GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Kleidung und Geschlecht : Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis

Bachmann, Cordula

2008

https://doi.org/10.25595/226

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bachmann, Cordula: *Kleidung und Geschlecht : Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008. DOI: https://doi.org/10.25595/226.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE
UNIVERSITÄT
BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Cordula Bachmann

Kleidung und Geschlecht

Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis

[transcript] GenderStudies

Cordula Bachmann
Kleidung und Geschlecht

Cordula Bachmann (Dr. phil.) lebt und arbeitet als freie Autorin und Kulturwissenschaftlerin in Berlin.

Cordula Bachmann

Kleidung und Geschlecht

Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde, zur Erlangung des Doktorgrades im Fach Europäische Ethnologie, an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin, mit dem Titel: »Sich Kleiden. Männliche und weibliche Identitätsmuster am Beispiel einer Alltagspraxis«, am 9.11. 2004 angenommen.
Disputation: 3. Mai 2005
1. Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Kaschuba
2. Gutachter: Prof. Dr. Ulf Matthiesen
Dekan: Prof. Dr. Michael Borgolte

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung & Fotos: Christian Schulz
Lektorat: Cordula Bachmann
Satz: Harry Adler
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-920-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Einleitung 7

Teil I: Theorie
Annäherung an die Themenfelder Kleidung und Geschlecht

1. Kapitel: Doing Gender und feministische Theorie 21

2. Kapitel: Kleidungsforschung und die Kategorie Geschlecht 33

3. Kapitel: Kontextualisierung und Performativität als empirisches Konzept 47

Teil II: Empirie
Männliche und weibliche Kleidungspraxis

1. Kapitel: How to get dressed? Binarität und Chaos 63

Die binäre Organisation der männlichen Kleidungspraxis 63

Das Chaos der weiblichen Kleidungspraxis 71

Die Körper – Skulpturieren und Kaschieren 79

Der Anzug 90

2. Kapitel: Rebellionen: Ausbruchversuche aus dem Kleidungsalltag 97

Conny – Punk und die totale Provokation 97

Anne – Postmoderne und ihre Grenzen 106

Anton – Wochentage und Unterhosen 113

Eric – Männer dürfen keine Strumpfhosen tragen 117

3. Kapitel: Reflexionen: Reflexionsstufen der Emanzipation 127
Emanzipation als Gleichberechtigung 129
Emanzipation und Professionalität 131
Emanzipation von der Emanzipation 134

Schluß 143
Epilog 145

Anhang 147
Danksagung 147
Literatur 148

Einleitung

Was erforschen wir, wenn wir Geschlecht erforschen? Die feministische Theorie und die Geschlechterforschung haben uns, seit den Anfängen bei Simone de Beauvoir[1] über Gayle Rubin[2] bis zu Judith Butler[3], Schritt für Schritt der Ansicht beraubt, daß die Unterschiede zwischen den Geschlechtern auf die biologischen Aspekte der Geschlechterdifferenz zurückzuführen seien. Dieser desillusionierende und kritische Grundtenor der feministischen Bewegung hat – trotz der gegenwärtigen Flaute des Feminismus – große Bedeutung für die Sozialwissenschaft. Die Entwicklung von Geschlecht als einer sozialen Kategorie stellte Grundannahmen westlichen Denkens in Frage, weil damit die für zahlreiche Welterklärungsmodelle grundlegende Unterscheidung zwischen Natur und Kultur fragwürdig wird.[4] Für die feministische Forschung hat die Abkehr von der

1 Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Berlin, 1989.

2 Rubin, Gayle: Thinking Sex: Notes for a Radical Theory oft the Politics of Sexuality, in: Carole S. Vance (Hg.): *Pleasure and Danger,* New York, Routledge 1984, S. 267–319.

3 Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. Butler, Judith: *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.

4 »Dieser Artikel soll den Glauben untersuchen, daß menschliche Wesen sich von Tieren unterscheiden und seine Implikation, daß Kultur und Natur sich deutlich getrennt gegenüberstehen. Uns soll auch die Frage nach den metaphorischen Transformationen des Kontrastes zwischen Natur und Kultur in roh – gekocht, wild – gezähmt usw. beschäftigen. Wir werden uns dann auf eine kontroverse Ebene begeben und der Möglichkeit nachgehen, daß der Kontrast zwischen weiblich und männlich als eine weitere metaphorische Transformation des vorgeblich universalen Kontrastes zwischen Natur und Kultur verstanden werden kann.« MacCormack, Carol P.: Natur, Kultur und Geschlecht: Eine Kritik, in: Rippl, Gabriele (Hg.): *Unbeschreiblich weib-*

Natur als Erklärungsgrundlage der Geschlechterdifferenz ein unendlich großes Feld für die Neubestimmung von Geschlecht und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse eröffnet. Wenn die Geschlechterdifferenz nicht auf einer natürlichen, biologischen Unterscheidung basiert, sondern sich in sozialen Zusammenhängen entwickelt, dann muß man sie auch dort aufspüren. Die Namen und Begriffe für die Bestimmung von Geschlecht jenseits der biologischen Essentialisierung sind ebenso zahlreich wie die dahinterstehenden Konzepte von Geschlecht. Die Sozialisation, die soziale Rolle, die Zuordnung zu verschiedenen Lebensbereichen, die geschlechtsspezifischen Benachteiligungen usw. wurden als die sozialen Phänomene der Geschlechterdifferenz und der Geschlechterhierarchie thematisiert. Während in den Anfängen der Geschlechterforschung die Personen eher als passive Objekte einer Vergeschlechtlichung durch die soziale Umwelt betrachtet wurden und die Sozialisation in bestimmte soziale Rollen im Vordergrund stand, werden in der jüngeren Forschung die Aktivität der Akteure[5] im Prozeß der Produktion von vergeschlechtlichten Verhältnissen in den Fokus gerückt.[6] Die Vorstellung, daß Geschlecht bzw. die Geschlechterdifferenz ein kulturelles und soziales Phänomen ist, war nicht nur eine großartige, neue Erkenntnis; vielmehr entstanden dadurch auch eine Reihe von neuen theoretischen Problemen und Fragen. Die Kulturalisierung von Geschlecht erforderte auch die Entwicklung einer entsprechenden Terminologie, um die nun angemessenen Fragen, Perspektiven, Methoden und Konzepte zur Erforschung von Geschlecht zu entwickeln. Auch gestandene Wissenschaftlerinnen, wie Sherry B. Ortner, wurden dabei ertappt, wie sie versuchten, den neuen Fragen im

lich: Texte zur feministischen Anthropologie. Frankfurt a. M., 1993, S. 55–86, hier S. 61 u. 75.

5 Ich war fest entschlossen, stets beide Formen, die männliche und weibliche zu verwenden. Ich fand, daß hier der Aufwand im Hinblick auf eine Gleichbehandlung der Geschlechter nicht gescheut werden soll. Schließlich stieß ich auf folgenden Satz, der sich weiter unten in der Arbeit findet: »... die die Akteure als Konstrukteure des Sozialen und damit auch als Konstrukteure oder Dekonstrukteure von ›Geschlecht‹ konzipieren.« Mit der beabsichtigten Sprachregelung hätte der Satz dann so gelautet: »... die die Akteure und Akteurinnen als Konstrukteure und Konstrukteurinnen des Sozialen und damit auch als Konstrukteure und Konstrukteurinnen oder Dekonstrukteure und Dekonstrukteurinnen von ›Geschlecht‹ konzipieren.« Diese sprachliche Absurdität erschien mir kabarettauglich, und so ließ ich von dem Vorhaben ab. Aus diesem Grund muß hier und im Rest der Arbeit ›Akteure‹ für männliche und weibliche Akteure stehen. Die Form Akteurinnen verwende ich dann, wenn es sich ausschließlich um Frauen handelt.

6 Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: *Feministische Studien* 2/93, S. 68–78, hier S. 68.

Hinblick auf Geschlecht mit alten Denkmethoden zu begegnen, und dabei scheiterten.[7]

Ein grundlegendes Problem der feministischen Theoriebildung und der auf sie aufbauenden Geschlechterforschung ist die Kategorie »Frau«.[8] Gayle Rubin stellt fest: »Wir werden nicht allein als Frauen unterdrückt, sondern wir werden dadurch unterdrückt, daß wir Frauen (oder Männer) zu sein haben.«[9] Wenn man Geschlecht als etwas versteht und betrachtet, das sich »als Selbstbildung in sozialen Praktiken«[10] vollzieht, dann wird es problematisch, die Kategorie Frau aufrechtzuerhalten. Jede Rede von »der Frau« als Bezugspunkt feministischer Argumentation – und sei sie noch so gut gemeint: gesellschaftskritisch und einfühlend – scheint sich zwangsläufig in die unterdrückende Zuschreibungspraxis einzureihen. Irene Dölling historisiert dieses Problem, indem sie die Berechtigung einer deskriptiven – also beschreibenden – Herangehensweise an die Geschlechterverhältnisse für einen notwendigen Schritt in der Geschlechterforschung hält. Sie fordert aber auch nachdrücklich, diese Phase als beendet zu betrachten und Geschlecht als analytische Kategorie zu behandeln.[11] Für die Kategorie Geschlecht läßt sich festhalten, daß sie einen be-

7 »Insbesondere die feministische Anthropologie beschäftigte sich mit der Frage, wie sich die global verbreitete Unterordnung der Frau unter den Mann mit dem kulturellen bzw. sozialen Erklärungsansatz der Geschlechterdifferenz vereinen läßt. Allein nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit hätte die in verschiedenen Bereichen zu beobachtende kulturelle Differenz doch auch im Hinblick auf die Geschlechterhierarchie mehr Unterschied produzieren müssen als die vielfältige Monotonie weiblicher Unterordnung.« MacCormack, Carol P., a. a. O., S. 75.

8 »Foucault interpretiert die Frauenbewegung und mit ihr den Feminismus als eine im Sinne der Macht entstandene Bewegung, die die ihr angebotene Kategorie ›Frau‹ konsequent aufnahm und festigte. Diese Kritik äußert auch die Feministin Judith Butler in ihrem viel diskutierten Buch ›Das Unbehagen der Geschlechter‹. Sie fragt, ob die feministische Bewegung nicht auf die List der Macht hereingefallen sei, indem sie dieses Subjekt ›Frau‹, welches sich wunderbar in die binäre Anordnung der heterosexuellen Geschlechterwelt einfügt, aufnahm und für sich weiterkonstruierte.« Rüter, Christian: Der konstruierte Leib und die Leibhaftigkeit der Körper, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Beier, Stefan; Fröhler, Norbert u. a. (Hg.), Berlin/Hamburg 1996, S. 76–107, hier S. 84. Vgl. auch: Franklin, Sarah; Lury, Celia; Stacey, Jackie: *Off-Centre Feminism and Cultural Studies*, London, 1991, S. 4.

9 Hagemann-White, Carol: »Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht«, in: *Feministische Studien* 2/93, S. 68–78, hier S. 68.

10 Ebenda, S. 68.

11 Dölling, Irene; Krais, Beate: Vorwort der Herausgeberinnen, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis.* Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 7–13, hier S. 7 ff.

achtlichen Weg innerhalb der Sozialwissenschaften zurückgelegt hat: von einem Begriff, der im Sinne der Spezifik zunächst wie eine Eigenschaft oder ein Attribut verwendet wurde, über eine Analysekategorie von sozialen Situationen und Strukturen bis hin zu einem dynamischen Begriff der Produktion sozialer Organisation. Trotz aller Kritik, die man an der Geschlechterforschung und der feministischen Theoriebildung üben kann, ist es das Verdienst dieser Diskussion, sich den begrifflichen Verwerfungen und argumentativen Konflikten gestellt zu haben, und das gilt auch stellvertretend für ähnliche soziale Phänomene. Geschlecht ist nämlich nicht die einzige Form der Naturalisierung sozialer Unterschiede, mit der wir zu tun haben. Vielmehr ist die Naturalisierung sozialer Unterschiede eine in westlichen Gesellschaften beliebte Form der Rechtfertigung und/oder Verschleierung ungerechter Machtverhältnisse. Es gibt inzwischen unendlich viele Arbeiten, die die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz theoretisch kritisieren. Mit der Theoretisierung der Geschlechterfrage hat aber die empirische Erforschung der Produktionsbedingungen von Geschlecht im Sinne des *doing gender* nicht Schritt halten können.[12] Deshalb widmet sich dieses Forschungsprojekt der Aufgabe, hier einen empirischen Beitrag zu leisten und die alltäglichen Verhandlungen von Geschlecht und die vergeschlechtlichten Praxen zu erforschen.

Was heißt das für den Forschungsprozeß? Was bedeutet es für ein konkretes Forschungsarrangement, Geschlecht als eine analytische Kategorie zu entwickeln? Es bedeutet zunächst, daß nicht feststeht, was Geschlecht ist, wie es passiert, welche Funktion es in der sozialen Praxis übernimmt. Der Forschungsprozeß muß die Kategorie Geschlecht in gewissem Grade offen lassen. Erving Goffman gilt als derjenige, der schon sehr früh (1977, 1979) Geschlecht konsequent als ein Organisationsprinzip sozialer Interaktionen und sozialer Strukturen betrachtet und entsprechend erforscht hat.[13] An Hand verschiedener Beispiele zeigt er, daß die Geschlechterdifferenz, so wie wir sie leben und erleben, weniger mit den biologischen Unterschieden zu tun hat als mit der Funktionsweise von sozialen Arrangements. Sie ist also nicht in den Personen zu suchen, sondern vielmehr in den Interaktionen zwischen den Personen und den sozialen Institutionen, in denen wir uns bewegen.

»Wir könnten in einem Gedankenexperiment die Sache auch herumdrehen und fragen, was aus der Umwelt herausgefiltert oder in sie hinein projeziert werden mußte, damit die angeborenen Unterschiede, die es ja gibt, überhaupt irgendeine Bedeutung – in Wirklichkeit oder in der Vorstellung – bekommen konnten.«[14]

12 Dölling, ebenda, S. 10.
13 Goffman, Erving: *Interaktion und Geschlecht,* Frankfurt a. M., 1994, S. 105.
14 Ebenda, S. 128.

Goffman dreht die Frage nach den Geschlechterverhältnissen nicht nur als Gedankenexperiment, sondern auch in seiner tatsächlichen Argumentation um. Als ein Beispiel dient ihm das räumliche Arrangement von Toiletten in der westlichen Welt. Hier zeigt er, daß die Art und Weise, wie diese eingerichtet sind, nicht mit den biologischen Unterschieden zusammenhängen können, sondern vielmehr dazu dienen, Männern und Frauen die Gelegenheit zu geben, sich die vermeintlichen Unterschiede zwischen ihnen vorzuexerzieren. Die Geschlechterdifferenz erscheint somit als Strukturprinzip der sozialen Umwelt, das durch die symbolische Ordnung, die darin eingelassen ist, die Organisation des Sozialen garantiert. Goffman nennt das »institutionelle Reflexivität«. Nicht zu unrecht gilt Goffman als derjenige, der die Idee des *doing gender* sehr konsequent zu Ende gedacht und umgesetzt hat. Stefan Hirschauer äußert sich kritisch zum Umgang mit der Kategorie des *doing gender* in den Sozialwissenschaften und hebt Goffmans Arbeiten positiv hervor:

»In gewisser Weise gehört es heutzutage zum soziologischen Common sense anzunehmen, die Geschlechterdifferenz sei sozial konstruiert. Zumeist bezieht man sich dabei auf die Konventionalität von Rollenzumutungen, auf Sozialisationsprozesse und kulturelle Stereotypen. Diese gängigen Versionen der Konstruktionsthese muten allerdings recht bescheiden an gegenüber einer radikaleren Soziologisierung der Geschlechterdifferenz, wie sie in Ansätzen schon früh in Arbeiten von Harold Garfinkel und Erving Goffman zur interaktiven Hervorbringung des Geschlechts formuliert wurde. Sie machten darauf aufmerksam, daß Zweigeschlechtlichkeit ein Darstellungs- und Klassifikationsphänomen ist, ein Merkmal der Sozialorganisation und nicht von Personen. Diese genuin soziologischen Beiträge zur Geschlechterdifferenz sind in der empirischen Sozialforschung wie in der soziologischen Theorie bis heute praktisch nicht zur Kenntnis genommen worden. Statt dessen finden sich in den Sozialwissenschaften neben der Formel von der ›sozialen Konstruiertheit‹ häufig ganz selbstverständliche Reifikationen, Essentialisierungen und Naturalisierungen der Geschlechterdifferenz.«[15]

Die Arbeiten, die Irene Dölling und Beate Krais in dem Band »Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis« versammelt haben, verfolgen zum Teil einen ähnlichen Ansatz wie Goffman, insofern auch sie die Geschlechterverhältnisse nicht als Gegenstand von Sozialisationsprozessen und Bildungsinstitutionen betrachten, sondern die Sichtweise herumdrehen und die Geschlechterdifferenz in sozialen Praxen und

15 Hirschauer, Stefan: Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Heft 4, 1994, S. 668–692, hier S. 670 ff.

Institutionen aufsuchen.[16] So setzen beispielsweise Cockburn und Omrod die Geschlechterverhältnisse in Beziehung zu den Technologieverhältnissen.[17] Am Beispiel der technischen Entwicklung und Produktion der Mikrowelle rekonstruieren sie die vergeschlechtlichten Muster, die darin eingelassen sind. Ein vergleichbares Projekt unternehmen Margareta Steinrücke und Petra Frerichs im gleichen Band für das alltägliche Kochen. Gemeinsam ist diesen Arbeiten, daß sie Geschlecht in praktischen Zusammenhängen aufsuchen und versuchen, die Geschlechterdifferenz als Organisationsprinzip und Resultat verschiedener sozialer Kontexte zu beschreiben. An diesen Ansatz knüpft meine Arbeit an. Auch ich verstehe Geschlecht als etwas, daß in die sozialen Praxen eingelassen ist und dort strukturierend wirkt. Das Feld, in dem ich den Produktionsbedingungen von Geschlecht nachgehe, ist die alltägliche Kleidungspraxis. Bevor ich näher darauf eingehe, soll auf ein Grundproblem aufmerksam gemacht werden, daß die Konzeption des *doing gender* mit allen praxeologischen Ansätzen teilt und von daher auch diese Forschung hier beschäftigt. Stefan Hirschauer hat auf eine Kritik an Goffman aufmerksam gemacht, die in gewisser Weise paradigmatisch ist:

»Eine Soziologie der Geschlechterdifferenz hat diese beiden antagonistischen Probleme zu lösen. Es sind, wie leicht zu erkennen ist, die Probleme jeder Theorie kultureller Reproduktion: der Kontingenz und Wandelbarkeit wie der Stabilität sozialer Ordnung gleichermaßen gerecht zu werden. [...] Goffman wurde von Garfinkel vorgehalten, seine Soziologie tauge nur für episodische Konstruktionen und könne die fortlaufende Produktion von Geschlechtszugehörigkeit nicht konzipieren (Garfinkel 1967: 167). Dieses Defizit in der Rekonstruktion individueller Konstanz von Geschlechtszugehörigkeit soll hier als Chance aufgegriffen werden, mit einem ›loose coupling approach‹ (Goffman 1983: 12) sowohl die Kontingenz als auch die Stabilität der Geschlechterdifferenz denken zu können.«[18]

16 »Die Ausbildung von Geschlechterunterschieden im Verlauf des Sozialisationsprozesses und in den Bildungsinstiutionen ist schon oft Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen gewesen. In den hier abgedruckten Aufsätzen geht es nicht darum, ein weiteres Mal monoton bestehende Geschlechterunterschiede als sozialisatorisches Resultat zu bestätigen.« Vorwort in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 7–13, hier S. 11/12.

17 Cockburn, Cynthia; Omrod, Susan: Wie Geschlecht und Technologie in der sozialen Praxis »gemacht« werden, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 17–47, hier S. 17.

18 Hirschauer, Stefan: Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Heft 4, 1994, S. 668–692, hier S. 671.

Nicht nur das Alltagsbewußtsein, auch das sozialwissenschaftliche Denken tut sich mit der Vorstellung schwer, Geschlecht sei kulturell. Es scheint in unserem Denken etwas zu geben, das sich dagegen sperrt. Regelrecht reflexartig ordnen wir das sich Wandelnde der Kultur und das Kontinuierliche der Natur/Biologie zu. Durch die Kulturalisierung der Geschlechterdifferenz und die Konzeption von Geschlecht als soziale Praxis wurde dieses zentrale Differenzierungsmuster unseres Denkens in Frage gestellt. Die Unterscheidung von Natur und Kultur dient uns nicht nur als Organisationsschema der Erkenntnis, sondern auch als Brille, mit der wir die Welt betrachten, mit der sich unsere Wahrnehmung und deren Interpretation ganz unmittelbar ordnen. Das Verhältnis von Wandel und Stabilität, von Vielfalt und Universalität bedrängt unseren Geist. Wir wollen wissen, in welchem Sinne sich die Verhältnisse wandeln und doch sich gleichbleiben. Wir wollen wissen, in welche Richtung wir uns entwickeln, und das gilt auch für die Geschlechterverhältnisse. Die Zuordnung zu Natur und Kultur bietet keine Antwort mehr, weil diese Unterscheidung als nicht mehr akzeptabel gilt. Pierre Bourdieu hat sich mit dieser Problematik theoretisch und empirisch auseinandergesetzt und dabei eine Terminologie entwickelt, die versucht, das Soziale sowohl in seiner Dynamik als auch in seiner Stabilität praxeologisch zu denken. Die Praxis steht im Zentrum seiner Theorie des Sozialen. Der auf Marx zurückgehende Begriff der Praxis meint, daß die Menschen die Bedingungen, die sie prägen, selbst produzieren. Dieser Gedanke wird von Marx in den Feuerbach-Thesen entwickelt.[19] Bourdieu versucht, die Produktion des sozialen Raumes und die Stabilität der darin bestehenden sozialen Unterschiede mittels einer Theorie der ästhetischen Praxis zu beschreiben. Die Klassenunterschiede sind zum einen das Produkt ästhetischer Urteile und der sich

19 »Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen miteingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. [...] Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert werden [...].« Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, in: Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Berlin, 1989, S. 69/70. Eberhard Braun rekapituliert das so: »Die Menschen als praktische Wesen produzieren die Struktur ihres Lebenszusammenhangs. Dieser Lebenszusammenhang ruft eine bestimmte Vorstellung der Menschen von sich selbst hervor, eine Konzeption vom Wesen des Menschen. Dieses Wesen ist aber keineswegs die unveränderliche Natur des Menschen, sondern ein bestimmtes gesellschaftliches Produkt.« Braun, Eberhard: »*Aufhebung der Philosophie« Marx und die Folgen.* Stuttgart, Weimar, 1992, S. 115.

daran anknüpfenden Konsumentscheidungen; zum anderen bilden diese Unterschiede als Distinktionen ein System wechselseitiger Abgrenzung und sind insofern aufeinander bezogen und voneinander abhängig. Die Stabilität liegt also in der Relationalität der Gesamtstruktur und nicht in der Beziehung zwischen einer sozialen Erscheinung und ihrem naturhaften Wesen. Der Begriff, der die praktische Beziehung zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft fassen soll, ist der Begriff des Habitus. In ihm zeigt sich die dialektische Spannung, die mit der Idee der Praxis genuin verbunden ist: »Der Habitus ist nicht nur strukturierende, die Praxis wie deren Wahrnehmung organisierende Struktur, sondern auch strukturierte Struktur.«[20]

Ziel dieser Arbeit ist es, einige Aspekte dieser wechselseitigen und praktischen Strukturierung der Geschlechterdifferenz und der Formierung der Geschlechterverhältnisse zu beschreiben. In dem bereits erwähnten Band von Dölling und Krais wird die Möglichkeit ausgelotet, den Habitusbegriff, den Bourdieu für die Erklärung gesellschaftlicher Klassen entwickelt hat, auf die Geschlechterdifferenz zu übertragen. Dadurch wird ein neues Licht auf die Frage geworfen, wie die Stabilität geschlechtlicher Ungleichheit – trotz ihres praktischen Wesens und ihrer kulturellen Vielfalt – zu erklären sei. Neben der Somatisierung der symbolischen Unterschiede, die durch Foucault ins sozialwissenschaftliche Bewußtsein gerückt wurde, liefert Bourdieu eine weitere Erklärung: die Homologien der verschiedenen sozialen Bedeutungen.

»Der Umstand, daß die kulturelle Selektion der semantisch passenden Züge bestimmte gänzlich unanfechtbare natürliche Eigenschaften symbolisch übernimmt, trägt so – zusammen mit anderen Mechanismen, deren wichtigster, wie man gesehen hat, ohne Zweifel das Einfügen jeder Relation (voll/leer z. B.) in ein System homologer und untereinander verbundener Relationen ist – dazu bei, das Willkürliche des sozialen Nomos in Notwendigkeit der Natur (physis) zu verwandeln.«[21]

Der Grund für die ausführliche Besprechung der praxistheoretischen Hintergründe liegt darin, daß die Frage nach einer angemessenen Erforschung einer alltäglichen, vergeschlechtlichten Praxis das Forschungsarrangement von der Konzeption bis zur Interpretation geprägt hat. Ich wollte auf jeden Fall vermeiden, von der praxeologischen Argumentation in eine repräsentative zu rutschen. Einen Ansatz zu finden, der konse-

20 Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M., 1993, S. 279.

21 Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 153–217, hier S. 177.

quent praxeologisch und relational argumentiert, bildet deshalb eine der wesentlichen Ambitionen dieser Arbeit. Auf diesem Wege soll es möglich werden, ein Verständnis davon zu gewinnen, wie Geschlecht als Organisationsprinzip der Kleidungspraxis funktioniert; zugleich soll damit aber auch die Hartnäckigkeit dieser vergeschlechtlichten Alltagsorganisation deutlich werden.

Das soziale Arrangement, in dem das *doing gender* hier untersucht wird, ist eine sehr kleine, aber sich beständig wiederholende Alltagssituation: das Sich-Anziehen. Wir dürfen nicht nackt auf die Straße, und meistens ist es dafür auch zu kalt. So stehen wir jeden Morgen vor dem Schrank und der Frage: Was zieh' ich an? Weil sich die meisten Menschen allein anziehen, handelt es sich nicht eigentlich um eine Interaktion, eher um eine Pseudointeraktion mit dem eigenen Spiegelbild, mit sich selbst. Dabei spielt die Kleidung als das, was ausgewählt wird, eine zentrale Rolle, und zwar im Unterschied zu der Kleidungs- und Modeforschung, die eine direkte Beziehung zwischen der Kleidung und sozialen Unterschieden wie Klasse oder Geschlecht oder auch historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen herstellt. Die vorliegende Forschung setzt bei den Reflexionen an, die die Akteure und Akteurinnen über diese alltägliche Praxis anstellen. Ich fragte meine Interviewpartner und Interviewpartnerinnen[22], was ihnen durch den Kopf gehe, wenn sie vor dem Schrank oder Spiegel stehen, welche Überlegungen für die Wahl der Kleidung eine Rolle spielen. Schritt für Schritt wurde der Fokus dann – ausgehend von der an dem jeweiligen Tag getragenen Kleidung – erweitert: Die Frage nach männlichen und weiblichen Dimensionen von Kleidung tauchte auf und ebenso die Frage nach den Einkaufsgewohnheiten. Die Perspektiven der Akteure und Akteurinnen, ihre Wahrnehmungen, ihre Kategorien, ihre Theorien über das soziale Phänomen Kleidung bilden den eigentlichen, empirischen Zugang zur Frage nach den Geschlechterverhältnissen. Diese indirekte und sich auf ein sehr konkretes Ereignis stützende Thematisierung von Geschlecht hatte den Vorteil, daß nicht nur die stereotypen und allseits bekannten Relationen zwischen Kleidung und Geschlecht Thema wurden, sondern auch randständigere Erfahrungen in die Interpretation einbezogen werden konnten. Auch Elke Gaugele zeigt mit ihrer Arbeit, daß Kleidung und Geschlecht zwei soziale Kontexte darstellen,

22 Aus forschungspragmatischen Gründen habe ich die Untersuchungsgruppe eingeschränkt. Die interviewten Personen sind zwischen 1965 und 1971 geboren und in Westdeutschland oder Westberlin aufgewachsen. Die generative und geographische Einengung war notwendig, um bei einem breiten sozialen Spektrum der Interviewpartner nicht zu komplex zu werden.

die sich sehr produktiv aufeinander beziehen lassen.[23] Auch ihr kommt es vor allem darauf an, über die Trivialitäten, die in dieser Beziehung stekken, hinauszugehen. Ingeborg Harms kritisiert mit deutlich polemischem Unterton die jüngere Modeforschung wegen ihrer kurzschlüssigen und phantasielosen Interpretationen des Zusammenspiels von Kleidung und Geschlecht und hebt eine Forschungsarbeit hervor, die die vermeintliche Befreiung der Frauen durch das Ablegen des Korsetts als Illusion entlarvt.[24] In ihrem »Streifzug durch die jüngere Modekritik« zeigt sie, wie sehr die Interpretationen der Mode von politischen und ideologischen Positionen abhängen. Dabei problematisiert sie insbesondere den Begriff der Freiheit und seine Verwendung. Auch der feministischen Diskussion wirft sie vor, einen romantischen Freiheits- und Emanzipationsbegriff zu haben und von daher vestimäre Phänomene falsch eingeordnet zu haben. Das gilt auch für postmoderne Interpretationen, die »den fortwährenden Kostümwechsel, das Modellieren des Körpers, die Oszillation zwischen Verwischen und Unterstreichen der Geschlechterdifferenzen« als Ausdruck von Freiheit mißverstehen und nicht erkennen, daß an den vervielfältigten Identitätskonzepten vor allem die Industrie verdient. Im alltäglichen Sprachgebrauch und Nachdenken über Mode und Kleidung taucht diese Vorstellung in der Formulierung »es ist möglich geworden« auf. Es ist möglich geworden, daß Frauen Hosen tragen, daß Männer Röcke tragen; es ist möglich, daß Anzüge farbig sind usw. Die Eröffnung einer neuen Möglichkeit erscheint immer als eine Befreiung. Aber in welchem Rahmen bewegen sich die Möglichkeiten? Mit welcher Begleitmusik treten sie auf? Wie werden sie wahrgenommen und bewertet? Um ein einzelnes vestimäres Phänomen angemessen zu interpretieren, muß es im Kontext seiner Verhandlungen gedeutet werden. Es einfach als Zeichen zu nehmen und zu verallgemeinern reicht nicht aus. Die Liberalisierungen der Kleiderordnung in bestimmten Aspekten sollte nicht mit der Aufhebung der Geschlechterordnung gleichgesetzt werden. Die Tatsache, daß man heutzutage zuweilen Männer in Röcken auf der Straße sieht, deutet auf eine Transformation der vergeschlechtlichten Verhältnisse hin – nicht auf ihre Abschaffung. Gerade bei Männern – das wird diese Arbeit unter anderem zeigen – ist das Sanktionspotential enorm hoch, wenn sie versuchen, sich

23 Gaugele, Elke: *Schurz und Schürze. Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion*. Köln, 2002, S. 17 ff.

24 »Tatsächlich wurde der Wechsel zu tiefen Taillen und gerade fallenden Flapper-Kleidern in Modezeitschriften von rigorosen Diätvorschriften begleitet, so daß die Frauen vielleicht weniger als ihre Mütter in ihrer Bewegung, dafür aber umso mehr in ihrem Genuß behindert waren.« Harms, Ingeborg: Freiheit macht dick oder für diesen Dress brauchst du Dressur, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 29, April 2003, Nr. 99, S. 42.

aus den für sie vorgesehen, vestimären Bahnen hinauszubewegen. Bei den Frauen werden die Ambivalenzen, die in den Prozeß der Befreiung eingebaut sind, deutlich werden.

Teil I: Theorie

Annäherung an die Themenfelder Kleidung und Geschlecht

1. Kapitel: Doing Gender und feministische Theorie

Die Annäherung an die Geschlechterverhältnisse über die Kleidungspraxis positioniert dieses Forschungsprojekt an der Schnittstelle zweier Forschungstraditionen: der Kleidungs- und der Geschlechterforschung. Obwohl es zahlreiche Überschneidungen und Berührungspunkte zwischen diesen beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen gibt, handelt es sich doch um zwei unabhängige Theoriekontexte, zu denen sich dieses Forschungsprojekt in je spezifischer Weise verhält. Die jeweiligen Bezugnahmen und Abgrenzungen konturieren meine Fragestellung und meinen Forschungsansatz.

Die Debatte um die angemessenen Begriffe für die Geschlechterforschung und feministische Theoriebildung hat sich in den letzten Jahren um die von Judith Butler initiierte Diskussion um die soziale Konstruktion von Geschlecht und der Einschreibung der Geschlechterdifferenz in den Körper (embodiment) gedreht. In dem gerade erschienenen Band von Eva Waniek und Silvia Stoller mit dem Titel »Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gendertheorie« wird diese Debatte aufgegriffen.[1] Tatsächlich scheinen die Verhandlungen der Kategorie *gender* und die Kritik an den alltäglichen und akademischen Naturalisierungsprozessen auf dieser begrifflich-theoretischen Ebene ausgereizt zu sein.[2]

1 Stoller, Silvia; Waniek, Eva (Hg.): *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gendertheorie.* Wien, 2001.

2 So stellt beispielweise Eva Waniek dar, wie Wörter und Begriffe natur- und kulturseparierende Bedeutungen konstituieren können. Die Bedeutung von *sex* und *gender* konstituiert sich nicht über »objektive« Kriterien, sondern über innersprachliche und systematische Zusammenhänge dieser Wörter zueinander sowie im Verhältnis zu anderen. Um Geschlecht als analytische Kategorie weiter entwickeln zu können, ist es wichtig, so Waniek, diesen

Die konkreten Untersuchungen bleiben relativ dicht an der Theorie, da sie die Konstruktionen von Geschlecht auf der Ebene von Sprache, Symbolen und Bedeutungen untersuchen. Für die empirische Geschlechterforschung stellt die feministische Theorie und Begriffsbildung insofern ein Problem dar, als sie der »Logik des Alltags« fern ist. Das führt dazu, daß die Frage nach den Bedingungen der Produktion der Geschlechterverhältnisse viel zu wenig in der Alltagspraxis aufgesucht, sondern vorwiegend als eine theoretische Angelegenheit behandelt oder die konkrete der theoretischen Praxis angeglichen und in theorieverwandten Feldern aufgesucht wird. Dabei werden die theoretischen Begriffe zu direkt und ungebrochen in die Alltagspraxis übernommen. Die Komplexität des Alltags wird häufig auf eine Konstruktionsleistung reduziert, die als Zankapfel und Paradigma der Sozialwissenschaften für besonders interessant gehalten wurde, die sich aber aus der Perspektive des Alltags anders darstellt. *Doing gender* wurde vielfach so verstanden, daß die Akteure die Geschlechterdifferenz in ihrer Alltagspraxis produzieren. Tatsächlich ist das System der Zweigeschlechtlichkeit und all die Bedeutungen, die sich darum ranken, ein Aspekt der Alltagspraxis. Eine zu direkte und wörtliche Übersetzung dieser theoretischen Konzeption in die empirische Erforschung der alltäglichen Praxis übersieht aber, daß die Praxis, abgesehen von besonderen Ausnahmen (Transsexualität), nicht unmittelbar und ausschließlich im Dienst der Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit steht, sondern mit anderen Zielen, Fragen und Problemen beschäftigt ist.[3] Die Alltagspraxis ist für die Akteure viel weniger ein Konstruktionsprozeß als ein Kampf, ein Spiel, eine Gewohnheit, ein Theater, eine Zumutung; und als solches bedient sie sich bestimmter Orientierungsmuster (wovon eines Geschlecht ist). Die Rolle ebendieser Akteure wird zugleich unter- und überschätzt, wenn sie auf das duale Klassifikationssystem der Zweigeschlechtlichkeit eingeschworen und ihre Praxis auf die aus der Theorie deduzierten Prozesse festgeschrieben wird. So sind die Akteure zwar die Protagonisten der Produktion der Geschlechterverhältnisse, und insofern kommt ihnen einen besondere Bedeutung zu. Auf der anderen Seite werden ihre Praxis und ihre Reflexionsleistung auf genau diesen theoretisch vorgegebenen Rahmen eingeengt. Forschungen, die die Alltagstheorien der Akteure so ernst nehmen, daß sie ihnen einen gleichberechtigten Platz neben den Theorien

Begriff weder als essentialistisch noch als konkret gegenständliche Größe aufzufassen. Angesichts solcher Erkenntnis scheint sich die feministische Diskussion tatsächlich im Kreis zu drehen.

3 Unter anderem beschäftigte sich Carol Hagemann-White in ihrem Aufsatz »Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen« (a. a. O.) mit dieser Frage. Allerdings denkt auch sie theoretisch über diese Frage der Vermittlung von Theorie und Empirie nach.

der Wissenschaftler einräumen, bilden weiterhin die Ausnahme. Eine zu direkte Übersetzung der auf wissenschaftlicher Ebene sinnvollen theoretischen Fragestellungen und Begriffe in konkrete, empirische Fragen ist zu vermeiden. Was als akademische/philosophische Frage Sinn macht, muß nicht zwangsläufig als konkrete Frage an die Lebenswirklichkeit sinnvoll sein. Die Bedeutung von Geschlecht muß eben auch aus den Bedingungen der Alltagspraxis und nicht bloß aus den Bedingungen der Theorie entwickelt werden.

Auf einen Aspekt der feministischen Diskussion, der für diesen Zusammenhang besonders wichtig ist, möchte ich näher eingehen: Es geht um die *Differenz* als eine der wichtigsten Kategorien der feministischen Theorie. Anknüpfend an Autoren und Autorinnen, die sich damit kritisch auseinandersetzten, will ich nach der theoriestrategischen Funktion des Differenzbegriffs in der Geschlechterforschung und seinen Konsequenzen fragen. Die Geschlechterdifferenz hat in den verschiedenen Theorieansätzen unterschiedliche Funktionen: Sie kann im Sinne der Macht gedeutet werden – Geschlecht wird dabei für die Beschreibung sozialer Ungleichheit und gesellschaftlicher Hierarchie zu einer wichtigen Analysekategorie.[4] Die Geschlechterdifferenz kann aber auch im Sinne ihrer diskursiven Bedeutung verstanden werden. Diese auf diskursanalytische Ansätze zurückgehende Annäherung an die Geschlechterverhältnisse betrachtet die Geschlechterdifferenz als einen Effekt diskursiver, symbolischer Konstruktionen. Diese strukturalistische Perspektive auf die Geschlechterdifferenz war für die feministische Diskussion ein wichtiger Schritt. Die Geschlechterdifferenz wurde dadurch als etwas Relationales verstehbar, das erst durch die wechselseitige symbolische Abgrenzung vom jeweils anderen seine Bedeutung gewinnt. [5] Darin lag einer der entscheidenden

4 »Die gesellschaftstheoretischen Aspekte stehen im Mittelpunkt des zweiten großen Strangs sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Folgende Fragestellungen sind hier von Relevanz: 1. Inwieweit entstehen Grenzziehungen innerhalb einer Gesellschaft entlang der Trennung zwischen Frauen und Männern, und welcher strukturbildende Einfluß kommt dieser Trennlinie zu im Vergleich mit anderen Kategorien sozialer Ungleichheit wie Klasse oder Ethnie? 2. Besteht eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Verfaßtheit einer Gesellschaft und der institutionellen Ausgestaltung des Geschlechterverhältnisses? Andersherum gefragt: Tragen bestimmte Organisationsprinzipien im Geschlechterverhältnis über diesen Herrschaftszusammenhang hinaus zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Machtstrukturen bei?« Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli: Einleitung, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 9.

5 Als signifikantes Element eines Systems von Bedeutungen ist das einzelne Element genauso wichtig wie das System selbst. Zeichen und System bilden eine Einheit und sind als eine solche bedeutungsgenerierend. Das

Argumentationsschritte für eine Dekonstruktion der Naturalisierung von Geschlecht.

»Der Begriff der ›Konstruktion‹ bezieht sich in dieser Theorietradition zunächst auf die referentielle Eigentümlichkeit von Sprache. Jeder referentielle Term oder deskriptive Satz ›konstruiere‹ ein Objekt in dem Sinne, daß die Sprechenden oder Hörenden sich nicht auf das Wort als Wort beziehen, sondern auf die darin aufgerufenen Objekte. Vor allem in der poststrukturalistisch inspirierten Diskursanalyse geht es um die Frage, durch welche Mechanismen Formen von Sprechen und Schreiben Effekte von Realismus produzieren. Im Zusammenhang feministischer Forschung stehen dabei Konstruktionen von Geschlechterdifferenz im Mittelpunkt des Interesses.«[6]

In beiden Annäherungen an die Geschlechterfrage ist die Kategorie Differenz zentral, und zwar zum einen durch die unmittelbare Verbundenheit der Geschlechterdifferenz mit den erklärungs- und kritikwürdigen gesellschaftlichen Ungleichheiten; Geschlecht wird von seinen sozialen Mechanismen her verständlich. Für den diskursanalytischen Ansatz ist die Reformulierung der Idee der Differenz deshalb so wichtig, weil sie kein essentialistisches, sondern ein relationales, kulturelles Erklärungsmodell für die Entstehung der geschlechtlichen Bedeutung bot.

Erklärungswürdig war die Differenz *zwischen* den Geschlechtern. Dieser Fokus hängt auch damit zusammen, daß es ganz bestimmte Positionen waren, gegen die sich die Geschlechterforschung und die feministische Theorie richteten. Insbesondere die Natürlichkeit der Geschlechterdifferenz und die mit dieser Differenz verbundenen gesellschaftlichen Machtbeziehungen waren Gegenstand der Kritik. Um der Idee der Natürlichkeit den Boden zu entziehen, wurden und werden bis heute die Prozesse der Naturalisierung der Differenz zwischen den Geschlechtern

Zeichen bildet nicht einen externen Sinnzusammenhang ab, da ein solch externes System nicht existiert. Der Sinn entsteht aus der Beziehung der Zeichen untereinander. Das einzelne Element ist gleichwertig im Verhältnis zum gesamten System. Für das Verständnis von Geschlecht hat dieser Ansatz besondere Bedeutung, denn auch die Geschlechterdifferenz konnte als relationales System interpretiert werden. »Männlich« und »weiblich« wurden als voneinander abhängige Kategorien verstanden, die ihre jeweilige Bedeutung durch die Abgrenzung vom anderen gewinnen. Mittlerweile gehört es zum Common sense und ist es eine selbstverständliche Fingerübung jeder Geschlechterforschung, darauf hinzuweisen, daß man das eine nur im Verhältnis zum anderen verstehen kann.

6 Knapp, Gudrun-Axeli: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 163–194. hier S. 166ff.

aufgezeigt. Vor dem Hintergrund dieses theoretisch-terminologischen Arrangements scheint sich eine Perspektive auf Geschlecht, die sich für die Logik innerhalb einer Geschlechtszuschreibung interessiert, zwangsläufig der Essentialisierung verdächtig zu machen. Denn woher sollte eine geschlechtsimmanente Logik stammen, wenn nicht aus einer genetischen, biologischen und/oder evolutionären Struktur? Nichtsdestotrotz gibt es einige ernstzunehmende Autorinnen, die sich mit dieser Frage beschäftigen. So problematisieren auch Andrea Cornwall und Nancy Lindisfarne die Idee eines relationalen Modells von Geschlecht, welches sich ausschließlich und zwangsläufig auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern konzentriert.

»What, then, do we mean by 'masculinity'? Masculinity and femininity have often been portrayed as polarized opposites which only change in relation to each other. [...] Behind this popular idea lurks a number of questionable assumptions, among them the idea that these qualities cannot be ascribed to a single individual at the same time. [...] Certainly, an important aspect of many discourses is their focus on an absolute, naturalized and typically, hierarchicized male/female dichotomy whereby men and women are defined in terms of differences between them.«[7]

Obwohl die Autorinnen mit dieser Kritik die naturalisierte Form der Geschlechterdifferenz im Auge haben, gilt ihr kritisches Argument auch für Ansätze, die die Geschlechterdifferenz als Produkt eines gesellschaftlichen Diskurses betrachten und somit kulturalisieren.[8] Der Fokus auf die Differenz zwischen den Geschlechtern und die damit verbundenen Machtbeziehungen verhindert einen Blick auf die Differenzen innerhalb der Kategorien »Männlichkeit« und »Weiblichkeit«.

