

Soziale Praktiken mit Haut und Haaren

Alltagssemiotik und praktische Ontologie körperlicher Randbereiche



© iStockphoto.com/Belymishka

Der Beitrag schaut soziologisch am Alltagsverständnis von Haut und Haaren vorbei und stellt zwei Modelle ihrer Konstruktion in sozialen Praktiken vor: Semiotische Praktiken versehen Haut und Haare mit Bedeutungen und machen sie zu Markern für soziale Zugehörigkeiten. Ontologische Praktiken etablieren zuallererst, was Haut und Haare sind und damit die multiplen Grenzen von Körpern und Personen.

VON TOBIAS BOLL

Im sozialen Alltag sind Haut und Haare (wenngleich abhängig von Bekleidungs- und Bedeckungsgepflogenheiten) als Teile des Körpers meist offensichtlich, in ihrer Offensichtlichkeit aber selbst zugleich praktisch unsichtbar: Ähnlich wie wir das Bild auf einem Display, aber weniger das Display selbst, den Text auf diesem Blatt (oder Bildschirm), aber weniger das Papier (oder die Flüssigkristalle) wahrnehmen (Krämer 2008), so funktionieren Haut und Haare im sozialen Alltag meist wie Medien, die uns Dinge anzeigen, dabei aber selbst in ihrer Materialität im Hintergrund bleiben: Haut und Haare sind die meiste Zeit Teil des »seen but unnoticed background of everyday life« (Garfinkel 1967, S. 118). Gerade in dieser spezifischen (Un-)Sichtbarkeit spielen sie im sozialen Alltag allerdings eine prominente Rolle. Wir lesen an Haut und Haaren anderer (und auch an ihren Umgangsweisen mit Haut und Haaren) ab, wer sie sind, und zugleich kommunizieren wir durch unsere eigene Haut- und Haargestaltung, als wer wir wahrgenommen werden wollen. Der Zustand von Haut und Haaren an einem individuellen Körper bleibt selten unbemerkt, wenn nicht gar unkommentiert.

Der vorliegende Beitrag stellt aus soziologischer Perspektive einige Überlegungen zu Haut und Haaren als soziale Konstruktion und soziale Praxis an und versucht damit, quasi ›quer‹ zum alltäglichen Sehen und Übersehen der Haut zu blicken. Haut und Haare werden dafür praxistheoretisch verschieden betrachtet: Zunächst als soziale Konstruktionen, die in semiotischen sozialen Praktiken hervorgebracht werden und deren Bedeutung dort verhandelt wird. Diese Konstruktionen werden in einem Zusammenhang der Aushandlung kultureller Grenzmarkierungen zwischen sozialen Gruppen und der Herstellung von Humandifferenzierungen (Hirschauer 2014) verortet. In einem zweiten Anlauf wird ein Versuch unternommen, Haut und Haare als praktische Hervorbringungen von ontologischen Praktiken, und in diesem Sinne selbst als soziale Praxis zu beschreiben.

Haut, Haare und ihre Alltagssemiotik

Die Haut, ›in‹ der wir ›stecken‹, ›auf‹ die uns jemand ›rückt‹, oder ›unter‹ die uns etwas ›geht‹, und ›aus‹ der wir schließlich hin und wieder sprichwörtlich ›fahren‹, ist in der alltäglichen Selbstwahrnehmung die Hülle, die uns als Person und die unseren Körper umfängt und als diese höchst selbstverständlich ist. Jenseits ihrer scheinbar schlichten Gegebenheit als relativ beständiger Teil

von relativ beständigen biologischen Körpern ist die Haut aber auch ein soziales Artefakt: Sie ist Gegenstand und Austragungsort sozialer Praktiken und damit ständig, jenseits der Zellerneuerung auch auf kultureller

Haut ist auch ein soziales Artefakt.