7 Cornwall, Andrea; Lindisfarne, Nancy: Gender, Power and Anthropology, in: *Dislocating Masculinity*. Cornwall, Andrea; Lindisfarne, Nancy (Hg.), New York, 1994. S. 11–47, hier S. 18.

8 Männlichkeit und Weiblichkeit werden als kulturelle Muster gefaßt, die weder durch die symbolische Abgrenzung voneinander noch durch die Beziehung auf den individuellen Körper verstanden werden können. Damit gerät auch der soziale Konstruktivismus in den Fokus der Kritik. »There are two important points here: first, sex cannot be accorded any direct (referential) character; and second, though in many particular settings there would seem to be a contingent (indexical) relationship between the gendering of individuals and the sexing bodies, this relationship is in no way fixed.« Ebenda, S. 38.

»By attending to the relations *between* maleness and femaleness, we may also consider how hierarchical relations between men and women reproduce differences *within* these categories.«[9]

Eine angemessene Alternative zum Verständnis von Geschlecht finden Cornwall und Lindisfarne in dem Ansatz von Marylin Strathern. Strathern versteht Geschlecht als eine endlose und offene Kategorie, die Teil eines Systems zur Produktion von Unterschieden ist, das der Anthropologe in den lokalen, alltäglichen Verhandlungen und Strategien der Personen im Umgang mit ihrer Identität aufspüren muß.[10] Auch Gudrun-Axeli Knapp widmet sich der Frage und Problematik der Differenzkategorie in der feministischen Theorie. Ihre Argumentation baut auf Ergebnissen aus empirischen Arbeiten auf, die die Produktion und Verhandlung von Geschlecht in ganz konkreten Kontexten untersuchten. Insbesondere bezieht sie sich auf die Studie von Cynthia Cockburn, die die Vergeschlechtlichung im Prozeß der Entwicklung und Produktion einer neuen Technologie beobachtet. Der Vorteil dieser Untersuchung gegenüber solchen, die sich auf die Analyse der Stereotypien in Deutungs- und Interpretationsmustern der Befragten beschränken, besteht für Knapp darin, daß Cockburn die Geschlechterverhältnisse rückbezieht auf betriebliche und außerbetriebliche Strukturen von Arbeitsteilung. Die Resultate, die dieses empirische Vorgehen zeitigt, faßt Knapp so zusammen:

»Deutlich wurde zum einen der kontextbezogene und zugleich erstaunlich variable Charakter im alltagspraktischen Rekurs auf Geschlechtertopoi; zum anderen die enge und wechselseitig reflexive Beziehung zwischen körperlichem/r Geschlecht/Geschlechtszugehörigkeit und der sozialen Verortung in spezifischen Kontexten, in denen Geschlechtertrennung und -hierarchisierung unmittelbar verknüpft sind; auffällig war in diesem Zusammenhang, daß die Deutungscodes von ›Geschlecht‹ eher etwas sind, worin Menschen sich bewegen, von wo aus sie sich und andere vorstellen und wahrnehmen, als Konzeptionen, die sie entwickeln und dann anwenden, d. h., die Deutungscodes haben eher operativen als instrumentalen Charakter.«[11]

In zweierlei Hinsicht modifiziert sie die Wahrnehmung von Geschlecht und wendet sich damit gegen »das ›Aussagesystem der Geschlechtscharaktere‹ (Hausen) mit seinen stereotypen Entwürfen von Männlichkeit

9 Ebenda, S. 18.

10 Vgl. ebenda S. 40/41.

11 Knapp, Gudrun-Axeli: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 163–194, hier S. 177

und Weiblichkeit«[12], die durch die Konzentration auf die Differenz zwischen den Geschlechtern erzeugt wurden. Mit Luce Irigaray stellt sie die symmetrische Differenz zwischen den Geschlechtern in Frage und betont – wiederum mit Bezug auf die empirischen Ergebnisse -, daß »die Geschlechter sich ungleich zur ›Differenz‹ verhalten«[13]. Zum anderen weist sie, wie Lindisfarne und Cornwall, auf die Differenzbeziehungen *innerhalb* der Geschlechtskategorien hin:

»Geschlecht wurde verstanden als ein binäres System von Bedeutungen, in dem männlich und weiblich voneinander abhängig waren und das eine nicht ohne das andere zu denken war. Bei der näheren Betrachtung dieser Diskursformationen und des darin angebotenen Deutungsfundus von Geschlechterdifferenzen zeigt sich eine Eigentümlichkeit, die ich kurz skizzieren und interpretieren möchte: Das Feld der Eigenschaften, mit denen die Geschlechterdifferenz ausgemalt ist, besteht offenbar nicht nur, wie in der Regel argumentiert wird, aus den komplementären, wechselseitig exklusiven Hälften (männlich = nicht-weiblich; männlich = rational, agonal, stark etc. – weiblich = emotional, empathisch, anlehnungsbedürftig etc.). Es läßt sich in ein Vierfelderschema übertragen, das auch Differenzbestimmungen innerhalb der Geschlechtergruppe aufnimmt. Auch in diesen geschlechtsimmanenten Bezugsrahmen finden sich kulturelle Eigenschaftsverteilungen und damit Klassifikationsangebote, die binär organisiert sind: Heilige/Hure; Engel/Xanthippe; naiv/berechnend; rein/unrein; ›echte Frauen‹/›Mannweiber‹ usw. Meine These ist, daß diese geschlechtsimmanente Polarisierung eine doppelte Funktion hat: Sie stützt – nehmen wir das auf Frauen bezogene Feld – das normative Ideal des Weiblichen als Legitimationsgrundlage männlicher Dominanz, indem ein davon abweichendes ›anderes‹ konstruiert und negativ konnotiert wird; zugleich macht die immanente Polarisierung Zugeständnisse an die ›Empirie der wirklichen Verhältnisse‹ (Negt). Das heißt, sie erlaubt es, vorfindliche Abweichungen vom normativen Weiblichkeitsideal zur Kenntnis zu nehmen, sie aber zugleich im Rahmen des binären Schemas als Negation des Ideals differenzverstärkend zu vereinnahmen.«[14]

Die Differenz *in between* wird durch den Fokus auf die Differenz *zwischen* den Geschlechtern ausgeblendet, obwohl gerade sie – wie auch mein Material zeigt – für die Alltagspraxen und Alltagstheorien der Akteure von großer Bedeutung ist. Der Grund für die ausführliche Besprechung der Knappschen Argumentation liegt darin, daß sie einen Zusammenhang herstellt, der für die Begründung meines empirischen Vorgehens wichtig ist. Ihre Perspektive führt sie zu den binären Konstruktionen innerhalb der Geschlechterkategorien. Sie selbst stellt hier ein Forschungsdefizit fest:

12 Ebenda, S. 177
13 Ebenda, S. 175/176
14 Ebenda S. 178.

»Der rekonstruierende Nachvollzug von Prozessen der Geschlechtertrennung und -hierarchisierung – die Beantwortung der Frage nach dem ›Wie‹ der Konstruktionsprozesse –, so hoch auch hier der empirische Erklärungsbedarf nach wie vor ist, bleibt letztlich unzureichend, wenn nicht Fragen nach dem ›Wer‹, ›Warum‹ und ›Von wo aus‹ mitreflektiert werden. Diese Fragen würden das Forschungsfeld sowohl in gesellschaftstheoretischer wie subjektbezogener Richtung erweitern. So ist die ›Funktionalität‹ und ›Rationalität‹ von Geschlechterkonstruktionen nicht *gleichsinnig*, wenn man sie aus der Perspektive der Subjekte anvisiert oder aus der Perspektive gesellschaftlicher Machverhältnisse und Disparitäten.«[15]

Damit setzt Knapp genau den Punkt, um den sich das unten beschriebene Material dreht: Die alltägliche Logik der Geschlechterkonstruktion stellt sich aus der Perspektive der Akteure und ihrer Kleidungspraxis anders dar. Einem Ansatz, der die Geschlechterdifferenz symmetrisch auffaßt und die theoretischen Fragen vor die alltäglichen stellt, entgehen diese spezifischen Unterschiede. Ein empirisches Arrangement dagegen, welches Geschlecht auf konkrete Kontexte bezieht und somit zu einer Produktionskategorie macht, ist in der Lage, den alltäglichen, aber auch wissenschaftlichen *bias* der Geschlechterdifferenz zu vermeiden und andere Aspekte der alltäglichen Vergeschlechtlichung in den Blick zu nehmen.

In der sozialwissenschaftlichen Männerforschung wurden die Differenzierungen *innerhalb* der Geschlechterkategorien von Anfang an mehr in den Mittelpunkt gerückt. Das liegt unter anderem daran, daß dies ein wesentlich jüngeres Forschungsterrain ist und die *men's studies* an die Terminologie und Problemstellung der feministischen Forschung anknüpfen.[16] Insbesondere mit der männlichen Herrschaft setzen sich die *men's studies* kritisch auseinander. Durch Bob Connell wurde der Begriff der »hegemonialen Männlichkeit« eingebracht, der eine geschlechtsinterne Differenzierung impliziert, da er zwischen hegemonialer, konventioneller, marginalisierter, komplizenhafter und untergeordneter Männlichkeit unterscheidet und so die Machtfrage auch innerhalb der Kategorie Männlichkeit zum Tragen kommt.[17] In den konkreten Männerstudien wird

15 Ebenda, S. 187.

16 So wird die Kritik innerhalb der feministischen Theorie im Umgang mit der Kategorie Geschlecht im Verhältnis zu anderen sozialen Unterschieden wie Klasse, Ethnie usw. systematisch mit einbezogen. Siehe zum Beispiel Bohnsack, Ralf: Der Habitus der »Ehre des Mannes«. Geschlechtsspezifische Erfahrungsräume bei Jugendlichen türkischer Herkunft, in: *Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung*. Döge, Peter; Meuser, Michael (Hg.), Opladen 2001, S. 49–71.

17 Connell, Robert W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen, 1999. S. 97ff.

deutlich, daß auch Männer durch die heterosexuelle Konzeption der Geschlechter unterdrückt und kontrolliert werden.[18]

Welche Konsequenz für die empirische Forschung muß man aus obigen Überlegungen ziehen? Vordringlich für mich ist es, die soziale Produktion von Geschlechterverhältnissen (*doing gender*) nicht direkt auf das Klassifikationssystem Zweigeschlechtlichkeit zu beziehen. Stattdessen bedarf es gewissermaßen eines Puffers, eines Feldes, in dem sich die Verhandlungen von Geschlecht entfalten können. Am Beispiel der Kleidungspraxis läßt sich das gut nachvollziehen. Jemand, der vor seinem Schrank steht und sich ankleidet, überlegt sich nicht, wie er oder sie sich vom jeweils anderen Geschlecht abgrenzen kann. (Mit Ausnahme von Transsexuellen, die von der Queertheorie exemplarisch für die soziale Konstruiertheit des Körpers untersucht wurden.) Die Verhandlungen, die sich auf das System der Zweigeschlechtlichkeit beziehen, liegen vielmehr in der Frage, für welche Art von Männlichkeit, für welche Version von Weiblichkeit man sich entscheidet. Tatsächlich wird sich auf dieses System bezogen, indem man sich kleidet; jedoch konstruiert man hier nur indirekt. Die situativen Anforderungen des Anziehens hängen mit der sozialen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit zusammen, sind aber nicht Ziel der Kleidungspraxis, sondern einer ihrer Bezugsrahmen. Eine Theorie, die versucht, ihre Fragen und die Begriffe ihrer Analyse mittels der Alltagspraxis zu bestätigen, verfehlt die spezifische, diffuse und doch auch einfache Logik des Alltags.

Die forschungsstrategische Verbindung von Geschlecht und Kleidung bezieht Geschlecht *als* Praxis auf eine Praxis und stellt so eine konsequente Soziologisierung von Geschlecht im Sinne des *doing gender* dar.[19] Der folgenreiche Kurzschluß, der Geschlecht direkt auf das System der Zweigeschlechtlichkeit bezieht und die Praxis damit auf eine Klassifikationsleistung festlegt, soll auf diese Weise vermieden werden. Für eine empirische Forschung bedeutet eine solche Perspektive, daß sie es mit komischen Fragen und Phänomenen zu tun bekommt. Andererseits existieren viele der in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Kleidungsforschung verhandel-

18 Siehe zum Beispiel Pleck, Joseph: Die männliche Geschlechtsrolle. Definitionen, Probleme und Quellen der Veränderung, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie.* BauSteineMänner (Hg.), Hamburg, 1996, S. 27–37.

19 Auch Stefan Hirschauer sieht den Umgang der Sozialwissenschaften mit der Kategorie *doing gender* kritisch. Er weist darauf hin, daß eine konsequente Soziologisierung des Begriffs *doing gender* die Unterscheidung von *sex* und *gender,* die lange Zeit die Geschlechterforschung dominierte, irrelevant macht. Hirschauer, Stefan: Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* Heft 4, 1994, S. 668–692, hier S. 668.

ten Geschlechterfragen für die hier anvisierte Perspektive nicht oder stellen sich einfach anders dar. Wenn die Kleidungspraxis aus der situativen und alltäglichen Perspektive der Akteure betrachtet wird und nicht als Produktions-, Konstruktions- und Repräsentationsfeld von Geschlechterdifferenz vorformuliert wird, dann tauchen Themen wie die folgenden auf: Wie kann ein Pfündchen mehr oder weniger soviel Bedeutung erlangen, daß es das Leben in gute und schlechte Phasen scheidet? Welche ästhetische Erfahrung impliziert eine gelungene Skulpturierung des Körpers? Was bedeutet es, daß Männer ihre Kleidung in einem binären Modell organisieren? Warum scheitert die Alltagsmadonna im Geschlechterspiel, während der echten Madonna scheinbar alles gelingt? Wieso ist es kein Glück, so auszusehen wie die Frauen in den Modemagazinen? Warum dürfen Männer keine Strumpfhosen tragen? Welchen Sinn hat es, den Tagen der Woche eine Unterhosenfarbe zu zuordnen? Diese Fragen haben sich aus der Befragung der Akteure und durch ihre Reflexion ihrer Alltagspraxis ergeben. Der von Strathern ins Rennen gebrachte Begriff »impingement«[20] erweist sich dabei als besonders vielfältig und produktiv. Der Mann, der gerne Strumpfhosen tragen möchte, erlebt andere Formen von Beeinträchtigung als die Frau, die ihre Pfündchen mit »Baucheinzwängunterhosen« in den Griff bekommen will. Der Minirock der Alltagsmadonna verschwindet aus bestimmten Gründen im Schrank. Eine Lesbierin versteckt sich in ihrer Kleidung. Beide werden oder sind beeinträchtigt, und diese Beeinträchtigungen hängen sogar miteinander zusammen, auch wenn sie ganz unterschiedlich erlebt werden. Alle Akteure kämpfen in ihrem Alltag mit gesellschaftlichen Konditionen, die sie als Zuschreibungen, Möglichkeiten, Genugtuungen, Einengungen, Spiele, Verwirrungen, Störungen etc. erleben. Von eben diesen Konditionen handelt die Arbeit. Die vergeschlechtlichten Bedeutungen und Muster, wie sie die Akteure in der Kleidungspraxis erleben und verhandeln, stellen sich als Zumutung dar, als Ärgernis, als etwas, womit man kämpft, dem man sich zu entziehen sucht, mit dem man spielt oder das man auch selbstverständlich hinnimmt. Ganz selten erscheint die Alltagspraxis in einem Licht, in dem sie sinnvoll mit »dekonstruieren« oder »konstruieren« zu beschreiben wäre. Diese

20 »Strathern offers insights into just transformative aspects of gendering and uses the notion of ›impingement‹ to discuss the effect people may have on each other. This broad notion has much to recommend it: it is descriptive and, unlike ›power‹, it is automatically associated neither with men nor with social dominance. Moreover it can be used to describe aspects of any social transaction; it is a subtle way of talking about social efficacy. Strathern focuses on agency and on the revelation of potentials, enablement and knowledges. Her use of the idea of the divisible person and her related theory of interaction are compelling: they raise many new questions which can be asked ethnographically.« Cornwall/Lindisfarne, a. a. O., S. 42.

Begriffe sind viel zu klinisch für das, was sich im Alltag abspielt. Die Muster, die sich in der Praxis abzeichnen, ergaben sich aus der prozeßartigen und situativen Logik des Alltags, die nach Gudrun-Axeli Knapp und Regina Becker-Schmidt als »institutionalisierte Handlungsbedingungen« mit einem »spezifischen Gewicht, eigenen Verbindlichkeiten und Schwerkräften in bezug auf die Handlungsmöglichkeiten«[21] aufwarten.

»Das Geschlechterverhältnis in seinen gesellschaftlich-spezifischen Organisationsformen ist nicht nur etwas sprachlich-diskursiv ›Konstruiertes‹ oder in interaktiven Beziehungen ›Gemachtes‹, wie der Begriff des ›doing gender‹ betont, sondern ›auch etwas Gewordenes, d.h. es ist Resultat historischer Strukturierungs- und Sedimentierungsprozesse, die als geschichtlicher Überhang gegenüber dem menschlichen Handeln ihr Eigengewicht und ihre Eigengesetzlichkeit haben. Die gesellschaftliche Objektivität tritt den Handelnden als sozialer Zwang in Form von institutionalisierten Handlungsbedingungen gegenüber.«[22]

21 Knapp, Gudrun-Axeli: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 163–194, hier S. 188.

22 Ebenda, S. 187.

2. Kapitel: Kleidungsforschung und die Kategorie Geschlecht

Während oben das methodische Vorgehen vor dem Hintergrund der Geschlechterforschung und feministischen Theorie reflektiert und begründet wurde, möchte ich dies im folgenden für die kulturwissenschaftliche Kleidungsforschung tun und der Frage nachgehen, inwiefern der hier vorgeschlagene empirische Ansatz an bestehende Konzepte anknüpft oder diese modifiziert. Die Kleidung soll, obwohl sie konzeptionell zur Erforschung der Geschlechterverhältnisse dient, nicht zu einem bloßen Mittel herabgewürdigt werden, sondern auch selbst Zweck der Forschung sein. Die theoretische Auseinandersetzung mit der kulturwissenschaftlichen Kleidungsforschung gibt von daher Aufschluß über wesentliche Aspekte dieses Forschungsprojekts, insbesondere im Hinblick darauf, welche Antworten durch diesen Prozeß möglich werden und welche ausgeblendet werden müssen.

Als Kleidungsforscherin, die sich mit aktueller Kleidung beschäftigt, wird man sehr oft für eine Trendforscherin gehalten. Die brennenden Fragen sind: Was kommt als nächstes? Wie ist dieser oder jener Trend zu deuten? Wird er sich halten? Oder kommt was anderes? Das allgemeine Wissen um den Wechsel der Moden und ihre allgegenwärtige, mediale Präsenz scheint diese Art der Fragestellung besonders naheliegend zu machen. Meine Klarstellung, daß ich zu Trends und aktuellen Stilen im Hinblick auf ihre Entwicklungen wenig sagen kann, wird meist mit einer gewissen Enttäuschung aufgenommen. Die Erwartung, gesellschaftliche Entwicklungen erklärt zu bekommen, rührt sicher auch daher, daß ein großer Teil der historischen und kulturwissenschaftlichen Modeforschung tatsächlich die zeitliche Entwicklung von Kleidung und Mode in den Blick nimmt. Das Thema Mode war, als Gegenstand der Sozialwissenschaft, seit seinen Anfängen bei Simmel und Benjamin aufs engste mit der Frage nach

dem gesellschaftlichen Wandel verbunden und wurde als solches zum Signum der Moderne.[1] Auch die zahlreichen Kostümgeschichten beschäftigen sich in einer zeitlichen Dimension mit Kleidung, wenn sie einen bestimmten historischen Zeitraum[2] oder die Entwicklung eines bestimmten Kleidungsstückes über verschiedene Epochen hinweg zu Thema machen.[3] Im Wechsel der Kleidungsgestaltung, der Ablösung der einen Kleidungsform durch eine andere, im Auftreten eines neuen Kleidungsdetails, der Abschaffung eines anderen, zeigt sich die historische Entwicklung. Die Beziehung der Kleidung untereinander in der zeitlichen Abfolge und die Einordnung und Erklärung in Bezug auf die historische, gesellschaftliche Entwicklung ist das zentrale Motiv dieses Typs von Kleidungsforschung. Der Grad, in dem solche Forschungen Bezug auf weitere gesellschaftliche, politische und soziale Kontexte nehmen und dann auch Geschlecht mitreflektieren, ist sehr unterschiedlich.[4] Meist wird die Kleidung als Repräsentation sozialer Zusammenhänge verstanden, so daß sich mit den Kleidungsstilen auch die Geschlechterverhältnisse wandeln, die von diesen repräsentiert werden.[5] Kleidung und Mode fungieren als eine Ausdrucks- und Illustrationsform der Gesellschaft und ihrer Geschichte. In der Mode spiegeln, differenzieren und bestätigen sich sozial- und kulturgeschichtliche Erkenntnisse. In diesem Punkt unterscheidet sich meine Herangehensweise. Da ich die Kleidung primär ins Verhältnis zu Geschlecht setze, verschiebt sich der Analyserahmen. Durch dieses Vorgehen werden Klei-

1 Bovenschen, Silvia: Über die Listen der Mode, in: *Die Listen der Mode*. Bovenschen, Silvia (Hg.). Frankfurt a. M., 1986, S. 13.

2 Zum Beispiel Loschek, Ingrid: *Mode im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte unserer Zeit*. München, 1988.

3 Zum Beispiel Wolter, Gundula: *Die Verpackung des männlichen Geschlechts. Ein illustrierte Kulturgeschichte der Hose*. Marburg, 1991.

4 Es gibt Kostümgeschichten, die sich auf die einfache, aber detaillierte Beschreibung der Kleidung und ihres historischen Wandels beschränken, gesellschaftliche Zusammenhänge aber außer acht lassen; und es gibt Kostümgeschichten, die die Kleidung so kontextualisieren, daß sie Aufschluß über die Einstellungen und Werthaltungen der jeweiligen Gesellschaft geben.

5 Ein prominentes Beispiel ist die Arbeit von Ingeborg Weber-Kellermann, die dies programmatisch und exemplarisch für die Europäische Ethnologie formulierte: »Die Europäische Ethnologie beschäftigt sich mit der Kulturanalyse sozialer Gruppen, wobei ihr die kulturellen Erscheinungen als Zeichen für soziales Handeln dienen. In den gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen der Vergangenheit werden hier Kleidung und Wohnen zu einem Code, der entschlüsselt werden kann. Nach volkskundlichem Verständnis ist die Kleidung der Kinder, sind die Gegenstände ihrer Umgebung so etwas wie eine non-verbale Sprache, in der die jeweilige Epoche und die jeweilige Sozialschicht ihre Einstellung zum Kind und ihre Einschätzung von Kindheit bewußt und unbewußt zum Ausdruck bringen.« Weber-Kellermann, Ingeborg: *Die Kindheit*. Frankfurt a. M., 1997, S. 23.

dung und Geschlecht so aufeinander bezogen, daß sie eine Momentaufnahme liefern. Das liegt unter anderem daran, daß der situative Aspekt von Kleidung – der Moment des Sich-Kleidens – den Ausgangspunkt bildet. Die historische Dimension von Kleidung spielt eine nachrangige Rolle. Wenn sie in den Blick rückt, dann indirekter, und zwar vermitteltet durch die Reflexionen der Akteure. Die Thematisierung gesellschaftlichen Wandels geschieht weniger in Gestalt der Kleidung, als vielmehr in den Kategorien, Theorien, Wahrnehmungs- und Interpretationsweisen der Akteure bezüglich der Kleidung. Durch diese mehr an den Personen orientierte Perspektive wird die Frage nach dem Wechsel der Mode weniger wichtig. Es gibt hier sogar eine Umkehrung: Statt einer Erklärung des Wechsels, rücken die Kontinuitäten in den Vordergrund.[6] Tatsächlich dient die Mode mit ihrem permanenten Wandel ja auch dazu, Bewegung zu suggerieren. Nach der intensiven Beschäftigung mit der Kleidung scheint es mir aber oft irreführend, diesen Wandel mit der gesellschaftlichen Entwicklung gleichzusetzen. In der sozialwissenschaftlichen, volkskundlichen und kulturwissenschaftlichen Kleidungsforschung hat die Frage nach dem Geschlecht auf unterschiedliche Weise eine Rolle gespielt.[7] Daß Mode/

6 Herrman Bausinger widmet sich der Frage von Kontinuität und Wandel am Beispiel von Mode und Tracht. Seine kritischen und volkskundlichen Reflexionen legen eine Interpretation nahe, die die Tracht weniger ahistorisch und ursprünglich begreift und auf der anderen Seite auf die Kontinuitäten in der Mode aufmerksam macht. Er schreibt: »Für Unterhaltung solcher Art gilt die Definition, die Walter Benjamin für die Mode fand: ›die ewige Wiederkehr des Neuen‹ (Walter Benjamin: Zentralpark, in: *Schriften, Bd. 1,* Frankfurt a. M., 1955, S. 485). Auf der einen Seite ist der rasche Wechsel charakteristisch, wie er im Magazinstil vieler massenmedialer Produkte oder auch in der Hektik etwa der Hitparaden zum Ausdruck kommt; das Arrangement erweckt den Eindruck eines ständigen Übertrumpfens, das Sensationelle, noch nie Dagewesene wird prätendiert. Andererseits kehren notwendigerweise die gleichen Muster wieder; präsentiert wird das Bekannte; Unterhaltung darf nicht gegen das inhaltlich und normativ Gängige verstoßen. Über weite Strecken wird dieser Verstoß vermieden, indem Inhaltliches praktisch ausgeblendet bleibt; zugespitzt läßt sich Unterhaltung dieser Art kennzeichnen als durch bloße ‚formale Betriebsamkeit‹ definiert – Dieter Prokop hat diesen Begriff als wichtigstes Merkmal in seiner Medientheorie entwickelt.« Bausinger, Herrmann: Identität, in: *Grundzüge der Volkskunde.* Bausinger, Herrmann; Jeggle, Utz u. a. (Hg.), Darmstadt, 1993, S. 204–263, hier S. 248.

7 »Wer sich ernsthaft mit dem Problem der Kleidung auseinandersetzt, wird unschwer erkennen, daß unter allen Motiven, Kleidung zu tragen, die mit der Sexualität in Verbindung stehenden vorherrschen.« Flügel, J. C.: Psychologie der Kleidung, in: *Die Listen der Mode*. Bovenschen, Silvia (Hg.), Frankfurt a. M., 1986, S. 208–263, hier S. 216. »Fashionable clothes are used to make statements about social class and social identity, but their principle message are about the ways in which women and men perceive their

Kleidung und Geschlecht etwas miteinander zu tun haben, scheint evident zu sein. Aber gerade solche Augenscheinlichkeit kann gerade für die sozialwissenschaftliche Arbeit auch zu einem Problem werden, weil das Selbstverständliche oft als stillschweigende Implikation in den Forschungsprozeß eingeht, statt Gegenstand der Forschung zu werden. Aus diesem Grund sollte die Art und Weise, wie Geschlecht und Kleidung aufeinander bezogen werden, Gegenstand der Reflexion sein.

Elke Gaugele setzt in ihrer Arbeit »Schurz und Schürze – Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion« Kleidung und Geschlecht unmittelbar ins Verhältnis. Sie schreibt:

»Die vorliegende Arbeit erforscht das Kleidungsstück Schürze und dessen Geschichte unter der Perspektive der kulturellen Geschlechterkonstruktion. Dabei wird über einen ethnographischen Zugang ›real getragene Bekleidung‹ empirisch aus der Perspektive der Lebenswelt erforscht, losgelöst von den volkskundlich-dichotomisierenden Kategorien ›Mode und Tracht‹. [...] Der Ansatzpunkt meiner Untersuchung liegt in einer Verknüpfung von Kleidungs- und Geschlechterforschung. Denn Kleidung im allgemeinen und die Schürze im exemplarischen verstehe ich als Schlüssel zur Geschlechtergeschichte und als Medium der kulturellen Geschlechterkonstruktion.«[8]

Um der Komplexität und Vielschichtigkeit, welche durch so einen Forschungsansatz entsteht, gerecht zu werden, kommen bei ihr verschiedene Methoden zum Einsatz. Der historischen, biographischen, sozialen und semiotischen Dimension, die im Verhältnis von Kleidung und Geschlecht mitspielen, wird Gaugele dadurch gerecht, daß sie einen Methodenmix anwendet. Nur durch die Fokussierung auf das *eine* Kleidungsstück Schürze/Schurz bleibt die Forschung übersichtlich und handhabbar. Über

gender roles or are expected to perceive them.« Crane, Diana: *Fashion and its social agendas. Class, Gender and Identity in Clothing*. Chicago, 2000, S. 16. Ebenso Joanne B. Eicher und Mary Ellen Roach-Higgins mit Bezug auf Crawley: «His position, pivotal to his whole work, is that of the many distinctions that can be communicated by dress, the most important one is sexual, in current terms based on learned gender roles.« Eicher, Joanne B.; Roach-Higgins, Mary Ellen: Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles, in: *Dress and Gender: Making and Meaning.* Barnes, Ruth; Eicher, Joanne B. (Hg.). Oxford, 1992, S. 8–28, hier S. 10; ebenso S. 233: »Dress became a visual marker for distinctions of race, gender, and social rank.« Siehe auch Gaugele, Elke: Hybridformen der Geschlechter. Kleidung als Medium der Geschlechter(de)konstruktion., in: *Frauen antizipieren Zukunft. Interdisziplinäre Beiträge zur Frauenforschung.* Bombek, Marita; Bredel, Ursula u. a. Köln, 2000, S. 151–168. Diese Liste ließe sich beliebig verlängern.

8 Gaugele, Elke: *Schurz und Schürze. Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion*. Köln, 2002, S. 8.

eine solche thematische Zentrierung verfügt mein Ansatz nicht. Die Konzentration auf die Situation des Sich-Kleidens ist wesentlich diffuser als die materiale und konkrete Schürze. Gaugeles Forschungsansatz ist ein gutes Beispiel dafür, daß die Konzeptionalisierung des Verhältnisses von Kleidung und Geschlecht durch verschiedene Fachdisziplinen beeinflußt wurde und sich ganz unterschiedliche, teilweise sich widersprechende sozialwissenschaftliche Ansätze darin niedergeschlagen haben.

»Kleidung wird in dieser Untersuchung [...] als zentrales Medium der kulturellen Geschlechterkonstruktion verstanden. Bekleidung präsentiert Leiblichkeit in ihren soziokulturellen Konstruktionen. Als Körperhülle bringt sie die Geschlechterdifferenz in ihren sozialen Rollen wie leiblichen Konstruktionen performativ zur Darstellung. Ein performativer Akt, so Judith Butler, vollzieht und produziert das, was er benennt. [...] Mittels Kleidung repräsentiert sich die Ordnung des ›Systems der Zweigeschlechtlichkeit‹. Über Bekleidung wird den TrägerInnen eine spezifische Darstellung der Geschlechteridentität und der sozialen Geschlechterrolle aufgezwungen. [...] Gleichzeitig bergen Textilien als ein leicht wandelbares Medium ein breites Spektrum an individuell gestaltbaren Ausdrucksmöglichkeiten und das Potential zu Veränderungen, Grenzüberschreitungen und De-Konstruktionen der Kategorie ›Geschlecht‹.«[9]

Tatsächlich scheint es für ein einzelnes Forschungsprojekt regelrecht unmöglich, all diesen Dimensionen gerecht zu werden: Kleidung präsentiert die kulturellen Konstruktionen des Körpers und die sozialen Rollen, somit ist es ein performativer Akt im Rahmen des Systems der Zweigeschlechtlichkeit. Obwohl sie (die Kleidung) Geschlechterrollen aufzwingt, bietet sie doch die Möglichkeit zur Grenzüberschreibung der Kategorie Geschlecht. Um dieses terminologische und konzeptionelle Überangebot richtig zu verstehen und einordnen zu können, muß man wissen, daß sich dahinter verschiedene wissenschaftliche Konzeptionen verbergen, die durchaus ihre Berechtigung haben, sich aber nicht leicht miteinander vermitteln lassen. Nicht selten koexistieren die Repräsentations-, Konstruktions-, Re- und Dekonstruktions- sowie Objektivationsfunktionen von Kleidung und/oder ihre Performativität nebeneinander und werden je nach Bedarf herangezogen. So wird zugleich auf die Konstruktions- und Repräsentationsfunktion der Kleidung hingewiesen, obwohl es sich dabei um ganz verschiedene theoretische Konzepte und Handlungsmodelle handelt. Es kommt auch keine aktuelle Kleidungsforschung ohne den Hinweis aus, daß Kleidung soziale Unterschiede wie Geschlecht, Klasse,

9 Ebenda, S. 11.

Alter usw. repräsentiert, somit als Symbol der sozialen Stellung fungiert und Spiegel der sozialen Ordnung ist.[10]

Die volkskundliche Kleidungsforschung ist Teil der Sachkulturforschung. Wie der Name sagt, sind »die Sachen« der wesentliche Bezugspunkt. In der Verknüpfung von volkskundlicher Kleidungs- und Geschlechterforschung erscheint Geschlecht zunächst als ein Attribut der Kleidung bzw. ihrer Träger.[11] Die volkskundliche Kleidungs- bzw. Trachtenforschung wurde, wie die Sachkulturforschung allgemein, in den 1970er Jahren scharf kritisiert. Das Sammeln, Archivieren und Dokumentieren von Exponaten der Volkskultur erschien einem sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungsanspruch, aber auch der Entwicklung der Gesellschaft unangemessen. Der geringe kultur- und sozialwissenschaftliche Wert dieser Art von Forschung bot Anlaß zur Kritik und führte zu einer zunehmenden Marginalisierung sachkultureller Themen.[12] Für die Kleidungsforschung wurde die Diskussion um diese Problematik im Vergleich zu anderen Themenfeldern sehr intensiv geführt. Das lag vor allem daran, daß mit einschlägigen Arbeiten aus Nachbardisziplinen, insbesondere der semiotischen Kleidungs- und Modeforschung, und den *cultural studies* alternative Themenstellungen und Forschungsansätze präsent waren.[13] Das volkskundliche Geschäft der Kleidungsforschung wurde also durch die akademische Konkurrenz angekurbelt. Gitta Böth fragt nach der Mode in der Volkskunde und zeigt, daß diejenigen Ansätze, die die Mode aus der Perspektive der gegenstandsorientierten Trachtenforschung konzeptionalisieren (zum Beispiel Wolfgang Brückner in seinem Beitrag anläßlich der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz), wenig weiterführend sind. Sie plädiert in Anknüpfung an Herrmann Bausinger für einen erweiterten Modebegriff, der Mode als »›Vermittlungsagentur‹ für sämtliche kulturelle Objektivationen« begreift. Herrmann Bausinger stellt die verschiedenen Kulturkonzepte, die sich hinter den verschiede-

10 »Dress as a cultural phenomen has several essential attributes. First a person‹s identity is defined geographically and historically, and the individual is linked to a specific community. Dress serves as a sign that the individual belongs to a certain group, but simultaneously differentiates the same individual from all others: it includes and excludes. [...] Dress is a symbol of economic position.« Barnes, Ruth; Eicher, Joanne B.: *Dress and Gender: Making and Meaning*. Oxford, 1992, S. 1–7, hier S. 1.

11 Vgl. Böth, Gitta: Kleiderwechsel. Transsexuelle und ihre Kleidung, in: *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur.* Köhle-Hezinger, Christel u. a. (Hg.), 31. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Marburg, 1997, S. 398 ff.

12 Vgl. Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte.* Berlin, 1997, S. 130 und 290.

13 Barth, Roland: *Die Sprache der Mode*. Frankfurt a. M., 1985.

nen Konzeptionen der Kleidung als Gegenstand der Forschung verbergen, vor und zeigt, daß es dabei auch um eine theoretische Modernisierung des Faches geht. Mit der Frage nach Tracht oder Mode als Forschungsgegenstand wurde um die Modernisierung der volkskundlichen Disziplin gerungen.[14] Die volkskundliche Kleidungsforschung änderte sich dahingehend, daß die Kleidung als Objektivation und Schlüssel zu allgemeineren gesellschaftlichen Prozessen und kulturellen Mustern betrachtet wird. Zur Beschreibung dieser Konzeption wird immer wieder auf Helge Gerndt verwiesen.[15]

In gewisser Weise knüpft das Fach damit aber auch an Pierre Bourdieu an. Die mit der Kleidung verbundenen lebensstilistischen und geschmacklichen Präferenzen lassen sich im Sinne der alltagsästhetischen Distinktionen deuten, auf denen Bourdieu sein wirkmächtiges, soziologisches Projekt »Die feinen Unterschiede« aufbaut. Die soziale Struktur und Ordnung der Gesellschaft wird aus ästhetischen und explizit auch denjenigen alltagsästhetischen Dimensionen entwickelt, zu denen die Kleidung zu rechnen ist.[16] Klasse aber auch Geschlecht erscheinen als Strukturkategorie eines relationalen, sozialen Raums. Geschlecht beschreibt damit

14 Diese konzeptionelle Umorientierung geht einher mit einer thematischen. An die Stelle der Tracht als Forschungsgegenstand treten modische Phänomene, zum Beispiel: Trosse, Sabine: Geschichten im Anzug. Der Retro-Trend im Kleidungsdesign, in: *Künstliche Versuchung. Nylon-Perlon-Dederon.* (Begleitband zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 23. April bis 22. August 1999) Köln, 1999.

15 »In seiner Problemskizze von 1974 schrieb Helge Gerndt, ›kulturelle Prozesse‹ könnten nicht ›an sich‹, sondern nur über die Veränderungen von Objektivationen wahrgenommen werden. Gerndt, Helge: ›Kleidung als Indikator kultureller Prozesse‹, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde 70*. 1974, S. 81–92, hier S. 84. Als Beispiel für seine Ausführungen über diesen Sachverhalt diente ihm die Kleidung; denn sie – so der programmatische Titel – stelle einen geeigneten Indikator kulturellen Wandels dar.« Hartmann, Andreas: Text, Bild und Tracht. Zur Repräsentation der altenburgischen Bauernkleidung, in: *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Band 25. Sich Kleiden.* Böth, Gitta; Mentges, Gaby (Hg.), Marburg, 1989, S. 23–39, hier S. 21.

16 »Dies (die Negation des natürlichen Genusses) ist der Grund, warum Kunst und Kunstkonsum sich – ganz unabhängig vom Willen und Wissen der Beteiligten – so glänzend eignen zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Funktion der Legitimierung sozialer Unterschiede.« Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M., 1993, S. 27. »Parallel zur sprunghaften Ästhetisierung des Alltagslebens hat sich der kollektive Raum alltagsästhetischer Schemata ausdifferenziert, ein mehrdimensionaler Bedeutungskosmos, in dem die zahllosen ästhetischen Zeichen unserer Lebenswirklichkeit bestimmten Erlebnisroutinen zugeordnet werden. [...] An diesen Zeichenkonfigurationen orientieren sich die Menschen in ihren Beziehungen. Soziale Milieus entstehen.« Schulze,

endgültig nicht mehr bloß eine materiale, stoffliche oder farbliche Eigenschaft von Kleidungsstücken und ihren Trägern, sondern wird zu einer zentralen Kategorie sozialer Analyse.

Stefan Beck nahm die Diskussion um einen an Bourdieu orientierten, praxeologischen Zugang für die volkskundliche Sachkulturforschung in jüngerer Zeit mit der Absicht wieder auf, die theoretischen Diskussionen in der Volkskunde an aktuelle Entwicklungen der Sozialanthropologie anzuschließen.

»Durch die in den Debatten um Falkenstein in der Volkskunde vorgenommenen Schwerpunktsetzungen wurde ein Untersuchungstypus privilegiert, mit dem Dinge vor allem als Ausdruck ›dahinterliegender‹, verursachender kultureller Werte, Normen und (Herrschafts-)Bedingungen analysierbar werden sollten. Diese Betrachtungsweise, in der Dinge mehr als Objektivationen denn als (Handlungs-) Objekte untersucht werden, ist auch in den gegenwärtig gängigen Untersuchungsprogrammatiken zur Sachkulturforschung dominierend.«[17]

Durch die Fokussierung auf die Ausdrucksfunktion werden die Dinge nicht in ihrer Produktionsfunktion gesehen, die sie in der alltäglichen und dynamischen Beziehung zum Kontext haben. Als Indikatoren kultureller Prozesse sind sie von der Dynamik der Prozesse, die sie repräsentieren, selbst ausgeschlossen. Als bloße Objektivation ist damit der theoretische Status der Kleidung als materielles Ding der Analyse eher gering. Tatsächlich wurde und wird diese Problematik in der Kleidungsforschung bemerkt und diskutiert. Im Zuge der Diskussion um die soziale Konstruktion der sozialen Wirklichkeit werden verstärkt solche Theorien herangezogen, die die Akteure als Konstrukteure des Sozialen und damit auch als Konstrukteure oder Dekonstrukteure von Geschlecht konzipieren. Als Alternative zu den strukturdominierten Forschungskonzepten schlägt Stefan Beck einen praxeologischen Ansatz vor und bezieht sich dabei ebenfalls auf Bourdieu. Die Dinge (bei ihm geht es um Technik) sollen nicht bloß als Objektiviationen »dahinterliegender Strukturen«, sondern als »Handlungsobjekt« für die Akteure verstanden werden. Damit rückt die Forschung näher an die Akteure und ihren Alltag heran.

Die anglo-amerikanische und angelsächsische Kleidungsforschung geht auf eine andere Forschungstradition zurück und setzt andere Schwerpunkte. Die zahlreichen *Fashion Studies*, die im angelsächsischen Raum entstanden sind, deuten Kleidung, Mode und auch den Körper als Ort

Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M., New York, 1992, S. 22/23.

17 Beck, Stefan: a.a.O: S. 146.

diskursiver Verhandlung sozialer und geschlechtlicher Bedeutungen.[18] Dieser konzeptionelle Ansatz hängt mit den *Cultural Studies* zusammen. Durch ihren Ursprung in der Literaturwissenschaft ist den *Cultural Studies* ein textuelles und strukturalistisches Verständnis von Kultur in die Wiege gelegt.[19] Die Britischen *Cultural Studies* der 1960er Jahre entwickelten einen Kulturbegriff, der Kultur nicht als Hochkultur gegenüber einer bloßen Populärkultur für elitäre Praxen und Produkte reservierte und mit Kunstformen wie Literatur oder Musik, sondern im Sinne des »›whole way of life‹, ... as a mode of interpreting all our common experience« identifizierte.[20] Diese begriffliche Neuorientierung der *Cultural Studies* eröffnete einen vollkommen neuen und äußerst produktiven Zugang zur sozialen Wirklichkeit. Es wurden Themen und Inhalte wissenschaftlich interessant und relevant, die zuvor nicht als forschungswürdig angesehen wurden. So war es in den *Cultural Studies* schon lange bevor diese Themen in der deutschsprachigen Volkskunde entdeckt wurden selbstverständlich vermeintlich profane und populäre Phänomene wie Popmusik, Mode, Sub- und Alltagskulturen zum Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung zu machen. Insbesondere durch die Arbeiten von Paul Willis wurde der Fokus auf die kreativen und eigensinnigen Praxen marginalisierter gesellschaftlicher Gruppen (Arbeiter, Jugendliche, Subkulturen) gelenkt.[21] Die Gesellschaft wurde von ihren Rändern her betrachtet, und damit rückten auch die Produkte der Massenmedien und Unterhaltungsindustrie in den Blick.[22] Neben den Inhalten änderten sich also auch die

18 Zum Beispiel: Bruzzi, Stella; Church Gibson, Pamela: *Fashion Cultures. Theories, Explorations and Analysis*. London, 2000; Brydon, Anne; Niessen, Sandra: *Consuming Fashion. Adorning the Transnational Body*. Oxford, 1998; Cavallaro, Dani; Warwick, Alexandra: *Fashioning the Frame. Boundaries, Dress and Body*. Oxford, 1998; Craik, Jennifer: *The Face of Fashion. Cultural Studies in Fashion*. New York, London, 1994; Eicher, Joanne B. (Hg.): *Dress an Ethnicity*. Oxford, 1995; de la Haye, Amy; Wilson, Elizabeth (Hg.): *Defining Dress. Dress as Object, Meaning and Identity.* Manchester, 1999; Griggs, Claudine: *S/he – Changing Sex and Changing Clothes.* Oxford, 1998; Johnson, Kim K. P.; Lennon, Sharron J. (Hg.): *Appearance and Power*. Oxford, New York, 1999; Melinkoff, Ellen: *What we wore. An Offbeat Social History of Women‹s Clothing, 1950 to 1980*. New York, 1984; Rubinstein, Ruth P.: *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*. Boulder, Oxford, 1995.