Ebene, im Wandel begriffen. Für Haut und Haare gilt, was in der Soziologie seit ihrem »body turn« Anfang der 1990er Jahre (Gugutzer 2006) für den Körper allgemein gilt: Die scheinbar rein biologische Grundlage sozialen Handelns ist selbst von Gesellschaft durchdrungen, der Körper ist Produkt und Produzent von Gesellschaft.

Der Körper ist Produkt und Produzent von Gesellschaft.

Die Auseinandersetzung mit der Haut fügt sich nahtlos in allgemeine soziologische Interessen ein: Aus soziologischer Sicht spielt sich das soziale Leben, spielt sich Gesellschaft, an der Oberfläche ab. Auf die Bedeutung des ›Scheins‹ jenseits eines existenziellen Seins für die Konstitution der Gesellschaft wies schon Georg Simmel hin, für den die soziale Frage nicht nur eine ethische, sondern auch eine ästhetische war (Delitz 2011). Auf dieser Linie macht zum Beispiel die Soziologie Erving Goffmans die Haut als kommunikative Oberfläche bzw. das nach außen wahrnehmbare Verhalten von Körpern, als »Display« stark (Goffman 1959), auf dem im sozialen Alltag die Person zur Anzeige kommt und von dem alles Wesentliche abgelesen wird – und hinter das ein Blick auch kaum lohnt; dazu treffend Harold Garfinkel: »There is no reason to look under the skull since nothing of interest is to be found there but brains« (Garfinkel 1963, S. 190). Was zunächst, und vielleicht gerade für den Zusammenhang Sozialer Arbeit, etwas ›oberflächlich‹ klingen mag, hat gute soziologische Gründe: nur was intersubjektiv wahrnehmbar ist, kann Gegenstand von Kommunikation werden und in den Raum des Sozialen eintreten, und hier wird erst entschieden, ob es hinter der Oberfläche etwas zu entdecken oder entlarven gibt, und worum es sich dabei handelt (ob zum Beispiel eine bestimmte Hautpigmentierung etwas zu bedeuten hat oder schlichtweg übersehen wird).

Haut und Haare sind Gegenstand einer Vielzahl alltäglicher Praktiken, in denen ihre Bedeutung ausgehandelt wird. Dabei werden sie mit einer semiotischen Qua-

lität versehen und auf diese Weise zu (An-)Zeichen und Anzeigen für Dinge, die scheinbar jenseits von ihnen liegen. Solche Signifizierungen finden auf verschiedenen Ebenen statt. Praktiken der Gestaltung und Inszenierung etwa (wie Styling, Schminken, etc.) verändern Haut und Haare durch praktische Manipulation so, dass diese etwas über die Person aussagen, zu der sie gehören. Daneben werden Körper allgemein, und Haut und Haare im Speziellen, aber auch vor oder trotz jeder aktiven Gestaltung in sozialen Signifizierungspraktiken mit Bedeutung(en) versehen. So wird zum Beispiel in konkreten Situationen interaktiv ausgehandelt, was ein *Hairstyle* oder auch die ›natürliche‹ Beschaffenheit einer Haut bedeuten. ›Konstruktionen‹ sind Haut und Haare also in zweifachem Sinne: Sie werden praktisch-händisch manipuliert – und als das, was sie sind, immer durch gesellschaftliche Rahmungen wahrgenommen.

Soziale Zugehörigkeit(en) mit(tels) Haut und Haaren

Haut und Haare gelten als Insignien von Individualität und als Marker für individuelle Eigenschaften wie Geschlecht, Ethnizität, Alter oder Attraktivität (vgl. Bonn et al. 2013). Gleichzeitig sind sie jedoch Grundlage für die kulturelle Einsortierung von Menschen in *Humankategorien* wie Geschlecht, ›Rasse‹, Alter o. ä., wodurch sie schließlich kulturell erst zu Markern und Zeichen für die Zugehörigkeit zu diesen Kategorien werden. Die Haut ist insofern Ort und Instrument der Markierung sozialer Grenzen und der Herstellung von Humandifferenzierungen (Hirschauer 2014). Soziale Konstruktionen der Haut sind in Konstruktionen anderer sozialer Formationen eingelassen: Hautfarben (von ›schwarz‹ bis ›weiß‹, aber auch von ›vornehm blass‹ bis ›assi-braun‹), Hautbeschaffenheiten (ebenmäßig, behaart, pickelig, faltig, vernarbt, ...), Hautgestaltungen (Make-up, Tattoos, Brandings, ...) und Hautinszenierungen (von Bikini bis Burka) sind Auf-

hang; die Haut wird in diesen Prozessen zur Anzeige von Gleichheit und Verschiedenheit sowie sozialer Stratifikation gemacht.