19 Turner, Graeme: *British Cultural Studies. An Introduction*. New York, London, 1990, S. 12 ff.

20 Williams, Raymond: *The Long Revolution*. London, 1975 (1958), S. XVIII.

21 Willis, Paul : *»Profane Culture« : Rock, Hippies: subversive Stile der Jugendkultur*. Frankfurt a.M., 1981.

22 Lutter, Christina; Reisenleitner, Markus: *Cultural Studies – Eine Einführung*. Wien, 1998, S. 32.

Bewertungen. Durch den ideologiekritischen Hintergrund des CCCS (Center for Contemporary Cultural Studies, Birmingham) wurden soziale Phänomene auf die darin eingebauten Machtstrukturen und Konfliktlinien hin erforscht. Während die *Cultural Studies* durch ihren marxistischen Hintergrund zunächst die Klassenunterschiede als wichtigste Kategorie sozialer Unterschiede behandeln, rückt in späteren Jahren – auch durch die Intervention von Wissenschaftlerinnen wie Angela Mc Robbin – Geschlecht in den Vordergrund. Trotz zahlreicher Unterschiede zwischen dem feministischen Projekt und den *Cultural Studies*, stimmen beide wissenschaftlichen Traditionen darin überein, mit den theoretischen Ambitionen auch politische zu verbinden und die Wissenschaft als Institution und Produktionsstätte von Wissen kritisch in den analytischen Fokus zu rücken.[23] Die Konzeption von »Kultur als Text«, die Affinität zu den Massenmedien und ihren Produkten und das politische Postulat vom Widerstand im Kleinen wurden aber schließlich zu einem Problem der *Cultural Studies*. Die Kritik geht dahin, daß über die textlastige Herangehensweise an die Gesellschaft und die Kultur gerade die Machtstrukturen und Unterdrückungsmechanismen ausgeblendet wurden, die eigentlich bestimmend sind.[24] Man könnte sogar vermuten, daß gerade der feministische Impuls und der Auftritt der Kategorie Geschlecht eine große Sprengkraft in den *Cultural Studies* entwickelt haben, weil hier die verschiedenen Formen vergeschlechtlichter Machtverhältnisse offensichtlich sind und sie sich nicht so leicht in Richtung Eigensinn umdeuten lassen.[25]

Roland Barthes' Projekt »Die Sprache der Mode« exemplifiziert den strukturalistisch-semiotischen Ansatz für die Mode- und Kleidungsforschung. Dieses Konzept ergänzte sich mit den Forschungsansätzen der *Cultural Studies* und wird zu einem populären und vielzitierten Buch. Die

23 Franklin, Sarah; Lury, Celia; Stacey, Jackie: *Off-Centre Feminism and Cultural Studies.* London, 1991, S. 1.

24 »Das Problem der Konzentration auf popularkulturelle Praktiken und ihre Lesarten liegt allerdings darin, daß sie entweder zunehmend entpolitisiert oder in einer Weise definiert wurden, daß prinzipiell in jeder Konsumpraxis an sich schon popularkultureller Widerstand gesehen wurde. Hierin besteht auch die Auseinandersetzung zwischen der politischen Ökonomie, bzw. empirischen soziologischen Forschungstradition, und jenen Formationen von Cultural Studies, die sich ausschließlich an ‚Texten‹ orientierten, indem sie sich auf die Interpretation einzelner kultureller Praktiken beschränken und dabei das ökonomische und politische Umfeld, in das diese eingebettet sind, zu wenig in ihre Analysen miteinbeziehen.« Lutter, Christina; Reisenleitner, Markus: *Cultural Studies – Eine Einführung*. Wien, 1998, S. 44/45.

25 In diesem Sinne äußern sich Franklin, Sarah; Lury, Celia; Stacey, Jackie, in: Introduction 1. Feminism and cultural studies: past, present futures, in: *Off-Centre Feminism and Cultural Studies*. Franklin, Sarah; Lury, Celia; Stacey, Jackie (Hg.), London, 1991, S. 10/11.

Semiotik interpretiert Kleidung und Mode als ein System von Zeichen, das seine Bedeutung aus der inneren Struktur und Ordnung des Systems bezieht. In diesem Sinne kann man die Kleidungsordnung als eine Art Text deuten, dessen Grammatik sich über die Repräsentationsfunktion der vestimären Zeichen erschließen lassen müßte.[26] Das Problem dieses Ansatzes, wie der *Cultural Studies* allgemein ist, die Fokussierung auf die Bedeutung und die diskursiven Aspekte von Kleidung. Auch hier besteht die Gefahr, daß die Erfahrungen und Perspektiven der Akteure durch markotheoretische Fragen und deren diskursivierte Formen unterschlagen werden. Genau daran stößt sich auch die Kritik der *Cultural Studies*: das Revolutionäre und Subversive der erforschten Alltagskulturen scheint vorab festzustehen. Das betriff auch die *Fashion Studies*, die zumeist postmoderen Voranahmen haben und diese an der Mode zu bestätigen suchen.

Diana Crane knüpft an diese Problematik in ihrer umfassenden Kleidungsforschung an. Sie geht der Frage nach, ob und wie sich postmoderne Entwicklungen an der Kleidung und Mode nachvollziehen lassen. Die These, daß Klasse und soziale Herkunft in ihrer Bedeutung als Organisationsmuster der Gesellschaft abnehmen und durch andere (Lifestylegruppen, Alter etc.) ersetzt werden, steht bei ihr auf dem Prüfstein: »What do patterns of diffusion of fashionable clothing by age and lifestyle indicate about the fragmentation of contemporary society?«[27] Da die Geschlech-

26 Roland Barthes, der als Begründer dieser Herangehensweise an die Mode gilt, muß aber zugestehen, letztlich die Sprache der Mode zu analysieren und nicht das Visuelle selbst: »Wenn die Arbeit nun trotzdem nicht von der wirklichen, sondern der geschriebenen (oder besser noch: von der beschriebenen) Mode handelt, glaubt der Autor damit letztlich einen Tribut an die spezifische Komplexität und Ordnung des semiologischen Unternehmens gezahlt zu haben. [...] Was die Wörter hier transportieren, ist keine Sammlung realer Gegenstände, sondern vestimärer Züge, die (wenigstens der Idee nach) bereits zu einem eigenen Bedeutungssystem zusammengeschlossen sind. Gegenstand der Analyse ist also nicht eine bloße Nomenklatur, sondern ein echter Code, auch wenn dieser Code niemals ‚gesprochen‹ wird. Im Grunde genommen behandelt diese Arbeit also weder die Kleidung noch die Sprache (language), sondern gewissermaßen die Übersetzung der einen in die andere, insofern auch die erstere bereits ein Zeichensystem ist. [...] Sobald man über ein paar rudimentäre Zeichen (exzentrisch, klassisch, dandyhaft, sportlich, festlich) hinausgeht, sieht man, daß die Kleidung – will sie bedeuten – nicht auf ein Sprechen verzichten kann, das sie beschreibt, kommentiert und mit Signifikanten und Signifikaten reichlich versieht, um ein echtes Sinnsystem zu bilden.« Barthes, Roland: *Die Sprache der Mode,* Frankfurt a. M., 1997, S. 8/9. Auf dieses Problem weist auch Gerhard Goebel hin: Goebel, Gerhard: Notizen zur Semiotik der Mode, in: *Die Listen der Mode.* Bovenschen, Silvia (Hg.), Frankfurt a. M., 1986, S. 458–479.

27 Crane, Diana: *Fashion and its social agendas. Class, gender and identity in clothing*. Chicago, 2000, S. 24.

terrollen eines der zentralen Verhandlungfelder von Identität sind und in der Kleidung und Mode ein besonders ergiebiges Feld haben, ist es für Diana Crane naheliegend, die Überprüfung der Thesen vom grundlegenden Wandel von Identitätsprozessen und der Segregation von Gesellschaften an der männlichen bzw. weiblichen Kleidung nachzuvollziehen. So stellt sie fest:

»Fashionable clothes are uses to make statements about social class and social identity, but their principle message are about the ways in which women and men perceive their gender roles or are expected to perceive them.«[28]

Hier rücken die Wahrnehmungsmuster der Akteure auf der einen und die kulturellen Zumutungen auf der anderen Seite in den Blickwinkel der Forschung. Geschlecht taucht bei Diana Crane als eine symbolische Eigenschaft von Kleidung auf, die dieser qua gesellschaftlicher und kultureller Konvention zukommt und es den Akteuren ermöglicht, ihre geschlechtlichte Identität zu verhandeln. Mit dieser Forschungsstrategie kommt sie für die männlichen Identitätsprozesse zu dem Ergebnis, daß die Auffächerung der Männerkleidung in Freizeit- und Arbeitskleidung die Kommunikation anderer sozialer Unterschiede in den Hintergrund drängt. Für die Frauen kann sie zeigen, daß die Modeindustrie zwar eine Vielzahl verschiedener Imageangebote an Frauen macht, das Frauen diesen aber eher zögernd und kritisch gegenüberstehen. Dem postmodernen Vormarsch der Modeindustrie stehen auf Seiten der Konsumenten eher moderne Werte gegenüber.

Ein weiteres Bespiel für einen akteursorientierten Umgang mit der Kategorie Geschlecht liefert Malcom Young. Sein Aufsatz »Dress and Modes of Address. Structural Forms for Policewomen«[29] beschäftigt sich mit dem Eintritt von Frauen in den britischen Polizeidienst. Er charakterisiert die Polizei als eine männlich dominierte Institution, in der das Erscheinen von Frauen Irritationen schafft und in der Frauen marginalisiert werden. Die Fragen und Probleme, die weibliches Polizeipersonal aus der Perspektive dieser Institution aufwirft, rekonstruiert Young u. a. mittels Kleidung. Er zeigt also, wie diese Verwirrung der Geschlechterordnung von Beteiligten wahrgenommen und bearbeitet wird:

»A Scotland Yard spokesman explained, women are particularly adapted for work which comes outside the scope of the ordinary detective, but unfortunatley it is sometimes unsafe to trust a woman with an important investigation where

28 Ebenda, S. 16.

29 Young, Malcom: Dress and Modes of Address. Structural Forms for Policewomen, in: *Dress and Gender. Making and Meaning.* Barnes, Ruth; Eicher, Joanne B. (Hg.). Berg, Oxford, S. 266–285.

young men are concerned. They are swayed by emotion. They can‹t help it: it is their nature, and they have been known to fall in love with the men they have been sent to watch.«[30]

Der Versuch, Polizistinnen an den Rand zu drängen und in ihrer beruflichen Kompetenz in Frage zu stellen, läßt sich auch am Kleidungsdesign der Uniformen belegen.

»The uniform was unspeakable [...] designed surley by men who had a spite against us [...] When at last, I stood before a mirror clad from head to feet in police provided clothing, I shuddered, and for the first time regretted my choice of career.«[31]

Malcom Young kommt zu dem Ergebnis, daß Polizistinnen, weil sie in einer sozialen Sphäre auftauchen, wo sie auf Grund der geschlechtlichen Zuordnungen nicht hingehören, immer eine Gefahr darstellen und stereotype Geschlechtszuschreibungen aktivieren. Young schaut den Akteuren dabei zu, wie sie versuchen, die Verwirrung über weibliche Polizisten mit geschlechtlichen Argumenten in den Griff zu bekommen. Die Kategorie Geschlecht wird zur alltäglichen Verhandlungssache.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die volkskundliche und die angelsächsische Kleidungsforschung sich mehr und mehr an den Akteuren und ihrer alltäglichen Praxis orientieren. Während die volkskundliche Kleidungsforschung auf diese Weise versucht, ihre etwas eingeengte Ansatzweise als Sozialstrukturanalyse aufzubrechen, sind die *Cultural Studies* bemüht, ihre auf Texte, Bedeutung und Diskursivierung zugeschnittene Perspektive zu erweitern.

30 Ebenda, S. 268.
31 Ebenda, S. 267.

3. Kapitel: Kontextualisierung und Performativität als empirisches Konzept

Eine praxeologische Annäherung an soziale Phänomene, impliziert eine radikale Wende. Eine Vielzahl vertrauter und selbstverständlicher Grundannahmen brechen auf. Dabei ist ein Aspekt von besonderer Bedeutung: Der Begriff der Praxis beschreibt nicht bloß eine andere Wirklichkeit jenseits der wissenschaftlichen Beschäftigung, sie schließt die Tätigkeit des Wissenschaftlers mit ein. Auch die wissenschaftliche Arbeit ist gesellschaftliche Praxis, ist Teil der gesellschaftlichen Prozesse und Zusammenhänge, die sie untersucht. Eine empirische Forschung erscheint in dieser Perspektive doppelt reflexiv. Sie hat es mit zwei ineinander verschränkten Praxen zu tun, der eigenen Forschungspraxis und der Praxis, die sie erforschen will. Sie ist zugleich Subjekt und Objekt, weil sie sich auf Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse fragend bezieht. Die doppelte Verschränktheit und Reflexivität erweist sich als komplex und herausfordernd, sobald man tatsächlich versucht, alle Dimensionen zu berücksichtigen. In jedem Moment müssen die Mittel der Erkenntnis als Produktionsmittel von Erkenntnis gedacht werden, und die Kluft zwischen der Forschungspraxis und der erforschten Praxis darf niemals zu groß werden; sie dürfen aber auch nicht ineinander fallen. In der sozialwissenschaftlichen Forschung begegnen sich zwei Praxen, die – obwohl ganz verschieden – durch eine gesellschaftliche und historische Dynamik miteinander verbunden sind. Aus diesen Gründen will ich in diesem Kapitel die Produktionsbedingungen und Überlegungen, die diesen Forschungsprozeß geprägt haben, soweit als möglich darlegen und auch begründen. Zentraler Begriff ist hierbei die Kontextualisierung; denn sie ist wesentliches Anliegen sozialwissenschaftlicher Praxis. Das interpretierende Aufeinanderbeziehen von verschiedenen sozialen Zusammenhängen ist ihr eigentliches Geschäft.

Um den theoriestrategischen Wechsel, der mit der Idee der Praxis verbunden ist, besser zu verstehen, ist es sinnvoll, ihn nicht nur von der ›positiven‹ Neuorientierung, sondern auch von den Verlusten her zu betrachten, da auf diese Weise die theoretische Problemlage verständlicher wird. Mit dem praxeologischen Ansatz verschwinden einige etablierte Erklärungsmodelle von Handeln, die nicht nur theoretisch relevant waren, sondern auch unser Alltagsbewußtsein tief durchdrungen haben. Die handlungstheoretischen Problemstellungen und soziologischen Grundfragen, die hier im Hintergrund stehen, hat Stefan Beck ausführlich behandelt. In Anknüpfung an Bourdieu formuliert er:

»Als Ziel seines Ansatzes formuliert Bourdieu unter Verweis auf die Feuerbach-Thesen von Marx, eine Theorie der Praxis zu erarbeiten, die ›die Praxis *als Praxis* konstituiert‹ (Bourdieu 19). Hierzu müßten alle Theorien aufgegeben werden, ›die explizit oder implizit die Praxis zu einer mechanischen, durch die vorhergehenden Bedingungen unmittelbar determinierenden Reaktionsform stempeln‹. Damit wird ein Rückgriff auf Konzepte wie Normen und Rollen, die dem konkreten Handeln vorgängig sind, explizit ausgeschlossen. Ausgeschlossen werden muß jedoch gleichzeitig auch ein rein voluntaristisches Konzept des Handelns, mit dem ausschließlich der freie Wille des Handelnden herausgestrichen würde [...].«[1]

Die anerkannten und etablierten Formen der Erklärung von Handeln und Verhalten (die voluntaristische, die funktionalistische, die rationalistische) werden ausgeschlossen und damit auch die Idee einer wie auch immer konzipierten Verursachung und Verankerung der jeweils untersuchten sozialen Zusammenhänge. Gleichgültig, wie historisch und geographisch relativ diese sozialen Ordnungen und Handlungsmuster gedacht wurden, sie bildeten doch immer einen quasi metaphysischen Fixpunkt, in dem sich die Forschung verankerte. Das Grundmuster des Fragens und des Erklärens bleibt kausal. Mit der Hinwendung zum Akteur wurde versucht, den objektivistischen Ambitionen zu entkommen, und die soziale Ordnung als Leistung der Akteure zu zeigen und aus deren Perspektive zu verstehen. Damit wurde eine Wende Richtung Praxis unternommen, die allerdings oftmals nicht konsequent war und bloß den Ort der Verursachung verlagerte und das Prinzip der Kausalität reproduzierte. Beispielhaft dafür ist eine Vielzahl kulturwissenschaftlicher Arbeiten, deren Kritik am Strukturfunktionalismus mit einem Rückfall in voluntaristische Konzeptionen

1 Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin, 1997, S. 318.

einhergeht. Dies gilt auch für eine Reihe feministischer Arbeiten, die im Anschluß an Butler die Geschlechterordnung dekonstruieren wollten.[2]

Um die Konsequenzen eines praxeologischen Theoriekonzepts für die empirische Praxis besser zu verstehen, möchte ich–wie schon angedeutet–auf die Verluste, die damit verbunden sind, näher eingehen. Die Aufgabe rationalistischer, voluntaristischer, strukturfunktionalistischer Erklärungsmodelle bedeutet, daß das Handeln der Individuen nicht durch einen unabhängigen, jenseits dieses Handelns liegenden Zusammenhangs erklärt werden kann. Der Begriff »Praxis« beschreibt genau diesen konzeptionellen Bruch; denn in der Praxis vollziehen sich die kulturellen Muster nicht als Ausdruck oder Effekt einer dahinterliegenden Ordnung von Normen und Regeln, sondern in dem Vollzug der Praxis selbst. *Indem* man etwas tut, reproduziert sich eine Regel. Das Wörtchen *indem* bringt die Spezifik des praxeologischen Konzepts auf den Punkt. Für die empirische Forschung bedeutet dies, daß sie sich nicht mehr in der komfortablen Situation befindet, die kulturellen Muster und Regelmäßigkeiten, die sie beschreibt, in einen ursächlichen, begründenden Zusammenhang einordnen zu können. Vielmehr befindet sie sich auf dem schwankenden Boden von Praxen, die zwar eine beschreibbare Verfaßtheit haben, aber keinen begründeten Fixpunkt oder keine Ursache. Genau diesem Moment der Praxis entspricht die Idee der Performativität[3]; sie bildet gewisserma-

2 So grenzt sich Judith Butler explizit von einer solchen Interpretation ihrer Theorie explizit ab: »Die Dinge wurden noch mehr verschlimmert, wenn nicht noch weiter entrückt durch die Fragen, die mit dem Begriff der Performativität von sozialer Geschlechtsidentität aufkamen, der in *Das Unbehagen der Geschlechter* eingeführt wurde. Denn wenn ich argumentiere, daß die Geschlechtsidentitäten performativ sind, konnte das heißen, ich stelle mir das so vor, daß jemand morgens erwache, den Schrank oder einen etwas offeneren Raum auf eine Geschlechtsidentität eigener Wahl hin durchsehe, dann diese Geschlechtsidentität für den Tag anlege und die Einkleidung abends wieder an ihren Platz zurücklege. Ein derart absichtsvoll und instrumentell vorgehendes Subjekt, das *über* seine soziale Geschlechtsidentität entscheidet, hat fraglos nicht von Anfang an seine soziale Geschlechtsidentität und versäumt, sich klar zu werden, daß seine Existenz schon längst *von* der sozialen Geschlechtsidentität entschieden ist. Ganz sicher würde eine solche Theorie die Figur eines wählenden Subjekts – eines humanistischen Subjekts – im Zentrum eines Theorieprojekts wiederherstellen, dessen Nachdrücklichkeit in puncto Konstruktion einer derartigen Vorstellung doch wohl völlig entgegengesetzt ist.« Butler, Judith: *Körper von Gewicht.* Berlin, 1995, S. 14/15.

3 Auch Victor Turner, der das Konzept der *Performance* in die Anthropologie einbrachte, verortet es in diesem Problemzusammenhang: »For years, I have dreamed of a liberated anthropology. By ›liberated‹ I mean free from certain prejudice that have become distinctive features of the literay genre known as ›anthropological works‹, whether these are field monographs, compara-

ßen das methodische Pendant zum theoretischen Konzept der Praxis. Das Handeln und Verhalten der Forschungssubjekte wird weder als Produkt der gesellschaftlichen Struktur (Determinismus) noch als Effekt ihrer rationalen Erwägungen angesehen, sondern vielmehr als Produktionsstätte ebendieser kulturellen Muster. Als Performativität wird die Praxis zur »primären Analyseeinheit«.[4] Stefan Beck meint, daß eine solche theoretische Umorientierung Abschied von einer Grundfrage soziologischer Handlungstheorie nimmt:

»Während Bourdieus Ansatz für die Phase der Kritik an den objektivistischen Konzepten etwa des Strukturalismus steht oder an Modellen, die Kultur als ›normatives‹ oder ›symbolisches‹ System interpretieren, wird seit Anfang der 80er Jahre verstärkt auf die durch Unsicherheiten und Kontingenzen geprägte konstitutive Situativität der Praxis hingewiesen. Hiermit werden zwei zentrale Elemente der soziologischen Handlungstheorie aufgegeben, die lange Zeit auch für die Ethnowissenschaften prägend waren: erstens die Präokkupation mit dem Problem, ›gesellschaftliche Ordnung‹ zu erklären, zweitens die implizite Vorannahme, daß etwa normative Vorgaben die situationsunabhängige, zeitstabile (Re) Produktion des individuellen Handelns nach legitimen kulturellen Mustern garantieren.«[5]

Gibt eine praxeologische Forschung die Erklärung der Ordnung von Gesellschaft zwangsläufig auf? An dieser Stelle bin ich mir nicht sicher. Sie gibt sicherlich eine bestimmte Form der Erklärung auf, nämlich die kausale Verursachung als Prinzip gesellschaftlichen Handelns. Die Regelhaftigkeit gesellschaftlicher Instiutionen erscheint aus einer praktischen Per-

---

tives studies or textbooks. Such features have included: a systematic dehumanizing of the human subject of study, regarding them as bearers of an impersonal culture, or wax to be imprinted with cultural patterns, or as determined by social, cultural or social psychological ›forces‹, ›variables‹, or ›pressures‹ of various kinds, the primacy of which is still contested by different schools of anthropologists.« Turner, Victor: *The Anthropology of Performance*. New York, 1988, S. 72.

4 Den Ausdruck übernehme ich von Greg Dimitriadis: *Performing identity/ Performing culture: Hip Hop as Text, Pedagogy and Live Practice*. New York, 2001, S. 12: »I will argue for a treatment of musical and performative processes that pays careful attention to the historical evolution of concrete contexts of production an consumption, ›contexts of use‹ to echo de Certeau (1984), acknowledging that the division between the two is no longer easy or self-evident (p. 33). As I will argue, when we take the performance itself as our primary unit of analysis, we begin to see hip-hop texts as practices as complex and evolving, registering and responding to history in the concrete«.

5 Beck, Stefan, a. a. O., S. 323.

spektive schlichtweg weniger notwendig, sie rückt aber auf andere Weise in den Blick.

Trotz des hohen Maßes an kritischer Selbstreflexion in der *Social Anthropology* und Kulturwissenschaft wurde die Frage des Kontextes und der Kontextualisierung wenig verhandelt. Dabei treffen sich all die epistemologischen Fragen, die die wissenschaftliche Repräsentation im allgemeinen und die fremder Kulturen im besondern aufwirft, im Problem der Kontextualisierung. Ladislav Holy erklärt dieses Vergessen des Kontextes damit, daß die Kontextualisierung das genuine Konzept der Anthropologie überhaupt ist.

»In spite of all the changing epistemological traditions in anthropology, the concept of meaning and context constitute the perennial linchpins of our interpretations. [...] It seems to me, however, that we need to pay more attention to the process of contextualisation to understand why we interpret the studied phenomena the way we do.«[6]

Wie stellt sich das Problem der Kontextualisierung dar? Es stellt sich auf zweierlei Weise dar: erstens als ein philosophisches, nämlich erkenntnistheoretisches mit der Frage nach den Geltungsansprüchen bestimmter Interpretationen und Erkenntnisse; zweitens hinsichtlich des Forschungsprozesses und seiner methodologischen Gestaltung. Hier geht es weniger um erkenntnistheoretische Grundsatzfragen als um konkrete Entscheidungen, die mehr oder weniger offen gelegt und gerechtfertigt werden können.[7] In der Verschränkung dieser beiden Frageperspektiven ist die Kontextualisierung für die disziplinäre Identität bedeutsam. Die Frage, mit welchem Anspruch was gewußt wird, sowie die Wege und Verfahren, mit denen dies erreicht wird, machten das Profil einer wissenschaftlichen Disziplin aus.[8] Daß Wissen kontextualisiertes Wissen ist, ist der Anthropologie selbstverständlich. Die Frage ist also vielmehr, was, wie und warum und mit welcher Begründung kontextualisiert wird. Durch die Nachvollziehbarkeit des jeweiligen Forschungsprozesses gewinnt dieser an Transparenz und Plausibilität. Verschiedene Autoren beklagen hier einen Mangel und fordern, sich mit den zahlreichen Implizitäten der sozialwissenschaftlichen Forschung stärker zu beschäftigen. Ladislav Holy formuliert dieses Problem bezogen auf den Kontext so:

6 Holy, Ladislav: Contextualisation and Paradigm Shifts, in: *The Problem of Context.* Dilley, Roy (Hg.). New York, Oxford, 1999, S. 49.

7 Ähnlich unterscheidet Roy Dilley: Preface in: *The Problem of Context*. Dilley, Roy (Hg.). New York, Oxford, 1999, S. xii.

8 Vgl. Beck, Stefan, a. A. O., S. 72–82.

»Context is a frame that surrounds the phenomenon which we try to understand and that provides resources for its appropriate interpretation. The notion of context thus implies a fundamental juxtaposition of two entities: a focal phenomenon and an enviroment within which is embedded (Goodwin and Duranti 1992: 3). As the formulation which I have used in the preceding two sentences suggest, the best we have so far been able to do is to picture context metaphorically: context as a frame (Goffman 1974) surrounding the phenomenon to be understood and made meaningful, context as an environment (Scharfstein 1989: 1), as a background, as a perspective (Hobart 1985, 1986: 8) or as a stage on which the phenomenon to be understood occupies the central position. The variant of the latter imagery is the linguists metaphor of the figure and ground (Goodwin and Duranti 1992: 9–11).«[9]

Die metaphorische Rede verschleiert; sie setzt Bilder an die Stelle konkreter Bestimmungen. Der Grund für diesen unscharfen Umgang mit den fachspezifischen theoretischen Entscheidungen und deren Verdunkelung scheint mir – in der Anthropologie, aber auch in anderen Sozialwissenschaften – darin zu liegen, daß es dabei um disziplinäre Identität geht. Das bestätigt auch die Argumentation von Roy Dilley, der darauf hinweist, daß das sozialwissenschaftliche Kontextualisieren eine Form der sozialen Praxis darstellt.

»Our own anthropological knowledge is obviously implicated in the construction of those contexts we regard as relevant to particular problems – these problems are themselves a function of our knowledge systems. The construction of contexts is therefore intimately connected with how we conceive of knowledge, and this fact must, therefore, have consequences for how we conceive of what contexts might or might not be appropriate for the analysis of other's people practices. If the idea holds that contextualising is a very specific form of social practice – [...] then the kinds of knowledge claims behind this type of practice need inspecting.« [10]

Als soziale Praxis ist die sozialwissenschaftliche Kontextualisierung keine heilige Kuh. Sie ist mit Absichten, Politik und auch mit Macht verbunden und als solche bewertbar. Ein nicht unerheblicher Anteil der wissenschaftlichen Ambition bestand darin, diese Verwicklung in politische und ideologische Motive auszublenden und die Forschungspraxis als reine, absichtslose und unmittelbare Repräsentation der erforschten Phänomene erscheinen zu lassen. Das Problem scheint mir dabei weniger die Tatsache zu sein, daß Motive im Spiel sind, sondern der Makel, der diesen im For-

9 Holy, Ladislav: Contextualisation and paradigm shifts, in: *The Problem of Context.* Dilley, Roy (Hg.). New York, Oxford, 1999, S. 49.

10 Dilley, Roy: *The Problem of Context.* New York, Oxford, 1999, S. xii/xiii.

schungskontext anhaftet. Aus diesem Grund möchte ich versuchen, die hier vorgenommenen Kontextualisierungen möglichst offenzulegen. Die Tatsache, daß diese Kontextualisierungen auf bestimmten Entscheidungen des Wissenschaftlers basieren, muß nicht als Problem verstanden werden. Roy Dilley führt einen Begriff ein, der aufgrund seiner Neutralität für ein solches Vorgehen geeignet ist. Dilley versteht Kontextualisierung als Herstellung von Verbindung (connection):

»Context is, therefore, part of the problem of the way in which anthropologists interpret the rules of interpretation (see Parkin 1995). One of the difficulties in handling a topic such as context is that it is linked in our conception of things to other equally problematic analytical concepts such as ›meaning‹ and ›interpretation‹. [...] One possible line of approach is to think of context in terms of ›connection‹. The act of interpreting has been described as the act of creating connections; that to interpret is to make a connection (Ormiston and Schrift 1990). Context too involves making connections and, by implication, disconnections.«[11]

Der Terminus Verbindung ist in verschiedener Hinsicht neutral: Er sagt, auch im Unterschied zum Begriff Kontextualisierung, nichts über die Elemente der Verbindung und auch nichts über die Art ihrer Verbindung aus. Die Neutralität des Wortes Verbindung erfordert, bedeutungs- und ergebnisgenerierendes Herstellen von Zusammenhängen und Bezügen im Prozeß der Forschung offenzulegen und zu rechtfertigen; es wird also nicht implizit über vermeintlich selbstverständliche Zusammenhänge eingeführt.

Unter den Schlagworten Eurozentrismus und *Othering* wurde in der Social Anthropology/Europäischen Ethnologie vor einigen Jahren eine kritische Diskussion geführt, in die auch das Problem der Kontextualisierung miteinbezogen wurde. Eine Unterscheidung, die in dieser Diskussion besondere Bedeutung gewann, ist die zwischen den Deutungen und Kontexten der erforschten Subjekte und denen der Forscher:

»However, two types of meaning have to be clearly distinguished. So long as the cognitive endeavour of the actors is either explicitly or implicitly disregarded, the meaning ascribed to the studied phenomena is no more than a product of the reflexive consciousness of the analyst. This type of meaning can be called ›sociological‹ (Meeker 1976: 257) or analytical as it is formulated by the analyst on the basis of his or her understanding of the contextual relevance. In contradistinction to this, ›cultural meaning‹ is produced by the reflexive consciousness of the actors.«[12]

11 Ebenda, S. 2.
12 Ebenda, S. 54.

Unter dieser Perspektive erscheint die Frage nach der Kontextualisierung auch als Konkurrenz zwischen Forscher und Akteur[13], wobei der Forscher die Macht hat, die Kontexte und damit auch die Bedeutungen festzulegen. Gegen das ungebrochene Ausspielen dieser Macht richtete sich Kritik. An die Stelle der wissenschaftlichen Kontexte galt es, die Kontexte der »Eingeborenen« zu stellen. Die kritische Selbstreflexion der Forschungskonzepte und Wissensansprüche ging einher mit einem gewissen pathetischen Unterton im Hinblick auf Akteursperspektiven und ihre Sinnkonstruktionen, die es nun in den Mittelpunkt zu rücken galt.[14]

Ein Aspekt scheint mir dabei besonders interessant zu sein: die Bewertung der akademischen und »eingeborenen« Kontextualisierungen. Stefan Beck knüpft an diese Unterscheidung an, indem er eine Umorientierung von einem bedeutungs*limitierenden* Kontext hin zu einem bedeutungs*ermöglichenden* Kontext auch für die deutsche Volkskunde einklagt.[15] Obwohl sich die Begriffsverhältnisse hier nicht eins zu eins ineinander übersetzen lassen, kann man doch den bedeutungs*limitierenden* Kontext auf die analytisch-akademischen Kontextualisierungen und den bedeutungs*ermöglichenden* auf den feld- bzw. akteursgenerierten Kon-

13 Ein Spezifikum meiner Arbeit ist, daß die erforschten Subjekte und die Forscherin nicht so weit voneinander entfernt sind, wie man es für klassische ethnologische Arbeiten erwartet. Tatsächlich bedienten sich zumindest einige meiner Interviewpartner kultur- und sozialwissenschaftlicher Begriffe und Argumentationen, um mir ihre Alltagspraxis zu erläutern. Auf der anderen Seite gehöre auch ich in das von mir ausgewählte Sampling und bin mit den Einstellungen der von mir erforschten Akteure vertraut – das gilt natürlich in besonderem Maße für die Frauen. Es ist hier also nicht unbedingt so, daß sich die »Eingeborenenkontexte« und die Forschungskontexte so strikt unterscheiden. Es liegt deshalb nahe – insbesondere in Anknüpfung an Roy Dilleys Beschreibung von Kontextualisierung –, einen offenen und experimentellen Umgang mit den im Forschungsprozeß auftauchenden und vorgenommenen Kontextualisierungen zu betreiben.

14 Durch die Kritik an der ethnographischen Repräsentation der Fremden als die »Anderen« rückten diese als Subjekte mit eigenen Interpretationen stärker in den Vordergrund. Vgl.: Berg, Eberhard; Fuchs, Martin: Phänomenologie der Differenz, Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.), Frankfurt a. M., 1993, S. 11–108. Insbesondere Pierre Bourdieu machte darauf aufmerksam, daß diese exessive Selbstkritik auch die Gefahr narzißtischer Selbstbespiegelung in sich birgt. Siehe Bourdieu, Pierre: Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität, in: *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.), Frankfurt a. M., 1993, S. 365–374.

15 Ebenda, S. 341/342.

text zurückführen.[16] Die wissenschaftliche Kontextualisierung wird also tendenziell mit Beschränkung, die Kontextualisierung der Akteure mit neuer Bedeutung und Kreativität in Verbindung gebracht. Damit verbunden ist auch ein spezifisches Verständnis der Akteure. Diese sollen weder bloß als Ausführungsorgane vorgegebener kultureller Regeln verstanden werden noch als autonome, rational abwägende Subjekte. Vielmehr wird das Augenmerk auf die eigensinnige Kreativität der Akteure im Umgang mit den kulturellen Bedeutungen gelegt.[17] Um die Problematik, die mit dieser Bewertung von Kontexten verbunden ist, verständlich zu machen, muß man das Problem von Kontextualisierungen allgemein verstehen. Der situative Kontext einer Handlung (aber auch eines Dings) ist prinzipiell unendlich. Wir haben es also mit gegenläufigen Forderungen zu tun. Einerseits gilt es den Forschungsprozeß möglichst offen und bedeutungsermöglichend zu konzipieren; andererseits muß man aber auch einschränken und limitieren, um diesen Prozeß kontrollierbar zu halten. Ich halte diese paradoxe Dynamik für durchaus produktiv, wenn sie bewußt als Instrument eingesetzt wird. Es stellt sich aber die Frage, welche Dimensionen dieses Kontextes als forschungsrelevant gelten sollen und wer

16 »In der deutschen Sachkulturforschung wird der Begriff ›Kontext‹ vor allem als hermeneutisches Instrument eingesetzt, mit dem vor dem Hintergrund der potentiellen Vielfalt möglicher sozialer und kultureller Bedeutung eines Objekts die für eine spezifische Situation gültige Bedeutung rekonstruiert werden soll. ›Kontext‹ stellt hier eine bedeutungslimitierende Kategorie dar. Im Gegensatz hierzu wurde der Begriff ›context‹ in den US-amerikanischen Folklore-Studies – angeregt durch neuere Entwicklungen der Linguistik – seit den 70er Jahren als analytische Kategorie entwickelt, ›(which) referred to the system of expressive genres carried by a group as part of its equipment for living‹. (Abrahams; Roger D.: After new Perspectives: Folklore Study in the Late Twentieth Century, in: *Western Folklore;* Vol. 52, April 1993, S. 378–400, hier S. 387) Der Ausdruck ›equipment for living‹ weist darauf hin, daß Kontext hier nicht wie in der deutschsprachigen Volkskunde hermeneutisch, sondern als zentrales Element des in den Folklore-Studies etablierten performance-Konzepts anzusehen ist: Kontext stellt in diesem Ansatz das Referenzsystem der Interaktionspartner dar, vor dessen Hintergrund sie mit den polyvalenten Bedeutungsebenen einer Äußerung spielen und so auch konventionalisierte Bedeutungssysteme verändern können. ›Kontext‹ stellt somit eine bedeutungsermöglichende Kategorie dar.« Beck, Stefan: a. a. O., S. 341/342.

17 »Stress on context in interpretation is a distinguishing feature of social anthropology. Phenomena are illuminated by appeal to their surroundings; but these surroundings themselves are selected and interpreted in different ways. These differences are relevant to what is seen as problematic and to what counts as explanation. The apparently simple notion that it is contextualism and the invocation of context that give form to our interpretations raises important questions about context.« Dilley, Roy: *The Problem of Context.* New York, Oxford, 1999, S. x.

dieses festlegt und warum. Die Betonung der Kreativität der Akteure und ihres Handelns ist eine tendenziell normative Annahme, die als Gegenbewegung und Korrektiv verkürzter Handlungsmodelle gerechtfertigt ist, die aber eher Ergebnis und nicht Implikation der Forschung sein sollte. Es gibt verschiedene Möglichkeiten mit der Frage der Kontextualisierung im Forschungsprozeß umzugehen: Die Akteure legen den Kontext selbst fest. Die Kontextualisierung wird damit zum Gegenstand der Forschung selbst. Der Eingriff des Forschers besteht dann darin, zu einem bestimmten Zeitpunkt den endlos weiterverfolgbaren Kontexten Einhalt zu gebieten. Eine andere Möglichkeit besteht darin, daß der Forscher durch seine Forschungsfrage einen Kontext festlegt, in dem sich die Akteurskreativität entfaltet. Der Forschungsprozeß muß für beide Dimensionen des Kontextes offen sein: für die bedeutungs*limitierende* ebenso wie für die bedeutungs*ermöglichende*. Diese konzeptionelle Offenheit reflektiert, daß weder Kontext noch Akteur determinierend sind, sondern daß sich die Ordnung der sozialen Praxis situativ und prozessual ergibt. Das hier umgesetzte Forschungskonzept bezieht zwei soziale Praxen unmittelbar aufeinander und versteht sie als zwei Beziehungskomplexe, die sich gegenseitig moderieren und formieren. Das soziale Geschehen wird auf diese Weise weder als Effekt einer gesellschaftlichen Struktur (= strukturalistische Verkürzung) noch als Produkt einer individuellen Motivation und Aktion (= intentionale Verkürzung) gedeutet, sondern als relationale Praxis: Weder die Akteure noch der soziale Kontext gelten dabei als alleinige, determinierende Konstruktionsinstanzen der Geschlechterdifferenz; vielmehr werden Strukturiertheit und Wandel als Elemente der Praxis verstanden.[18] Die explizite und systematische Verbindung zweier Praxen stellt eine spezifische Form der Kontextualisierung dar, die ich *symmetrisch* nennen möchte, da die Dimensionen, die aufeinander bezogen werden, im Hinblick auf ihren konzeptionellen Status gleichberechtigt sind: Es sind beides *Praxen*. Dadurch unterscheidet sich diese Form der Kontextualisierung von solchen, bei denen ein (einzelnes, singuläres) Phänomen (z. B. die Kleidungspraxis) durch einen globaleren, strukturell stabileren Kontext erklärt wird (z. B. die sozialen Unterschiede). In diesem Typ der

18 Ganz ähnlich verfahren Cynthia Cockburn und Susan Omrod in ihrer Mikrowellenstudie: »Die Forschung, auf der das Buch basiert, war in mehr als einer Hinsicht innovativ. Wir wollten etwas ziemlich Abstraktes empirisch untersuchen: das Verhältnis zweier Beziehungskomplexe. Insbesondere wollten wir besser verstehen, wie *Technologieverhältnisse Geschlechterverhältnisse* formen und wiederum von diesen geformt werden.« Cockburn, Cynthia; Omrod, Susan: Wie Geschlecht und Technologie in der sozialen Praxis »gemacht« werden, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 17–47, hier S. 17.

Kontextualisierung sind die Dimensionen »Ordnung« und »Variabilität« ungleich verteilt: Der Kontext wird als die stabilere und ursächliche Dimension angesehen, während das jeweils erklärte Phänomen flüchtiger und wandelbarer erscheint. Die Verknüpfung zweier Praxen gibt diese Asymmetrie zugunsten einer Konzeption auf, die die kontextualisierten Dimensionen gleichermaßen als organisiert (strukturiert) und dynamisch (wandelbar) versteht. Die Praxen organisieren und modifizieren sich durch die jeweils andere, und genau dieser Prozeß der wechselseitigen Formierung soll Gegenstand der ethnographischen Beschreibung werden. Die Praxis wird *als Praxis* konzipiert und untersucht, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes.[19] Die Kleidungspraxis wird *als* Geschlechterpraxis und die Geschlechterpraxis *als* Kleidungspraxis erforscht.

Die ineinander greifenden Praxen als primäre Analyseeinheit weisen den Akteuren eine spezifische Rolle zu. Sie werden als vermittelnde Instanz zwischen den beiden Praxen positioniert. Damit stehen die Akteure zwar im Zentrum der Forschung, ohne jedoch in die Rolle von Machern, autonomen Subjekten oder Konstrukteuren der Strukturen zu geraten. Die Position der Akteure ist tatsächlich eine vermittelnde und vermittelte. Sie beziehen sich in ihrer Praxis und in ihren Reflexionen auf die kulturellen Muster und diskursiven Strukturen, die in den gesellschaftlichen Institutionen Kleidung und Geschlecht vorgegeben sind. Sie reflektieren, verhandeln, kritisieren, bekämpfen oder reproduzieren die sozialen Formen. Durch diese zentrale, aber auch vermittelte Position bleibt das Verhältnis zum Kontext offen. Er kann, je nach Situation und Akteur, bedeutungslimitierend oder bedeutungsermöglichend, manchmal sogar beides zugleich sein. Dieses konzeptionelle Arrangement hat den Vorteil, daß der Akteur den kontextuellen Bezug zwar nicht thematisch bestimmt[20], wohl

19 Die Forderung von Bourdieu, die Praxis *als Praxis* zu erforschen, steht zwar im gleichen theoretischen Problemkontext, meint aber trotzdem etwas anderes, nämlich die Kritik an Theorien, die die Logik ihrer Erklärungen mit der Logik der Praxis verwechseln. Vgl. Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis.* Frankfurt a. M, 1979, S. 143. Vgl. auch Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt a. M., 1993, S. 25ff.