Dies geschieht in doppelter Richtung: Arten und Stile, Haut und Haare zu gestalten, können wichtige Bestandteile der Selbstwahrnehmung und *Selbstzuschreibung* als Teil einer Gemeinschaft sein. Dass man hier nicht nur an Gepflogenheiten aus ethnografischen Sammlungen denken muss, hat Horace Miner bereits in den 1950er-Jahren mit seiner Studie zu den eigentümlichen Körperpraktiken der *Nacirema* illustriert (Miner 1956). In eigens dafür vorgesehenen Teilen der Häuser dieses Völkchens finden archaisch anmutende Rituale statt: die Haut wird täglich mit scharfen Klingen abgestrichen, oder der Kopf in extra dafür angefertigte kleine Öfen gesteckt. Diese Praktiken finden streng nach Geschlecht getrennt statt. Was beim Lesen zunächst noch als merkwürdig erscheint, zeigt sich, liest man die Studie (und den Titel) ethnografisch gegen den Strich bzw. die Leserichtung, als die alltägliche Körperhygiene der *Americans*. Und tatsächlich können selbst modernste Körpergestaltungen als ganz ›primitive‹ Versuche verstanden werden, soziale Zugehörigkeit erkennbar zu machen. Diesen Selbstdarstellungen stehen *Fremdzuschreibungen* gegenüber, die die Selbstzuschreibungen komplimentieren oder mit ihnen um andere Bedeutungen konkurrieren: Was in der Ingroup als Zeichen von Status oder Respektabilität mühevoll hergestellt wird (zum Beispiel die tiefe, nahtlose Solariumbräune), kann in den Augen einer anderen Gruppe zum Stigma werden (vgl. den Beitrag von Schmitt und Witte i. d. H.). Solche Zuschreibungen können mehr oder weniger kulturell ›stabilisiert‹ werden: Hautfarbe als Ausweis von Minderwertigkeit wurde lange Zeit nicht nur im direkten Umgang, sondern auch in Rassengesetzen und bis in die jüngste Vergangenheit in räumlicher Segregation (Wacquant 2003) verankert, also über verschiedene »Aggregatzustände« (Hirschauer 2014, S. 186 f.) verteilt. Haut und Haare, ihr Aussehen und der Umgang mit ihnen, sind auf verschiedenen Ebenen in Praktiken der Humandifferenzierung eingelassen: *Diskurse* und *Konventionen* regeln, wie Haut und Haare zu stylen, zu verbergen oder zu entblößen sind, und wie die entsprechenden Praktiken und deren Ergebnis(se) ästhetisch und moralisch zu bewerten sind. Es existieren spezifische *Praktiken* des Umgangs mit ihnen. Daneben können sich ganze *institutionelle Programme* oder *Industrien* um Haut und Haare etablieren, wie zum Beispiel der riesige Markt für Aufhellungscremes und Produkte für »Afro-Haar« (vgl. den Beitrag von Schmitt i. d. H.). Haut und Haare sind also in sozialen Praktiken verschieden als Displays für Zugehö-

Den Selbstdarstellungen stehen Fremdzuschreibungen gegenüber, die die Selbstzuschreibungen komplimentieren oder mit ihnen um andere Bedeutungen konkurrieren.

hänger für die Sozialorganisation von Gesellschaften in Kollektive und die Identität von Personen. Sie werden zum Anlass und zur Grundlage für die Unterscheidung von ›uns‹ und ›den anderen‹ sowie deren (De-)Valorisie-

rigkeiten involviert und werden in diesen sozialen Praktiken mit der entsprechenden Bedeutung und Evidenzkraft ausgestattet.