20 Ich habe mich also dafür entschieden, die thematische Kontextualisierung nicht den Akteuren zu überlassen, sondern sie festzulegen und recht klare Vorgaben zu machen, indem ich sie das Thema Geschlecht primär an Hand der Kleidung thematisieren ließ. Ich habe ihnen also nicht die Möglichkeit gegeben, sich den thematischen Kontext für die Explikation ihrer Geschlechtervorstellungen selbst zu wählen. Dieses Vorgehen erschien mir sinnvoll, weil die Akteure ihre alltagsweltlichen Vorstellungen und Theorien über die Welt (der Geschlechter) besser und ehrlicher entwickeln können, wenn sie sich dabei auf etwas Konkretes, Vorgegebenes beziehen können, als wenn sie den Geschlechterdiskurs direkt reproduzieren. Gerade für die Erforschung von Geschlechterverhältnissen ist das von besonderer Bedeu-

aber die Form des Bezugs: ob es sich um eine limitierende oder eröffnende Beziehung handelt. Auf diese Weise wird das Verhältnis von Akteuren und Kontext nicht vorab festgelegt. Die Frage, ob sie sich kreativ oder defensiv, konstruktiv oder rekonstruktiv, subversiv oder affirmativ verhalten, wird nicht qua theoretischer Setzung entschieden; sie wird zu einer wesentlichen Frage des Forschungsprozesses selbst. Die Forschungssubjekte und Akteure reflektieren in einem solchen Forschungssetting ihre sozialen Praxen aus der Perspektive ihres Alltags. Auf diese Weise können die Potentiale, Grenzen – allgemein die Dimension und Bedeutung, die eine Praxis hat – besser verstanden werden. Die thematische Fokussierung auf die Situation des Sich Kleidens eröffnet auf der anderen Seite den Blick für die strukturellen Bedingungen dieser Alltagspraxis. Obwohl damit die Freiheit der Akteure beschnitten wird, gibt es verschiedene Gründe, die ein solches Vorgehen rechtfertigen und den scheinbaren Nachteil in einen Vorteil verwandeln:

1. Die Alltagstheorien der Akteure konkurrieren weniger diffus oder offen mit den Theorien der Forscher, wenn sie einen stabilen und kontrollierbaren Forschungsrahmen haben.
2. Die starke Stereotypisierung des Themas Geschlecht macht ein evokatives Vorgehen sinnvoll. Die Aufmerksamkeit der Forschungssubjekte wird vom Thema Geschlecht ab und auf das Thema Kleidung umgelenkt. Geschlecht wird so der bewußten Kontrolle und Aufmerksamkeit der Interviewten entzogen und dient weniger der Selbstdarstellung und Reproduktion geschlechtlicher Stereotypen.
3. Den Interviewpartnern wird die Gelegenheit gegeben Geschlecht durch Kleidung und Kleidung durch Geschlecht zu explizieren. Die Vermittlung beider Praxen findet dadurch nicht bloß als eine nachträgliche Operation im Forschungsprozeß statt, sondern ist genuines Element des Forschungsprozesses von Anbeginn.

Die Interviews habe ich so angelegt, daß die Interviewpartner und Interviewpartnerinnen ihre Vorstellungen von Geschlecht nicht direkt, sondern über ihre Kleidungspraxis bzw. über ihre Wahrnehmung von Kleidungsstücken oder bekleideten Personen explizieren. Ich habe also nach ihrer Kleidungspraxis gefragt. Dabei spielte Geschlecht zunächst keine Rolle. Dies zu thematisieren, war den Befragten überlassen. Das Material, das ich so erhoben habe, gibt Einblick in die alltägliche Situation des Anziehens und Kleidens aus der Perspektive der Akteure und Akteurinnen. Auf diesem Material beruht vor allem der Vergleich zwischen weiblicher und

tung, da auch die Machtverhältnisse und Kontrollmechanismen unvoreingenommener behandelt werden können.

männlicher Kleidungspraxis. Meine Interpretation dieses Materials zielte weniger darauf, was für Kleidung Männer und Frauen tragen, sondern vielmehr darauf, wie sich die alltägliche Situation des Anziehens vor dem Kleiderschrank bzw. vor dem Spiegel darstellt. Das Resultat ist hier, daß die männliche Kleidungspraxis eine strukturell andere ist als die weibliche und die Situation des Sich-Kleidens auch unterschiedliche Anforderungen aufweist. Diesen strukturellen Unterschied beziehe ich in der Interpretation auf Geschlecht bzw. auf die Verhandlung geschlechtlicher Identität. Ich habe weiter danach gefragt, ob es Kleidungsstücke gibt, die den Befragten zu männlich bzw. zu weiblich sind. Damit wurde der geschlechtliche Bezug von Kleidung direkter thematisiert. Ich erfuhr, wie die Akteure und Akteurinnen Geschlecht mittels Kleidung verhandeln, welche irritierenden oder triumphierenden Erfahrungen sie dabei machen oder welche geschlechtsspezifischen Statements sie mit Kleidung machen oder nicht machen wollen. Schließlich habe ich den Interviewpartnern Fotos von bekleideten Personen vorgelegt und sie gebeten, mir diese Personen zu erläutern. Es zeigte sich, daß dies eine sehr anspruchsvolle und nicht ganz unproblematische Aufgabe war, mit der die einzelnen Interviewpartner und Interviewpartnerinnen unterschiedlich umgingen und zurechtkamen. Auf diese Weise wurden die Haltungen und Wertvorstellungen expliziert. Dieses Material diente mir als allgemeineres Hintergrundwissen über die von mir Erforschten und sicherte die konkreten Interpretationen ab.

Teil II: Empirie

Männliche und weibliche Kleidungspraxis

»Besonders die Frauen tun viel für ihr Äußeres
und folgen damit einer zu allem entschlossenen
Industrie, deren Produkte einander dauernd wider-
sprechen, wieso wären es sonst so viele?«

Elfriede Jelinek, Gier

»Die Mode bleibt als ein Element der neuzeit-
lichen Zivilisation Teil des Unterdrückungs-
apparats der Sexualität und somit ein wichtiger
Baustein der Macht.«

Ulf Poschard, Anpassen

1. Kapitel: How to get dressed? Binarität und Chaos

Die binäre Organisation der männlichen Kleidungspraxis

Trotz des unterschiedlichen sozialen Hintergrunds der männlichen Interviewpartner sprachen fast alle[1] davon, daß es für sie zwei verschiedene Typen von Kleidung gibt. Die Bezeichnungen für diese zwei Arten von Kleidung variierte: Ein Interviewpartner sprach davon, daß sich seine Kleidung zwischen »hip und brav« bewege, ein anderer unterschied seine Kleidung anhand der Hosen: »Innen-rum-häng-Hose« und Ausgehhose, ein dritter trennte zwischen »Schluffi-Outfit« und Anzug und der vierte sagte einfach Jeans oder Anzug. Das soziale Spektrum dieser Männer war breit und umfaßte Arbeitslose, Handwerker, Intellektuelle und Sozialberufler. Folgendes Interview habe ich mit Conrad[2] geführt. Er war zum Zeitpunkt des Interviews 28 Jahre alt: Er ist freier Autor.

Ich habe das strikt getrennt – Hosen. Ich habe Hosen, mit denen ich richtig weggehen kann und so Hosen, mit denen ich nur im Block und zum Bäcker und zum Zeitung kaufen gehe und zu denen ich dann auch Turnschuhe trage.

1 Es gab auch Ausnahmen! Was es für einen Mann bedeutet, sich nicht in diesem binären Modell zu bewegen, wird an den Fallbeispielen deutlich, die in dem Kapitel »Rebellionen« dargestellt werden.

2 Name, wie auch alle folgenden, wurde geändert. Bei den abgebildeten Personen handelt es sich nicht um die Interviewpartner. Die dargestellten Personen entsprechen aber der hier untersuchten Altersgruppe. Sie wurden zwischen 1965 und 1971 geboren und wuchsen in Westdeutschland bzw. West-Berlin auf. Eine Ausnahme bildet die Frau auf Seite 72. Hierbei handelt es sich um eine in Deutschland lebende Russin.

Es gibt zwei Kategorien?

Also Jeans fallen dann auch in diese Kategorie und das ist die einzige Stoffhose, die bei mir in diese Kategorie fällt. Aber das liegt, glaube ich daran, weil da Kunstfaser drin ist und sowas.

Und das trägst du nicht?

Das würde ich nicht, sagen wir mal offiziell tragen – ja.

An den Hosen macht sich sozusagen der Gegensatz offiziell versus privat fest.

Oft, ja zum Beispiel.

Obenrum nicht?

Obenrum doch eigentlich auch, doch da ist die Trennung nicht so strikt. Also die Oberteile sind eigentlich alle so, daß ich sie zu beidem anziehen kann, bzw. wenn ich die, sagen wir mal, Innenhose zu Hause, Zuhausehose anhabe, dann äh, dann das ist sowieso nicht so wichtig, also wenn ich jetzt die richtige Hose anhabe, dann darf das Hemd natürlich nicht allzu verknittert sein, obwohl ich jetzt auch nicht immer alles bügele.

Die Notwendigkeit, aus beruflichen Gründen eine Anzug tragen zu müssen, ist nicht das ausschlaggebende Kriterium für die Einteilung der Kleidung in formell und *casual*. Die binäre Organisation der Garderobe scheint auch dann zu greifen, wenn sie gar nicht praktiziert wird, sondern nur als mentales Organisationsprinzip fungiert. So differenzierte Hans, ein arbeitsloser Handwerker, 33 Jahre alt, ebenfalls zwischen zwei Sorten von Kleidung (auch wenn er nur eine trägt), nämlich zwischen der Kleidung, die er trägt und der, die er gern trüge. Die beschränkten ökonomischen Mittel sind der Grund für seine reduzierte Kleidungspraxis.

Einerseits wäre ich gerne elegant und andererseits auch vielleicht so interessant gekleidet.

Was heißt da interessant?

Also, das orientiert sich mehr so an – klassischer Herrenmode. Aber auch nicht unbedingt an den Farben, die so üblich sind. Also so graue Anzüge würde ich

zum Beispiel nicht tragen wollen. – Müßte dann auch 'ne besondere Farbe sein.

Zum Beispiel?

Ich hab' da mal einen so in olivgrün gesehen. Also, der hat mir ganz gut gefallen. – Oder so wie Nelson Mandela. Der trägt ja auch so bunte Anzüge, die ihm sehr gut stehen. – Der ist ja mal gelobt worden, daß er, so als Politiker, sich sehr gut kleidet. Nicht so langweilig wie die andern alle in schwarzen Anzügen.

Trotz der individuell verschiedenen Bezeichnungen für die zwei Typen von Kleidung zeigt sich eine inhaltliche Übereinstimmung in dieser Kleidungssystematik:[3] Auf der einen Seite finden sich der Anzug, die Ausgehhose, der brave Stil, auf der anderen Seite die »Schluffikleidung«, die »Innen-rum-häng-Hose«, der hipe Stil als diametral entgegengesetzte Muster. Diese alltagspraktische Differenzierung, die die hier befragten Männer machen, stimmt mit der Feststellung von Diana Crane überein, daß die Modeindustrie, anknüpfend an gesellschaftliche Trends, die männliche Kleidung in zwei klar konnotierten Kontexten organisiert und entwickelt:

»During the twentieth century, two parallel developments have occurred: the public has become increasingly adept at reading culture, and culture itself has become complex. Popular culture constantly redefines social phenomena and social identities; artifacts continually acquire new meanings. In this chapter, I will show how the transition to postindustrial society has affected the meaning of items of masculine clothing in different contexts – business and leisure settings.«[4]

Im Rahmen ihrer gesellschaftshistorisch angelegten Fragestellung verfolgt Diana Crane dieses Phänomen. Sie zeigt, daß die Demokratisierung

3 Die duale, männliche Kleiderordnung wurde auch schon Gegenstand ironischer Kolumnen: »Im Kleiderschrank des Mannes, in dem strikte Dualismen für Ordnung sorgen – Einreiher oder Zweireiher? Zweiteiler oder Dreiteiler? Drei Knöpfe oder vier? – kommt von alters her der Fußbekleidung große Bedeutung zu. Vielleicht, weil Schuhe und Socken ja auch immer paarweise auftreten. [...] Ansonsten lassen sich die Umwälzungen der letzten zwanzig Jahre Männermode folgendermaßen zusammenfassen: Zuerst galt die Regel Sakko zu Jeans und Turnschuhen – also oben Banker, unten Sponti: Dann kehrte sich die Kleiderordnung um: oben salopp, unten korrekt. Den Gesetzen der Schwerkraft folgend, rutschte das Konservative einfach tiefer, am Oberkörper machten sich schon wieder die Hippies breit, während sich der Dandy noch an die Füße klammerte«. »Das Streiflicht« in der *Süddeutschen Zeitung* vom 17./18. Juli 2004.

4 Crane, Diana: *Fashion and its social agendas. Class, gender and identity in clothing*. Chicago, 2000, S. 172.

der Gesellschaft und die Popkultur mit der Entwicklung eines alternativen männlichen Identitätskonzepts einhergingen. Die jugendlich-männliche Rebellion gegen die Mittelschicht und ihre Werte etablierte ein neues lässiges *role-model.*

»During this period, wearing certain types of cloth became a means of expressing rebellion and of rejecting middle-class values in favor of values and social identities that had not previously been expressed in middle-class clothing. Popular culture provide role models, often identified with the working-class, and endowed them with mythical qualities.«[5]

Die Motivation, sich für den einen oder anderen Kleidungsstil zu entscheiden, war bei den Interviewpartnern individuell sehr verschieden. Bei Frank war der Anlaß weniger bestimmend für seine Entscheidung als der Grad der von ihm geforderten emotionalen Offenheit. Bei Daniel bestimmte die Frage, wie weit er sich von seiner Wohnung zu entfernen plante, die Anzugswahl. (Mit einer Jeans geht er maximal bis zur Tankstelle.) Die Übereinstimmung zwischen diesen männlichen Interviewpartnern liegt also nicht in den Motiven, sondern in der strukturellen Situation, in der sie sich beim Anziehen befinden: Die Kleidungsfrage stellt sich für sie als binäre Alternative dar. Was bedeutet für Frank, einen Promoventen, der Prozeß des sich Kleidens?

Anziehen erzeugt kein Hochgefühl – ja – aber es ist okay. Es nervt mich überhaupt nicht. Ich sage mir, entweder dieses oder jenes Outfit. Da habe ich drei oder vier Hemden, die dazu passen, ja und zwei oder drei Hosen, die funktionieren, und da brauche ich nicht viel zu überlegen. Beim Anzug ist die Sache auch klar: Also entweder ziehe ich den Anzug an oder ich ziehe nur die Hose an, diese Anzughose und der Rest ist aber gleich. Und Krawatten – ich bin Krawatten-Fan. Das hat sich rübergerettet aus der früheren Zeit, da gibt es vier oder fünf, die ich immer variiere, die ein bißchen zerschlissen sind, und da habe ich auch keine Probleme und keine Schwierigkeiten, was auszuwählen.

Das Bild steht also eigentlich schon vorher fest und variiert dann nur in Nuancen, über die man nicht groß nachdenken muß?

Ja, Varianten spielen eigentlich keine Rolle.

Es sind zwei verschiedene Formen von festgelegten Kleidungstücken, die du anziehst?

Ja ganz genau, und ich bin sehr zufrieden mit dieser Situation, weil ich zum Vergleich mit meiner Freundin – interessiert das hier?

Ja!

5 Ebenda S. 181.

Okay, die hat ein ewiges Drama, was die Kombination von Kleidungsstücken angeht: »Stimmt die Farbe? Ist das überhaupt bequem?« Solche Fragen muß ich mir überhaupt nicht stellen. Weil zu Anthrazit kann man jede Farbe anziehen – also habe ich mir zumindest sagen lassen, und mit diesem beigen, na gut, das paßt irgendwie auch alles zusammen. Meine Freundin protestiert manchmal, vielleicht sieht es auch manchmal verboten aus, aber das merke ich zum Glück nicht. Also da bin ich, vor allem wenn ich auch den Vergleich habe zu meiner Freundin, das Drama und ihre Not da sehen muß, bin ich sehr zufrieden und glücklich mit meiner Kleidungsart. Deshalb ist es morgens unproblematisch.

Die folgenden Reflexionen sollen zeigen, welche alltagspraktischen Effekte die binäre Organisation der Kleidung auf die Situation des Sich-Kleidens hat. Auf diese Weise sollen die vergeschlechtlichten Identitätsmuster von Männlichkeit auch aus der situativen und strukturellen Logik des Alltags heraus interpretiert werden. Mit der Entscheidung für den einen oder anderen Kleidungsstil wird das Problem der Wahl und damit das Sich-entscheiden-Müssen beendet. Es ergibt sich eine simple Situation, je nach dem, ob die Entscheidung zugunsten des Anzugs oder des »Schluffi-Outfits« fällt. Ganz vereinfacht könnte man sagen, daß die Entscheidung für die Reihe Anzug/Ausgehhose/brav eine Kette von Restriktionen eröffnet, bei der ein Kleidungsstück das nächste nach sich zieht, ohne daß der sich Kleidende groß Überlegungen anstellen muß. Die Kleidung ist festgelegt: Eine bestimmte Hose zieht ein bestimmtes Jackett nach sich, bestimmte Schuhe usw. Die Entscheidung für die Linie »Schluffi«, »Innenrumhäng«, »hip« erzeugt eine andere Form von Einfachheit, nämlich die der Gleichgültigkeit: Alle Kleidungsstücke dieses Kleidungsstils sind tendenziell miteinander kombinierbar, so daß es auch hier keiner weiteren Überlegungen bedarf. Während des Ankleidens wird nichts mehr entschieden, denn mit der ersten Entscheidung sind alle Würfel gefallen. Die binäre Organisation der männlichen Kleidung impliziert eine klare Struktur. In der Kleidungspraxis dieser Männer scheint

sich das Zusammenspiel von Kleidung, Körper und Selbstwahrnehmung in sehr geordneten Bahnen zu bewegen. In den Darstellungen der Akteure erscheint diese Organisation als durchaus positive, alltägliche Erfahrungsdimension, weil eine solch binäre Organisation für die Akteure und ihr Handeln im Alltag Einfachheit, Sicherheit und Übersichtlichkeit erzeugt.[6] Was läßt sich durch diese Organisation der männlichen Kleidungspraxis über männliche Identitätskonzepte folgern? Ein zentrales Anliegen der kultur- und sozialwissenschaftlichen Männerforschung war die Entwicklung einer pluralistischen Perspektive auf Männlichkeit und die Überwindung der Vorstellung vom Mann, der die Frau unterdrückt.[7] Bob Connells Begriff der »hegemonialen Männlichkeit«, der auf einem explizit relationalen Konzept von Männlichkeit beruht, hat als wichtigen Bezugspunkt nicht Weiblichkeit, sondern Homosexualität.[8] Ausgehend von dieser Differenzierung innerhalb der Männlichkeit, zeigt er ihre verschiedenen Formen auf.

»Auf das Geschlechterverhältnis unter Männern muß man achten, um die Analyse dynamisch zu halten, damit die Vielfalt an Männlichkeiten nicht zu einer bloßen Charaktertypologie erstarrt, wie man das bei Erich Fromm und seiner ›autoritären Persönlichkeit‹ beobachten konnte. ›Hegemoniale Männlichkeit‹ ist kein starr, über Zeit und Raum unveränderlicher Charakter. Es ist vielmehr jene Form von Männlichkeit, die in einer gegeben Struktur der Geschlechterverhältnisse die bestimmende Position einnimmt [...] Die relationale Betrachtungsweise bringt einen Realitätsgewinn mit sich. Indem man verschiedene Formen von Männlichkeit unterscheidet, erweckt man vor allem in einer individualisierten Kultur, wie etwa den Vereinigten Staaten, leicht den Eindruck, es handele sich

6 Tatsächlich wies auch eine Interviewpartnerin, die gelegentlich Anzüge trägt, auf diesen Aspekt des Anzugs hin: »Da hatte eine Freundin Geburtstag gefeiert. Und die hatte auch einen Anzug an, und dann hab ich gesagt: ›Okay, wir ziehen Krawatten an!‹ Und da hab ich 'ne Krawatte angezogen. – Und die find ich, die find ich totschick.« *Wie fühlst du dich damit?* Hmm, angezogen. Also, es ist so – es ist so einfach. Man fühlt sich angezogen, und du mußt nicht drauf achten, daß irgendwie da was rausrutscht oder – also, man kann sich freier bewegen«.

7 Im Rahmen der *Consumer Culture Diskussion* beschreibt Frank Mort die vielfältigen Männerbilder als Produkt der Werbe- und Medienindustrie: »The single most important point about the representations of masculinity presented by the style press was that they were plural and diverse, rather than unified and monolithic.« Mort, Frank: *Cultures of Consumption. Masculinities and Social Space in Late Tweentieth Century Britain*. London, Routledge, 1996, S. 45.

8 Connell, Robert W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen, 1999, S. 99.

um unterschiedliche Lebensstile, aus denen man als Konsument einfach auswählen könnte.«[9]

Aus der kleidungspraktischen Perspektive der Interviewpartner ergab sich, daß sie ihr Erscheinungsbild mittels zwei verschiedenen, aber kulturell und gesellschaftlich abgesegneten Männlichkeiten organisieren. Wenn man den Begriff der hegemonialen Männlichkeit darauf beziehen will, dann könnte man sagen, daß die hegemoniale Männlichkeit dualistisch organisiert ist.[10] Neben der hegemonialen Männlichkeit gibt es eine etablierte, ehemals rebellische, antirevolutionäre Männlichkeit, die dank entsprechender gesellschaftlicher Kämpfe und kultureller Neuorientierungen gesellschaftliche Akzeptanz erfährt. Auf diese beiden Männlichkeitskonzepte können Männer sich gefahrlos beziehen.[11] Ich würde Connell darin zustimmen, daß man Geschlecht als eine relationale Kategorie behandeln sollte und auf interne Abgrenzungen schauen muß. Allerdings zeigt mein Material, daß es den meisten heterosexuellen Männern problemlos gelingt, die Vielfalt der für sie akzeptablen Kleidung auf zwei Erscheinungsformen zu reduzieren.[12] Ich möchte darauf hinweisen, daß dies ein mindestens ebenso erklärungswürdiges Phänomen ist wie bestimmte Tendenzen der Pluralisierung. Meiner Meinung nach ist es zum Verständnis von Geschlechterverhältnissen sogar wichtiger. Aus dem großen Repertoire an Kleidung zwei Typen destillieren zu können offenbart nicht nur ein einzelnes Phänomen, sondern einen Modus der Wahrnehmung und Interpretation von männlicher Identität, der produktiv und stabil ist. Man darf Vielfalt nicht automatisch mit Komplexität gleichsetzen und Kom-

9 Ebenda, S. 97.

10 Bei der empirischen Beschreibung der hegemonialen und komplizenhaften Männlichkeit sind Connells Ausführungen besonders schwach, weil sie nicht wirklich aus dem empirischen Material entwickelt werden. Stattdessen trägt Connell Rationalität als bestimmendes Prinzip von Männlichkeit an das Material heran.

11 Die meisten meiner Interviewpartner pendelten zwischen diesen beiden Typen hin und her. Sie scheinen sich also nicht gegenseitig auszuschließen. Einer der Interviewpartner nahm allerdings sein Rebell-Sein so ernst, daß es immer wieder in Konflikt mit den »angepaßten Professionellen« geriet.

12 Eine pluralistische Perspektive bietet in der Sozialanthropologie und in der Geschlechterforschung ein wichtiges Gegengewicht zu den wissenschaftlichen Vereinheitlichungsbestrebungen. Sie hat aber auch etwas Modisches bekommen, so daß man den Eindruck bekommt, jede neue Pluralisierung und Differenzierung ist schon per se richtig und zu begrüßen, weil sie der vermeintlichen Vielfalt und Komplexität des Sozialen Rechung trägt. Zu behaupten, die soziale Wirklichkeit sei einfach, erscheint abwegig, weil es einen mangelnden Sinn für die Komplexität des Sozialen nahelegt.

plexität nicht mit Liberalität; tatsächlich verfügt das Alltagsbewußtsein über durchaus sinnvolle Muster der Einschränkung und Vereinfachung.

Das Chaos der weiblichen Kleidungspraxis

Die nun folgenden Ausführungen beschreiben die weibliche Kleidungspraxis. Sie sollen unter anderem zeigen, daß die strikte Organisation der Kleidung in zwei verschiedene Typen von Kleidung im Vergleich mit der weiblichen Kleidungspraxis, die nicht über ein solches System verfügt, eine radikale Vereinfachung darstellt, deren Beschränktheit einerseits eine Einengung männlicher Ausdrucks- und Identitätsformen bedeutet, dadurch aber auch ein hohes Maß an individueller Sicherheit und Souveränität impliziert.

In den Interviews mit Frauen fand sich eine andere Übereinstimmung als bei den männlichen Interviewpartnern. Während mehrere Interviewpartner ihre Kleidung als binäres System beschrieben, kamen *alle* Frauen in ihrer Erzählung über ihre Kleidungspraxis an einen Punkt, an dem sie sich negativ auf ein bestimmtes Frauenbild bezogen und von diesem abgrenzten. Die Bezeichnung und Beschreibung dieses Frauenbildes variierte in Abhängigkeit vom biographischen Kontext und der Erzählsituation. Die folgende Liste von Zitaten belegt die Kontinuität und Variationsbreite dieser distanzierenden Einstellungen gegenüber einer bestimmten Form von Weiblichkeit:

Vielleicht haben das viele Frauen, daß sie sich jetzt für die Männer auch wieder anziehen, also frei, so daß man bis auf die Brustwarzen gucken kann – das ist nicht mein Ding.

Eng und eng ist nicht das gleiche, vielleicht gibt es da wirklich noch qualitative Unterschiede im Sinne von »der wirkt insgesamt schon so ein bißchen ordinär – egal Mann oder Frau«, so daß ich insgesamt so ein Outfit nicht schön finde, weil ich mich nicht in die gleiche Schublade stecken möchte. [...] Es gibt ein enges Outfit, wo ich sage: »Ja, das gefällt mir, und das ist auch nicht zuviel.« Bei einem sage ich: »Nee, das gefällt mir nicht mehr, weil mich das in eine Richtung drängt, rein vom Stil, vom Kleidungsstil her, die ich nicht mehr schön finde, weil das Frauen tragen, mit denen ich mich nicht vergleichen möchte.«

Aber es ist halt auch ’ne körperliche Arbeit, und die meisten Frauen haben da keine Lust drauf. Und das geht halt auch relativ hart zu. Also ein paar Frauen die machen’s ’n paar Mal, und dann lassen sie’s wieder.

Warum?

Tja, ich weiß nicht. Keine Lust zum Schleppen, keine Lust da rumzustehen und keine Lust, sich die dummen Sprüche anzuhören [lacht]. Und, ja irgendwie möchte ich auch nicht zu niedlich aussehen. Weil – das wirkt dann, die denken dann, das is’n dummes Mädchen. Die trauen sich dann einfach zuviel. Die denken, die kann ich irgendwie so über’n Tisch ziehen, so eine, weißte?

Also ich will auch nicht so eine Mutter sein, ewig mit Lockenwicklern im Haar und irgendwie einer Kittelschürze oder so – weißte?

Und ich gehör' nicht zu diesen Frauen, die dann permanent irgendwie ihr Schminktäschlein rausholen müssen und sich ... Also, das find ich ganz gräßlich. Also, das muß halten und Verlaß haben. [...] Ich mag das auch abends nicht, wenn man irgendwo auf die Toilette geht und 'n Stapel Frauen vorm Spiegel antrifft. Das bin ich nicht.

Ich bin kein Modepüppchen! Also, so möchte ich eigentlich nicht rezipiert werden.

Ansonsten bin ich nicht der Typ Frau, der vorm Schrank steht – stundenlang und überlegt: Was zieh ich jetzt an? [...] Wenn ich 'nen Rock oder Kleid trage oder ein Kostüm oder so, das ist nicht das, was ich auch ausstrahle oder was mein Lebensgefühl ist. – Das ist vielleicht jetzt ein bißchen abgehoben: Lebensgefühl. Aber ich, ich bin – ja, vielleicht hab ich auch 'n bißchen Probleme mit meiner Weiblichkeit, kann schon sein. – Also – aber das geht nicht.

Trotz der verschiedenen Ausdrücke für die Frauen oder den Typ Frau, dem die Interviewpartnerinnen nicht entsprechen wollen, zeichnet sich eine Linie ab: Frauen, die sich auf die Brustwarzen gucken lassen; Frauen, deren enge Kleidung ordinär wirkt, die zu niedlich aussehen, so daß sie nicht ernstgenommen werden; Mütter in Kittelschürze und Lockenwicklern; Frauen, die ständig mit ihrem Äußeren beschäftigt sind, Modepüppchen, die stundenlang vor dem Schrank stehen. Wenn man versucht, die einzelnen Bemerkungen zur Alltagspraxis des Sich-Kleidens zu übersetzen, dann ergeben sich bestimmte Anweisungen:

- Man sollte sich nicht zu lange und zu oft mit dem äußeren Erscheinungsbild befassen,
- das erzeugte Erscheinungsbild sollte sich nicht explizit an Männer richten,
- körperliche Reize sollten nicht offensiv ausgestellt werden.

Das Frauenbild, mit dem die Frauen nicht in Verbindung gebracht werden wollen, könnte man mit dem klassischen Bild vom Weibchen fassen, ein

Typ Frau, der auf die eigenen körperlichen Reize fixiert ist, sich damit beschäftigt, diese herauszustellen, um die Aufmerksamkeit von Männern zu wecken. Dieses Klischeebild von Weiblichkeit bildet recht einhellig den negativen Horizont des eigenen Selbstbildes als Frau. Eine Interviewpartnerin fällt mit ihrer Abgrenzung vom Mutterstereotyp etwas aus dieser Reihe heraus. Aber auch bei ihr geht es um Äußerlichkeit (ewig mit Lokkenwicklern). Weniger entschieden und konkret formulierten die Frauen, wie sie sich selbst sehen wollen. Was man nicht sein will, läßt sich eindeutiger auf den Punkt bringen und mit plastischen Beispielen belegen als das angestrebte Bild. Der recht klaren Abgrenzung vom Weibchen-Stereotyp steht eine eher diffuse Orientierung am Bild der selbstbewußten, unabhängigen Frau gegenüber. Das mag auch daran liegen, daß diejenigen Frauen, die sich offenbar als moderne, unabhängige Frauen sehen, sich auf der anderen Seite nicht mit dem ebenfalls zum Klischee gewordenen Bild der emanzipierten Frau identifizieren wollen.

Betrachten wir nun, wie sich das auf die Situation vor dem Spiegel auswirken kann. Das Kleidungsproblem, das Frank bei seiner Freundin beobachtete, ist ein verbreitetes Phänomen und wurde in ähnlicher Form von mehreren Interviewpartnerinnen beschrieben. Während die binäre Ordnung der Kleidung bei Männern eine eindeutige Situation im Hinblick auf die Kleidungswahl schafft, ist die Anziehsituation von Frauen dadurch gekennzeichnet, daß sich jedes Kleidungsstück potentiell mit allen anderen Kleidungsstücken kombinieren läßt. Hier gibt es nicht zwei alternative Stilvarianten, aus denen sich die Zusammenstellung der einzelnen Kleidungsstücke zwangsläufig oder gleichgültig ergibt; vielmehr hängt die Auswahl der Kleidung von der Stimmung und dem Stilgefühl der Person ab. Die Kleidung muß mit der jeweiligen Selbstwahrnehmung in Einklang gebracht werden. Aus der Perspektive der sich Kleidenden kann dieser Anspruch in einen anstrengenden Prozeß des Herumprobierens ausarten.

Das kann aber regelrecht zur Qual werden, wenn ich eben nichts finde, obwohl der Schrank proppenvoll ist, aber ich irgendwie selber übellaunig bin oder selber gar nicht weiß, was ich bin oder wer ich bin. Dann finde ich natürlich auch garantiert nicht das Richtige zum Anziehen, weil dann auch nichts paßt.

Und dann probierst du rum?

Ja, dann probiere ich ziemlich viel rum. Das wird dann das totale Chaos, weil ich alles aus dem Schrank raushole, alles in die Ecke schmeiße und auch keine Lust habe, das dann wieder aufzuräumen – das ist dann ganz schön chaotisch.

Ganz ähnlich beschreibt Iris diese Situation. Es muß ein Einklang hergestellt werden zwischen ihrem Spiegelbild und der Wahrnehmung ihrer

selbst. Man kann sich leicht vorstellen, daß in dem Moment, wo das aktuelle Selbstempfinden eher negativ ist, aber auf Grund der Situation (Verabredung) der Anspruch besteht, gut auszusehen, eine schwer zu überbrückende Kluft entsteht.

Es kommt auf jeden Fall auf das aktuelle Empfinden an, wie ich mich fühle. Bei mir wird es aber kritisch, wenn man abends unterwegs ist, dann ist es vielleicht irgendeine besondere Verabredung oder so. Klar, die berühmte Situation, man steht vorm Schrank, alles quillt über: »Ich hab nichts anzuziehen«. Man holt alles raus, testet alles und bleibt dann doch beim ersten Stück, was man rausgeholt und sich überlegt hat, daß man das anziehen möchte. Ich gucke dann wirklich alles an, was ich anziehen könnte, gucke in den Spiegel, denke: »Nee, das gefällt mir nicht, da gefällste dir heute nicht drin«. Und dann ziehe ich das nächste an, und dann habe ich irgendwas gefunden, wo ich denke, das geht, oder genau das is' es [schnippt mit dem Finger], wobei – wenn solche Orgien kommen, daß man vieles anzieht, um zu gucken, dann ist es meistens so, daß man sich grundsätzlich nicht schön fühlt.

Auffallend übereinstimmend bei diesen beiden Situationsbeschreibungen ist, daß der inneren Unzufriedenheit mit sich (übellaunig, weiß nicht wer ich bin, fühle mich grundsätzlich nicht schön) das externe Überangebot an Kleidung gegenübersteht (totales Chaos, alles quillt über). Beide Frauen versuchen, die richtige Kleidung zu finden und sich darin gut zu fühlen. Sie befinden sich in einer Situation, in der sie zwei Dimensionen von Unstrukturiertheit und Unklarheit vorfinden und in der es ihnen nicht oder nur schwerlich gelingt, die eine durch die andere aufzulösen. Die Kulturwissenschaft und Geschlechterforschung machen für solche Phänomene vor allem den Schönheitskult und die Allgegenwart idealisierter medialer Bilder von Weiblichkeit verantwortlich, die einen permanenten Druck auf Frauen ausüben und ihnen ihre Unvollkommenheit vorspiegeln. Die Unzufriedenheit von Frauen mit ihrem Äußeren wird durch den Vergleich mit weiblichen Idealbildern erklärt, denen die meisten Frauen eben nicht entsprechen, und das hat entsprechende Frustrationen und Minderwertig-

keitsgefühle zur Folge. Gertrud Lehnert spitzt diesen Erklärungstyp mit ihrer Analyse des Puppenspiels und dessen Bedeutung für die Identitätsbildung von Mädchen und Frauen zu und kommt zu folgendem Schluß:

»Die Spaltung zwischen gesehenem Ich und (verinnerlichtem) Betrachter scheint für ihre Existenz in der patriarchalen Kultur konstitutiv, und es kann keine Rede davon sein, daß diese Spaltung überwunden werden könne (oder solle).«[13]

Aus einer poststrukturalistisch und psychoanalytisch inspirierten Perspektive interpretiert sie das Spiel mit der Puppe als den Ausgangspunkt für den Prozeß der weiblichen Selbstwerdung, der ein Gespaltensein der Frau durch die beständige Beobachtung ihrer selbst erzeugt.

»So wird auch erkennbar, daß die Identifizierungen imaginäre Akte sind, niemals einfach Gleichsetzungen. Das Kind denkt ja nicht, es sei die Puppe oder es sei wie die Puppe, sondern es spiegelt sich in der Puppe, die es zu einem (zukünftigen) Idealbild seiner selbst phantasiert. [...] Da aber das, was sie im Spiegel/in der Puppe erblickt, kein realistisches Abbild, sondern ein Idealbild ist, bedeutet Reflexion für das puppenspielende Mädchen, sich selbst als nie erreichte Norm vor Augen zu haben. [...] Damit ist zugleich das kreative und konstruktive Potential des vermeintlich rein narzißtischen Puppenspiels beschrieben. Das Mädchen spiegelt sich – aber entwirft in diesem Akt der imaginären Spiegelung auch sich selbst und ihre Identität.«[14]

Gertrud Lehnert verfolgt die Dynamik dieses weiblichen Selbstwerdungsprozesses bis in die Kleidungs-und Modeindustrie und zeigt, wie diese Industriezweige an diesem weiblichen Spiegelungswahn mitarbeiten.[15] Trotz ihres kritischen Anspruchs und der Anknüpfung an Foucault schlägt

13 Lehnert, Gertrud: »Es kommt der Moment, in dem sie selbst ihre Puppe ist« – Von modischen Körpern, Frauen und Puppen, in: *Mode, Weiblichkeit und Modernität*. Lehnert, Gertrud (Hg.), Dortmund, 1998, S. 94.

14 Ebenda S. 87.

15 Zahlreiche andere Untersuchungen über Schönheit, Körper und Kleidung (Bromberg, Posch, Körner-Herwig) haben eine ähnliche Stoßrichtung und finden Bestätigung in Biographien, wie der von Cindy Jackson. Eine Frau wie Cindy Jackson scheint eine Art Eins-zu-eins-Verwirklichng der Theorie von Gertrud Lehnert zu sein: Durch an die vierzig Schönheitsoperationen hat sie sich immer mehr ihrem Barbie-Ideal angenähert. Auf ihrer Homepage findet sich ein Kinderfoto von Cindy und direkt daneben ein Bild der Barbie, die sie damals als Geschenk bekommen hat. Ihre Biographie, die zugleich ihre Verwandlung ist, berichtet von ihrem Ehrgeiz, diesem Ideal immer näherzukommen und endet mit einem Bild, auf dem die aktuelle Cindy Jackson in fast dem gleichen Kleid, mit ähnlicher Frisur und Silhouette wie die Kindheitsbarbie am Ziel ihrer Träume angelangt ist: Sie ist ihre Puppe geworden.

an zentralen Stellen ihrer Argumentation ein traditionelles Handlungsmodell durch, das ihre kritische Ambition konterkariert: Obwohl sie darauf hinweist, daß das Konzept weiblicher Identität Moment einer totalen kapitalistischen und patriarchalen Gesellschaft ist, endet ihr Text doch sehr versöhnlich, indem sie auf die subversiven Aspekte der Mode verweist, die Frauen immer auch die Möglichkeit gibt »die eigene Individualität zu gestalten«.[16] Der kritische Ansatz ihrer Untersuchung verliert sich am Ende in einer potentiellen Ermächtigung der Akteurinnen, die mit der Ausgangsbeschreibung nicht in Einklang zu bringen ist: Wenn Frauen gefangen sind in der Spiegelwelt ihrer Identität, woher sollen dann die Gestaltungspotentiale ihrer Individualität kommen? Solche Ansätze erhellen einige Aspekte weiblicher Sozialisationsmuster und Identitätsprozesse. Tatsächlich klagten auch meine Interviewpartnerinnen über Figurprobleme und Problemzonen. Trotzdem blenden diese Erklärungsmuster einen wesentlichen Aspekt systematisch aus, nämlich die Interpretationen und Wahrnehmungen, die Frauen von sich und ihrer Alltagspraxis haben. Keine der hier untersuchten Frauen äußerte sich dahingehend, daß sie darunter leide, dem medial vermittelten Schönheitsideal nicht zu entsprechen. Meine Interviewpartnerinnen verhielten sich gegenüber solchen Anforderungen und Zumutungen kritisch und reflektiert, wie die obigen Zitate zeigen. Erklärungen wie die von Lehnert bleiben immer im Rücken der Akteurinnen. Die Prozesse, die auf diese Weise beschrieben werden, müssen als unbewußte Dynamik gedeutet werden, die dem Zugriff der Akteurin entzogen ist. Im besten Fall erscheint diese als ohnmächtig, im schlechteren Fall als Lügnerin, in jedem Fall aber bleibt ihre Perspektive unberücksichtigt.

Die Frauen sind mit in sich widersprüchlichen Konzepten von Weiblichkeit konfrontiert, die es ihnen auf eine systematische Weise unmög-

16 A. a. O., S. 102.

lich machen, sich auf eine befriedigende und eindeutige Weise als Frau zu verstehen. Die Beispiele zeigen, daß in der Verhandlung weiblicher Identität die Verneinung von Weiblichkeit im Sinne des »Weibchenseins« in Verbindung mit relativ großer sonstiger Freiheit bei der Kleiderwahl eine Situation schafft, welche auf subtile Art eine endlose Falschheit produziert. Frauen werden auf diese Weise zwar weniger direkt unterdrückt, dafür aber in gewisser Weise lahmgelegt, weil sie in sich widersprüchlichen und gegenläufigen kulturellen Forderungen genügen müssen: Einerseits wollen und sollen sie weiblich und attraktiv, bzw. Frauen sein, andererseits aber auch emanzipiert, und das bedeutet, auf keinen Fall zu weiblich und attraktiv zu erscheinen. Mit der Kleiderwahl scheint sich den Frauen die Frage nach Weiblichkeit in all den komplizierten, widersprüchlichen, politischen und kulturellen Facetten zu stellen, die der Feminismus und die Emanzipationsbewegung aufgeworfen haben. Das Problem weiblicher Identität in dieser Generation besteht auch darin, einem bestimmten Bild von Weiblichkeit nicht entsprechen zu wollen. Diese zentrale, identitätspolitische Abgrenzung bewirkt, daß sich die Identitätsfrage für Frauen vor allem als eine Dynamik der Paradoxien und der Negation darstellt. Die Abgrenzung vom Klischeebild des Weibchens basiert, wie die männliche Kleidungspraxis, auf einer binären Struktur:[17] Weibchen hier, emanzipierte Frau dort.[18] Während sich bei den Männern diese binäre Organisation in der Kleidungspraxis absichernd und handlungskoordinierend und damit stabilisierend auf männliche Identität auswirkt, wird die weibliche Kleidungspraxis durch die Abgrenzung innerhalb der binär strukturierten Frauenbilder ungeordnet und chaotisch. In der weiblichen Kleidungspraxis findet sich an Stelle klarer Orientierungsmuster ein Vakuum, in dem sich das Handeln unendlich verkompliziert und sich als eine Tyrannei der

17 Diese binäre Struktur findet sich bei den Frauen nicht unmittelbar in ihrer Kleidungspraxis, sondern auf der Ebene der diskursiven Verhandlung weiblicher Identität.

18 Nicole M. Wilk greift eine Kontaktanzeige auf um die Widersprüchlichkeiten weiblicher Identität zu beschreiben. »Wenn Intelligenz und Attraktivität an entgegengesetzten Polen angesiedelt sind, erfordern sie Praktiken, die sich normalerweise ausschließen, kostspielige und zeitaufwendige Praktiken. [...] Paradox werden die beiden Begriffe aber erst durch die Konstruktion der ›Attraktivität‹, die sich von der natürlichen Schönheit dadurch unterscheidet, dass sie den Aufwand, durch den sie hergestellt wurde (schminken, diätieren ect.), in den Effekten ihrer Praktiken (›natural look‹) verschleiert.« S. 29. In diesem Sinne geht ihre Argumentation weiter. Obwohl ihre Forschung anders ansetzt: sie spricht von einer »Semiotik der Werbung« (S.11) so kommt sie doch zu ähnlichen Ergebnissen im Hinblick auf die widersprüchliche Verfaßtheit weiblicher Identität. Wilk, Nicole M.: *Körpercodes. Die vielen Gesichter der Weiblichkeit in der Werbung*. Frankfurt a.M., 2002.

Regellosigkeit darstellt. Der Vergleich der männlichen und weiblichen Kleidungspraxis unter dieser praktischen Perspektive zeigt, daß die männlichen und weiblichen Identitätsmuster gänzlich verschieden sind. Man könnte sogar so weit gehen und behaupten, daß es tatsächlich männliche Identität gibt, insofern sich die männliche Kleidungspraxis auf zwei realistische Männlichkeitsmodelle stützt. Demgegenüber ist die weibliche Identitäts- und Kleidungspraxis von einer immanenten symbolischen Abgrenzung geprägt. Die kulturellen Konzepte von Weiblichkeit scheinen darauf angelegt zu sein, Frauen eine positive, eindeutige und annehmbare Identität zu verweigern. Faye Ginsburg, die sich mit der Auseinandersetzung zwischen Abtreibungsgegnern und Abtreibungsbefürwortern in einer amerikanischen Kleinstadt beschäftigt hat, beschreibt dieses Phänomen so:

»Yet gender constructions in American culture cast women in dual contradictory positions, exemplifying what Mary Douglas has called ›a system at war with itself‹ (1966: 152). An ethic of egalitarism stresses women as autonomous individuals who schould have rights equal to men – the basis of libertarian or liberal arguments. [...] Their procreation stories told by women on each side – spun from the uneven threads of women's daily experience and woven into durable plots – offer two compelling yet incompatible interpretations for the place of women in America.«[19]

Die verschiedenen Weiblichkeitsmodelle und Bilder weisen einen strukturellen Reduktionismus auf, so daß Frauen sich immer wieder im Falschen wieder finden: Sind sie emanzipiert, sind sie zu wenig Frau; geben sie sich als Frau, sind sie zu sehr Weibchen. Zwischen diesen beiden polaren Identitätskonzepten sind Frauen zwar frei (in ihrer Kleiderwahl), aber gleichzeitig immer verkehrt. Eine ähnlich widersprüchliche Verfassung des symbolischen Feldes der Weiblichkeit findet sich auch in einer traditionellen Vorstellung von Weiblichkeit, wie die Arbeit von Ann Bridgwood über türkische Cyprioten beschreibt.[20]

19 Ginsburg, Faye D.: *Contested Lives. The Abortion Debate in an American Community.* Berkley and Los Angeles, California, 1989, S. 218/219.