Entsprechend stehen solche Praktiken in den Kulturwissenschaften seit einiger Zeit konzeptuell für das, was ehemals als ›Eigenschaften‹ oder ›Merkmale‹ von Personen oder Körpern galt. Geschlecht, Ethnizität, Alter und dergleichen werden konstruktivistisch als Vollzugswirk-

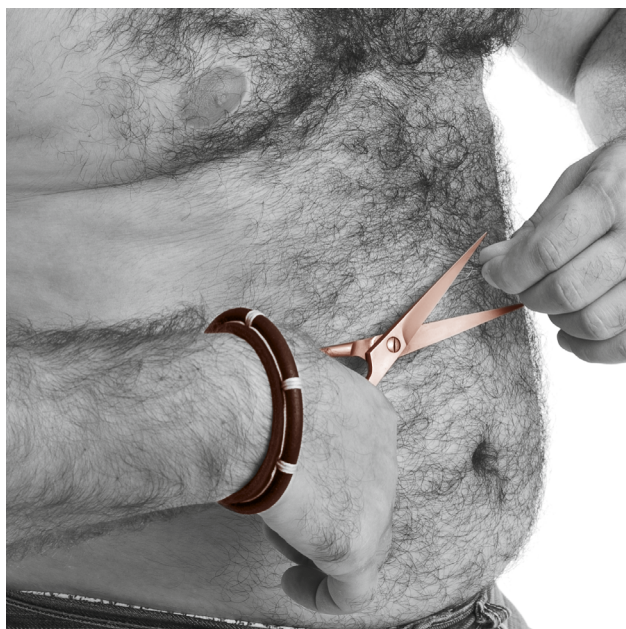
schen den Geschlechtern zu sein – heute wird auch von Männern haarlose ›glatte‹ Haut verlangt (Frank 2014). Gerade in Anbetracht des alltäglichen Verdeckungsgebots der Genitalien als Insignien von Geschlechtszugehörigkeit schlechthin werden ästhetische Körpergestaltungen so zu »kulturellen Genitalien« (vgl. Kessler/McKenna 1985, S. 154), die Geschlecht im Alltag wesentlich effizienter signifizieren können. Auch Haut zu zeigen ist eine sexuierte und sexuierende Praktik: Während ein weiblicher Körper ohne Bikinioberteil schon als ›nackt‹ gilt, kann ein Mann ohne Weiteres am Strand ›oben ohne‹ laufen und dabei immer noch bekleidet sein. Unterschiedliche Bedeckungsgebote unterscheiden wiederum nicht nur Geschlechter, sondern können gleichzeitig als *Doing Religion* (man denke an die Debatten um Vollverschleierungsverbote, vgl. das Interview mit Kaddor i. d. H.) oder – unverfänglicher – eine Frage des (guten) Geschmacks gelten: Zur glaubwürdigen Verkörperung einer respektablen Person (*Doing Class*) gehören gepflegte Haut und Haare sowie angemessene, ›ordentliche‹ Bekleidung. Die Kriterien hierfür können jedoch je nach sozialem Milieu andere sein und zugleich historischem Wandel unterliegen. So scheint eine ehemals als proletarisch codierte Körpergestaltung und -inszenierung gegenwärtig auch für Vertreter/innen der universitären Eliten akzeptabel zu werden, die mühevoll geformte Körper in Muskelshirt und Shorts gut sichtbar über den Campus defilieren. Die Unterscheidung von ›Rassen‹ – *Doing Race* – obsessioniert seit jeher über die Pigmentierung von Haut und die Beschaffenheit von Haaren als Marker für Eigenschaften nicht nur einer Person, sondern einer gesamten sozialen Gruppe, die darüber zugleich oft stigmatisiert wird. Schließlich sind Haut und Haare ab einem gewissen Alter zentrale Marker für alternde Körper, und werden in Praktiken des *Doing Age* gerahmt, behandelt und beklagt (vgl. den Beitrag von Buchner-Fuhs i. d. H.). Auf zahlreiche Weisen ist die Konstruktion von Haut und Haaren in die Herstellung von Personenkategorien involviert. Umgekehrt können Gestaltung oder Rahmung von Haut und Haaren jedoch auch als *Undoing* funktionieren, z. B. als ein aktives Konterkarieren von Humandifferenzierungen, das etwa visuelle Spuren einer Zugehörigkeit oder Einsortierung beseitigt oder umdeutet.

Haut als praktische Ontologie körperlicher Oberflächen

Haut und Haare auf diese Weise konstruktivistisch als Bedeutungsträger und Gegenstand sinnhafter Zuschreibungen zu verstehen, ist eine etablierte (wissenschaftli-

Die Konstruktion von Haut und Haaren ist auf zahlreiche Weisen in die Herstellung von Personenkategorien involviert.

lichkeiten begriffen: Hier hat sich die Rede von *doing (something)* etabliert. Sie bezeichnet interaktive Prozesse der geteilten fortwährenden Hervorbringung vermeintlich dauerhafter Eigenschaften: man ›hat‹ und ›ist‹ z. B. sein Geschlecht nicht einfach, man ›tut‹ es, in interaktiven Prozessen und in Wechselwirkung mit anderen (West/Zimmermann 1987). In diesen *Doings* spielen Haut und Haare häufig zentrale Rollen. So kann es zu einem erfolgreichen *Doing Gender* gehören, die Haut an bestimmten Stellen des Körpers zu enthaaren oder gerade Haare dort zu belassen (vgl. den Beitrag von Borkenhagen und Brähler i. d. H.). Gesichtsbehaarung ist in den vergangenen Jahren für Männer wieder salonfähig, gar chic geworden, für Frauen allerdings nach wie vor kategorisch ausgeschlossen. Der Umgang mit Körperbehaarung scheint wiederum immer weniger ein Distinktionsmerkmal zwi-



©iStockphoto.com/usas

che) Perspektive. Auf den ersten Blick weniger plausibel mag jedoch erscheinen, Haut und Haare *selbst als soziale Praxis* zu verstehen. Wie das aussehen kann, wird im Folgenden in zwei Anläufen skizziert: Haut wird zunächst als Praxis der Eingrenzung von Körpern vorgestellt, und schließlich in ontologischen Praktiken aufgelöst und ›multipliziert‹.

Um den Umgang mit Körperöffnungen haben sich vielfältige rituelle und regulative Praktiken sowie Semiotiken etabliert.

Die Haut als sozial organisierte Körpereingrenzung

Im Alltagsverständnis gilt, was sich unter oder innerhalb der Haut befindet und abspielt, als Teil des Körpers, als zu ihm gehörig. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese scheinbar klare und intakte Grenze jedoch in mehrerlei Hinsicht als uneindeutig¹: *Die Grenze ist offen*. Zunächst sind Körper mit *Öffnungen ›versehen‹*, die auf verschiedene Weise Unterschiedliches hinein oder heraus lassen. Ganz materiell können dies Körpersubstanzen sein, aber auch Stimmungen und Atmosphären, die uns ›unter die Haut gehen‹. Um den Umgang mit Körperöffnungen haben sich vielfältige rituelle und regulative Praktiken sowie Semiotiken etabliert: Sie werden anstands-, hygiene- oder schamhalber verdeckt, aber auch offen gehalten. Ausflüsse und Entäußerungen werden kontrolliert, entschuldigt, evoziert oder dramatisiert. Daneben gibt es Praktiken, die *Öffnungen und Schließungen des Körpers erzeugen*: Sanitäter/innen legen z. B. mit der Nadel einen »Zugang« zu einem Patient/innenkörper, der später chirurgisch geöffnet wird; eine religiös motivierte Hymenalrekonstruktion stellt nicht nur die Integrität von Körpern, sondern auch die von Personen wieder her. *Die Grenze ist unscharf*. Es kann eine kategorische oder graduelle Frage sein, ob etwas – z. B. Warzen oder Tattoos – zum Körper gehören oder nicht. Gerade die anderen Körper(bestand)teile, um die es in diesem Heft geht, Haare, stehen im liminalen Bereich des Körpers und werden häufig zum als ästhetisch oder hygienisch störend verstandenen Grenzfall, der in aufwändigen Prozeduren und Ritualen entfernt wird. Auch unter der Haut können Körperbestandteile als ›eigentlich‹ nicht zum Körper gehörig gelten – man denke an Fett oder karzinoides Zellgewebe. Umgekehrt können ursprünglich nicht zum Körper ›gehörende‹ Organspenden auch im subjektiven Erleben vollständig ›einverleibt‹ werden. Dies verweist auf einen dritten Umstand: *Die Grenze ist zu eng*. Auf der