20 Die festliche Kleidung junger Frauen bewegt sich auf einem schmalen Grad: Einerseits wollen diese Frauen attraktiv sein und putzen sich möglichst hübsch heraus, anderseits sollen und wollen sie sich nicht zu offensiv zur Schau stellen und damit ihren Ruf gefährden. »Girls who take part in the ritual of dancing the jar are caught in a series of contradictions. They have to compromise between dressing attractively enough to bring themselves to the attention of young men, and remaining sufficiently modest to avoid being thought fast of ›open‹. Those who err on the side of modesty run the risk of being thought ›ugly‹. There is a very thin line between the two, and it is extremely difficult to get the balance exactly right.« Bridgwood, Ann:

Die Körper – Skulpturieren und Kaschieren

»The body – what we eat, how we dress, the daily rituals through which we attend to the body – is a medium of culture. The body as anthropologist Mary Douglas has argued, is a powerfull symbolic form, a surface on which the central rules, hierarchies, and even metaphysical commitments of a culture are inscribed and thus reinforced through the concrete language of the body. The body is not only a text of culture. It is as anthropologist Pierre Bourdieu and philosopher Michel Foucault (among others) have argued, a practical, direct locus of social control.«[21]

Susan Bordos knapper Zusammenfassung der Rolle des Körpers in der Kultur läßt sich im Grunde nichts hinzufügen. Der Körper war für die kulturalistische Radikalisierung der Geschlechterfrage von besonderer Bedeutung, weil hier die Kulturalisierung der Geschlechterdifferenz an ihr logisches Ende getrieben werden konnte. Indem die kulturelle Konstruktion der Körper wie auch die Unterscheidung zwischen Natur/Kultur Gegenstand der Forschung wurden, deutete man den Biologismus und die Idee biologisch gegebener Köper als ein kulturelles Phänomen. Durch die Kulturalisierung der Geschlechterdifferenz wurde die Frage nach der Stabilität und Kontinuität dieser Organisation der Geschlechter aufs neue virulent. Mit dieser Perspektive auf den Körper waren ganz bestimmte Frage- und Problemstellungen verbunden. Der Körper als der Ort, in den sich die Geschlechterdifferenz einschreibt, wird zum Bezugspunkt zweier wesentlicher Dimensionen: der Kulturalisierung von Geschlecht und der Frage nach der Konstanz der Geschlechterverhältnisse. Tatsächlich wurde die Frage nach der Stabilität der Geschlechterdifferenz im Moment der Kulturalisierung erst eigentlich virulent; denn zuvor schien das biologistische Restmoment im Verständnis der Geschlechterdifferenz deren Konstanz zu gewähren. So stellt sich die Frage, ob hinter der Frage nach der Stabilität nicht ein letzter Reflex universalistischer Ansprüche steckt. So interessant und wichtig diese Frage auf einer metasoziologischen Ebene sein mag, so sehr kann sie den empirischen Blick verstellen. Daß der Körper Objekt intensiver Aufmerksamkeit und Arbeit seitens der Kultur ist, steht hier nicht in Frage. Vielmehr geht es darum herauszuarbeiten, daß männliche und weibliche Körper zwei strukturell verschiedene Formen der Macht erfahren. Das heißt nicht, daß Männer nicht kontrolliert

Dancing the Jar, in: *Dress and Ethnicity*. Eicher, Joanne B. (Hg.), Oxford, 1995, S. 29 – 51, hier S. 45.

21 Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. London, England; University of California Press, 1993, S. 165.

werden oder mehr Macht ausüben.[22] Die Kontrollmechanismen, denen sie ausgesetzt sind, sind einfach anders, aber auch ihr Körper ist ein »locus of social control«.

Im folgenden werden Conrad, Beate und Elke als Fallbeispiele für die mit einer männlichen, bzw. weiblichen Kleidungspraxis verbundenen Körpererfahrungen vorgestellt. Sie machen vermittelt über die Kleidung gänzlich unterschiedliche Erfahrungen mit sich und ihrem Körper. Bei Conrads Interview fällt auf, daß seine Urteile und Bewertungen nie moralisch oder politisch motiviert sind, sondern immer ästhetisch und geschmacklich begründet werden. Sein ausgeprägtes Stilbewußtsein und die kalkulierte Gestaltung des eigenen Erscheinungsbildes beschränken sich nicht auf die Aussage- und Zeichenfunktion der Kleidung als System von Symbolen und Konventionen, sondern sie beziehen den Körper explizit mit ein. Die Wahl der Kleidung ist für Conrad zugleich eine Entscheidung für ein bestimmtes Körpergefühl und dient der Einstellung auf den jeweiligen sozialen Kontext, in dem er sich bewegt. Die Kleidung wirkt auf den Körper, das Körpergefühl ein und wird so zum wichtigen Gestaltungselement der Selbstwahrnehmung.

Wenn ich in die Redaktion gehe zum Beispiel, dann ist das so ganz, dann würde ich nie mit so einer Hose gehen, dann ziehe ich immer diese Hosen an. Die haben dann meistens noch eine Bügelfalte [lacht] – das sind halt so Stoffhosen.

Trägst du die für dich oder für die Redaktion?

Na, es ist beides, es ist eine Doppelwirkung, weil sie zurückwirkt, auf die Haut – ja, das skulpturiert ja den Körper in gewisser Weise.

Was macht es mit dem Körper?

Die Hose skulpturiert den Körper, also es gibt ihm eine Form. Also das Hosengefühl ist ja völlig verschieden in verschiedenen Hosen [lacht].

Kannst du das ein bißchen genauer sagen?

Hmm, im Moment gerade nicht – das ist ein bißchen schwierig, aber ich versuche, das zu erklären – also es ist sozusagen der Stoff auf der Haut. Der gibt

22 Die Erforschung von Männlichkeit wird oft in Kontexten betrieben, die durch das Thema Männlichkeit vorkonnotiert sind. Dabei gibt es dann zwei Perspektiven: die Beobachtung und Beschreibung der Inszenierung von Hypermännlichkeiten oder umgekehrt die Beschreibung der Konflikte und das Scheitern von männlichen Lebensentwürfen. Die aktuellen Thesen über den Zusammenhang von Männlichkeit und Körperlichkeit gehen davon aus, daß Männer in der Wahrnehmung und im Umgang mit ihrem Körper in vormals weibliche Bewertungsmuster gedrängt werden. Die Darstellung basiert vor allem auf der Beobachtung von Werbung und medialen Inszenierungen von Männlichkeit.

irgendwie eine zweite Haut. Es gibt Hosen, in denen man sich gut fühlt, und andere, in denen man sich scheiße fühlt. Da ist irgendwie sozusagen eine kindliche Erinnerung drin. Da gab es halt Hosen, in denen ich mich ganz furchtbar unwohl fühlte, und ich weiß nicht, mit welchem veränderten Körpergefühl das zusammenhing, aber ich habe das dann immer auf irgendwelche Hosen geschoben. Ja, die waren dann unten zu weit oder zu eng oder hatten irgendwie falsche Falten oder irgendwie zu eng oder so was. Und eine richtige Hose, eine, in der man sich gut fühlt und rausgehen kann. Das ist irgendwie wichtig und mit bestimmten Hosen verbunden. Also zum Beispiel mit guten Anzugshosen kann ich das ganz leicht herstellen, dieses Gefühl. Und das ist dann irgendwie besser, sagen wir, wenn man zu so offiziellen Gelegenheiten geht, weil man sich dann quasi dienstlicher fühlt. Es ist quasi ein bißchen uniformeller, und das ist mir in dem Falle dann angenehmer.

Conrads Einstellungen und seine Kleidungspraxis könnte man als ästhetischen Formalismus bezeichnen. Er ist bestrebt, politische und moralische Inhalte ästhetisch aufzulösen. Eine solche Ästhetisierung von alltagsstilistischen Themen und Bewertungen verweigert sich der Idee von Authentizität. Das ästhetische *Funktionieren* einer Geste setzt einen ganz anderen Akzent als der authentische Ausdruck einer Geste. Die politischen Positionierungen, die in dieser Generation verhandelt wurden und biographisch wichtig waren, bewegten sich in dem Rechts-links-Schema. Einer kritischen, alternativen politischen Bewegung stand ein konservatives, traditionelles politisches Establishment gegenüber. Conrads Haltung wechselt hier bewußt die Ebenen. Er distanziert sich von linken Positionen, wie sie von den Hippies vertreten wurden; aber er macht dies nicht politisch, sondern ästhetisch. Sein ästhetischer Konservatismus ist in dieser Hinsicht sicher auch politisch gemeint – die traditionellen linken Positionen sind für Conrad obsolet, ob er aber auf der anderen Seite

eine konservative politische Einstellung hat, bleibt offen und soll offen bleiben. Diese politische Unschärfe ist der gewünschte Effekt dieses Typs von Ästhetisierung. Eine wichtige Implikation dieser Haltung ist die Betonung von Äußerlichkeit gegenüber Innerlichkeit und die Formalisierung von Inhalten. Das zeigt sich zum einen an seiner Einstellung gegenüber der alternativen Jugendkultur, den Hippies, läßt sich aber auch bis in die Kleidungspraxis hinein verfolgen. Seine Präferenz für Wollstoffhosen, die einen geraden Schnitt und eine Bügelfalte haben, begründet er folgendermaßen:

Das gibt eben die Linie in den Körper, und das ist nicht so dieses (räkelt und schlängelt sich, macht maulende Geräusche) »Wir sind Hippies und liegen hier auf dem Boden«. Es gibt so eine gewisse Form der Bewegung, die funktioniert halt in der einen Form der Hose besser als in der anderen. Und ich vermute, daß das eben so was von einer halbmilitärischen Haltung ist. Also es gibt ja Leute, die Haltung haben, und es gibt Leute, die haben keine Haltung, und das hat ein bißchen was mit den Hosen zu tun, die sie tragen. Ein Bekannter von meinem Vater zum Beispiel, den ich sehr, sehr schätze, der trägt immer total komische Jeans, die ihm irgendwie so ganz komisch runterrutschen: Also diese Hose, aber viel schlimmer, und die sind total verknautscht, und er kann sich auch nur so irgendwie halten. Ja, und dann, es gibt Bilder von meinem Großvater zum Beispiel, ja [lacht]. Der steht dann so, der steht richtig gerade da. Ja gut, die haben es natürlich auch gelernt. Meine Privattheorie ist da eigentlich, daß das so eine gewisse ausgestellte Haltungslosigkeit ist, was ja so eine 68er Geschichte ist, die auch zu zeigen – dieser totale Antimilitarismus auch in der Körpersprache und so. Da gibt es so eine Gegenbewegung, weil man das nicht mehr ... das hat man irgendwie satt. Ja, und das beobachte ich halt an mir selbst sozusagen.

Die Hippies kultivierten neben ihrer Haltungslosigkeit auch eine spirituelle Innerlichkeit: die bunte, flatterhafte äußere Erscheinung sollte Ausdruck der inneren Entspannung und Befreiung sein. In Conrads Kleidungspraxis ist dies umgekehrt: Der »Gebrauch der Oberfläche« betont das Äußere gegenüber dem Inneren. Das läßt sich besonders am Verhältnis von Körper und Kleidung ablesen. Die Beziehung zwischen der Kleidung, dem Körper und der Person erscheint in Conrads Beschreibung sehr kalkuliert und bewußt, aber auch sinnlich und emotional. Er sagt, daß er mit bestimmten Hosen »ein Gefühl herstellt«. Die Gestaltung des äußeren Erscheinungsbildes hat demnach eine direkte Wirkung auf sein Befinden, sein Selbstgefühl. Die in dem Begriff Uniform anklingende militärische Strenge wird auf diese Weise relativiert: Obwohl die Hose dem Körper als zweite Haut und »Skulpturierung« auferlegt wird, ist es doch der Körper, bzw. das Körpergefühl, das letztlich über die Richtigkeit der Kleidung entscheidet. Da Conrad immer wieder von Uniform, Linie, Haltung als positiven Erlebnisdimensionen von Kleidung spricht, ist die von außen

auferlegte Form kein einfacher äußerer Zwang. Vielmehr wird die Kleidung als Mittel zur Kommunikation mit sich selbst eingesetzt. Diese subtile Dynamik von Innen und Außen, Struktur und Gefühl bewegt sich jenseits einfacher Modelle von Expressivität und Repressivität**.** Conrads Kleidungspraxis stellt sich aus seiner eigenen Perspektive als souverän dar. Hier scheint ein autonomes Subjekt zu handeln, das klare Ziele hat und diese auch verfolgt.[23] Dabei handelt es sich aber nicht einfach um ein rationales, männliches Subjekt, dessen Ratio sich über das Emotionale und Individuelle erhebt; vielmehr wird die sinnliche, emotionale Dimension mit einbezogen. Das (körperliche) Empfinden bildet sogar den Maßstab für die kalkulierten Erwägungen bezüglich der Kleidungswahl und rückt somit ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Beate macht in ihrer Kleidungspraxis ganz andere Erfahrungen mit sich und ihrem Körper. Obwohl die Beschreibung der Kleidungspraxis bei Conrad und Beate vom Arbeitskontext ausgeht und es bei beiden darum geht, für die Arbeit richtig angezogen zu sein, hat dieser Prozeß doch eine ganz unterschiedliche Bedeutung, wenn dabei der Körper thematisiert wird.

23 Sicherlich hängt diese Form der Selbstdarstellung auch von der geschlechtlichen Konstellation in der Interviewsituation ab. Ein Mann erklärt einer Frau, wie er sich kleidet. Die Darstellung der Kleidungspraxis ist insofern auch eine Selbstdarstellung als Mann. Die Doppelstrategie: einerseits männlich und souverän, anderseits sinnlich bewußt, ist auch im Sinne einer der Situation geschuldeten Kommuniktionsabsicht zu verstehen. Das relativiert aber den sachlichen Zusammenhang keineswegs. Umgekehrt findet sich sicherlich in den Interviews mit den weiblichen Interviewpartnern eine andere geschlechtliche Konnotation, die eher im Sinne eines solidarischen Vorschusses besteht und darauf basiert, daß man ähnliche Erfahrungen macht.

Es hat mit meinem Empfinden zu tun: Fühle ich mich wohl? Fühle ich mich schön? Fühle ich mich heute attraktiv, dann ist es in der Regel egal, was ich anziehe. Sagen wir mal so: Je schöner ich mich fühle, desto eher traue ich mich auch, etwas Enges, Gewagtes oder irgendwie was anzuziehen. Aber wenn es so ist, daß ich mir überhaupt nicht gefalle: Haare sitzen nicht, Duschen hat auch nichts gebracht, Schminke verrutscht schon wieder – dann fühle ich mich am wohlsten in Jeans und T-Shirt, in denen man schon rein optisch nicht den auffälligen Typ verkörpert.

Im ersten Moment scheint Beate von ihrem Gefühl auszugehen. Ihre Kleidung hängt davon ab, wie sie sich fühlt. Ein zweiter Blick zeigt aber, daß die Selbstwahrnehmung und das eigene Erscheinungsbild einem rigorosen Regelwerk unterzogen werden. Das Körpergefühl bildet – im Unterschied zu Conrad – nicht den *produktiven* Maßstab bei der Bewertung der Kleidung, sondern den *negativen* Maßstab. Die Begriffe »kaschieren« und »skulpturieren«, die von den Akteuren selbst gebraucht werden, bringen den Unterschied auf den Punkt. Während Conrad mit der Kleidung sein Selbst- und Körpergefühl gestaltet und aufbaut, reagiert Beate mit ihrer Kleiderwahl auf die schon vorhandene kritische und problematische Körperwahrnehmung. Man könnte sagen, daß bei Conrad seine Selbstwahrnehmung seinem Handeln nachgeordnet ist, während es bei Beate umgekehrt ist. Das Selbstgefühl ist zuerst da und steuert das Handeln (sich kleiden).

	Conrad	**Beate**
Selbstwahrnehmung	nachgeordnet	vorgeordnet
Körperwahrnehmung	umfassend	fragmentiert
Maßstab	Gefühl	Pfündchen
Verantwortung	Kleidung	Körper
Biographie	Progreß	schlechte/gute Phasen

Besonders deutlich wird der Unterschied zwischen den beiden, wenn man danach fragt, wo die Verantwortlichkeit für die negative Selbstwahrnehmung – die ja auch Conrad thematisiert – gesucht und gefunden wird: Während für Conrad ganz klar Material und Schnitt der Hose entscheidend sind und er die Unterscheidung in »richtige« und »falsche« Hosen bis in seine Kindheit zurückverfolgen kann, so ist bei Beate der Körper, bzw. die Teile des Körpers, an denen sich »ein paar Pfündchen zuviel« befinden, verantwortlich.

Für die Arbeit ist es wahrscheinlich wirklich der Hosenanzug, den ich am liebsten mag, weil, einerseits ist er komplett, irgendwie so ein gesamtes Erschei-

nungsbild, und andererseits ist er bequem. Mit Hosen ist das auch so etwas, häufig sage ich: »Hosen und schick ist eine Idealkombination für mich.« Ich ziehe zwar auch gerne Kleider an, aber es gibt auch viele Phasen im Leben, wo man sich mit Kleidern nicht so wohl fühlt, weil man eben da ein Pfündchen zu viel hat, und ein Hosenanzug kaschiert das eben immer alles. Ich würde grundsätzlich sagen: Hosenanzüge sind meine bevorzugten Kleidungsstücke.

Ihre Selbstwahrnehmung (biographisch und alltäglich) hängt letztlich von einem quantitativen (»zuviel«) Teilaspekt (»Pfündchen«) ihres Körpers ab, der sich auf ihr gesamtes Befinden auswirkt und ihr Kleidungsverhalten mitbestimmt. Ein eher nebensächlich und unbedeutender Aspekt »Pfündchen zuviel«[24] entwickelt eine erstaunliche Dynamik und Wirkmächtigkeit und wird zu einer Phase im Leben. Beate ist in ihrer Kleidungspraxis und im Umgang mit ihrem Körper wesentlich abhängiger von Bewertungen, auf die sie keinen Einfluß hat. Die Herstellung eines zufriedenstellenden Gesamtbildes bewegt sich auf schwankendem und unsicherem Boden; denn das körperliche Befinden bildet nicht den Maßstab für die Kleidung, sondern stellt sich vielmehr als ein latentes Dauerproblem dar, welches durch die Kleidung bearbeitet wird.[25]

24 Bedeutung der Wortwahl: Sie sagt nicht einfach »ich bin zu dick« oder »ich finde, daß ich zu dick bin«, sie hat »ein Pfündchen zuviel«. Pfündchen ist eine Verkleinerung und Verniedlichung von Pfund (die noch keine Kilos sind); trotzdem ist schon dieses Bißchen zuviel und schlägt sich negativ auf ihr Wohlbefinden aus. In der unpersönlichen Formulierung »weil man eben da« spiegelt sich Distanz zum eigenen Körper.

25 In dem Roman »Ein paar Leute suchen das Glück und lachen sich tot« beschreibt Sybille Berg dieses Drama ganz ähnlich: »Ich kenne diese Frauen, und sie ekeln mich an, weil sie sich einem Kampf stellen, den sie nur verlieren können. [...] Und jeden Morgen der gleiche Dreck vor dem Kleiderschrank. Das Hirn noch voller Träume von nackten Menschen, versuchen sie zu entscheiden, wie sie sich an diesem neuen Tag der Welt zeigen wollen. Versuchen zu wissen, mit noch ungeputzten Zähnen, ob das Wetter sich ändern, ob ihre Stimmung leger oder damenhaft sein wird. Fragen, die sie noch nicht einmal am Abend beantworten können, verlangen am frühen Morgen nach stoffgewordenen Antworten. Das ist der wahre Schwachsinn. Da können sie doch nur verlieren, diese Frauen. Das tun sie dann auch. Fast immer liegen sie mit ihrer Bekleidungswahl daneben. Schlacht verloren. Wieder ein Tag umsonst gelebt. Nichts entwürdigender als mit einem Brustraus- und Beinnackig-Kleid durch den Tag zu laufen und sich eigentlich nach einem weiten Sack zu sehnen. Die Blicke aller Menschen peitschen auf dem ungeschützten Frauenleib rum. Die Frau fühlt sich billig, unwürdig, fett und häßlich. [...] Frauen, all diese armen Frauen, die glauben, neue Sachen würden irgend etwas an ihrer Unfähigkeit, sich am Morgen für eine Anziehsache zu entscheiden, ändern. Nichts wird sich ändern, niemals. Das ist die wahre Hölle, die Frauen durchleben müssen, bis sie irgendwann sterben und mit viel Glück als Mann oder Hund wiedergeboren werden. All

Das empirische Material bestätigt bestimmte Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, von männlichem und weiblichem Verhalten: der Mann stellt sich als souveränes Subjekt seines Handelns dar, die Frau als Objekt einer entfremdeten Wahrnehmung ihrer selbst. Dies zeigt sich hier aber nicht bloß als soziale Rolle oder abstrakte geschlechtliche Kategorie, sondern als Muster und Strukturmoment alltäglicher Praxis. Es ist als Praxis den Akteuren äußerlich und zugleich sehr nah. Das »Pfündchen« ist so wichtig, weil es in verschiedenen Situationen relevant werden kann: beim Anziehen, beim Einkaufen, im Gespräch mit der Freundin. Es entpuppt sich in bestimmten Situationen, bei bestimmten Kleidergrößen und leitet über zur Frage, ob man auf der richtigen oder falschen Seite steht und wie man im direkten Vergleich abschneidet.

Mit den Freundinnen ist es im Prinzip ähnlich, außer daß sie nicht ganz so brutal die Wahrheit sagen, obwohl Antje eigentlich auch schon ziemlich kernig ist, aber mit der gehe ich relativ selten einkaufen. Doch mit ihr im Urlaub, wenn man dann abends vor dem Spiegel steht und sich fragt »Kann ich das anziehen, oder kann ich das nicht anziehen?«, dann sagt sie schon: »Ich würde es nicht tun.« Allerdings ist sie auch ein extremer Asket und Ästhet, also sie achtet sehr auf Äußerlichkeiten. Sie ist eine ganz schmale, schlanke, zierliche Frau und haßt auf den Tod, wenn irgendeiner aus dem Leim geht. Also ist etwas übertrieben formuliert, aber sie empfindet das als Vernachlässigung gegenüber dem eigenen Körper, und wenn man da nichts tut oder nicht drauf achtet, daß es halbwegs stimmig ist. Sie kann es auch beispielsweise nicht leiden, wenn Männer Ansätze zum Bauch zeigen. Da ist sie ganz brutal. Mit Birgit ist es immer ein bißchen frustrierend einkaufen zu gehen, weil die so eine ganz, ganz Dürre, so eine Schmale ist. Ich weiß noch, da waren wir mal zusammen Jeans einkaufen, das war sehr frustrierend. Sie kam dann immer rein mit: »Ich hätte da gerne so eine schmal geschnittene, enge Hose mit Knöpfen.« Sie hat halt genau beschrieben, was sie wollte, und dann fing sie da immer an: »Größe 28, 29.« Ich bin da immer hinterhergetaucht: »Haben sie das gleiche auch in Monstergröße?«

die Millionen Frauen, die jeden Morgen ihr Haus verlassen, bei den ersten Schritten, den ersten Blicken spüren, daß sie komplett daneben aussehen, weil sie diesen verfluchten Rock tragen, die verdammte Hose, die widerliche Bluse. [...] Ihr Leben verschenken, dem Unwohlsein in den Rachen werfen. Sie tun mir noch nicht einmal leid. Ich verschwende keine Kraft, sie zu verachten. Ich habe meinen Weg gefunden. Ich habe die Schlacht gegen den Kleiderschrank, gegen meine Minderwertigkeitsgefühle, gegen versaute Tage durch trikotale Fehlentscheidungen gewonnen. Es war einfach. Es ist einfach. Ich gehe nicht mehr aus dem Haus. Was soll ich draußen?« Berg, Sybille: *Ein paar Leute suchen das Glück und lachen sich tot.* Leipzig, 1997, S. 32–34.

Die Beurteilung der anderen Freundin weist auf eine weitere Dimension hin: Dicksein wird mit Kontrollverlust und mangelnder Selbstdisziplin verbunden und auch der Begriff »Monstergröße« spricht an dieser Stelle Bände. Beate ist eine Frau, die sich an Maße und Richtwerte hält. Ein Körper, der in eine bestimmte Kleidergröße paßt, ist okay, einer der darüber liegt, wird kritisch beurteilt. Das gilt für den eigenen Körper, aber auch für andere. Bei der Kommentierung der Personen auf den Fotos nahm sie immer wieder Bezug auf deren Körperumfang und beurteilte die Kleidung im Hinblick darauf, ob sie einem eher »üppigen« Körper angemessen sei. Das Maß und Ideal der Schlankheit wird von ihr nicht nur passiv erlebt, sondern dient ihr auch selbst als Wahrnehmungs- und Bewertungsfokus. Das Ziel für den Umgang mit Körperlichkeit, der nicht dem Ideal entspricht, ist für Beate fraglos: Man versucht, möglichst geschickt zu kaschieren. Das gilt für sie selbst, aber auch für andere:

Also so ein Kleid mit Turnschuhen zu kombinieren, finde ich sowieso schon, sagen wir mal, geschmackswidrig, gegen meinen Geschmack – würde ich nicht machen, finde ich nicht schön; auch nicht, daß sie vielleicht nicht die körperlichen Proportionen hat, um ein solch enges Kleid zu tragen. Naja, ich meine, sie hat ein etwas gebärfreudiges Becken und ist insgesamt etwas weiblicher geformt, und dann so ein enges Kleid tragen, was eigentlich weiter sitzen könnte oder sollte. Es wirkt etwas eng – ich weiß nicht, ich würd' es nicht anziehen, ich würde mich darin hochgradig unwohl fühlen.

Der eigene Körper wird in vergleichbaren Fällen sehr kritisch in Augenschein genommen und gegebenenfalls in die richtige Form gepreßt, damit die »Pfündchen« unsichtbar bleiben.

Ich habe mal ein Etuikleid gekauft. Mein allererstes, das ist ein Dreivierteljahr her oder so [...] damals war ich, weil Winter war, deutlich üppiger als heute, und ich hab' das gekauft, und das war ein Hauch zu eng am Hintern. Man mußte zusammenkneifen und überlegen, ob man nicht noch so eine Baucheinquetschhose kauft.

Das Ideal des Schlankseins wird nicht nur mit weiblicher Zartheit und Zerbrechlichkeit konnotiert, sondern auch mit Selbstdisziplin und Kontrolle – Tugenden, die mit beruflichem Erfolg und Karriere verbunden werden und somit mit der Idee der Emanzipiertheit korrespondieren. Susan Bordo weist auf diese unfeminine Bedeutung von Schlankheit hin:

»On the other hand, even as young women today continue to be taught traditionally ›feminine‹ virtues, to the degree that the professional arena is open to them they must also learn to embody the ›masculine‹ language and values of that arena – self control, determination, cool, emotional disciplin, mastery and so on.

Female bodies now speak symbolically of this necessity in their slender spare shape and the currently fashionable men's wear look. [...] Our bodies, too, as we trudge to the gym every day and fiercely resist both our hungers and our desire to soothe ourselves, are becoming more and more practiced at the ›male‹ virtue of control and self-mastery.«[26]

Das ästhetische Ideal der Schlankheit und des klassischen Schicks, das Beate anstrebt, korrespondiert mit zwei verschiedenen Frauenbildern: Schlankheit steht für die ideale, in den Medien unendlich reproduzierte Weiblichkeit; zugleich steht Schlanksein – wie schon erwähnt – für professionellen Erfolg, für Kontrolle und Modernität, also für die verschiedenen Dimensionen, die mit der emanzipierten Frau in Verbindung gebracht werden.[27] Mit Schlanksein wird *Frau* also zwei – in sich gegenläufigen – Idealbildern von Weiblichkeit gerecht. Vor diesem Hintergrund gewinnt das oben erwähnte »Pfündchen« eine doppelte Brisanz, weil es das Versagen in beiden möglichen Welten von Frau-Sein symbolisiert.

Elkes Beispiel zeigt darüber hinaus, daß die Verneinung der eigenen Körperlichkeit zum gänzlichen Ausstieg aus der Geschlechterpraxis führen kann. In ihrem Fall ist das insofern überraschend, als sie sich nicht in heterosexuellen, sondern lesbischen Zusammenhängen bewegt, wo man eine weniger rigide Geschlechterpolitik vermuten würde. Wie Beate ist

26 Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. London, England; University of California Press, 1993, S. 171/172.

27 Auch Nancy A. Rudd und Sharron J. Lennon kommen in ihrem Aufsatz »Social Power and Appearance Management among Women« zu einem kompatiblen Resultat. Sie setzen die Gestaltung des Erscheinungsbildes in Beziehung zur Macht und können zeigen, daß mit unterschiedlichen Erscheinungsbildern (Appearance Management) verschiedene Formen von Macht assoziiert sind, bzw. das Streben nach einem idealen Aussehen auch ein Machtstreben ist. Sie führen zwei verschiedene Typen von Macht ein: »hedonic power« und »agonic power«. »Agonic power is readily available to men through physical strength, money, or authority, while hedonic power is readily available to women through attractiveness and charm.« (S. 156) In einem kurzen Abschnitt weisen die Autoren darauf hin, daß diese beiden Formen der Macht im Konflikt miteinander liegen: »Some participants verbalized a sense of powerlessness that many women may feel, which is conflict between subscribing to the cultural appereance norms and wanting to change, and feeling that they are just fine the way they are. Comments suggest that women want to be taken seriously for the many personal characteristics they possess (agonic power), instead of being valued on the basis of how closley they meet narrow norms of physical beauty (hedonic power).« Rudd, Nancy A.; Lennon, Sharron J.: Social Power and Appearance Management among Women, in: *Appearance and Power.* Johnson, Kim K. P.; Lennon, Sharron J. (Hg.). Oxford, New York, 1999, S. 153–172, hier S. 156f.

sie bestrebt durch Kleidung ihre angenommenen, körperlichen Unzulänglichkeiten zu kaschieren und zu verstecken:

Na ja, es ist so, daß ich mich schon auch zu dick fühle und mich dann nicht so ganz wohl fühle mit meinem Körper, dann auch versuche, daran etwas zu ändern. Und dann hab' ich natürlich auch ein Problem mit meinem Spiegelbild, mitunter. Deshalb trage ich natürlich zum Beispiel auch die Blusen über den Hosen. Ich würd' sie im Moment nicht in die Hosen stecken – weil ich mich da nicht wohl mit fühle, weil mir das dann äußerlich auch nicht gefällt, im Moment. Ich muß mich gar nicht dafür im Spiegel anschauen. Das ist einfach in meinem Bewußtsein, daß ich mich zu dick fühle. Und – das ist jetzt gar nicht darauf beschränkt, daß ich mich irgendwo im Spiegel oder im Schaufenster sehe – das ist immer da – diese Unzufriedenheit.

Bei Elke hat diese Unzufriedenheit ein solches Ausmaß angenommen, daß sie für sich persönlich die Themen Partnersuche und Sexualität vorläufig auf Eis gelegt hat. Der Rückzug und die Zurücknahme des ungeliebten Körpers durch den Kleidungsstil setzen sich fort in sozialer Abstinenz. Die letzten Ausflüge in die Berliner Lesbenszene liegen vier Jahre zurück. Dort will sie erst wieder hingehen, wenn sie »mit sich im reinen« ist. Bei Elke wird die Kluft zwischen kritisch emanzipiertem Denken und der unmittelbaren Selbstwahrnehmung sowie die Bewertung und das damit verbundene Ausmaß an biographischer Tragik deutlich. Elkes politische Einstellung hängt mit der Erfahrung der Homosexualität zusammen; trotzdem steht sie bestimmten Tendenzen der Lesbenszene skeptisch gegenüber. Die Rigidität, mit der dort bestimmte Maßstäbe vertreten und das Abweichen davon sanktioniert werden, ist ihr unangenehm, auch wenn sich – ihrer Beobachtung nach – in den letzten Jahren eine größere Toleranz entwickelt habe.

Es könnte sein, daß die mediale Präsenz von Homosexualität, die als zunehmende, gesellschaftliche Akzeptanz gedeutet und als Indiz für eine Liberalisierung der Geschlechterverhältnisse angesehen wird, mit einer wirklichen Emanzipation verwechselt wird. Wenn man den Fokus ein we-

nig verschiebt, dann rücken nämlich sehr schnell die Muster von Kontrolle in den Blick, die Homosexualität genauso betreffen wie Heterosexualität. Susan Bordo schreibt:

»Many cultures, clearly, have revered expansiveness in women's bodies and appetites. Some still do. But in the 1980s and 1990s an increasingly universal equation of slenderness with beauty and success has rendered the competing claims of cultural diversity ever feebler. [...] Unmuscled heft is no longer as acceptable as it once was in lesbian communities. [...] Features on diet, exercise, and body-image problems have grown increasingly prominent in magazines aimed at African American readers, reflecting the cultural reality that for most women today – whatever their racial or ethnic identity, and increasingly across class and sexual-orientation differences als well – free and easy relations with food are at best a relic of the past.«[28]

Elkes Beschreibung des in der Lesbenszene angesagten Frauentyps bestätigt Susan Bordos Feststellung.

Ich denke, daß, ähnlich wie bei den Schwulen, natürlich auch die sportliche Frau, die schlanke, sportliche Frau, gut rüberkommt. Aber auch mit ganz viel Ausstrahlung, das kann man nicht so konkretisieren. Es kommt auch drauf an, was die Frau rüberbringt, an Ausstrahlung, wenn man ihr begegnet. Aber sicherlich – dieser sportliche Typ findet sehr viel Einklang. Aber ich möchte in dem Zusammenhang betonen, daß das nichts mit meinem Wunsch zu tun hat...

Der Anzug

Am Beispiel des Anzugs – als genuin männliches Kleidungsstück – möchte ich nun die Argumentation vertiefen und zeigen, wie Männer sich den Anzug aneignen und in ihrem Sinne deuten. Conrads Ausführungen über Anzugshosen zeigte, daß der uniformelle und strenge Charakter dieser klassischen Männerkleidung nicht zwangsläufig als unangenehme Einengung wahrgenommen wird, sondern die damit verbundene Haltung durchaus positiv erlebt werden kann und sogar bewußt gesucht wird. Bei Frank gewinnt diese Wahrnehmung des Anzugs noch eine weitere Wendung.

So ein Anzug hat für mich auch zu tun mit einer stärkeren Fremdbezogenheit. Wenn ich zum Beispiel ein Verkaufsgespräch machen würde, früher habe ich das mal gemacht, und ich muß mich sehr auf den anderen einlassen – und auch meine Auffassung des Anderen ist zentral für den Verlauf – oder auch wenn ich ein Beratungsgespräch machen muß, dann ist für mich die Anzugsassoziation da, weil für mich der Anzug ja damit verbunden ist, daß ich auf einer formaleren

28 A. a. O., S. 102/103.

Eben agiere und sozusagen ich selbst nicht so die Rolle spiele, ich mich besser auf den anderen einstellen kann und auch auf seine Probleme, seine Fragen und seine Horizonte konzentrieren kann. Das ist ein wichtiger Punkt. Das ist auch eine andere Interaktion. Ein Anzug, also das ist ja ein klassisches Klischee, das ist irgendwie formaler und businessmäßiger oder irgendwie distanzierter, was ich nicht so empfinde.

Entgegen dem Klischee, ein Anzug signalisiere Status, Macht und Distanz[29], verweist Frank auf einen anderen Effekt der Formalität des Anzugs: Der Anzug schränke zwar seine eigene Emotionalität und Expressivität ein, eröffne dadurch aber für sein jeweiliges Gegenüber einen größeren Raum zur Selbstdarstellung. Indem Frank sich und seine individuelle Befindlichkeit durch den Anzug zurückstellt, kann er sich besser auf seinen Interaktionspartner einlassen und diesen ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellen. Die Beschränkung in der einen Hinsicht bedeutet also in einer anderen größere Offenheit. Der Anzug wird hier in den Dienst einer offenen, sozialen Interaktion gestellt. Die Tatsache, daß Frank den Anzug auf diese Weise nutzt, bedeutet nicht, daß die anderen Konnotationen des Anzugs falsch wären. Tatsächlich knüpfen Frank und Conrad ja gerade an die bekannten Deutungen an: Formalismus, Distanz, Strenge. Aber sie geben ihnen eine andere Wendung, so daß der Anzug schließlich in einem neuen Licht erscheint. Natürlich ist der Anzug auch ein Statussymbol, das auf die Bedeutung seines Trägers hinweist und dessen beruflichen Aufstieg signalisiert. Natürlich ist der Anzug auch ein Zwangsinstrument der Businesswelt, das die Funktion der Person über deren Individualität stellt. Natürlich gibt es viele Männer, die sich in solcher Bekleidung

29 Anne Hollander zeigt in ihrer Kostümgeschichte »Anzug und Eros«, daß der Anzug primär Modernität und Erotik signalisiert und als fortschrittliche ästhetische Innovation den eigentlichen Maßstab der Frauenmode darstellt. Hollander, Anne: *Anzug und Eros. Eine Geschichte der modernen Kleidung*. Berlin, 1995, S. 15/16.

vollkommen fremd und unwohl fühlen. Trotzdem erscheint eine einfache Gleichung vorschnell, die von dem Anzug als einengende Kleidung auf einen beengten Körper und von diesem sogleich auf Zwang und Unterdrückung schließt.[30] Genau diese Beschränkung der eigenen Expressivität (siehe Frank) kann als eine Befreiung in einem anderen Sinne verstanden und eingesetzt werden, nämlich als Befreiung davon, sich in seiner Individualität darstellen und präsentieren zu müssen. Aus diesem Grund trägt Frank seinen Anzug auch sehr gern auf Partys.

Conrad und Frank gehören einem intellektuellen Milieu an, dem gewisse Stilisierungen nicht fremd sind. Daniel – ein arbeitsloser Koch, der seinen Lebensunterhalt als Sicherheitsbeamter verdient, gehört einer anderen sozialen Schicht an. Doch auch er beschreibt die mit dem Anzug verbundene Formalisierung als positive Körper- und Selbsterfahrung. Er setzt allerdings einen etwas anderen thematischen Schwerpunkt als die intellektuellen Männer. Ein wichtiger Grund für Daniel, Anzüge zu tragen, sei die geringere Transpiration in dunklen Anzügen. Diese etwas paradox anmutende Feststellung führt er darauf zurück, daß sich sein Körper an die Arbeit in Anzügen derart gewöhnt habe, daß er in dunklen Anzügen immun gegen die Hitze sei.[31]

Als Sicherheitsbeamter trägt man auch nur Anzüge. Sicherheitsanzüge und schwarze Hosen dazu. Da wird man halt immun auch gegen die Sonne. Da ich meistens nachts gearbeitet hab', war's eigentlich mit der Sonne halb so wild, aber ich hab' halt auch tagsüber gearbeitet und hab' dann schwarze Sachen angehabt, vom Sicherheitsdienst. Und da war's dann doch schon 32 Grad. War wohl so, daß der Körper sich dagegen immun machte. – Also, wenn ich schwarze Klamotten anhabe, ist es so, daß ich nicht mehr so schwitze als wie in weißen. Zum Beispiel einmal: Bei einer Firma weiße Sachen bekommen, und da war ich innerhalb von drei Minuten schon naß.

Schwitzen ist ein starker körperlicher Ausdruck. Körperflüssigkeit dringt nach außen, wird fühlbar, sichtbar und riechbar. Für den angemessenen Umgang mit dem Schwitzen und dem Schweiß gibt es eine Reihe kultureller Regeln. Schwitzen ist eine Form körperlicher Expressivität, die einer gewissen Kontrolle bedarf und in exzessiver Form ganz bestimmten Kontexten wie Sauna, Sport und Sex vorbehalten ist. Der Anzug fungiert für Daniel also, ganz ähnlich wie für Conrad und Frank, wenn auch direkter und körperlicher, als eine vestimäre Regulierungsinstanz des Körpers. Die Zurücknahme des Körpers, des körperlichen Ausdrucks, wird als positiv erlebt und bewußt angestrebt. Verbunden mit den körperlichen

30 Poschardt, Ulf: *Anpassen*. Hamburg, 1998, S. 401.

31 Das Phänomen, daß man in Anzügen weniger schwitzt, wird auch von Frank erwähnt.

Erfahrungen ist auch die Selbstwahrnehmung in einem allgemeineren Sinne eine andere. Auch dieser Aspekt wird von Daniel angesprochen:

Ja, ich bin theoretisch Anzugträger. Ich trage ja eigentlich grundsätzlich nur Anzüge, also Anzugshosen mit 'nem Hemd und Jackett drüber – is' so! Ich hab' eigentlich nicht viele verschiedene. Ich habe theoretisch nur verschiedene Sakkos. Ich habe theoretisch nur zwei Anzüge, aber halt verschiedene Hosen und verschiedene Sakkos.

Fühlst du dich dann unterschiedlich, wenn du solche Sachen anhast oder einen Anzug?

Ja, so fühl ich mich freier. So bin ich gelassener, als wenn ich jetzt im Anzug draußen rumlaufe – is' so!

Aber du findest das angenehm, dich dann nicht so frei zu fühlen, oder?

Ja, weil – wenn ich jetzt 'nen Anzug trage, dann weiß ich, daß es auf eine Art auch teilweise wieder beruflich is'. So fühl ich mich halt dann auch, wenn ich 'nen Anzug anziehe. Daß das immer irgendwie mit einem der Berufe zu tun hat.

Daniel spricht diesen scheinbaren Widerspruch ganz direkt aus. Er fühlt sich in Jeans und T-Shirt freier und gelassener; aber genau diesen emotionalen Zustand strebt er nicht zwangsläufig an. Vielmehr sucht er bewußt eine weniger befreite Gefühlslage, die er beruflich nennt.

Wie erscheint der Körper in der jeweiligen Kleidungspraxis? Welche Erfahrung mit ihrem Körper machen die hier vorgestellten Männer und Frauen? Die Männer scheinen sich mit der Wahl des Anzugs – als eine von zwei prototypischen Alternativen – für eine Formung und Gestaltung des Körpers zu entscheiden, die sie durchaus positiv erleben. Der Körper wird durch die Kleidung – konkret den Anzug – in eine Haltung gebracht. Die Aufrichtung des Körpers im Anzug gibt dem Träger ein gutes Gefühl: ein Gehaltenwerden durch den Anzug. Die Bügelfalte, die geraden Linien richten nicht nur den Körper auf, sondern auch die Selbstwahrnehmung. Lässigkeit scheint in dieser Kleidung unangebracht. Die Formierung, die

der Körper durch diese Kleidung erfährt, schränkt ihn ein, aber sie läßt ihn *ganz*. Er ist als ganzer Körper präsent. Dagegen erscheint der weibliche Körper fragmentiert und versteckt. Die Fokussierung auf einzelne, problematische Körperpartien und die sich darauf konzentrierende Kleiderwahl spendet Teilen des Körpers unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit und läßt andere ganz außer acht. Der Körper, vor allem einzelne Körperpartien, werden aus der Ferne betrachtet, kritisch beäugt und bewertet – als ganzer gefühlt wird der Körper nicht. In dieser Auflösung scheinen der Körper und seine Thematisierung unendlich verzettelt. Am Schluß steht nicht die selbstbewußte Frage »Wie gut stehe ich da?«, sondern die ängstliche »Sind alle Pfündchen gut kaschiert?«

Alles wohl bekannt: die Frau inszeniert ihren Körper für den männlichen Blick und wird dadurch als Objekt unterdrückt. Der Mann – ganz souveränes Subjekt – kontrolliert dank eines rationalen Systems sein Erscheinungsbild und seinen Körper: Das Machtgefälle liegt *zwischen* den Geschlechtern. Anknüpfend an die Argumentation von Mary Douglas möchte ich eine Lesart vorschlagen, die die Geschlechter nicht gegen einander ausspielt und den sozialen Körper als eine *gemeinsame* Institution betrachtet. Dadurch verschiebt sich auch die Bewertung der Machtverhältnisse.

»Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein beständiger Austausch statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken. Infolge dieser beständigen Interaktion ist der Körper ein hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium.«[32]

Wem gehört der Körper? Der Körper gehört einer Person! Und diese Person ist entweder männlich oder weiblich. Das scheint eine unmittelbare und unbezweifelbare Gewißheit zu sein. Aber sind der Körper und vor allem die Erfahrungen, die wir mit ihm machen nicht auch ein hochgradig interaktives, soziales und prozeßhaftes Phänomen? Gehört der weibliche Körper einfach der Frau, die mit ihm herumläuft? Besitzt der Mann 100% der Rechte an seinem Körper? Der soziale Körper, sowie Mary Douglas ihn fasst, legt es nahe den Körper in den vielfältigen Beziehungsverhältnissen auf zu suchen, in denen er relevant wird. Was bedeutet das für das Geschlecht? Männlichkeit und Weiblichkeit erscheinen dann als zwei

32 Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien, in: *Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M., 1993, S. 99.

Muster mit denen dieser soziale Körper wahrgenommen, organisiert und bewertet wird. Als sozialer Körper ist der Körper ein Feld der Verhandlung vergeschlechtlichter Bedeutungen und Machtmechanismen und analytisch gesehen erst einmal unabhängig von Männern und Frauen. In dieser Perspektive erscheinen Männlichkeit und Weiblichkeit als zwei Versionen der Kontrolle und der Machtausübungen. Die oben beschriebenen Kleidungs- und Körperpraxen zeigten wie Männer und Frauen sich mit denen in der Kleidungsordnung eingelassenen Mustern von Männlichkeit und Weiblichkeit auseinandersetzen. Wenn man die Relationalität konsequent weiterdenkt bedeutet das, daß Männer nicht nur von denen mit der Männlichkeit verbundenen Kontroll- und Sanktionspotentialen betroffen sind und umgekehrt Frauen nicht die Exklusivrechte an den Widersprüchen weiblicher Kleidungspraxen haben, sondern dass auch wechselseitig: Männer unter den Widersprüchen der Weiblichkeit leiden und Frauen durch restriktive Männlichkeit beschränkt werden. Männer und Frauen partizipieren indirekt an den Macht-, Kontroll- und Unterdrückungsmechanismen, denen das jeweils andere Geschlecht ausgesetzt ist.

Männer werden nicht nur durch die Bedeutungen von Männlichkeit ermächtigt und kontrolliert, sowie Frauen nicht nur durch Weiblichkeit unterdrückt und erhöht werden, vielmehr werden alle indirekt auch durch die gegengeschlechtlichten Mustern sozialer Kontrolle unterdrückt. In der heterosexuellen Sexualität ist die Interaktion mit der Körperlichkeit des anderen Geschlechts am offenbarsten; aber sie ist selbstverständlich nicht die einzige Form. Solange Männer und Frauen irgendwelche Arten von Beziehungen eingehen und Kommunikationen pflegen, werden sie mit den vergeschlechtlichten Mikrotechniken der Macht konfrontiert sein und zwar den männlichen und weiblichen. Die vergeschlechtlichte Kontrolle der Körperlichkeit setzt bei beiden Geschlechtern ganz unterschiedlich an; aber sie trifft in dem einen auch das andere Geschlecht. Das duale, vestimäre System engt den männlichen Körper, die männliche Selbstwahrnehmung und damit den Mann ein. Sie beschränkt ihn auf eine bestimmte Form und sanktioniert alles, was sich jenseits dieser kulturell erlaubten Muster bewegt. Dieses Kontrollmuster verhält sich komplementär zum weiblichen, deren repräsentative Vielfalt, innere Widersprüchlichkeit und potentielle Sexualisierung mit einer Fragmentierung und Entfremdung des Körpers einhergeht. Die Betrachtung von Körperlichkeit als *eine* in sich differenzierte kulturelle Institution, die durch die Geschlechterdifferenz in verschiedener Weise moderiert oder mit Foucault kanalisiert und organisiert wird, führt zu einem anderen Verständnis der Machtmechanismen, die hier am Werke sind. Durch die Kleidungspraxis werden wir zwei verschiedener Formen der Kontrolle von Körperlichkeit, Selbstwahrnehmung gewahr. Durch die Interpretation von Körperlichkeit als einer gemeinsamen

Institution, erscheinen diese Machtmechanismen komplementär. Die Kontrolle der Körperlichkeit ist für das Individuum verdoppelt und total, weil es von beiden Formen, der männlichen und weiblichen, betroffen ist.

2. Kapitel: Rebellionen: Ausbruchversuche aus dem Kleidungsalltag

Es werden nun vier Personen vorgestellt, die bei aller Unterschiedlichkeit eines verbindet: Ihre Kleidungspraxis liegt quer zum Mainstream. Sie setzen sich explizit mit den Geschlechterverhältnissen auseinander oder lösen durch ihre Kleidung Reaktionen der sozialen Umwelt aus. So oder so erleben sie ihre Kleidungspraxis als Brucherfahrung. Es geht um Konfrontationen mit der geschlechtlichen und vestimären Normalität. Ich werde versuchen, diese Personen in eine Perspektive zu rücken, die es plausibel macht, daß es ein Unterschied ist, ob man sich als Frau mit den kulturellen Mustern von Weiblichkeit oder entsprechend als Mann mit denen von Männlichkeit anlegt. Die situativen Kontexte, in denen die Interviewpartner diese Erfahrung des Ausbrechens machen, spielen natürlich eine Rolle und werden berücksichtigt: So gibt es einen Ausblick in den Punk und die Verhandlungen von Geschlecht, die dort passierten. Bei Anne ist es naheliegend, postmoderne Interpretationen von Stilpraxen heranzuziehen und mit ihren eigenen zu vergleichen. Erics *Cross-Dressing* wird mit Bezug auf die Literatur, die sich mit diesem Phänomen beschäftigt, interpretiert. Die spezielle Exotik von Antons Fall läßt sich in keinen bestehenden sozialwissenschaftlichen Kontext einordnen und muß für sich selbst sprechen.

Conny – Punk und die totale Provokation

Conny war als Jugendliche Punk und Fan von »Siouxsie and the Banshees«[1]. Sie setzte Kleidung und Erscheinungsbild bewußt ein, um zu pro-

1 Britische Punk-Band.

vozieren. Die damit verbundenen Erfahrungen und Experimente prägen ihre Biographie.

Also, Vorbilder hab' ich früher gehabt.

Ja, wen? Erzähl mal!

Ganz früher, da war ich so 15, 16: Popstars und so was.

Ja, wen?

Naja, Siouxsie von den Banshees zum Beispiel.

Wie sah die aus?

Ja, die hatte immer schon so ausgefallene Kleider, so Netzhandschuhe mit abgeschnittenen Fingern. Und das gab's in London, ist ja immer der Vorreiter. Das gab's dann immer schon 'n Jahr, bevor's dann hier war. Und nun mußte ich solche Handschuhe haben! Ich bin durch ganz Erlangen gerannt. Es gab sie da natürlich nich. Und was hab' ich gemacht? Auf 'nem Flohmarkt, so 'ne langen gab's da. Die hab' ich halt abgeschnitten. Und da bin ich so in die Schule – »Oh, guck mal, was die hier hat! Oh, geil! Wo haste die her?« Und dann während des Unterrichts: »Guckt mal, guck mal, was die anhat!« Ich hab' das dann extra so angezogen und hab' dann so geschrieben, mit 'nem Stift, und jeder hat's gesehn! Und dann hab ich mir so Sachen nachgenäht, die ich irgendwie so gesehen hab', auch oft in Modezeitschriften. Ich hab' jahrelang Modezeitschriften gekauft und Bilder ausgeschnitten. Dann hab' ich auch selber Mode kreiert und das immer in so 'n goldenes Buch reingemalt und geschrieben. Das hab' ich heute noch.

Mit solchen Formen der Aneignung und Übernahme pop- und subkultureller Elemente beschäftigen sich die Theoretiker der *Cultural Studies*. Die Frage, die dabei in Auseinandersetzung mit älteren marxistischen Theorien verhandelt wurde, war, ob solche massenmedialen Produkte und die mit ihnen verbundenen Bedeutungen ein Element kapitalistischer Macht- und Kontrollmechanismen sind. In den britischen *Cultural Studies* hat sich über verschiedene Stationen und Autoren eine Forschungslinie herausgebildet, die entgegen der Idee vom allmächtigen System die eigensinnigen und subversiven Praktiken betont. Diese Praktiken entwickeln die Akteure in der Aneignung solcher massenmedialer Themen und Stilelemente. Als Paradebeispiel und Ikone solcher Forschungen diente verschiedenen Autoren Popstar und Kulturphänomen *Madonna*. So benutzt John Fiske *Madonna*, um »die Kräfte der Offenheit zu theoretisieren« und die Grundthese zu untermauern, daß in den Produkten der Massenkultur immer auch widersprüchliche und subversive Elemente eingebaut sind und diese von den Akteuren in ihren Dienst gestellt werden und nicht bloß den Interessen der Herrschenden dienen.[2] Um diese These empirisch zu

2 Fiske, John: *Lesarten des Populären.* Wien, 2000, S. 18/19.

untermauern, analysiert er die Bildsprache von Madonna-Videos und die Botschaft, die *Madonna* als Frauenfigur repräsentiert:

»Madonna parodiert ständig konventionelle Repräsentationen von Frauen, und Parodie kann ein wirksames Mittel zur Hinterfragung der herrschenden Ideologie sein. Sie hebt die definierenden Merkmale aus dem Objekt heraus, übertreibt sie und macht sie lächerlich, und macht sich dergestalt über diejenigen lustig, die auf seinen ideologischen Effekt ›hereinfallen‹. Aber Madonnas Parodie geht noch weiter: Sie parodiert nicht allein die Stereotypen, sondern die Art, wie sie erzeugt werden. Sie stellt sich selbst als jemanden dar, der Kontrolle über das eigene Image und über den Prozeß seiner Konstruktion hat. Das erlaubt auf der Leserseite des semiotischen Prozesses der Leserin eine ähnliche Kontrolle über ihre eigene Bedeutung.«[3]

Als Beleg für den tatsächlichen Erfolg dieser Operation dienen Aussagen von jungen Frauen wie die folgende:

»›Sie gibt uns Ideen. Das ist eigentliche Frauenbefreiung – keine Angst davor zu haben, was die Kerle denken.‹ [...] Das Gefühl der Ermächtigung, das diesen Kommentaren zugrunde liegt, ist typisch für ihre Teenagerfans.«[4]

Die Schwierigkeit solcher empirischen Beweisführung liegt darin, daß das theoretische Konzept an Aussagen von Akteuren bestätigt wird, aber nicht an den Praxen und Situationen, die diese Akteure erleben. Das Beispiel von Conny zeigt, daß sie mit ihrer subversiven und provokanten Absicht an den Reaktionen ihres alltäglichen Umfeldes teilweise scheitert und deshalb bestimmte Formen der Selbstinszenierungen schließlich aufgibt. Die Reaktionen auf ihre Selbstinszenierungen waren in verschiedenen sozialen Situation auch sehr unterschiedlich und entsprachen durchaus nicht immer Connys Vorstellungen, wie das folgende Beispiel zeigt:

Und wirklich superenge, kurze Miniröcke, die nur kurz über'm Arsch waren. Und: Ich hab' ja die Reaktion gesehen. Also das war mir dann zu heftig. Ich konnte gar nicht in Ruhe da lang laufen. Ich war nur noch drauf konzentriert, jetzt kommt wieder 'n Spruch: Jetzt! Oh, da vorn steht 'ne Gruppe, junge Türken, so um die zwanzig. Jetzt kommt bestimmt 'n Spruch! Weil ich dann natürlich darauf konzentriert war, kam natürlich auch einer.

Aber du hast es trotzdem eine Zeitlang gemacht?

Ja, früher ja auch irgendwie aus Protestgründen.

3 Ebenda, S. 123.
4 A. a. O.

Der Einfluß, den Pop- und Massenkultur auf die Alltagspraxen haben, muß komplexer gedacht werden, als John Fiske und viele andere Theoretiker der Postmoderne es tun. Sicherlich dienen wilde Frauen wie *Madonna* und *Siouxsie and the Banshees* als Rollenmodell, Inspirationsquelle und Ermutigung für junge Frauen. Eine direkte Übersetzung der im medialen Kontext möglichen Ermächtigung von Frauen in den Alltag ist jedoch überzogen. Im Video kann die Akteurin *Madonna* nicht nur ihre Selbstinszenierung kontrollieren, sondern auch die Reaktionen auf sich. Genau diese Macht hat aber die Alltagsakteurin nicht. Deshalb halte ich die Behauptung, daß die »Leserin eine ähnliche Kontrolle über ihre eigene Bedeutung« hat, für falsch. Eine solche Interpretation setzt die Intentionen der Akteure auf eine Weise absolut, die an der Alltagsrealität vorbeigeht, weil sie die Macht des sozialen Umfeldes ignoriert. Sie geht aber auch an den theoretischen Implikationen dieser Theorien vorbei, die ein hohes Maß an Reflexivität und Kontextualität behaupten.

Die erfolgreicheren und spaßigen Erfahrungen mit Provokationen machte Conny als Punk. Hier wird den Spießern der erwünschte Schock verpaßt. Auch diese Erlebnisse haben einen Bezug zu den Geschlechterverhältnissen.

Das war so 'n bißchen zu vergleichen mit den 68ern ... und, ja, da spielt die Musik noch 'ne Rolle, auch die Klamotten, überhaupt, nicht dieser Gesellschaft zu entsprechen.

Also gegen den wirtschaftlichen ...

Total dagegen! Also, schocken auch vor allem. Schocken durch bunte Haarfarben, grelle Frisuren und abrasiert und die Ratte auf den Schultern, so daß die alle sagen: Iihh! Ist das ein ekelhafter Punk! Und dann kommt der Sicherheitsdienst. Also man denkt sich: Oh, sind das Spießer! – Das wollte man damals damit erreichen! [lachen] Is' auch ganz gut gelungen. Wir hatten da auch 'ne Ratte bei, in der U-Bahn. Wir haben uns dann auch immer so gegenseitig selber verarscht, und einer packt die Ratte und schmeißt sie auf 'nen Sitz und sagt: »Ich will die jetzt nich mehr! Ich setz die aus!« Und dann die Oma so: »Iihh! Das kannste doch nich' machen!« Und, also es war halt heftig.

Obwohl oder gerade weil Punk so kurz war und von den augenblicklichen Erfahrungen der Überschreitung und des Bruchs mit der Wirklichkeit lebte, hat er bei vielen Beteiligten ein nachhaltiges Gefühl der Entfremdung und Unwirklichkeit in Bezug auf den normalen Gang der Dinge hinterlassen. Die radikalen Inszenierungen haben eine Realität geschaffen, die die Normalität in Frage stellte. Etwas pathetisch könnte man sagen, daß Punk durch seine eigene Künstlichkeit auch der sozialen Wirklichkeit die

natürliche Unschuld geraubt hat:[5] Punk eröffnete Mädchen und jungen Frauen ein Spiel- und Experimentierfeld für Geschlechterrollen und das Infragestellen von heterosexuellen Beziehungsmustern. Verkleidungen, Karikaturen und stilistische Experimente aller Art waren wichtige Elemente des Punkseins. Im Punk war es jenseits der Frage, ob es sich um ein männliches oder weibliches Wesen handelt, erlaubt, laut und dreckig zu sein, schwere Stiefel zu tragen, Schimpfwörter zu benutzen, auf die Straße zu spukken usw. All dies wurde im Punk positiv bewertet. Das Ausmaß des Bruchs, den solche Verhaltenscodes für junge Männer und Frauen mit den traditionellen Geschlechterrollen darstellte, war unterschiedlich: Die Kluft zwischen Punk und Frau-Sein ist wesentlich größer als die zwischen Punk und Mann-Sein. Im Hinblick auf die Geschlechtsidentität war Punk für Frauen wesentlich revolutionärer als für Männer.[6] Lucy O'Brien beschreibt ihre Erfahrung mit ihrem Punk-Outfit in der Öffentlichkeit so:

»We'd been dressed half in bondage fetish gear, half in Doc Martens with our hair all

5 »Die Musik verdammte Gott und den Staat, Arbeit und Freizeit, Heim und Familie, Sex und Vergnügen, das Publikum und sich selbst und machte es dadurch für kurze Zeit möglich, alle diese Dinge nicht als Tatsachen, sondern als ideologische Konstrukte anzusehen, als etwas Fabriziertes, das sich ändern oder völlig abschaffen ließ. Es tat sich die Möglichkeit auf, diese Dinge als schlechte Scherze zu sehen und die Musik als den besseren Scherz.« Marcus, Greil: *Lipstick Traces. Von Dada bis Punk – Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Hamburg, 1996, S. 11/12.

6 »Up till then women had been represented in Oz principally by wispy bare-breast flower children and pneumatic creations of Robert Crum. The sixties was the hey-day of male display; the most successful sixties women were scented, decorativ and slender, voluptuously dressed in diaphanous chiffons, old embroideries, baubles, bangles, beads and boots, and spoke in blurred voices – if they spoke at all.« McQuiston, L.: *From Suffragettes to She Devils*, London, 1997, S. 6.

out there, scowling at everybody. People didn't know if we were a pin-up or what. It freaked middle-aged men particularly. That mixture of rubber stocking, DMs and fuck off you wanker what are you staring at. They didn't know if they were coming or going.«[7]

Der Bruch mit akzeptierten Weiblichkeitsmodellen wird durch die Wahrnehmungen der anderen (U-Bahn-Öffentlichkeit) erlebt. Die Punkfrau läßt sich als Frau nicht deuten: Will sie sexuell reizen? Oder will sie kämpfen? Sie zeigt ihren Körper, aber in einer nicht eindeutig weiblichen Weise; so tragen sie beispielsweise Netzstrümpfe, ohne sich die Beine zu rasieren. Die Verwirrung, die diese Erscheinung auslöst, hängt damit zusammen, daß sie in keines der bestehenden Geschlechtermodelle schlüssig eingeordnet werden kann. Der Mann weiß nicht, ob er angemacht oder bedroht wird. Mit dieser radikalen Anti-Ästhetik weiblicher Selbstdarstellung werden traditionelle Weiblichkeitsmodelle als Karikatur auf die öffentliche Bühne gebracht und verworfen. Diese Auseinandersetzung lief nicht nur zwischen der Punkwelt und der sie umgebenden, spießigen Umwelt ab, sondern auch innerhalb der Szene. Die Punkmusikszene war wie alle Rockmusikszenen von Männern dominiert, die ihre Auseinandersetzung mit den traditionellen Geschlechterrollen oft als sexistische Provokationen inszenierten.[8] So liefen in Punkclubs Softpornos als Dekoration, stellten Punkrockbands Stripperinnen auf die Bühne oder zogen den Mädchen am Ende eines Gigs die T-Shirts aus. Punks wie Lucy O'Brien fühlten sich durch solche Auftritte herausgefordert und kreierten ihre eigene Show. Sie dekorierte den Club mit Tampons und verteilte »crowd giblets«, eingewickelt in Pornozeitschriften. Die Clubbesitzer weigerten sich, einen »Bloody Linder« als Cocktail anzubieten, und fürchteten, das Fleisch könnte den Fußboden beschmutzen. Während des Auftritts zog sie sich das T-Shirt aus und ließ einen schwarzen Dildo zum Vorschein kommen.

»I remember the audience going back about three foot. There was hardly any applause at the end. And that was a crowed who thought, nothing can

7 O'Brien, Lucy: The woman punk made me, in: Sabin, Roger (Hg.): *Punk rock: so what?* London, 1999, S. 193.

8 Die offensiven, sexuellen Inszenierungen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Punk eine asexuelle Szene war. Im Gegensatz zu den Hippies, die ihre Kritik an den tradierten Geschlechterverhältnissen durch Promiskuität ausdrückten, war Punk äußerst desinteressiert an Sexualität. Auch hier galt das Prinzip der Negativität. Für Mädchen und junge Frauen bedeutet dies, daß Punk eine der wenigen Sphären zur Verfügung stellte, in dem sie nicht mit den allgegenwärtigen heterosexuellen Rollenspielen konfrontiert waren, sondern – davon befreit – sich auf andere Weise ausprobieren konnten: »I hated discos and all that handbag, boys and make-up stuff. I loathed it. For me punk was like fresh air«. Ebenda S. 196.

shock us, we see porn all the time, we're cool. When that happened, when they stepped back, I thought, that's it, where do you go from here?«[9]

O'Brien resümiert dieses Ereignis:

»Linder had done the ultimated in making the implicit explicit [...] Through the use of meat and tampons she was showing the ›reality of womanhood‹, and with the dildo: ›Here's manhood, the invisible male of pornography.‹ That can be reduced to this, a thing sticks out like a toy.«[10]

Siouxsie von den Banshees faßt die Ambitionen weiblicher Punks so zusammen: »We just wanted to take the whole thing to its logical extreme.« Die Reduktion der Geschlechter auf Surrogate der Geschlechtsteile zeigt die Dürftigkeit des gesellschaftlichen Geschlechtermodells. Die Geschlechterrollen werden als ideologische Konstrukte, als schlechte Scherze, als etwas Fabriziertes entzaubert und dabei in ihrer Lächerlichkeit vorgeführt.

Obwohl Conny ähnliche, wenn auch nicht so extreme Erfahrungen machte wie die in der Literatur beschriebenen und diese ihr Selbstverständnis als Frau und ihre Einstellung zu den Geschlechterverhältnissen prägten, so muß man die Wirkung solcher Brucherfahrungen differenziert beurteilen. Nach ihrer Punkphase ist Conny aus pragmatischen Gründen zu einem gemäßigten Kleidungsstil zurückgekehrt. Ihre Vorsicht mit weiblichen und provokanten Selbstinszenierungen im Alltag ist durch eine Mischung aus Frustration und Pragmatik motiviert, die sich über mehrere biographische Etappen vollzogen hat. Die Reaktionen von Männern auf ihre aufreizende Erscheinung entsprachen nicht Connys Vorstellungen, so daß sie weniger provozierende Kleidung trägt. Ihr Beispiel zeigt, daß eine explizit weibliche Selbstdarstellung für Frauen nicht nur auf Grund ihres verinnerlichten Emanzipationsideals problematisch sein kann, sondern auch weil es von Männern (und Frauen) auf bestimmte Weise rezipiert und kommentiert wird. Deshalb – und weil es die Position in ihrem Arbeitskontext schwächt – vermeidet Conny aus strategischen und ökonomischen Gründen, zu niedlich zu wirken.

Was ich auch nicht mag, sind Sachen, die sehr stretchig sind, wo man dann wirklich jedes kleine Rändchen sieht, so 'n Schlauchkleid zum Beispiel, 'n weißes noch dazu. Um Gottes Willen, so würd' ich mich nie auf die Straße trau'n [lachen]. Oder was weiß ich, irgend so was Durchsichtiges.

Gut, es kann schon mal was Durchsichtiges sein, aber nicht gerade irgendwelche Stellen, wo man dann wirklich nur noch begafft wird. Nee, das ist mir dann

9 Ebenda S. 195
10 Ebenda, S. 197.

unangenehm! – Ja, oder was weiß ich! T-shirt mit 'nem großen Kußmund drauf. Oder irgendwie so 'n dummen Spruch. Also, ist mir 'n bißchen heftig.

Warum gefällt dir das nicht?

Hmm, ja, weil ich nicht ständig dumme Männersprüche hören möchte. Wenn dann irgendwo 'ne Clique is', mit jungen Leuten, oder von der Baustelle, da wird runtergeschrien und gepfiffen, und ich bin unterwegs und muß mich auf die Arbeit konzentrieren, ich muß gucken, wo geh' ich jetzt als nächstes hin und was mach' ich, oder dann schlepp' ich vielleicht noch was und muß mir dauernd dieses Gelaber anhören! Nee, also [lachen]. Und irgendwie möchte ich auch nicht zu niedlich aussehen. Weil – das wirkt dann, die denken dann: »Das ist 'n dummes Mädchen.« Die trauen sich dann einfach zu viel. Die denken: »Die kann ich irgendwie so über 'n Tisch ziehen.« So eine, weißte?

Ihr Bedürfnis nach weiblicher Selbstdarstellung wird zur Maskerade und Verkleidung, die sie nur bei besonderen Anlässen betreibt.

Auf 'ner Versteigerung hab ich mal ein Kleid aus New Orleans ersteigert. Ja, so ganz aus Spitze, so fein.

Bei welcher Gelegenheit hast du das an?

Auf 'ner Modenschau zum Beispiel hab ich's angezogen. Das hat wirklich gut gepaßt. Eine Kollegin, die hat so 'n Laden, auch mit alten Klamotten, so bißchen Sixties, Seventies. Und die hat Modenschau gemacht. Und da bin mit 'nem 20er-Jahre-Kleid hin – so aufgestellt mit Perlenkette und Spangenschuhe. Die haben alle geguckt. Die dachten, ich führe auch vor [lachen]. Das find ich einfach witzig, auch mal sowas anzuziehen.

Wie fühlst du dich dann in den Sachen?

Also es hat irgendwas. Es ist fast schon wie 'ne Zeitverschiebung. Also, das is' einfach schön, irgendwie mal sich so – ich will jetzt nicht sagen verkleiden – aber mal so ganz anders rumlaufen. Und die Leute gucken natürlich dann auch. Ich meine: Das is' was ganz Außergewöhnliches.

Connys Geschichte zeigt, daß und wie die Reaktionen der Umwelt ihr Verhalten steuern: Sie vermeidet negatives oder frustrierendes Feedback und sucht Kontexte, in denen sie positive Reaktionen für ihr Auftreten erntet. Für explizit weibliche Selbstinszenierung bedeutet das: Weiblichkeit wird aus dem Alltag gedrängt und eher in außeralltäglichen Situationen ausgelebt. Dies stellt eine Verbesonderung von Weiblichkeit dar.

Einer der wahrscheinlich wichtigsten Effekte des Punk im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse und ihre Verhandlungsmöglichkeit in der Kleidung ist der Bruch mit bestimmten Regeln und das Wissen um die Zeichenhaftigkeit der Kleidung. Im Punk wurden Kleidungsstücke aus verschiedenen und sogar entgegengesetzten Kontexten miteinander kom-

biniert. Von dieser Option machen Frauen sehr intensiven Gebrauch. So werden u. a. derbe Stiefel zu Röcken getragen, zarte Tops mit Jeans, Ledermäntel mit Abendkleidern kombiniert. Auf diese Weise wird es möglich, auf entgegengesetzte Dimensionen geschlechtlicher Bedeutungen anzuspielen und sich dadurch einer Festlegung zu entziehen. Dietrich Diedrichsen hat sich immer wieder mit dem Zusammenspiel von Mode und Politik auseinandergesetzt. In einem Artikel schreibt er, daß der Einsatz von Mode und Kleidung als politisches Statement – also die Entstehung der Anti-Mode – ein prägendes, über verschiedene Etappen vollzogenes Ereignis in der bundesrepublikanischen Kulturgeschichte darstellt. Dem Punk fällt dabei die Rolle »der radikalen Aufklärung über die Zeichenverhältnisse zu«.

»Antimode war die Formel, die den 68ern ein kulturell anpolitisiertes Hinterland erschließen half – Leute, die diffusen Glücksversprechen individueller wie quasireligiöser Art hinterherliefen und den Intellektuellen zahlenmäßig weit überlegen waren. Sie lieferten den Intellektuellen einen kulturellen Resonanzraum, der auch deren politischem Programm zusätzliches Gewicht verlieh. [...] Über das unausgesprochene Prinzip der Antimode, daß Kleidungsstücke für Inhalte standen, konnte so eine ganze Generationskultur, weit über den Reflexionsstand ihrer Mitglieder hinaus, als statementhaft und bekenntnisartig gelesen – und gelebt werden. [...] Erst Punk brachte die radikale Aufklärung über die Zeichenverhältnisse. Punk riß die Bedeutung der Modezeichen aus der wohlbehüteten Latenz des Kulturellen. [...] Das (der intensive Gebrauch modischer Zeichen) trieb letzten Endes auch den eindeutigen Zeichen ihren Ernst aus: Nach und nach wurden sie zum ironischen Verweis auf die Möglichkeit einer zeichenhaften Lektüre aller Moden, aber ohne den bitteren Ernst der *style wars* der frühen Achtziger.«[11]

11 Diedrichsen, Diedrich: Radical Chic, in: *DIE ZEIT* vom 4. September 2003, Nr. 37, S. 69.

Etwas mechanisch und karikiert beschreibt er die verschiedenen Stufen so:

Stand der Unschuld vor 68: Politik und Mode sind getrennte Sphären und funktionieren nach ihren je eigenen Maßstäben;
Die 68er: Beginn der Antimode; Kleidung wird zum Ausdruck politischer Gesinnung, aber ohne das Bewußtsein der Zeichenhaftigkeit;
Punk: radikaler Bruch durch Entlarvung, exzessives Provozieren mittels modischer Zeichen;
Style War (frühe Achtziger): Explosion der Szenen, Zersplitterung der Zeichen in Szenen;
Repolitisierung im HipHop: Die politische Botschaft wird in die Entwicklung von Marken und Logos einbezogen und vermarktet.

Das nun folgende Beispiel könnte man in diesem Sinne als Effekt und Vollendung dieser Entwicklung betrachten: Das ausgeprägte Bewußtsein von der Zeichenhaftigkeit der Kleidung und den Grenzen der Politik (hier exemplarisch die Frauenemanzipation) verbindet sich zu einer Haltung, die bei aller Informiertheit über die ästhetischen Feinheiten die damit verbundenen politischen Aussagen zu verstecken scheint.

Anne – Postmoderne und ihre Grenzen

Anne trägt pinkfarbene Lackstiefel und dunkelblaue Jeans. Einen gesteppten, hellbraunen Stoffmantel mit auffällig aufgesetzten Taschen und orangefarbenen Blenden. Über ein langärmeliges, weißes Unterhemd hat sie ein kurzärmeliges Techno-T-Shirt mit kleinem Schriftzug gezogen. Ihre Brille ist orange, groß, etwas eckig. Sie schiebt sie wie eine Sonnenbrille in die langen blonden Haare. Diese Kleidungsstücke sind unterschiedlichen Ursprungs und haben von daher auch ganz unterschiedliche Aussagewerte. Die auffälligen, hochhackigen Stiefel hat sie in Italien gekauft, die Jeans bei H & M, die Brille und das Unterhemd stammen vom Flohmarkt, und den Mantel hat ein Designer kreiert. Die Mischung von teuren und preiswerten, auffälligen und zurückgenommenen, neuen und alten Kleidungsstücken entspricht dem, was in postmodernen Kulturanalysen als Bricolage bezeichnet wird. Sie selbst sagt über ihre Kleidung: »Ich fühl' mich in dieser Kleidung heute echt extrem frei, so daß ich das Gefühl hab': Ich bin so, wie ich bin«.

Voraussetzung für einen solchen Kleidungsstil ist eine ausgeprägte Kompetenz im Umgang mit Kleidung und ein differenziertes Bewußtsein für die Zeichenfunktion und Wirkung einzelner Kleidungsstücke und ihrer Kombination. Seit ihrer Kindheit hat sich Anne für Gestaltung, Kleidung und das eigene Aussehen interessiert. Die frühe Beschäftigung damit hatte einen spielerischen Charakter: Mit ihrem Bruder verkleidete sie sich oder

begab sich auf die Suche nach außergewöhnlichen Kleidungsstücken wie Pumphosen. Als Jugendliche färbte sie sich zusammen mit einer Freundin die Haare hellblond. Diese Aktionen hatten einen experimentellen Charakter, bei dem es vor allem um Spaß ging und weniger darum, schön und weiblich zu sein. Dem eher spielerischen Interesse an der Gestaltung des Körpers folgte ein professionelles: Anne machte ein Ausbildung als Maskenbildnerin und arbeitete in diesem Beruf, bis ihr die ständige Beschäftigung mit Schminke, Farben, Marken, Aussehen usw. zu langweilig wurde, sie sich leer und uninspiriert fühlte und sich eine neue berufliche Perspektive suchte.

Experimentiert hab' ich schon immer gerne. Das hab ich auch vor der Maskenbildnerausbildung gemacht: Extrem die Haare gefärbt. Das war halt noch so im Kinderstadium. Da sind wir auf die Apotheke gefahren und haben Sauerstoff gekauft. Das war lustig. Also, würd' ich auch nicht missen wollen. Das ist auch irgendwie nicht mehr vorstellbar heute. Die Kids haben auch immer gleich teures Zeug. Ich denk' halt immer: Wir sind irgendwie so in die Apotheke gefahren, haben Sauerstoff fertig gekauft, das heißt zusammengemischt und nach der Hälfte hier auf den Kopf. Wir sind halt nur bis zur Hälfte gekommen: Es hat sehr schwer geraucht, sag ich mal [lacht]. Dann nochmal aufs Fahrrad geschwungen, nochmal in die Apotheke geradelt [lacht]. Ja, das war schon mehr Experiment. Aber ich glaub', das war auch das, was mir eigentlich Spaß gemacht hat. Deswegen mein' ich ja, nicht so Schönheit im Sinne von »Ich will schön sein«. Das war eigentlich eher Spaß am Experimentieren. Wie halt andere Leute 'nen Chemiekasten hatten. Es war echt mehr Spaß.

Spaß, mit sich selber rumzuexperimentieren?

Ja.

Oder?

Ja, ja – also zumindest ging's mir ...

... auch mit der Wirkung, die das irgendwie auf die Umwelt hatte?

Schon. Obwohl, ich war ein extremer Spätentwickler. Auch hab' ich das nicht auf Frau-Sein bezogen. Ich hab' das nur auf Spaß bezogen. Also, ich muß sagen: ein lustiges Basteln, und es konnte genauso gut mein Bruder sein wie mit 'ner Freundin. Es hatte für mich eigentlich nichts Geschlechtsspezifisches. Oder, sag' ich mal, ich hab' dies immer – früher sicher nicht so sehr wie heute – immer schon gerne übersprungen. Experimente, Klamotten, Mode und so weiter: Das hab' ich mit meinem Bruder immer genauso gemacht wie mit Freundinnen.

Durch die lebenslange und vielschichtige Beschäftigung mit Gestaltungsfragen hat Anne eine ästhetische Kompetenz und Erfahrung, durch die sie verschiedene Stil- und Kleidungselemente bewußt einsetzt und in den Dienst des von ihr angestrebten und erwünschten Bildes ihres Selbst stellt.

Wie Conny so formuliert auch Anne explizit den Wunsch, die Rezeption ihres Erscheinungsbildes – vor allem die Wahrnehmung durch Männer – zu steuern.

Also gerade auf Männer, sag' ich mal, möchte ich dieses Bild eigentlich nicht abgeben. Ich bin kein Modepüppchen! So möchte ich eigentlich nicht rezipiert werden. Und dann hat man sofort wieder 'n Problem. Eigentlich denkt man, man hat das grade erreicht, und auf der andern Seite denkste: Och, nee, so ein Statement willste ja gar nicht abgeben.

Sie grenzt sich von einer unemanzipierten Weiblichkeit ab: Als Modepüppchen will sie nicht wahrgenommen werden. Gleichzeitig realisiert sie, daß ihre Anstrengungen, gut auszusehen »man hat das gerade erreicht«, sich in etwas Unerwünschtes verkehren »Och, nee, so ein Statement willste ja gar nicht abgeben«. Ihre Kleidungspraxis scheint sich hinterrücks gegen ihre Intention und ihr Selbstbild zu wenden. Ein hierfür exemplarisches und für sie einschneidendes Erlebnis war folgende Begebenheit:

Ich hab' schon Sachen mit Aussehen kompensiert. Weil's mir einfach gnadenlos schlecht ging. Und ich dann zum Beispiel mehr Klamotten gekauft hab', als ich mir die unter normalen Bedingungen gekauft hätte, da ich erstens sowieso am Ende war, aber halt auch geknickt war und ich auch irgendwie in meinem Selbstverständnis als Frau oder so irgendwo angekratzt war. Wo ich schon eher in 'nen Schuhladen gegangen bin und mir tolle Stiefel gekauft hab', was ich früher nie getan hätte. Erstens natürlich schon, weil ich mir das heute auch mal leisten kann, ich aber eigentlich nicht wirklich der Typ bin, der das wirklich braucht. Also, ich steh' nicht so lechzend vorm Schuhladen. Ich kann da auch drauf verzichten. Hab' das dann aber getan. Was ich eigentlich erzählen wollte: Okay, jetzt hab' ich mir so Schuhe und all das gekauft. Ich besitz' all das, was man so gerne besitzen möchte. Und dann bin ich manchmal eben die Straße runtergegangen und hab' mich im Schaufenster gesehen, und das hab' ich als grauenerregend empfunden: Oh Gott! Ich bin ja echt so 'n Klischee, wie man nur so sein kann, mit pseudomodernem Beruf, wie es in Frauenzeitschriften stehen könnte, 35, erfolgreich – zum Davonlaufen. Und genauso sah ich auch aus. Ich hätte mich übergeben können, im selben Moment. Das Bild so wahrzunehmen, in der völligen Klischeehaftigkeit, und selber zu wissen: dir geht's eigentlich einfach nur grauenhaft. Ich weiß nicht wirklich, was du tun sollst, und du kompensierst das dann mit so was.

Anne erfüllt alle Bedingungen, um so auszusehen, wie sie aussehen möchte: Sie verfügt über die stilistische Kompetenz und über die finanziellen Mittel. Sie hat das Bewußtsein, daß das Erscheinungsbild in spezifischer Weise wahrgenommen wird, und den Willen, diese Rezeption mitzubestimmen. Wie also kommt es, daß Annes Bemühungen fehlschlagen und

das Aussehen, das sie bewußt erzeugt, sich schließlich gegen ihre Intentionen richtet? Wie bei Beate und Elke der Spiegel, so wirft bei Anne das Schaufenster ein »falsches Bild« zurück. Während Beate und Elke sich einfach nicht gefallen, stellt Anne beim Blick ins Schaufenster fest, daß sie in großem Maße mit den medial vermittelten Schönheitsidealen übereinstimmt: Sie sieht sich nicht mehr als Individuum, sondern als Klischee. Sich selbst so zu sehen erschreckt sie und stößt sie ab. Während Elke und Beate diesen Konflikt psychologisierten und biographisch einordneten, greift ein solch personifiziertes Erklärungsmuster bei Anne nicht und zeigt, daß das Dilemma weiblicher Identität sich durch keine individuelle Strategie und auch nicht durch ein noch so ausgeprägtes Maß an Selbstreflexion und Bewußtheit lösen läßt, weil es gar kein Problem der Person oder Biographie ist, sondern eines der Kultur. Anne und einer Vielzahl anderer Frauen ihrer Generation ist es nicht möglich, sich innerhalb der kulturell etablierten Frauenbilder auf eine befriedigende Art zu verorten. Auch wenn praktisch alle Mittel zur Verfügung stehen, um so auszusehen, wie man will, wendet sich die eigene Praxis gegen die Intention. Man könnte diese Kluft zwischen Praxis und Intention durchaus mit den Kategorien postmodern und modern fassen und zeigen, daß der postmodernistische Umgang mit der Kleidung in den Dienst moderner Werte und Ideale gestellt wird und hier bestimmte Ideale mit Mitteln eingelöst werden sollen, die sich gegenseitig widersprechen. Entgegen der postmodernen Interpretation, das Wissen um die subtilen Codierungen der vestimären Zeichen eine Kleidungspraxis impliziere, die mit dieser Dimension spiele und ein Verwirrspiel mit verschiedenen sozialen und geschlechtlichen Rollen betreibe[12], legt Anne auf ganz andere Aspekte Wert:

12 »From the perspective of postmodernist theories of gender, which view gender as constructed through playacting and performance (Butler 1990), fe-

Ich seh' oft, wenn ich zu Hause allein bin, auch nicht anders aus, als wenn ich auf der Straße bin. Weil ich das, was ich dann anhab', schon wirklich mögen muß. Und ich mache auch überhaupt keinen Unterschied zwischen Ebenauf-'nem-Sofa-Sitzen, Waldlauf oder irgendeiner Besprechung. Ich mag mich selber – wohlfühlen oder gut fühlen. Und ich kenn' diesen Unterschied nicht so sehr, wie ich das immer bei andern Leuten merk'. [...] Also bei der Arbeit überlege ich mir schon »Wer ist da dabei?« Und ich denke »Was mach' ich heut sonst noch?« Weil ich bin nicht der, der dann noch mal nach Hause geht und sich umzieht. Es muß schon so sein, daß ich das dann den ganzen Tag irgendwie anlassen kann.

Für Anne bedeutet die Tatsache, daß sie sich mit ihrer Kleidung in verschiedenen sozialen und situativen Kontexten bewegen kann und eben diese Kontexte ihr keinen bestimmten Dresscode aufzwingen können, die Anerkennung ihrer Person und direkt damit verbunden eine große Unabhängigkeit und Freiheit. Es geht ihr nicht um ein ironisches Spiel, sondern um Anerkennung ihrer Person. Es geht ihr nicht um den Wechsel der Erscheinungen und Rollen, sondern um die Kontinuität ihrer selbst in verschiedenen sozialen Situationen. Der Wunsch nach Authentizität liegt ihr näher als postmodernistische, ironische Rollenspiele.

Ich empfinde das echt extrem bewußt als Befreiung, daß ich eben auch in meinem Job so sein kann, wie ich bin. Und ich muß sagen, das seh' ich ganz oft, ganz bewußt als Qualität, was sicher nicht viele Leute tun. Aber ich mag das Gefühl, daß ich mich nicht verstellen muß – empfinde jeden Tag als Qualität. Nicht nur mit Klamotten, das ist jetzt übertrieben. Ich find' auch extreme Qualität, daß ich mithin eigene Zeiteinteilung haben kann. Es sagt mir niemand, wann ich kommen muß. Ich komm' dann, wann ich's für richtig halte. Daß man als Person in seinem Dasein irgendwie wichtig ist und daß man da offenbar die Freiheit hat, ziemlich selbstbestimmt zu sein, mit dem Aussehen genauso wie mit der Zeit – oder anderen Dingen.

Im Gegensatz zur postmodernen Kleidungs- und Modeforschung beschreibt Anne nicht die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Outfits und

male gender may be performed in different ways. This perspective implies an important role for fashion in providing the wherewithal for commenting upon, paroding, and destabilizing gender identities, without necessarily alleviating the social constraint imposed by gender.« Crane, Diana: *Fashion and its Social Agendas. Class, Gender and Identity in Clothing.* Chicago, 2000, S. 204. »It can also be argued that postmodernist elements in contemporary fashion contribute to a conflicted hegemony. Postmodernist fashion, as it is presented in fashion magazines and embodied in products, does not offer women a specific identitiy. Instead the heterogeneity of contemporary styles allowes women to assume a variety of possibly contradictory identities (Rabine 1994: 64; Partington 1996)«, ebenda, S. 107.