anderen Seite (der Haut) können Dinge, die außerhalb der Haut als Kontur und nicht mit dem Körper dauerhaft verbunden sind, in sozialen Praktiken funktional oder phänomenologisch zu Teilen des Körpers werden, wie etwa Artefakte wie Brillen, Prothesen oder Schuhe funktionale Hybride mit dem körperlichen ›Eigenmaterial‹ bilden. Die Kontur des Körpers als funktionale Einheit wäre dann auch analytisch nicht mehr entlang ›seiner‹ Haut zu ziehen, sondern müsste diese Extensionen mit umfassen, wie Barratt (2011) an einer Studie zu Kletterschuhen zeigt, die erst gemeinsam mit dem Fuß einen ›Kletterkörper‹ hervorbringen.

Soziale Praktiken können mit ihren jeweiligen Grenzziehungen so schließlich die konventionelle Koppelung von sozialen Personen und ›ihren‹ Körpern ganz auflösen und neu zusammensetzen: für die Belange und im Rahmen einer sozialen Praxis kann der Körper als Einheit in eine Vielzahl von einzelnen miteinander wechselwirkenden Bestandteilen zerfallen, wie etwa ein Ballettkörper, der aus einzelnen und vereinzelt Muskeln besteht und dessen Körperteile zu eigenständigen und mitunter widerwilligen Mitspielern sozialer Praktiken werden (Müller 2016). Er kann aber auch über sich hin-

Der Umgang mit der Haut ist eine von zahlreichen sozialen Praktiken, mit denen die Körper von Personen sozial zusammengehalten werden.

auswachsen und andere Dinge oder Körper umfassen, wie zum Beispiel der Körper im Operationssaal, dessen Vitalfunktionen an technische Apparaturen ausgelagert ist (Hirschauer 1991). Die Haut kann vor diesem Hintergrund zuallererst als eine sozial organisierte Grenze verstanden werden, die je nach sozialer Praxis und kulturellem Kontext anders gezogen wird und andere Gestalt annimmt. Der Umgang mit ihr ist eine von zahlreichen sozialen Praktiken, mit denen die Körper von Personen sozial zusammengehalten werden. Die Existenz von Körpern im sozialen Alltag ist Ergebnis von sozialer Eingrenzungsarbeit.

Jenseits von Schichten: Multiple Haut

Soziale Praktiken organisieren also nicht nur, wie Haut und Haare inszeniert, gestaltet und modifiziert/manipuliert werden, und als was sie interpretatorisch gelten und gesehen werden sollen. Sie definieren auch zuallererst, was Haut und Haare sind, also im Fall der Haut zum Bei-



spiel, wo die Kontur eines Körpers verläuft und verlaufen soll, und wie sie beschaffen sein und behandelt werden kann und soll. Soziale Praktiken verfügen in diesem Sinne über eine je eigene, praxisspezifische Ontologie. Aus dieser Perspektive wird das schlichte Gegebensein von Haut und Haaren als Teilen von Körpern zum erklärungsbedürftigen Umstand. Zu untersuchen ist dann, wie und als was soziale Praktiken Haut und Haare bestimmen und hervorbringen: Was ist für eine spezifische Praktik ›Haut‹, wie ist sie beschaffen und wo verläuft sie? Wie wird ihr Status als (mal geschlossene, mal durchlässige) Kontur des Körpers praktisch bewerkstelligt?

Haut und Haare sind an die sozialen Praktiken gebunden, in denen sie verhandelt werden. Sie sind nicht einfach spurlos Mitbewesende.

Die niederländische Ethnografin und Philosophin Annemarie Mol hat diese kontextabhängige Ontologie am Beispiel der Krankheit Arteriosklerose untersucht (Mol 2003). Sie beschreibt, wie in der medizinischen Praxis je nach Einsatz von Apparaten, Behandlungsmethoden, Orten oder Beteiligten eine andere Arteriosklerose auftaucht und hervorgebracht wird: Mal ist sie z. B. ein erhöhter Wert in einer Tabelle, mal ein visueller Ein-

druck von einem Patienten oder einer Patientin. Dabei handelt es sich, so Mol, um mehr als verschiedene sprachliche Rahmungen und ebenso um mehr als verschiedene Aspekte ein und derselben, konstanten bzw. mit sich identischen Sache. Mol geht von verschiedenen »Versionen« eines Objekts aus, die zeitgleich existieren (Mol 2013, S. 77). Die Sache ›selbst‹ hat in dieser Perspektive eine fluide Ontologie, *ist* je nach Praktik eine andere – je nachdem, wie sie im Rahmen der Praktik behandelt wird und in das Geschehen involviert ist.

Betrachten wir die Haut aus dieser Perspektive, sehen wir schon bei einer geringen Variation an sozialen Praktiken, wie ›die‹ Haut in verschiedene Versionen auffächert: So wird z. B. in kosmetischen Praktiken Haut als etwas behandelt, besprochen und damit hervorgebracht, das konstanter Zuwendung und Pflege bedarf, damit vermeintlich ›natürliche‹ selbsttätige Prozesse sie nicht verschlechtern (die natürliche ›Gegebenheit‹ von Haut wird hier fraglich). In einer hautärztlichen Untersuchung von Leberflecken ist Haut etwas, das Gefährdungen für die Gesundheit des gesamten Körpers anzeigen und darstellen kann. In sexuellen Praktiken wiederum ist Haut etwas, das durch Berührung Empfindungen auslösen und entsprechend stimuliert werden kann. In chirurgischen Praktiken ist die Haut eine Sichtbarriere vor Organen. Mit all diesen Praktiken gehen verschiedene Anatomien der Haut einher, werden unterschiedliche Partien zu den

›relevanten‹ oder umgekehrt nahezu unsichtbar. Denkt man Haut und Haare so, dann wird immer schwerer eindeutig zu unterscheiden, was Praktik und was Teil von deren ›materieller Ausstattung‹ ist: Je nach Blickwinkel erscheint die Haut dann als die Praktik ihrer eigenen Herstellung (Bedrin/Boll in Vorbereitung).

Die Haut sozialer Personen ist aber nicht ›ihre‹ – sie ist die Haut sozialer Praktiken.

Fazit

Der Beitrag hat drei Perspektiven skizziert, die die Haut als Körperkontur und Personenhülle soziologisch auflösen: Jenseits ihrer Offensichtlichkeit und Selbstverständlichkeit im Alltag wurde die visuelle Evidenz und *Zeichenhaftigkeit* der Haut in semiotischen Praktiken verortet, die diese erst hervorbringen. Damit wurde ihre Eigenschaft als individuelles Merkmal von Personen in Praktiken der Humandifferenzierung verschoben. Das *materielle Gegebensein* der Haut wurde in ontologische Praktiken dezentriert, die ›die‹ Haut als Grenze um singuläre Körper kulturell organisieren und sie in verschiedenen Versionen hervorbringen. So gesehen ist selbst ›die‹ Haut einer Person oder eines Körpers, mit einem Begriffsvorschlag von Mol, *multipl.* Haut und Haare sind insofern immer an die sozialen Praktiken gebunden, in denen sie verhandelt werden. Sie sind nicht einfach spurlos mitanwesende ›Ausstattung‹ von sozialen Akteur/innen, sondern wie diese sind sie Hervorbringungen der jeweiligen Praktik.