Kleidungsstilen zu wechseln (das Spiel mit verschiedenen Rollen), als die Dimension von Freiheit, die ihr etwas bedeutet, sondern im Gegenteil: Sie legt Wert auf die Freiheit, sich gleich zu bleiben und bei unterschiedlichen Gelegenheiten die gleiche Kleidung zu tragen.[13] Sie mag das Gefühl, sich nicht verstellen zu müssen. Sich situationsgerecht zu kleiden erschiene ihr als Anpassungsleistung, die mit ihrer Individualität und Unabhängigkeit schwer vereinbar ist. Das ausgefeilte Spiel mit den Variations- und Aussagemöglichkeiten von Kleidung betreibt sie nicht von Situation zu Situation, sondern innerhalb ihrer Kleidungsverhältnisse, indem sie eigenwillige Kleidungsstücke und Farben miteinander kombiniert. Dabei geht es ihr aber nicht um eine ironische, spielerische Distanzierung (wie postmoderne Interpretationen gern annehmen); Anne legt Wert auf eine authentische, individuelle Selbstdarstellung und deren Anerkennung. So stellt sie ihre ausgeprägte, ästhetische Kompetenz in den Dienst einer eher modernen als postmodernen Idee von Authentizität. An ihrem Beispiel läßt sich ganz gut ablesen, wie weit postmoderne Effekte vorangeschritten sind: Sie haben die Praxen bestimmter Personen erreicht, aber nicht die damit verbundenen Werte. Das Selbst wird nicht als Spielplatz verschiedener Identitäten verstanden, wie es postmoderne Theorieansätze behaupten.[14]

Für Anne ist der Anspruch, emanzipiert zu sein, völlig selbstverständlich und fragwürdig zugleich. Ihre Maßstäbe und Bewertungen legen sich bewußt quer zu den aktuellen Trends der Modeindustrie und den medial vermittelten Schönheitsidealen.

Betty zum Beispiel, die is' halt total blond, ja. Die is' wahnsinnig üppig. Aber für mich wahnsinnig schön – großer Busen, wahnsinnig rund und so weiter. Ich finde das aber ganz toll. Ich würde das nie so machen können, wie sie das macht. Ich mein', die lebt in Rom, bitte, als blonde Frau. Also, das is' ja eigent-

13 Zum gleichen Ergebnis kommt auch Diana Crane: »These women did not appear likely to engage in postmodernist role playing; the evaluated fashionable clothing with a strong sense of stable personal identities.« A. a. O., S. 232.

14 Diana Crane beschäftigt diese Frage ebenfalls. Anknüpfend an Goffman, der in der Darstellung von Frauen in der Werbung »Ritualization of subordination« erkennt, fragt sie, wie Frauen solche Werbung rezipieren. Dazu legt sie einer alters- und ethnisch gemischten Gruppe von Frauen Werbe- und Modefotos der »Vogue« vor und läßt sie diese kommentieren. Dabei stellte sie fest, daß auch die Studentinnen, die widersprüchliche Elemente der Mode für subversive Statements nutzen, diesen Umgang mit Kleidung nicht postmodern meinten. Es ging ihnen darum, modern zu sein. »These women did not appear likely to engage in postmodernist role playing; the evaluated fashionable clothing with a strong sense of stable personal identities.« A. a. O., S. 232.

lich die Hölle. Die tut das halt trotzdem: Dekolleté bis zum Bauchnabel und superkurze Röcke, und nicht zu selten siehst du wahrscheinlich drunter. Aber ich würde das nicht tun. Ich find's aber bei ihr wunderbar, deswegen gäb's für mich da nichts zu kritisieren.

Während Beate und ihre Freundinnen sich nach den Maßgaben des Schlankheitsideals bewerten, betrachtet Anne den üppigen Körper der Freundin mit Wohlwollen und unterstützt die Freundin auch darin, diesen offensiv zu zeigen. Annes Unabhängigkeit von den ästhetischen Standards zeigte sich auch bei der Kommentierung der Personen auf den Fotos. Frau M., die von anderen Interviewpartnern wegen ihres Batik-Outfits und ihres Übergewichts eher mit abwertenden Kommentaren bedacht wurde, wird von Anne positiv aufgenommen.

Frau M.? Ja, find ich natürlich sofort besser. Weil, die is' natürlich, überhaupt nicht das, was ich haben würde. Find' ich aber trotzdem dreimal sympathischer. Weil ich das Gefühl hab', da macht jemand sein eigenes Statement. Ich weiß nicht, da hab' ich sofort das Gefühl, da spiegelt sich mehr Lebensfreude.

Anne findet den großen Busen, die Rundungen, das Üppige der Freundin schön, und sie bewundert sie dafür, daß sie diesen Körper selbstbewußt präsentiert. Mehr Frau ist für sie eben besser als weniger Frau – auch im ganz handfest physiologischen Sinne. Das gilt ebenso für Frau M., deren Kleidungsstil gar nicht mit Annes übereinstimmt: Sie wird von ihr positiv bewertet, eben weil sie zu sich steht. Die Wertschätzung, die Anne hier zum Ausdruck bringt, bezieht sich nicht unbedingt auf die ein oder andere Erscheinungsform, sondern auf den Eigensinn und das Selbstbewußtsein der Frauen. Anne versucht, eine scheinbar überholte Idee von Weiblichkeit zurückzugewinnen und in eine emanzipative Alltagspolitik zu übersetzen, ohne die politische Dimension explizit zu machen. Ihre

alltagsästhetische Wahrnehmung und Bewertung des weiblichen Körpers zeigen genau diese Operation.

Interessant ist hier, daß eine Einstellung, die eine politische und feministische Dimension hat, nicht auf dieser Ebene begründet, sondern explizit das Ästhetische und Subjektive hervorgehoben wird »wunderschön«, »sympatisch«. Dicke Frauen gut zu finden und zu unterstützen hat einen politischen Hintergrund. Und obwohl Anne eine solche politische Einstellung hat und diese aufgeklärte, frauensolidarische Grundhaltung an verschieden Stellen des Interviews aufscheint, argumentiert sie hier doch nicht im feministischen Sinne. Ihre politische Einstellung ist vielmehr ästhetisch überformt. Statt also gegen das gängige Schönheitsideal als Gängelung und Unterdrückung von Frauen zu wettern (Alice Schwarzer), findet sie ganz subjektiv und individuell einfach Gestalten schön, die eben diesem Ideal nicht entsprechen. Statt das Private lautstark als Politikum zu behandeln, wird das Politische im privaten, subjektiven Urteil regelrecht versteckt.

Nun zu den Männern: Für Anton und Eric ist die Inszenierung ihres Körpers ein wesentliches Moment ihrer Kleidungspraxis. Dieser Wunsch sprengt den kulturell vorgesehenen Rahmen männlicher Kleidung und macht sie zu Ausbrechern. Was sie mit ihrem Körper wollen, läßt sich nicht mit der Kleidung realisieren, die für sie als Männer vorgesehen ist. Es geht ihnen bei aller Unterschiedlichkeit um eine erotische Gestaltung ihres Körpers. Aber es ist eben nicht die Form von sportlicher Körperlichkeit, die für Männer mehr und mehr zu einer Anforderung wird und als erotischer Maßstab gilt. Beide sprechen von Farben und Stoffen und ihrer Wirkung auf die Haut. Diese Gestaltung und überhaupt die Aufmerksamkeit, die sie der Kleidungsfrage widmen, stellt sie in der Wahrnehmung durch das soziale Umfeld als Außenseiter dar. Sie gelten als schräg.

Anton – Wochentage und Unterhosen

Für Anton ist die Frage der richtigen Kleidung unendlich verwickelt. Fast jeden Morgen spielt sich ein kleines Drama ab, wenn es darum geht, sich zurechtzumachen und die zueinander passenden Kleidungsstücke zusammenzustellen. Für ihn organisiert sich die Kleidung nicht in zwei binären Typen. Er hat ganz eigene, teilweise absurd anmutende Kleidungsregeln aufgestellt, die seine Kleidungspraxis allerdings kaum vereinfachen, sondern verkomplizieren. Ein wichtiger Aspekt, auf den es ihm ankommt, ist die erotische Ausstrahlung seines Körpers. Diese Ambition im Rahmen des legitimen männlichen Kleidungsspielraums zu realisieren erweist sich jedoch als problematisch.

Ich sag' mal, wenn man mit dem Körper irgendwie übereinstimmt, wenn man sich selber mag, wenn man die Einstellung hat, es ist alles in Ordnung – so wie es sein soll – ja, doch, das macht Spaß. Manchmal sind auch so irgendwie erotische Ausstrahlungen vorhanden, auch wenn man halt irgendwo vorm Spiegel steht. Und es gibt auch Tage, wo man die Unterschiede dann irgendwie auch merkt, ob der Körper sich irgendwo halt verändert, oder, ich sag' mal, wenn man leicht bekleidet ist, kommt dann auch auf das Material an. Von der Unterwäsche hab' ich ja verschiedene Sorten, vom Material her. Und es ist auch situationsbedingt, ob man nun halt alleine ist oder jetzt irgendwie Besuch hat.

Also gibt es auch Kleidung, die sozusagen erotisiert?

Ja, genau. Is' halt auch'ne Stofffrage. Sagen wir mal, bei Baumwolle bringt das nichts; Synthetikstoffe sind schon irgendwie interessanter – genauso wie eigentlich bei den Frauen die Seide.

Auf die Frage, ob es Kleidungsstücke gibt, die ihm zu männlich sind, listet Anton gleich eine ganze Reihe auf. Diese für Männer typischen Kleidungsstücke kommen für ihn nicht in Frage.

Stinknormale Schlüpfer zum Beispiel, diese Dreivierteldinger, wo man sagen kann, ja, weiß ich nicht, 85 bin ich noch nicht! – Abartig!

Was noch?

Kniestrümpfe – abartig!

Zu männlich?

Ja, zu männlich. Also, würd' ich niemals tragen – ich glaube, nicht mal, wenn ich 70 wäre.

An was für eine Art von Mann erinnert Sie das?

Hmm, nun ja, vielleicht mein Vater irgendwo – halt auch einige Kollegen. – Da is' der schwule Heiner: »wie kann man bloß so rumlaufen?« – »Ja, wie läufst du denn irgendwo rum?« ist dann die Gegenfrage. Ich sage: »Ich passe mich eigentlich so an, wie's nun sein sollte: locker, leicht, attraktiv.« – »Wer schillert wie ich, schminkt sich«, kommt dann immer im Gegenzug. Ja, das is' schon okay. Aber das sind halt so Dinger. Oder, wie gesagt, Hemden.

Hemden?

Ja, oder Unterwäsche, die überhaupt so mit Schlitz und Knöpfen und tralala, also nein.

Oberhemden auch nicht?

Nein, um Gottes willen. Oder wie manche, die im Winter lange Unterhosen tragen. Also, das könnt' ich absolut nicht, wär 'n Begräbnis. Da würd' ich ja gar nicht mehr rauskommen.

Was noch?

Ja, bestimmte Schuharten. – Äh, wie gesagt, es gibt ja vernünftige Lederschuhe irgendwo, mag ich aber gar nicht. Entweder Sportschuh – ja, oder ich geh' barfuß.

Turnschuh oder barfuß.

Ja, so allgemein. Wenn ich wählen würde oder müßte, dann sag ich nun wieder: Turnschuh. Wenn's nicht gehen würde, würde ich lieber barfuß gehen – sieht auch sportlich aus.

Sportlich locker, leicht, erotisch, attraktiv, so möchte Anton sich sehen. Aber wie erreicht man das als Mann, wenn man weder wie ein Papagei noch zu langweilig aussehen möchte? Zwischen diesen beiden zu vermeidenden Extremen bewegt sich Antons Kleidungsambition.

Ständig irgendwo, sagen wir mal in Jeans rumlaufen, ist stupide. Also, es stumpft irgendwo halt ab. Da dacht' ich mir, weil ich ja jetzt sowieso halt frei habe und auch viel unterwegs bin in puncto Sport, joggen und so weiter, warum eigentlich nicht auch etwas Leichtes, Lockeres, was Bequemeres als 'ne Jeans, und auch was Anschauliches.

Was ist anschaulich?

Na, vom Farbton. Die Zusammenstellung, sagen wir mal von den Socken und halt auch die Abstimmungen zwischen den Turnschuhen, den Socken und der Dreiviertelhose.

Das gehört so für Sie zusammen?

Ich hab' da so 'ne kleine Einstufung – also, ich passe das irgendwo an, vom Fuß her bis hoch zum Kopf hin.

Und wie passen Sie das an? Also, was muß da passen?

Na, das heißt, nicht so wie 'n Papagei, sondern halt im grauen Ton. Der Turnschuh muß natürlich auch irgendwo 'nen Farbunterschied drin haben. Sagen wir mal wie das Orange hier, so Streifen. Weil das halt 'ne Abstimmung is'. Hier die von Adidas, die Streifen.

Und das Orange von den Turnschuhen hat wieder einen Bezug zu andern Farbelementen?

Genau, zu der Jacke auch.

Der Jacke? Mit diesem Gelb?

Ja, mit dem der Hose auch, ganz genau.

Und das Grau? Spielt das auch eine Rolle?

Das Grau spielt 'ne Rolle in dem Sinne, sagen wir, weil es dann hier die Absetzung auf die Dreiviertelhose und irgendwie von den Turnschuhen is'. Sagen wir mal, der Turnschuh würde nicht passen, dann mach' ich mir schon unter

der Dusche Kopfzerbrechen, und beim Fönen krieg' ich dann auch mit anderen Worten 'nen Fön.

Antons Ziel ist es, alle Kleidungsstükke farblich und stilistisch so aufeinander abzustimmen, daß sie ein stimmiges, attraktives Gesamtbild ergeben. Er achtet darauf, daß sich bestimmte farbliche Elemente in den verschiedenen Kleidungsstücken wiederholen, bzw. voneinander absetzen. Davon bleibt auch die Unterwäsche nicht ausgenommen: Sie muß farblich auf die restliche Kleidung abgestimmt sein. Die Wichtigkeit der Unterwäsche, ihres Schnitts und ihrer Farbe hängt mit dem Körper und seiner erotischen Inszenierung zusammen. Dieses Bedürfnis und der Aufwand, den er darum treibt, werden von seiner Umwelt belächelt und als weibliche Verhaltensweise disqualifiziert. In den freundlicheren Versionen wird er von seinen Arbeitskolleginnen aufgezogen, indem sie danach fragen, welche Farbe seine Unterwäsche denn heute habe. Ernsthaft abwehrende und verärgerte Reaktionen erntet er von Kumpeln: »Manche haben schon gesagt: ›Also du bist schlimmer eigentlich wie 'ne Frau.‹« Solch ein endloses Herumprobieren vor dem Spiegel wird gemeinhin mit Frauen verbunden. Dementsprechend kommentieren Antons Kollegen und Kumpel seine besondere Aufmerksamkeit auf Kleidungsfragen. Antons Vorstellung von sich ist nur schwer mit den kulturell vorgesehenen Konzepten und Kleidungspraxen für Männer zu vereinbaren. Die Stichworte Farbigkeit und »Papagei« scheinen in dieser Hinsicht bedeutungsvoll. Anton interessiert sich für die Wirkung von Farben, will aber gleichzeitig nicht wie ein Papagei aussehen. Der Wunsch zu »Schillern« muß also in vertretbare Bahnen gelenkt werden. Den Konflikt zwischen individuellen Motiven und kulturellen Regeln überträgt Anton in ein eigenes Regelwerk, das auf Außenstehende zwanghaft wirkt. So wird der Wunsch nach farbenfroher Kleidung mittels einer kalendarischen Ordnung organisiert.

Die Woche fängt mit einem blauen String an und endet meist mit weiß, am Wochenende dann halt.

Die ganze Woche über?

Ja, genau – und heute haben wir den Mittelpunkt, Mittwoch. Wir trennen ja irgendwo die Woche oder teilen sie. Heute is' orange dran. Und da war ich mir nicht ganz sicher, ob der orangene [String] überhaupt vorhanden war. Und dann hab' ich den halben Schrank auf den Kopf gestellt. Also, da war schon wieder Nervosität vorhanden. Also mit blau wär' ich nicht rausgegangen. Dann hätt ich wahrscheinlich doch 'ne Jeans angezogen. Aber er war gewaschen und lag im Schrank, war bloß versteckt gewesen.

Ah ja!

Und dann war ja alles perfekt, dann konnt' ich sagen: »Jetzt kann man rausgehen.«

Gut. Warum fängt die Woche mit blau an?

Ja, blau is' eigentlich die Farbe, die motiviert.

Auf das Chaos, in das Anton durch seine Unfähigkeit, sich in der männlichen Kleidung wiederzufinden, gestürzt ist, antwortet er mit Zwängen, um ein gewisses Maß an lebbarer, alltäglicher Ordnung wiederherzustellen.

Eric – Männer dürfen keine Strumpfhosen tragen

Im kühlen Sommer 1996 verabschiedete sich Eric vorbehaltlos und nachhaltig von männlicher Kleidung und trug von nun an nur noch Frauenkleider. Diesem Durchbruch in Sachen Kleidung ging eine längere Geschichte von inneren Kämpfen und eine teils verzweifelte Suche nach Kleidungskompromissen voraus, bei denen er versuchte, seinen Wunsch nach farbiger Kleidung und solcher, die den Körper zeigt, im Rahmen der für Männer akzeptablen Kleidung zu realisieren.

Das war ja auch ein sehr schlechter Sommer. Ich hatte 'ne ganz dramatische Trennung von meiner damaligen Freundin. Ich hatte eine neue Freundin, und die ist schwanger geworden. Und so war das überhaupt ein Umbruchsjahr (räuspern). Ja, ich weiß nicht, wie das kam. Ich hatte im Sommer immer irgendwie bunte und gemusterte Frauenhosen, und ich wollte immer barfuß sein, und das war ein Schlechtwettersommer, und das ging nicht und irgendwie wollte ich den Fuß und das Bein noch weiter stilisieren können. Und hab' dann ihre Strumpfhosen anprobiert. Und irgendwie wurde mir klar: Ja, also früher schon, bei meiner allerersten Beziehung hab' ich 'nen ganz ausgeprägten Frauenkleidungsgeschmack gehabt. Ich hab' Strumpfhosen auch verschenkt und solche Dinge. Mir wurde klar, daß ich ja eigentlich mich selber meine. Weil, ich kann ja nicht irgendwie mein ›Kunstwerk Freundin‹ einkleiden, sondern ich meine mich tat-

sächlich selber. Und dann kam alles zurück, was ich lange Zeit verdrängt habe, weil das irgendwie zu Beziehungsstreit führte. Die Erwartungen an schöne Kleidung und eben meine Freundin.

Du wolltest, daß deine Freundin sich schön anzieht?

Ja, Und das hab' ich dann begraben. Weil ich wußte, das wird ja irgendwie nichts. Und dann, dann war das weg. Und dann kam das genau '96. Und ich hab' mir dann selber Sachen gekauft, Strumpfhosen gekauft. Und dann kam so diese Übergangszeit. Da hab' ich gedacht, mit Männeraugen: Männer dürfen im Sommer kurze Hosen schon tragen. Aber wenn der Tag ein bißchen kühl ist, dürfen Männer nicht 'ne kurze Hose und 'ne Strumpfhose tragen [lachen]. Und irgendwie fand ich, daß das alles bedeutungslos ist für mich, daß es lächerlich ist. Also ich wußte auch, wie subtil ich eigentlich diese ganzen Tabus kenne als Mann: was sein darf und was nicht. Daß ein Mann lange Haare tragen darf, ist ja irgendwie seit den 68ern nun auch erlaubt. Und dann dürfen sie Ohrringe haben; aber es gibt bestimmte Zopfarten, die doch Männer nicht haben dürfen. Dürfen nicht an beiden Seiten diese Pippi-Langstrumpf-Zöpfe haben. Oder geflochtene Zöpfe ist irgendwie dann komisch. Man darf den hinten so machen; aber manchmal mache ich hier so diese Art Fontäne, und das ist wieder nicht möglich. Ich wußte, wie sensibel ich da bin – oder jeder Mann wird es sein – was da geht und nicht geht. Und ich dachte: Das kann nicht wahr sein!

Was Eric hier beschreibt, könnte man als eine Art Foucaultschen Moment bezeichnen.[15] Man muß sich innerhalb des Raumes der Wahrheit

15 Michel Foucault hat den Begriff Diskurs ins Zentrum seiner Erkenntnistheorie gestellt. Als Diskurs wird die Wahrheit zu einem Prozeß, dessen wesentlichstes Merkmal darin liegt, bestimmte Mechanismen des Einschließen und Ausschließens zu reproduzieren. Diese Diskursivierung hat nicht nur für die akademische Wahrheitsfindung Relevanz, sie betrifft auch die soziale Wirklichkeit. In *Die Ordnung des Diskurses* schreibt er: »Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen. In einer Gesellschaft wie der unseren kennt man sehr wohl Prozeduren der Ausschließung. Die sichtbarste und vertrauteste ist das Verbot« (S. 10/11). An einer anderen Stelle benutzt er eine Formulierung, deren Grundmotiv sich in Erics Beschreibung wiederfindet: »Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert – eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von

bewegen, um an ihre Wirklichkeit glauben zu können. In dem Moment, wo man außerhalb steht und das Regelwerk der Wirklichkeit beobachtet und damit seiner Produziertheit gewahr wird, verliert es seine Natürlichkeit, seine Selbstverständlichkeit. Es erscheint als etwas von Menschen Erzeugtes und Hergestelltes und kann auf einmal auch ganz anders sein. Mit der Erkenntnis, wie klein und subtil die einzelne Regel ist, die aber in der Summe und Vernetzung ein Gesamtsystem von Regeln darstellt, das den »richtig« gekleideten Mann vom »falsch« gekleideten Mann scheidet, bricht für Eric dieses Regelwerk von Konventionen zusammen und wird bedeutungslos. Er ist überrascht, daß er sich davon hat steuern und reglementieren lassen. Exemplarisch erwähnt er Strumpfhosen[16] und Zopfarten. Sicherlich ließe sich das aktuelle Inventar an Regeln, das die Grenze der männlichen Kleidung markiert, endlos fortsetzen. Daß es diese Regeln gibt, fällt erst dann richtig auf, wenn man gegen sie verstößt. Solange Männer sich auf den oben erwähnten zwei Pfaden der für sie legitimen und für sie produzierten Kleidungsbahnen bewegen, bleibt

gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Raum des Diskurses.« Wenn man Eric aus dieser Foucaultschen Perspektive interpretiert, dann gerät er durch den Zufall seiner Bedürfnisse an die »äußeren Möglichkeitsbedingungen« (S. 35) des Männlichkeitsdiskurses. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses.* Frankfurt a. M., 1993.

16 Im Internet findet sich unter »Feinstrumpf.de« ein Diskussionsforum, in dem sich Männer, die gern Feinstrumpfhosen tragen, austauschen. Die Initiatoren dieser Website wollen Männer ermutigen, sich zu ihrem Kleidungswunsch zu bekennen. Der Tenor vieler Beiträge ist ein emanzipativer. Man ist darüber empört, daß Frauen etwas dürfen, was Männer verwehrt ist. Man bestärkt sich gegenseitig darin, den Mann in Feinstrumpfhosen als etwas Normales anzusehen. Die Tatsache, daß es eines solchen Diskussionsrahmens bedarf, bestätigt die oben ausgeführten Überlegungen bezüglich einer größeren Restriktivität des männlichen Kleidungsuniversums.

das System unsichtbar. Das Regelwerk aktualisiert/manifestiert sich erst in dem Moment, wo es herausgefordert wird. Das muß nicht bewußt geschehen, wie eine Geschichte von Conrad zeigt:

Da fällt mir ein, ich hatte zum Beispiel 'ne Lederjacke gekauft neulich, also das war vor zwei Jahren in Italien, als ich dachte, ich bräuchte eigentlich mal wieder eine Lederjacke, um mal so ein bißchen cooler rumzulaufen. Und dann hatte ich echt ein Blackout. Ist was ganz Komisches passiert: Ich habe eine schöne Lederjacke gekauft, die war echt schön, das war so weiches Ziegenleder, so braun, die Farbe total super, die war auch super preiswert, in so einem Secondhandladen an der Piazza Narwona. Dann hatte ich die zu Hause an und dachte, irgendwas stimmt da nicht an der Jacke. Da waren hier oben so Reißverschlüsse, und ich fühlte mich echt komisch, ich fühlte mich wieder so wie mit sechzehn, wie ich diese Lederjacke angezogen hatte. Und dann habe ich zwei Tage gebraucht, bis ich überhaupt bemerkt habe, was da falsch war an der Jacke: Ich hatte nämlich eine Damenlederjacke gekauft.

Der Reißverschluß war andersherum, oder die Knöpfe?

Die Knöpfe, Reißverschluß ist ja egal; aber die Knöpfe: Es war eben kein Reißverschluß, sondern es waren Knöpfe, und es war falsch geknöpft. Das hat mich total irritiert. »Nee, kann ich nicht anziehen, Scheiße', hab' ich gesagt.

Conrad verzichtet von sich aus auf die Konfrontation mit der Kleiderordnung. Er findet die Jacke eigentlich schön, ist jedoch »total irritiert«. Die Diffusität seines Unbehagens hängt damit zusammen, daß er sich mit dieser Jacke im ›Falschen‹ bewegen würde. Es ist nicht die Jacke selbst, sondern das Gefühl, daß die Jacke ihn in einen Rahmen stellt, in den er nicht hineingehört: in das Terrain der weiblichen Kleidung. Man könnte auch vermuten, daß es nicht bloß das weibliche Kleidungsstück an sich ist, das ihn irritiert, sondern auch der Verlust des binären Musters, mit dem er seine Kleidung organisiert. Gudrun-Axeli Knapp kommt hier meiner Ansicht nach zu dem richtigen Schluß. Sie meint, daß Männlichkeit weniger immanente Differenzkonstruktionen aufweist als Weiblichkeit. Der Blick auf die männliche Kleidungspraxis hat gezeigt, daß sich hier durchaus ein wirkmächtiges und praktisches Modell oppositioneller Bedeutungen findet. Trotzdem gilt ihre Feststellung, daß Männer starken Restriktionen unterworfen sind, nämlich dann, wenn sie sich jenseits dieses dualen Systems bewegen wollen.

»Erklärungsbedürftig ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der Funktion geschlechtsimmanenter Differenzkonstruktionen und deren relative Spärlichkeit in bezug auf Männer. Zwar gibt es auch hier den – sogleich mit Homosexualität assoziierten – Schlappschwanz, den Pantoffelhelden, Weichling oder ›Müslifresser‹, aber die weiblichen Opposi-

tionspaare sind deutlich ausgeprägter. Für diese vergleichsweise Unterbesetzung des ›männlichen‹ Feldes mit Differenzkonstruktionen gibt es unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten. Sie könnten, etwa im Sinne Rosa Mayeders (1905) als normative Freiheitsgrade verstanden werden. [...] Umgekehrt und gleichzeitig könnte die Spärlichkeit geschlechtsimmanenter Differenzkonstruktionen geradezu ein Indiz für den Identitätszwang sein, der auf Männern lastet: normativer Überdruck als Preis für superiore Geltung. Offenkundig scheint dabei, daß die Abweichung vom Maskulinitätsideal hochgradig tabuisiert ist, so stark, daß Abweichungen in Richtung ›Feminität‹ selbst als Möglichkeit verschwiegen werden müssen: ein echter Mann, so die Beschwörungsformel für maskuline Identität, darf nicht ›anders‹ sein.«[17]

Eric hat diese Grenze überschritten; und obwohl er damit zeigt, daß das möglich ist, sind doch die Umstände und Konsequenzen dieses Schritts eher ein Beleg für die Rigidität des Systems als dessen Offenheit. Die Reaktionen auf seine Erscheinung bestätigen die These, daß ein Mann in Frauenkleidern eine wohlgehütete und -gepflegte kulturelle Grenze überschreitet und damit sein soziales Umfeld irritiert und herausfordert.

Ja, natürlich provoziere ich pöbelhaftes Benehmen. Also das heißt, entweder grölt man hinter mir her oder man behandelt mich richtig wie eine Frau, pfeift hinter mir her und tätschelt mir den Po. Auch das hab' ich alles erlebt. Oder es kommen richtige Nazisprüche, das »so was nicht erlaubt sein darf, so was vergast wird« und so.

Aber das ist dir egal?

Ja, das kommt nicht häufig vor. Meistens nur unter Teenies, nur in der Gruppe eigentlich kommen diese Nazisprüche vor. Aber die greifen mich nicht an in irgendeiner moralischen oder sozusagen faschistoiden Weise. Sondern die sind halt einfach vulgär [lacht].

Was glaubst du, was du bei denen auslöst?

Einmal ist es passiert, in einem Imbiß. Leute, die die Bedrohung wirklich so halbbewußt reflektieren. Dann sagen die: »Hilfe! Das könnte ja bedeuten, daß ich als Mann das auch machen kann. Und das wird uns bedrohen.« Plötzlich bricht irgendwie so diese Sicherheit, daß man sich als Mann nicht um Kleidung scheren muß, dann auf und wird in Frage gestellt. Und das ist dann bedrohlich.

Und das ist dir einmal passiert?

17 Knapp, Gudrun-Axeli: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 163–194. hier S. 179ff.

Es ist passiert, daß einer – ein Angetrunkener – im Imbiß sagte, ich könne das doch nicht machen, was meine Freundin denn dazu sagen würde. Doch der Typ erzählte, daß er auch schon mal die Netzstrümpfe heimlich von seiner Frau vorm Spiegel anprobiert hat – aber das sei auch alles, was er damit erlebt habe. Und dann plötzlich, ohne nachzudenken, sagte er: »Wenn 'n anderer sich so anzieht, dann fühle ich mich provoziert.« Er könnte das ja auch machen, wollte ich ihm sagen – und das war die wirkliche Bedrohung, denke ich. Ich fand das unglaublich aufschlußreich. – Da hab' ich noch lange nachgedacht, mit andern diskutiert, und wir kamen wir zu dem Schluß, daß Kleidung insbesondere für Männer irgendwie auch ein Verstecken ist, die können sich verstecken dahinter: Kleidung unwichtig nehmen, weil man sich einfach anziehen muß, weil man nicht nackt sein kann – und eigentlich versteckt man sich.

In der Forschungsliteratur finden sich unzählige Beispiele, die das Phänomen Cross-Dressing als Indiz für eine Liberalisierung und Lockerung der Geschlechterverhältnisse anführen.[18] Da diese Argumentation mit großer Selbstverständlichkeit vorgebracht und reproduziert wird und so zu einer diskursiven Verfestigung dieses Argumentationszusammenhangs führt, möchte ich darauf hinweisen, daß Eric als Mann in Frauenkleidern hier nicht als Beispiel für die Annäherung der Geschlechter oder die Auflösung der Geschlechterdifferenz steht, sondern im Gegenteil ein Beispiel für die Abgrenzung der Geschlechter voneinander, die im Laufe der Zeit immer neue Formen, Facetten und Funktionen annimmt.

Der vestimäre Geschlechterwechsel hat bei Männern und Frauen unterschiedliche soziale und gesellschaftliche Konsequenzen. Man könnte sagen, daß der Wechsel von männlich zu weiblich – solange er nicht in den Dimensionen von Homosexualität, Transvestitismus und Transsexualität eingeordnet und gedeutet werden kann – auf kein passables kulturelles Erklärungsmuster trifft und deshalb starke Reaktionen provoziert, die oft aggressiv, verständnislos und abwertend sind, die aber auch positiv sein können. In jedem Fall wird dieser Wechsel mit einer wesentlich größeren Aufmerksamkeit seitens der sozialen Umgebung bedacht als der Geschlechterwechsel in der anderen Richtung: Eine Frau in Männerkleidung löst nicht in gleichem Maße Reaktionen aus. Das liegt nur zum Teil daran, daß die Aneignung von männlichen Kleidungsstücken durch Frau-

18 Die scheinbar recht unschuldige und wenig fragwürdige Behauptung, daß die individuelle und kollektive Aneignung von Kleidungsstücken des anderen Geschlechts Zeichen für die Aufhebung der Geschlechterordnung und der damit verbundenen Hierarchien ist, baut auf einer Vielzahl von unausgesprochenen Annahmen und Implikationen auf, die sich als problematisch und falsch erweisen, wenn man die Perspektive herumdreht und die Phänomene von den situativen Umständen und Rahmenbedingungen her betrachtet.

en eine längere Tradition hat und dadurch eine Art kulturelle Gewöhnung an einen solchen Anblick eingetreten ist. Eine naheliegende und auch plausible Interpretation für die Aggression, die der Mann in Frauenkleidern im Gegensatz zur Frau in Männerkleidung auslöst, ist sicherlich, daß ein Mann damit auf die ihm gesellschaftlich nahegelegte Machtposition freiwillig und offensichtlich zu verzichten scheint.[19] Dagegen verhält sich eine Frau, die sich männlich kleidet, insofern gesellschaftskonform, als sie nach den mit Männlichkeit verbundenen hegemonialen Werten strebt (z. B. beruflicher Erfolg). Die allgemeinen gesellschaftlichen Ziele und Wertvorstellungen werden in diesem Fall nicht in Frage gestellt. Der Mann in Frauenkleidern und Feinstrumpf stellt mit der Kleiderfrage nicht nur die Ordnung der Geschlechter, sondern gesellschaftliche Werte schlechthin in Frage. Meiner Meinung nach ist dieser Unterschied nicht trivial, sondern impliziert, daß Geschlecht als Konzept für die zwei Geschlechter etwas Unterschiedliches darstellt.

Um den Moment der Irritation, den Anne und Eric mit sich und ihrer Kleidung erleben, zu verstehen, muß man die Entstehungsgeschichte, die jeweiligen Deutungen und die daraus resultierenden Brucherfahrungen rekonstruieren. Die Kleidung bildet die materiale Folie, auf der sich diese Deutungen und Erfahrungen konkretisieren. Die Art der Konfrontation,

19 Auf diesen Sachverhalt stößt auch Julia Epstein in ihrer Untersuchung über die Kleidung transsexueller Menschen. Sie fragt: »Warum werden Frauen in Männer-Kleidung akzeptiert, während Männer in Frauen-Kleidung als lächerlich empfunden werden?« Epstein, Claudia: *Kleidung im Leben transsexueller Menschen: Die Bedeutung von Kleidung für den Wechsel der sozialen Geschlechtsrolle.* Münster, New York, 1995, S. 70 ff. Die Beantwortung dieser Frage bleibt unbefriedigend. Sie konstatiert diesen Sachverhalt im Grunde nur und verweist darauf, daß die Kleiderordnung die gesellschaftliche Ordnung insgesamt widerspiegle und die Gleichstellung der Geschlechter nicht vollzogen sei.

die diese beiden Personen mit der vergeschlechtlichten Kultur machen, ist grundverschieden: Eric will sich auf eine bestimmte Art kleiden und wird sich all der internalisierten Regeln gewahr, die ihm als Mann verbieten, dies zu tun. Er sieht sich eingespannt in ein subtiles Netz von Regeln, die er in dem Moment, in dem er sie durchschaut, zugleich auch abstreift. Die Irritation geht einher mit der individuellen Befreiung aus kollektiven Zwängen – ein Akt der Emanzipation in geradezu klassischer Form. Die Frau dagegen erlebt, wie sich die weibliche Befreiung und vestimäre Selbstverwirklichung in ein Trugbild verwandelt. Alle Bilder weiblicher Identität scheinen vereinnahmt durch eine totale, mediale Kultur. Das weibliche Individuum findet sich verkehrt, gerade dann, wenn es am erfolgreichsten »Frau« ist. In der Literatur wird der Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Identität auch mit den Begriffen Sein und Erscheinung beschrieben. So stellt Simone de Beauvoir fest, daß die Homologie von »Mann« und »man« darauf hinweise, »daß der Mann mit sich identisch sein könne, sich nur auf sich selbst beziehen müsse, während die Frau sich ständig zu etwas anderem zu verhalten habe – erkennbar noch am Schminken und am Ring durch das Ohrläppchen, am Sich-zurecht-Machen für den Mann.«[20] Ganz ähnlich argumentiert Pierre Bourdieu:

»Die männliche Herrschaft, die die Frau als symbolisches Objekt konstitutiert, dessen Sein (esse) ein Wahrgenommen-Sein (percipi) ist, hat den Effekt, daß die Frauen in einem Zustand ständiger körperlicher Unsicherheit oder besser symbolischer Entfremdung versetzt sind. Ihr Sein ist ein Erscheinen, und so werden sie ohne explizite Aufforderung dazu gebracht, sich mit der Art, wie sie ihren Körper halten und präsentieren (Aufmachung, Kleidung, Kosmetik usf.), den Männern gegenüber als disponibel (in vergeschlechtlichter und eventuell sexueller Hinsicht) zu zeigen.«[21]

Obwohl die Entwicklung der Gesellschaft dieses Frauenbild inzwischen überholt hat und Frauen sich explizit dagegen wehren, sich über den männlichen Blick zu definieren, scheint doch das Muster weiter zu existieren: Frauen kämpfen mit verschiedenen, sich widerstreitenden Weisen ihrer Erscheinung, Männer finden sich mit ihren eingeschränkten Möglichkeiten ab. Diese Identitätsmuster haben sich in gewisser Weise verselbständigt und über die ursprünglich mit ihnen verbundenen geschlechtlichen Inhalte hinaus eine davon abgelöste Wirkmächtigkeit gewonnen. Im Grunde

20 Steinfeld, Thomas: Damenwahl, in*: Süddeutsche Zeitung* vom 27./28. September 2003, Nr.223, *Wochenende*, S. I.

21 Bourdieu, Pierre: Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke, S. 218–230, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S 229.

bedarf es des männlichen Blicks nicht mehr, um Frauen in diesen Zustand der Entfremdung zu versetzen; denn dieses kulturelle Muster hat sich über verschiedene historische Phasen und durch verschiedene gesellschaftliche und soziale Situationen hinweg verfestigt

3. Kapitel: Reflexionen: Reflexionsstufen der Emanzipation

»Das nächtliche Flanieren [...] weist sie als moderne Frau aus, die den öffentlichen Raum in Besitz nimmt. Diese Streifzüge verraten ihre Erlebnissucht, den Wunsch nach Teilhabe am Leben der anderen, welchem freilich das Wissen um das Scheitern schon eingeschrieben ist. Nichts ist greifbar und gewiss, sie erbeutet nur ungeordnete Fragmente des Lebens. Dieses Irrlichtern schillert zwischen Ennui und der Trauer darüber, wie trist die Geschlechterverhältnisse eingerichtet sind.«[1]

Abschließend möchte ich nun diese Praxen auf ihren Distinktionsgehalt hin abklopfen. Damit knüpfe ich wiederum an die Diskussionen in der feministischen Theoriebildung an, die versuchen Bourdieus Theorie der Praxis für die Frauen- und Geschlechterforschung fruchtbar zu machen.[2] Die Frage nach sozialen Ungleichheiten und Klassen rückt dadurch in den Fokus, denn die Funktion des Habitusbegriffs ist es, die Korrelation von sozialem Feld und individuellen Dispositionen zu fassen. Zu dieser Diskussion kann das hier entwickelte Material einen Beitrag leisten, weil es die Reproduktion von Geschlechterverhältnissen und sozialen Unter-

1 Midding, Gerhard in einem Artikel über Jeanne Moreau, in: *DIE WELT* vom 23.1.2008, S. 28.

2 Für den deutschsprachigen Raum wurde und wird dieses Programm vor allem von Irene Dölling und Beate Krais vorangetrieben. Dölling, Irene, Krais, Beate: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: Werkzeugkasten für die Frauen- und Geschlechterforschung. In: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007. S. 12–38.

schiedenen »in actu« erfaßt und so das Zusammenspiel von Geschlecht, Kleidung und Klasse in den Blick bekommt.[3] Die sozialen Unterschiede und Hierarchien werden nicht – wie so oft – durch eine externe Zuschreibung kategorisiert, sondern sie können durch die Wahrnehmungs- und Beurteilungsweisen der Akteurinnen in ihrer habituellen und praktischen Dynamik beschrieben werden.

Die Kleidungspraxen haben gezeigt, daß Frauen in ihrem Kleidungsalltag all die Fragen, Anforderungen und Widersprüche mit verhandeln, die die Emanzipationsbewegung aufgeworfen hat. Sehr einhellig grenzten sich meine Interviewpartnerinnen vom Klischeebild des »Weibchens«, »Modepüppchens« oder »niedlichen Mädchens« ab. Es wurde auch deutlich, wie tief verwurzelt diese Einstellungen die »körperliche Existenzform« der Frauen prägen. Und lieferten damit ein Beispiel für Bourdieus Auffassung, daß Habitus als das »Körper gewordene Soziale« zu verstehen sei.

»Der Habitus als inkorporierte Erfahrung des Subjekts mit der sozialen Welt manifestiert sich nicht nur in den Gesten, in der Körperhaltung und im Körpergebrauch; vielmehr ist der als Speicher sozialer Erfahrung wesentlicher Bestandteil des Habitus. Drittens schließlich erlaubt das Habitus-Konzept, das Ineinander-Verwobensein unterschiedlicher Dimensionen des Sozialen – und auch unterschiedlicher Dimensionen sozialer Ungleichheit – zusammen zu denken.«[4]

Im folgenden werde ich versuchen die sozialen Differenzierung und Abgrenzungen, die mit diesen kleidungsvermittelten Einstellungen zur Emanzipation verbunden sind, an drei Beispielen zu beschreiben.

3 »Bourdieus Theorie der Praxis stellt uns ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung, das meiner Ansicht nach als Grundlage für die empirische Analyse besser geeignet ist als das entsprechende Instrumentarium von Habermas, Foucault oder Giddens. [...] ich möchte sodann aus dem Gesamtkomplex seiner Schriften eine Analyse der wechselseitige Verflechtung von Geschlecht und Klasse in den westlichen Gesellschaften herausarbeiten: Eine solche intersektionelle Analyse taucht in Bourdieus Buch über die männliche Herrschaft nicht auf wie ich betonen muss.« Fowler, Bridget: Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft* lesen: Anmerkungen zu einer intersektionellen Analyse von Geschlecht, Kultur und Klasse. in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007. S. 141–175. hier S. 143ff.

4 Dölling, Irene, Krais, Beate: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: Werkzeugkasten für die Frauen- und Geschlechterforschung. in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007, S. 12–38, hier S. 19.

Emanzipation als Gleichberechtigung

Elke beurteilt die herrschenden Geschlechterverhältnisse kritisch. Die heterosexuellen Rollenmuster lehnt sie ab. Ungerechtigkeiten stoßen bei ihr auf Widerspruch. So ärgert es sie, daß Männer ihr Äußeres vernachlässigen dürfen, ohne dafür gleichermaßen gesellschaftlich sanktioniert zu werden wie Frauen. Ihr Ideal ist Gleichberechtigung, und das bedeutet für sie ganz konkret Gleichbehandlung: Frauen und Männer sollen das gleiche dürfen und nach den gleichen Maßstäben bewertet werden. Eine ihrer Reaktionen auf das Erscheinungsbild eines Mannes, das ihr in dem Interview als Foto vorgelegt wurde, macht das deutlich:

Also, wenn ich so was sehe, auf der Straße, denk ich immer: »So 'n Typ Mann würde über 'ne Frau, die so rumlaufen würde, lästern.« Also, die machen sich weniger 'nen Kopf darum, wie sie eigentlich aussehn in ihrer Kleidung. – Und wenn 'ne Frau so rumlaufen würde, wär 'n Mann bestimmt der erste, der sagen würde: »Also, wie sieht die aus? Kann die sich nicht vernünftig anziehn?« – Und das ist so 'ne Ungerechtigkeit. Wo ich dann auch 'n Politikum draus mache, wo ich denke: So! Die Männer können raus, aussehn wie 'n Teller bunte Knete, und das ist dann selbstverständlich. Und wenn 'ne Frau so rumläuft, dann fällt die sofort unangenehm auf, ist dann schon fast 'n öffentliches Ärgernis.

Eine andere Interviewpassage setzt sich mit der Kleidung muslimischer Frauen auseinander und reflektiert die darin zum Ausdruck kommenden Geschlechterverhältnisse in einem ähnlichen Sinne.

Das hat schon wieder was Politisches. Weil sie ja nun Muslimin ist. Und – (seufzen) ich wohn' ja im Wedding, und da seh' ich ja so was hundertmal am Tag, und eigentlich tun die Frauen mir leid. – Das ist jetzt natürlich auch ein Vorurteil von mir: Ich kann mir nicht vorstellen, daß die das wirklich freiwillig tun und wirklich schön finden, sondern daß das einfach etwas Aufgezwungenes ist, von der Kultur her. Zum Beispiel diese Kleidung: Kopftuch und diesen ich weiß nicht was. Dieser lange Mantel hat ja auch einen bestimmten Ausdruck. Damit habe ich ein ganz persönliches Problem, weil die Männer das von den Frauen verlangen, und sie das aber selber nicht tun. Sie laufen ja ganz normal rum, wie es ihnen paßt. Und begründen das ja damit, daß die Frau andern Männern nicht gefallen soll. Also, und das ist eine Ungerechtigkeit, die ich natürlich als Frau, und als lesbische Frau erst recht, so nicht einfach hinnehmen kann. Weil ich mir denke, das hat was mit Besitzdenken zu tun: »Das ist meine Frau, und kein anderer soll sie sehen oder so sehen wie ich«. Im Sommer bei 35 Grad müssen die sich so einhüllen, und das find ich dann schon sehr heftig. Ich find's eben ungerecht, daß die Frauen sich so anziehen müssen und die Männer nicht. Und das ist etwas, was ich unmöglich finde. Das ist natürlich 'ne große Diskrepanz.