Worin kann der Nutzen solcher Perspektivierungen liegen? Sie können als befremdende Heuristik ermögli-

chen, am alltäglichen Vorbeisehen an der Haut vorbeizusehen. Soziale Arbeit richtet sich gemeinhin auf Personen. Die Haut sozialer Personen ist aber nicht ›ihre‹ – sie ist die Haut sozialer Praktiken. Nimmt man Praktiken als Bezugseinheit, so kann es gelingen, diejenigen Prozesse vor die Linse zu bekommen, die Personen und Körper erst hervorbringen, indem sie sie mit einer Haut ausstateten und sie so zugleich kategorisierbar machen.

Literatur

- Barratt, P. (2011): Vertical Worlds: Technology, Hybridity and the Climbing Body. In: Social & Cultural Geography 12, H. 4, S. 137–167.
- Bedrin, S. M./Boll, T. (in Vorbereitung): Body Boundary Work.
- Bonn, E./Knöppler, C./Souza, M. (Hrsg.) (2013): Was machen Marker? Logik, Materialität und Politik von Differenzierungsprozessen. Bielefeld: Transcript.
- Delitz, H. (2011): Soziologie der gebauten »Haut« der Gesellschaft: Georg Simmels Architektursoziologie. In: Mieg, H./Sundsboe, A./Bieniok, M. (Hrsg.): Georg Simmel und die aktuelle Stadtforschung. Wiesbaden: VS, S. 245–267.
- Frank, E. (2014): Groomers and Consumers: The Meaning of Male Body Depilation to a Modern Masculinity Body Project. In: Men and Masculinities 17, H. 3, S. 278–298.
- Garfinkel H. (1963): A conception of, and experiments with, »trust« as a condition of stable concerted actions. In Harvey, O. J. (Hrsg.): Motivation and social interaction: cognitive approaches. New York: Ronald Press, S. 187–238.
- Garfinkel, H. (1967): Studies in ethnomethodology (Social and political theory). Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. (1959): The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.
- Gututzer, R. (Hrsg.) (2006): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: Transcript.
- Hirschauer, S. (1991): The Manufacture of Bodies in Surgery. In: Social Studies of Science 21, H. 2, S. 279–319.
- Hirschauer, S. (2014): Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten. In: Zeitschrift für Soziologie 43, H. 3, S. 170–191.
- Kessler, S. J./McKenna, W. (1985): Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago: University of Chicago Press.
- Krämer, S. (2008): Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Miner, H. (1956): Body Ritual among the Nacirema. In: American Anthropologist 58, H. 3, S. 503–507.
- Mol, A. (2003): The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University Press.
- Mol, A. (2013): Mind Your Plate! The Ontonorms of Dutch Dieting. In: Social Studies of Science 43, H. 3, S. 379–396.
- Müller, S. M. (2016): Körperliche Un-Fertigkeiten. Ballett als unendliche Perfektion. Bielefeld: Transcript.
- Wacquant, L. (2003): Von der Sklaverei zur Masseneinkerkerung. Zur ›Rassenfrage‹ in den Vereinigten Staaten. In: Das Argument 252, S. 529–545.
- West, C./Zimmerman, D. H. (1987): Doing Gender. In: Gender & Society 1, H. 2, S. 125–151.

1 Dieser Abschnitt basiert auf einer laufenden gemeinsamen Forschungsarbeit mit Sophie Merit Müller (Bedrin/Boll, in Vorbereitung).

Zur Person



Tobias Boll, Dipl.-Soz., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Johannes Gutenberg-Universität (JGU) Mainz und Koordinator der DFG Forschergruppe 1939 »Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung«. E-Mail: tobias.boll@uni-mainz.de