In ihrer eigenen Kleiderpraxis kommt es ihr darauf an, sich geschlechtlich nicht festzulegen. Ganz bewußt vermeidet sie es, sich weiblich oder männlich zu kleiden und sucht einen Mittelweg, der hinsichtlich geschlechtlicher Zuschreibungen neutral ist.

Aber ich glaube, ich hab' zwei, drei Herrenhemden im Schrank. Also, das ist jetzt nicht so doll, das is noch okay.

Und warum keine Anzüge?

Ja, ich glaube, so weit geht's dann doch nicht. Das ich mich dann ganz als Mann, in Anführungsstriche, verkleiden möchte. Also, ich hab' da so 'n Mittelding. Nicht ganz Frau, aber bitte auch jetzt nicht ganz in die Männerschiene rein. Das ist mir dann auch zu viel.

Ihre politische Kritik und ihre ästhetische Distanzierung in alle Richtungen machen Elke gewissermaßen ortlos. Sie versucht, den in den Geschlechterverhältnissen eingebauten Widersprüchen dadurch auszuweichen, daß sie sich geschlechtlich neutralisiert. Ihre kritische Haltung trifft bei Elke auf eine Einstellung, die allzu große Aufmerksamkeit auf Äußerlichkeit für deplaziert hält. Das Ästhetische bietet ihr also kein Feld, in dem sich Werte, Einstellungen und deren mögliche Widersprüche verhandeln lassen. Wenn man ihre Äußerungen über sich und ihre Einstellung zu ihrem Körper berücksichtigt, könnte man sogar sagen, daß bei ihr ästhetische und politische Ideale unvermittelt nebeneinander stehen, ohne sich aneinander abarbeiten zu können. Diese Kluft macht es ihr unmöglich, durch eine politische Reflexion ihr ästhetisches Leiden an sich selbst zu überwinden oder umgekehrt ihre politischen Ideen ins Ästhetische zu übersetzen.

In der Ablehnung einer explizit weiblichen Selbstinszenierung stimmen heterosexuelle und homosexuelle Frauen überein. Durch die politischen Verhandlungen, die in der Lesbenszene geführt wurden und werden, verstärkt sich diese Abgrenzung. Eine offensichtliche weibliche Selbstinszenierung wird dort als deplaziert gewertet oder sogar als Verrat an der »Lesbischen Sache« angesehen.

Also, ich denke, 'ne Frau kann sich jetzt auch schon mal weiblicher kleiden, ohne schief angeguckt zu werden und ohne gleich den Verdacht zu hegen oder in den Verdacht zu kommen, daß sie da irgendwie Männern gefallen möchte. [...] Also ich denke, daß, um jetzt ein Beispiel zu nennen, daß eine Frau, die in Stöckelschuhen, Minirock und tief ausgeschnittenem Dekolleté hereinkäme, die würde schon 'n bißchen merkwürdig angeguckt werden. Ich glaube, da ist dann 'ne Grenze überschritten. So traurig, wie's jetzt auch klingen mag, aber ich glaube, die würde man nicht ernst nehmen.

Es ist fast überraschend, daß ausgerechnet eine lesbische Frau so ausführlich den männlichen Blick thematisiert. Wie tiefgreifend prägt dieses patriarchale Muster unser Denken, wenn es sogar bis in die Räume hinreicht, von denen Männer als Personen ausgeschlossen sind und in denen sie angeblich gar keine Rolle spielen. Noch in der emanzipatorisch motivierten Abgrenzung scheint sich alles um diese männliche Position und ihr Urteil zu drehen.

Elke distanziert sich einerseits vom Männlichen, anderseits vom Muslimischen. Die Begründung dafür liegt in den politischen Ungerechtigkeiten, die sowohl von den Männern also auch von der muslimischen Kultur ausgehen. Aber diese Distinktion wirkt unsicher und ohnmächtig, denn sie hat diesem Blick nichts entgegenzusetzen, keine Position, die sie verteidigen könnte. Schlimmer noch: Ihr eigener Blick auf sich selbst kollaboriert mit dem Feind, so daß der abgewertete Körper schließlich verhüllt wird.

Emanzipation und Professionalität

Beate sagt an einer Stelle: »Eng und eng ist nicht dasselbe.« Es gibt enge Kleidung, die sie in Ordnung findet und enge Kleidung, die ihr »zuviel ist«. Die Gradwanderung zwischen diesem »zuviel« und »in Ordnung« ist kaum verbalisierbar, aber unmittelbar sichtbar. Eine bestimmte Art enger Kleidung verweist auf einen Typ Frau, von dem sie sich auf jeden Fall distanzieren möchte.

Ich weiß nicht, ob die Frauen, die sich bewußt gegensätzlich oder gar männlich kleiden, ob die nicht in erster Linie auch ausstrahlen wollen, daß sie halt eben nicht diesen typischen Frauentyp verkörpern wollen, der nur mit den Weiblichkeitsklischees arbeitet und die Männer damit quasi um den Finger wickelt und andere für sich arbeiten läßt. Ich weiß nicht, ich denke mal, das ist für viele selbständige und intelligente Frauen irgendwie eine Horrorvorstellung, daß sie so, sagen wir mal als kleines Mädchen, da irgendwie ihre Reize ausspielen müssen, um das zu bekommen, was sie wollen, und das eben nur über die Tatsache, daß sie Frau sind und nicht etwa über ihre Leistungen. Vielleicht läuft das auch nach dem Motto: Je kürzer und knapper der Rock, desto mehr kriege ich von dem, was ich will – und wenn ich nicht kurz und knapp rumrenne, dann habe ich es halt durch eigene Leistungen geschafft. Ich weiß nicht, ob das so ist, aber ich denke mal, das ist häufig so ein Ausdruck davon, daß man Kleidung auch ganz bewußt als Persönlichkeitsmerkmal setzt oder verwendet, wie »Ich bin unabhängig«, »Ich bin eine moderne Frau« oder »Ich bin halt der klassische Frauentyp«.

Obwohl Beate den Gegensatz moderne Frau versus kleines Mädchen hier allgemein ausführt und nicht direkt auf sich bezieht, wird doch aus diesen Ausführungen und durch ihre eigene Kleidungspraxis klar, daß sie sich selbst als emanzipierte, moderne Frau sieht, die genau die Selbständigkeit erreicht hat, die sie unabhängig macht. Ihre Abgrenzung von Frauen, die nicht ihrem Bild der emanzipierten, professionellen Frau entspricht und die sich nicht gleichermaßen den Kleidungs- und Körpercodes unterwerfen, fällt teilweise sehr rigoros aus: »Ein Kleid mit Turnschuhen zu kombinieren finde ich geschmackswidrig«. Oder »Bei ihrer Figur sollte sie etwas anderes tragen.« Die unerbittlichen Maßstäbe, die sie an sich selbst legt, werden auch an andere Frauen gelegt. Wie bereits Elkes Beispiel zeigte, stehen den Beherrschten keine anderen Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien zur Verfügung als die der herrschenden Kultur. Aber der Ton ist bei Beate doch ein ganz anderer als bei Elke. Sie kritisiert einen bestimmten Typen Frau ganz direkt und offenbart damit eine gewisse Deutungshoheit und Machtposition. Während Elke sich mit der unterdrückten muslimischen Frau solidarisiert, kündigt Beate diese Frauenloyalität auf. Beide werden zu Komplizinnen der Macht[5], der sie selbst ausgesetzt sind. Während das bei Elke sehr ohnmächtig wirkt, beansprucht Beate relativ selbstbewußt die Position der professionellen und modernen Frau. Angela McRobbie hat sich, ebenfalls in Anknüpfung an Bourdieu, in einer neueren Untersuchung mit der medialen Verarbeitung und Vermarktung dieser Haltung befaßt. In der sehr populären Fernsehshow »What not to wear« (kurz WNTW) werden Frauen, die ihr Aussehen und Auftreten verbessern möchten, mit Mode und Stilberaterinnen zusammengebracht und einem rigorosen, teilweise demütigenden Verwandlungsprozeß unterworfen. Diese Stilberatungen von Frau zu Frau zeigen, daß im Zuge der Emanzipationsbewegung und der Berufstätigkeit mittelschichtiger Frauen neben der Neubestimmung der Geschlechterverhältnisse auch die Klassenverhältnisse restauriert werden.[6]

5 »Alle Macht hat eine symbolische Dimension: Sie muß von den Beherrschten eine Form von Zustimmung erhalten, die nicht auf der freiwilligen Entscheidung eines aufgeklärten Bewusstseins beruht, sondern auf der unmittelbaren und vorreflexiven Unterwerfung der sozialisierten Körper.« Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis.* Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 153–217, hier S. 165.

6 »Der Habitus soll nach den ›Bedürfnissen und Normen‹, wie Bourdieu sagen würde, des im Entstehen begriffenen, vom Konsum beherrschten kulturellen Feldes ausgerichtet werden und mit diesen Mitteln werden die Frauen sowohl individualisiert als auch zu ›etwas Besserem‹ gemacht. Heute, wo die Frauen in entscheidendem Umfang in das Erwerbsleben eingetreten sind, kommt der von Frauen getragenen Konsumkultur in Blairs Großbri-

»[...] insbesondere junge Frauen, werden nicht mehr über ihre Ehemänner, Väter oder Freunde definiert, sondern sind in die – mitunter gnadenlose – Konkurrenz untereinander entlassen. Die öffentliche Inszenierung von Hass und Feindseligkeit findet auf der Ebene der Körper statt. Aber geht es dabei wirklich nur um die Konkurrenz zwischen Frau und Frau, oder ist doch auch eine spezifische Klassendynamik am Werk? Meine These ist, dass eindeutig Klassengesichtspunkte im Spiel sind, und zwar im neuen Gewand des von der Regierung Blair propagierten meritokratischen Modells. [...] So erlebt Klasse in den durch die Vektoren einer verwandelte, vergeschlechtlichten Individualisierung ein entscheidendes Comeback.«[7]

Beate steht im Unterschied zu Elke zumindest ein flapsiger Ton zu Verfügung, um im Spiel der Geschlechter bestehen zu können: Einerseits geht sie den Männermarkt »abchecken«, anderseits wartet sie doch auf den Traummann.

Also auch wenn ich mit Freundinnen ausgehe, so tendenziell den Markt abchekken gehe, dann mache ich mich halt auch hübsch, also eigentlich ist es unabhängig davon. Klar, es gibt so Treffen...

Was heißt den Markt abchecken?

Naja...

Den Männermarkt?

Ja natürlich [lacht].

Die Frauen nehmen hier eine aktive und forsche Rolle ein, während die Männer als wählbare Objekte auf einem Markt vorgestellt werden. Die Blick- und Aktionsrichtung weist den Frauen die dominante und aktive Rolle zu. An anderer Stelle dreht sich genau dies um. Beate ist nicht die Blickende und Dominierende, sondern – ganz klassisch – die Frau, die sich anschauen und auswählen läßt:

Oder ich denke: Ach Gott, mein Traummann, wenn der mir heute über den Weg läuft, der würde mir bestimmt nicht sagen »Du bist es« [lacht].

tannien eine Schlüsselstellung für die normative weibliche Identität zu und wird zum Mittel, die Landkarte der Geschlechterverhältnisse, nunmehr vermittelt über das Geschlecht, neu zu zeichnen.« McRobbie, Angela: »What not to wear« – Stilberatung und post-feministische symbolische Gewalt, in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.) Göttingen, 2007. S. 63–78 hier: S. 72.

7 Ebenda S. 65

Zwischen diesen beiden extremen Alternativen schwankt Beates Einstellung – je nach Stimmung – hin und her. Dieses Dilemma äußert sich nicht nur mit Sprüchen und Witzen, es kann auch Gegenstand ernsthafter Reflexionen sein. Beate führt ihr Leben als Single und die Schwierigkeiten beim Zustandekommen von Beziehungen auch auf die Emanzipationsfrage zurück. Ihrer Erfahrung nach wollen ihre männlichen Bekanntschaften tatsächlich eine selbständige und unabhängige Frau und keine, die sich ganz traditionell versorgen läßt und dieses Versorgt werden mit Anpassung entschädigt. Auf der anderen Seite dürfen die Unabhängigkeit und der berufliche Erfolg der Frau aber auch nicht größer als der des Mannes sein. Die Frau müsse immer so ein kleines bißchen hinter dem Mann sein (z. B. weniger verdienen), damit er sich nicht in seiner männlichen Ehre gekränkt fühlt. Diese Gradwanderung hinzubekommen, sei ziemlich schwierig. Beate lehnt die Rolle des Weibchens ab, stellt aber die männliche Ehre nicht in Frage. Sie ordnet sich als emanzipierte Frau unter dem Mann ein – wenn auch nun mit verringertem Abstand, aber anderseits auch über dem Weibchen, daß seine Reize für sich spielen läßt. Ihre Emanzipation organisiert sie so, daß sie nicht in Konflikt mit der männlichen Ehre gerät, die in ihrem Machtanspruch unhinterfragt bleibt.

Emanzipation von der Emanzipation

Annes Suche nach einer lebbaren und akzeptablen weiblichen Identität geschieht in Auseinandersetzung mit den nicht ausgelebten Emanzipationsbestrebungen ihrer Mutter.

Na, ich hab' halt schon das Gefühl, daß ich 'ne gewisse Emanzipation für meine Mutter nachgeholt habe, die gar nicht meine eigene war. Aber bei der ich das Gefühl hatte, die mußte ich leben: super selbständig sein müssen, selber 'nen Job haben, immer alles selbst verdienen müssen, eben möglichst alles selbst machen. [...] Und auf der andern Seite fühl' ich mich auch wieder betroffen, wenn sich dann irgendwie heute meine Mutter, mit der ich mich eigentlich gut verstehe, von mir angegriffen fühlt und sagt: »Ja, ich war aber nur Hausfrau. Ich war es aber gern und gut.« Wo ich sag: »Ja, Mutter, das warst du auch! Aber Entschuldigung, für mich stellt sich das Modell leider gar nicht mehr. Selbst, wenn ich's wollen würde. Nur, wo ist dieser Mann oder diese Welt, die mir das sagt?« Und dann hab ich das Gefühl, ich muß mich nach jeder Seite hin rechtfertigen. Erstens hab' ich's für sie durchgezogen, ob ich's wollte oder nicht. Dann muß ich mir anhören: »Ja, aber ich war doch als Hausfrau auch ganz gut«. Ich sag: »Ja, gerne!« – Aber immer wenn ich halt mal jobmäßig oder liebesmäßig irgendwie unglücklich war, dann meine Mutter: »Ja, dann werd doch Krankenschwester!«. Das hab' ich früher als Zumutung empfunden und dachte, die spinnt ja wohl! Da

würde ich heut' sagen, daß sie recht gehabt hat. Also, ich glaub, ich wäre nicht so ungern Krankenschwester.

Das Mutter-Tochter-Gespräch mutet einigermaßen unlogisch an: Die Tochter ist »job- oder liebesmäßig« unglücklich; und die Mutter rät zu einem Berufswechsel. Offensichtlich deutet diese das Problem der Tochter als einen Identitätskonflikt, der sich durch den Beruf der Krankenschwester auflösen ließe. Während die Tochter diesen Vorschlag in jungen Jahren als eine Zumutung empfunden habe, räumt sie inzwischen ein, daß der Beruf der Krankenschwester keine völlig absurde Idee sei. Wie ist diese Kommunikation zu verstehen? Der Beruf der Krankenschwester steht symbolisch für ein Frauenbild, das Modernität (nämlich Berufstätigkeit) und Weiblichkeit relativ widerspruchsfrei miteinander vereint. In der Tätigkeit der Krankenschwester ist die Frau ganz Frau: Sie kümmert sich um andere. Das kommt dem traditionellen Bild der Frau, die Kinder versorgt und sich um das leibliche Wohl der Familie kümmert, sehr nahe. Andererseits ist das Krankenhaus eine hochtechnologische Einrichtung und stellt eine moderne Arbeitswelt dar, in der es auf Schnelligkeit, Kompetenz etc. ankommt. Das Krankenhaus ist also auch eine moderne Institution und eben nicht das traute Heim. Im Berufsbild der Krankenschwester scheinen sich die verschiedenen Dimensionen moderner Weiblichkeit zu verbinden.

In bestimmten Situationen nimmt Anne ihre Emanzipiertheit als regelrechte Behinderung und sinnlose Ambition war. Vor allem der idealisierte und reflexartige Anspruch, selbständig und unabhängig zu sein, führt für sie in eine Sackgasse, weil es kräftezehrend ist und einsam macht. Sie problematisiert ihre emanzipativen Ansprüche und entdeckt den Sinn der Geschlechterdifferenz als arbeitsteiliges Projekt neu.

Emanzipation, wie ich sie erlebt hab', finde ich heute teilweise nicht mehr so gut. Auch heute drehe ich manche Sachen auch lieber um und lerne auch wieder bewußter Frau zu sein. [...] Natürlich hab ich selber 'ne Bohrmaschine, natürlich hab' ich gestern alles selbst gebohrt, nur manchmal denk ich mir: »Warum eigentlich? Ruf doch einfach irgendso 'nen Idioten mal an und sag': Komm doch mal her und bohr mir mal fünf Löcher!« Warum denk' ich immer, daß ich alles selber machen muß? [...] Irgendwie bleibt man dann aber auch ein bißchen allein zurück. Ich lege auch nicht Wert auf so 'ne klischeeartige Paarsituation, aber ich denk' eben schon, daß es auch irgendwie Sinn macht, manches beim einen und beim andern zu lassen. Und die mögen frei verhandelbar sein. Ich glaube aber heut nicht mehr, daß es Sinn und Zweck sein muß, daß jeder eben alles kann oder tut.

Die folgende Situation entbehrt nicht einer gewissen Absurdität und Komik: Eine moderne, emanzipierte Frau übt das traditionelle Frausein, indem sie sich bewußt passiv und hilflos verhält. Anne dreht die Dinge

um, wie sie selbst sagt. Hinter einer solchen Umkehr bzw. Rückkehr zu traditionellen Mustern von Weiblichkeit steht ein Leidensdruck und das Gefühl, in eine Sackgasse geraten zu sein.

Und ich geh' dann immer zu meiner Heilpraktikerin, die dann auf mich einredet. – Sicher, auch klischeeig, aber mag ich. Zum Beispiel ist die einfach 'ne ältere Frau, was ich unglaublich angenehm finde, weil, die für mich auch so 'nen gewissen Grad an Mutterersatz bildet. Die dann auch sagt: »Anne, bleib stehen! Den Koffer trägst du nicht selber! Du wartest so lang, bis einer kommt!«. Und das mach ich manchmal, ganz bewußt. Und das tut mir gut. Nicht immer so der Depp zu sein und alles selbst zu lösen.

Auffallend ist dabei, daß Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Emanzipiertheit ganz selbstverständlich und habituell verankert sind, während sie sich für die »weibliche Hilflosigkeit« bewußt entscheiden muß und diese einer besonderen Willensanstrengung und Konzentration bedarf. Wohin führen diese hyperreflektierten Umdrehungen? Anne unterstützt die offensive Selbstdarstellung ihrer vollbusigen Freundin. Sie findet den verspielten und pummeligen Batikstil sympathisch. Sie greift auf die Ratschläge einer älteren Freundin und damit auch auf eine traditionelle Version von Weiblichkeit zurück. Ihre Gedankenspiele (Löcher in die Wand bohren lassen, Krankschwester werden) weisen ebenfalls in die Richtung, Weiblichkeit nicht abzulehnen, sondern grundsätzlich zu bejahen.[8] Wenn man Annes Einstellung mit der von Elke und Beate vergleicht, dann fällt auf, daß sie dank ihrer Wiederentdeckung der Weiblichkeit den herabwürdigenden Blick auf Frauen in allen Facetten verweigert. Instinktiv oder bewußt meidet Anne das ganze Spektrum an Kritik, dem Frauen normalerweise ausgesetzt werden: Die Frauen werden von Anne weder für ihr »Pfündchen« noch für das Ausspielen ihrer weiblichen Reize und auch nicht für unprofessionellen Schlabberlook kritisiert. Das Verhängnis, den abwertenden patriarchalen Blick auf indirektem Wege doch wieder zu reproduzieren, so wie es bei Elke und Beate geschieht, geht sie auf diese Weise aus dem Weg. Sie mißbraucht ihren mittelschichtigen, emanzipier-

8 »Einerseits die Rollen tradierter Weiblichkeit zu kritisieren, verändern zu wollen, und doch andererseits gerade ›Frau-Sein‹ zum Ausschlag gebenden Bezugspunkt einer Befreiungsbewegung der Frauenbewegung zu machen, scheint ein Widerspruch zu sein, der die Frauenbewegung von ihren Anfängen an begleitet und immer wieder zu Mißverständnissen geführt hat. [...] Die besondere Übung in Autonomie, einer Kultur der ›Subjektivität‹ und Politik der ersten Person hat die Widersprüche in der neuen Frauenbewegung noch schärfer konturiert.« Gerhard, Ute: Die »langen Wellen« der Frauenbewegung – Traditionslinien und unerledigte Anliegen, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften.* Frankfurt a. M., 1995, S. 247–278, hier S. 268.

ten Erfolg nicht, um sich von kleinbürgerlicheren Frauen abzugrenzen. An jeder Stelle in dem Interview hat ihre frauenloyale Position die Oberhand. Steht sie also ganz jenseits? Ist sie völlig gefeit vor den Abgrenzung- und Distinktionsspielchen, die laut Bourdieu ein Grundelement des Sozialen ist? Natürlich nicht! Auch Anne ist keine Heilige. Wo also ist ihr Feindbild? Von wem grenzt sie sich ab? Der Bericht über einen Einkaufsbummel mit einer Freundin im Quartier 106 in der Friedrichstraße ist da aufschlußreich. Anne kaufte dort nichts, beobachtete aber eine reiche Russin dabei, wie sie sich »von oben bis unten in Fendi«[9] einkleiden ließ. Der Tonfall und die Art, wie sie darüber erzählte, machten deutlich, daß sie das zumindest doof findet. Worum geht es dabei? Es geht um verschiedene Typen von Kapital und um ihren Wert. Annes Kleidungspraxis und ihr biographischer Hintergrund zeigen ein hohes Maß an kulturellem Kapital. Dieses kulturelle Kapital bestimmt ihren Kleidungsstil, genauso wie ihren beruflichen Erfolg. Die reiche Russin nutzt zur Verwirklichung ihres Stils eine andere Form von Kapital: Geld – ökonomisches Kapital. Nur mit sehr viel Geld läßt sich so ein Fendioutfit finanzieren. Gegenüber der »Fendifrau« verteidigt Anne ihr kulturelles Kapital. Das Feindbild ist nicht die weibliche Frau, sondern die neureiche Frau, die sich ihr stylisches Outfit ohne Stilkompetenz (=kulturelles Kapital) zusammenkauft. Die Kategorie Geschlecht bleibt dabei außen vor. Nicht die Frage, wie weiblich oder nicht weiblich sich die Russin herausputzt, ist für Anne der Punkt, sondern allein die Frage, mit welchen Mitteln sie ihr Erscheinungsbild erreicht; und deshalb stehen sich hier, wie in einem Bourdieuschen Lehrstück, kulturelles und ökonomisches Kapital konkurrierend gegenüber.

Wie sind Annes Rückeroberungsversuche der Weiblichkeit als Emanzipationsstrategie zu bewerten?[10] Das Interview mit ihr wurde im Jahre

9 Fendi ist ein 1925 von Adele und Eduardo Fendi gegründetes italienisches Designerlabel und seit 2001 Teil des französischen Luxusgüterkonzerns LVMH. Seit 1965 verantwortet Karl Lagerfeld das Design der Marke, die insbesondere durch die Verwendung von Pelz und Leder charakterisiert wird. Quelle: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie.

10 Iris Radisch rät solchen Frauen wie Anne einzuhalten. Sie sagt: »Ich bin davon überzeugt, daß unsere Zukunft weder bei der einen noch bei der anderen Kriegspartei zu finden ist. Sie liegt weder in einer größeren Verweiblichung noch in einer größeren Vermännlichung der Frauen. Sie liegt nämlich überhaupt nicht bei den Frauen. Wir haben uns in den letzten Jahren soviel bewegt, wie noch keine Frauengeneration vor uns. Wir haben die männlichen Domänen erobert und die weiblichen Stellungen so gut es ging gehalten und haben uns bei diesem Spagat schon manches Bein gebrochen. Jetzt sollten wir weder blind zurückgehen noch weiter nach vorne stürmen. Wir sollten uns eine Pause gönnen. Jetzt ist es an den Männern uns einzuholen. Die Männer müssen sich bewegen, sie müssen die männliche Hälfte mit

2001 geführt, zu einem Zeitpunkt, als in den Medien gerade den sogenannten Ludern besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Diese Frauen betreiben die eigene Sexualisierung bewußt als Selbstvermarktungsstrategie.[11] Sie machen also genau das, was Beate oben als Horrorvorstellung moderner Frauen beschrieben hat. Allerdings wird das Ganze umgedeutet: Die Instrumentalisierung des Körpers soll als besonders raffinierte und kalkulierte Form weiblicher Emanzipiertheit erscheinen. In der mit großer medialer Aufmerksamkeit inszenierten Kontroverse zwischen Alice Schwarzer und Verona Feldbusch in der Johannes-B.-Kerner-Show im ZDF am 28.6.2001 trafen diese Positionen in einer Art Duellsituation aufeinander. Verona Feldbusch präsentierte sich als der neue Typ Frau, der es mit der Ludertaktik schließlich zur erfolgreichen Geschäftsfrau gebracht hat und die eigene Vermarktung kompetent selbst bestimmt. Alice Schwarzer verteidigte die Errungenschaften der Frauenemanzipation und das Bild der emanzipierten Frau. Beide erschienen in dieser medialen Verzerrung als alltags untaugliche Klischeebilder.

Die nächste Weiblichkeitsrevivalwelle wurde kurze Zeit später losgetreten. Ausgelöst durch den demographischen Wandel und die Sorge, daß die Deutschen aussterben könnten. Die kinderlosen Karrierefrauen wurden zum neuen Feindbild erklärt und das Mutterbild frisch aufgekocht. Die sogenannten MBA-Mommies – gut ausgebildete Frauen, die sich nach einigen Jahren Berufstätigkeit für die Mutter- und Hausfrauenrolle entschieden, dienten als Beispiele dafür, daß das eben doch die wahre

uns teilen und die weibliche endlich erobern.« Radisch, Iris: *Die Schule der Frauen. Wie wir die Familie neu erfinden*. München 2007. S. 158.

11 »Luder sind die Frauen, von denen man in dieser Saison spricht. Die machen auch wirklich tolle Sachen, da kann man wirklich drüber reden. Sie spritzen Milch aus Silikonbrüsten, lassen sich von Männern in Kammern vögeln und in Boxen mit Sekt bespritzen, lassen ihre künstlichen Brüste wiegen, sie betonen, daß sie einen Mann in der Verwandtschaft haben, der irgendwie lesen kann und eine Zeitung herausgegeben hat. Was man ihnen wirklich vorwerfen kann, ist ihre Faulheit, die Trägheit des Denkens, die macht, daß sie eher die Anstrengung auf sich nehmen, mit windigen Trikotagen demütigst auf Herren zu warten, die ihnen Beachtung schenken, als etwas mit ihrem Gehirn anzufangen, auf das sie vielleicht längerfristig bauen könnten als auf die rasch vergängliche Größe Fleisch. Luder, Groupies, Modelle, Sternchen, Hostessen, Mätressen – die gab es schon immer. Früher wurden solche Frauen nicht erwähnt, nicht fotografiert, sie waren höflich totgeschwiegene anrüchige Geheimnisse. Doch damals hat auch noch niemand mittags über seine Sexualpraktiken im Fernsehen gesprochen. Und das war wirklich eine der angenehmeren Seiten der vergangenen Jahrzehnte.« Berg, Sibylle: Eva Luder – vom Mond aus betrachtet. Männliche Diskurshegemonie im Geschlechterkampf: Phänomenologie und Funktion eines letzthin vielbeachteten Stereotypen, in: *Süddeutsche Zeitung* vom Freitag, 30. November 2001, S. 17.

Bestimmung der Frau sei. Verschiedene Journalistinnen und Autorinnen verwehrten sich gegen solch rückwärts gewandete Vorschläge und verteidigten die Frauenemanzipation als unumkehrbar. Was zeigen aber diese medialen Debatten oder Scheindebatten der Geschlechterverhältnisse? Wie verhalten sie sich im Hinblick auf die Konflikte der oben beschriebenen Frauen? Liegt Annes Rückeroberungsversuch der Weiblichkeit auf einer Linie mit der Empfehlung der Mutterrolle? Die Interviews mit Beate, Elke und Anne haben die Konflikte, mit denen sich diese emanzipierten Frauen auseinandersetzen sehr eindrücklich gezeigt. Die Restaurierung der Geschlechterverhältnisse, so wie sie in den Medien diskutiert wird, stellt sich demgegenüber sehr viel schlichter und kurzschlüssiger dar. Ein gesellschaftliches Problem wird konstatiert und als Lösungsvorschlag ein Geschlechterstereotyp aus der Schublade gezogen. Darin zeigen sich vor allem Ignoranz und die ungebrochene Bereitschaft, gesellschaftliche Probleme auf Kosten von Frauen zu lösen. Iris Radisch verwehrt gegen solche Verdummung. Sie schreibt:

»Dieses Ideal [der Chancengleichheit, Anm.: C.B.] ist, was der Name schon sagt, eine bloße Idee, die mit der Lebenswirklichkeit von Müttern, die wirklich annähernd so viele Kinder haben, wie sie sich wünschen, nicht das Geringste zu tun hat. So stecken alle in einer Sackgasse. Die Prädestinationstheorie und die ihr zugeordnete Hausfrauenehe haben keine Zukunft, weil sie eine lebensferne Erfindung einer Handvoll frühindustrieller Ideologen sind. Das Vereinbarkeitsideal hat keine Zukunft, weil es in Wahrheit gar nichts zu vereinbaren gibt, sondern immer nur etwas zu addieren gibt.«[12]

In Annes Worten hört sich das so an:

Gut ja, ich hätte jetzt auch gern Kinder, drei Kinder. Ich hätte sie gerne, ja. Ich kann auch sagen: Okay, das zieh' ich auch wieder allein durch. Aber da muß ich aufpassen, weil ich 'n extremer Willenstyp bin. Ich würde das auch noch tun. Und würde aber denken: Also, das kann ja irgendwie nicht sein, daß ich das auch noch allein durchziehe. [13]

Annes Rückgriff auf Weiblichkeit ist ambivalent, denn er setzt sich natürlich auch der Gefahr aus, mit den oben beschriebenen medialen Klischee-

12 Ebenda S. 157/158

13 Anne hat die Lektionen von zwei Generationen Frauenemanzipation, so wie sie von Iris Radisch umstandslos beschrieben wird, gründlich gelernt: »Die Botschaft dieser Müttergeneration war klar: Du brauchst einen Beruf, damit du deine Töchter rettest, wenn der nächste Krieg oder das nächste Fräulein vor der Tür deines Mannes steht. Verlass dich nicht mehr auf sie, verlass auf dich selbst.« Radisch, Iris: *Die Schule der Frauen. Wie wir die Familie neu erfinden*. München 2007. S. 23/24.

bildern verwechselt zu werden. Ich halte ihre Einstellung trotzdem für progressiv, weil sie sie davor bewahrt, den eigenen emanzipativen Erfolg in eine Klassendistinktion zu verwandeln. Das Frausein wird von ihr in allen Facetten – außer der reichen Fendifrau – akzeptiert und begrüßt. Daraus spricht zunächst einmal eine klassenübergreifende Anerkennung des Weiblichen und eine Toleranz, die Frauen so sein läßt, wie sie wollen. Daß das nicht selbstverständlich ist, zeigen Angela Robbies Ausführungen über die oben erwähnten Fernsehshows zum sogenannten »make over«, genauso wie Elkes und Beates Blick auf den weiblichen Körper.

Wieso fehlen in diesem Kapitel die Männer? Sie fehlen nicht wirklich, denn sie spielen im Nachdenken der Frauen eine große Rolle, wenn auch eine eigentümlich abwesende. Elke thematisiert den muslimischen Mann, der seine Frau zwingt, sich zu verhüllen, und den männlichen Blick, der den weiblichen Körper kritisch in den Blick nimmt. Bei Beate taucht der Mann als Traummann auf, dessen Blick sich im entscheidenden Augenblick bestimmt nicht für sie entscheidet, und als anonymer Mann auf dem Männermarkt, den es abzuchecken gilt. Anne wundert sich, warum sie nicht mal so einen »Idioten« anruft, damit er ihr die Löcher in die Wand bohrt. Die Männer spielen also eine Rolle im Denken der Frauen, aber es ist eine distanzierte und distanzierende Art und Weise, in der die Männer hier erscheinen.

Warum kommen die Männer also nicht selbst zu Wort? Das liegt daran, daß ich in den Interviews keine vergleichbaren Überlegungen finden konnte. Für die Männer spiegeln sich große, biographische Fragen nur in Ausnahmen in der Kleidungs- und Geschlechterpraxis, und diese Männer tauchten im Kapitel Rebellionen auf, denn als solche stellt es sich dar, wenn ein Mann die Kleidungsfrage zur Lebensfrage macht. Normalerweise sind Männer beim morgendlichen Blick in den Spiegel nicht mit all den Widersprüchen der Emanzipationsgeschichte konfrontiert. Sie müssen bloß die Frage »hip« oder »schick« beantworten, und die Gefahr, versehentlich aus der männergemäßen Kleiderordnung auszubrechen, ist gering, solange sie nicht die Bluse ihrer Freundin anziehen. Allerdings müssen sie dann, glaubt man Pierre Bourdieu, in dem Dress, zu dem sie gegriffen haben, Tag für Tag ihre Männlichkeit unter Beweis stellen.

»Das männliche Privileg ist jedoch auch eine Falle und findet seine Kehrseite in der permanenten, bisweilen ins Absurde getriebenen Spannung und Anspannung, in der die Pflicht, seine Männlichkeit unter allen Umständen zu bestätigen jeden Mann hält. [...] Die Männlichkeit [...] ist vor allem eine Bürde. Sie trägt

dazu bei aus dem unmöglichen Ideal der Männlichkeit das Prinzip einer außerordentlichen Verletzlichkeit zu machen.«[14]

Die patriarchalen Machtverhältnisse beherrschen also nicht nur die Beherrschten – die Frauen –, sondern auch die durch diese Verhältnisse Privilegierten: die Männer. Diese zentrale These von Bourdieu wird durch die empirische Untersuchung der Kleidungspraxis sehr differenziert und konkret bestätigt. Sie zeigt, inwiefern sich die Männer durch ihre Kleidung ermächtigen können und zugleich, wie sehr sie durch diese Kleiderordnung auch eingeschränkt werden. Die Männer zahlen für ihre Machtposition einen hohen Preis. Die restriktiven Kleidungsregeln sind dabei wahrscheinlich noch das kleinste Übel, aber durchaus exemplarisch. Es wurde und wird immer wieder die Forderung erhoben, daß es nach 30 Jahren Frauenemanzipation nun an den Männer sei, sich zu bewegen.[15] Aber wie können die Männer das wagen, wenn diese Welt schon zusammenzubrechen scheint, wenn sie den Zopf an der falschen Stelle, die Knöpfe auf der falschen Seite oder eine geblümte Bluse tragen. Und wieso sollten sie das tun, wenn sie dabei auch noch die schönen Privilegien verlieren, die sie für all den Streß entschädigen, den es bedeutet, ein Mann zu sein? Aus ihrer Perspektive können sie nur verlieren.

14 Bourdieu zitiert nach Suderland, Maja: Männliche Ehre und männliche Würde. Über die Bedeutung von Männlichkeitskonstruktionen in der sozialen Welt der nationalsozialistischen Konzentrationslager. In: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007. S. 118–140. hier S. 128.

15 Zuletzt von Iris Radisch: Siehe Fußnote 10.

Schluß

Hat sich das kleinliche Beharren auf einer Perspektive, die Geschlecht mit der alltäglichen Kleidungspraxis kontextualisiert, ausgezahlt? Wohin führt ein Forschungsprozeß, der Kleidung und Geschlecht als miteinander verknüpfte soziale Praxen versteht und sich dieser Relation primär über die Reflexionen der Akteure nähert? Ich denke, daß durch dieses methodische Vorgehen die Strukturbedingungen sozialer Praxis, so wie sie von den Akteuren erlebt werden, deutlich geworden sind, und zwar sowohl mit ihren Freiheitspotentialen als auch mit ihren Widerständigkeiten.

Bourdieu prägte für die Beschreibung der Geschlechterverhältnisse in patriarchalen Gesellschaften den Begriff »symbolische Gewalt«.[1] Das ist ein großes Wort. Die wichtigste Funktion dieser Kategorie ist es, daß sie in den Blick rückt, daß die Beherrschten an ihrer Unterdrückung mitarbeiten und auch die Herrscher von den Machtverhältnissen dominiert werden, die sie selbst bevorzugen. Das oben ausgebreitete, empirische Material lieferte sehr konkrete und alltägliche Beispiele dafür, wie diese symbolische Gewalt erlebt wird – ohne, dass sie von den Interviewparterinnen und Interviewpartner als solche bezeichnet wurde. Es wurde deutlich, wie sich die Machtstrukturen in den Köpfen und Körpern der Männer und Frauen eingeschrieben haben und wie schwer es ist, diese zu überwinden. Die männliche, vestimäre Identität bewegt sich auf zwei fest gefügten Schienen, die als positive und annehmbare Identitätsformen kombinier- und lebbar erscheinen. Jenseits dieser Modelle verlassen die

1 Bourdieus empirisches Beispiel war die Kabulische Gesellschaft und es stellte sich immer die Frage, ob und inwieweit die dort exemplifizierten Geschlechterverhältnisse sich auf moderne Gesellschaften übertragen lassen. Die hier untersuchten Praxen passieren in der Gesellschaft der Bundesrepublik – heute West-Deutschland und sie zeigen sehr deutlich, wie sich diese Machtverhältnisse hier gestalten.

Männer das kulturell Vorgesehene und Erlaubte und werden sanktioniert, falls sie es dennoch wagen sollten, andere Kleidungsuniversen für sich zu beanspruchen. Die Feinstrumpfhose steht hier exemplarisch für eine Vielzahl und Vielfalt von Kleidung, die Männern nicht gestattet ist, und diese ist wiederum exemplarisch für die Restriktivität, die die Geschlechterordnung den Männern aufnötigt. Bei den Frauen wurde deutlich, daß sie die kulturellen Muster von Weiblichkeit als widersprüchlich erleben und diese Paradoxien bereits in traditionellen Versionen von Weiblichkeit eingebaut sind. Die konfliktuöse Verfassung weiblicher Identität wurde durch die Frauenbewegung um eine neue Möglichkeit erweitert; an der Paradoxie des Musters und der Unmöglichkeit, es richtig zu machen, hat sich wenig geändert. Von einer substantiellen oder strukturellen Veränderung der Geschlechterverhältnisse ließe sich also nur dann sprechen, wenn die Paradoxien der Weiblichkeit geringer würden und/oder sich die Spielräume männlicher Identität in Richtung Weiblichkeit öffnen würden. Beides ist bisher nur als Ausnahme der Fall und darüber hinaus hart umkämpft.

Ein wesentliches Anliegen der Geschlechterforschung war und ist es, zu einem angemessenen Verständnis der sozialen Mechanismen zu gelangen, die Herrschaft und Ungleichheit – bei allem augenscheinlichen Wandel – reproduziert und perpetuiert.[2] Eine Geschlechterforschung, die mit Bourdieus terminologischen Instrumentarium operiert, steht, wie seine Theorie der Praxis, unter Determinimusverdacht, weil es aus dem Zirkel von Habitus und sozialem Feld als Wechselbeziehung von strukturierender und strukturierter Struktur keinen Ausweg zu geben scheint. Bridget Fowler sagt, daß es die Macht der Reflexion sei, die die Brüche und Verwerfungen in der sozialen Realität und ihrer Strukturen aufspüren und Veränderung herbeiführen könne.[3] Genau diese Reflexivität steht nun aber durch das Habituskonzept im Verdacht, besonders befangen zu sein. Deshalb stellt sich die Frage, ob nicht auch das Verständnis von Veränderungsprozessen einer praxeologischen Umdrehung bedarf. Vielleicht ist der kreative Impulse nicht zwangsläufig auf Seiten der Subjekte zu suchen und die Starrheit auf Seiten der sozialen Struktur. Die soziale Realität ist ständig in Bewegung und in Veränderung begriffen,

2 Dölling, Irene, Krais Beate: a. a. O. S. 24.

3 Fowler, Bridget: Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft* lesen: Anmerkungen zu einer intersektionellen Analyse von Geschlecht, Kultur und Klasse. in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007. S. 141–175. hier S. 171 ff.

und dadurch tun sich zwangsläufig immer wieder Brüche und Klüfte auf, an denen sich Veränderungen entzünden können, wenn es den Subjekten gelingt darauf zu beharren. Die Reflexionen der Interviewpartnerinnen haben deutlich gemacht, welch hartnäckiges Insistieren einerseits, und wieviel Glück, auf eine offene Struktur zu treffen, anderseits zusammenkommen müssen, damit sich soziale Verhältnisse in einer positiven Weise verändern. Die Emanzipationsbewegung in Westdeutschland, so wie sie sich in den Kleidungspraxen der Akteure spiegelt, zeigt genau dieses Doppelgesicht: Sagenhafte Veränderungen in verhältnismäßig kurzer Zeit bei gleichzeitiger Reproduktion traditioneller Machtstrukturen in neuem Gewand.

Epilog

Zwei Menschen begegnen sich auf einem Bahnsteig. Nennen wir sie Eric und Anne. Beide tragen Feinstrumpfhosen, denn sie haben die Weiblichkeit entdeckt. Ihr Koffer ist schwer und in ihrem Ohr flüstert es: »Bleib stehen, den Koffer trägst Du nicht allein!«. Eric trägt heute sein kurzes lila Kleid und die silbernen Riemchensandalen. Er kommt näher. Wird er ihr den Koffer tragen?

Anhang

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt den Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern für ihre Offenheit und ihr Vertrauen. Für anregende Diskussionen und kritische Rückmeldungen danke ich Götz Bachmann, Manuel Borruta, Reinhard Brunner, Ulrich Jansen, Andre Metzner, Philip Preiss, Jörg Potthast, Friedemann Schmoll, Andrea Wetterauer und Andreas Wittel. Für die konstante und stets unterstützende Betreuung der Arbeit danke ich Wolfgang Kaschuba und Ulf Matthiesen. Meiner Mutter und Regine Stolt danke ich fürs Babysitten, meinem Vater für die Geduld und Andreas Kloss für die ungebrochene Bereitschaft, Kommata zu setzen. Danke an die Galeries Lafayette Berlin und das Management des Gesundbrunnen-Center-Berlin für die unbürokratische Mithilfe bei den Fotoshootings. Insbesondere Kerstin Meergans und Joanna Fisher. Ein großer Dank auch an alle Fotomodelle für ihre Hilfsbereitschaft. Christian Schulz verdanke ich die professionellen Fotos. Danke!

Finanziell wurde die Arbeit durch ein Stipendium der DFG (Graduiertenkolleg »Gesellschaftsvergleich«, FU Berlin) und eine Abschlußförderung der Kommission für Frauenförderung der Humboldt-Universität zu Berlin ermöglicht.

Literatur

Adorno, Theodor: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M., 1989.

Armbruster, L. Christof: Ende der Männlichkeit?, in: *Widersprüche*. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- u. Sozialbereich. Männlichkeiten. Heft 56/57, S. 63–76.

Barnes, Ruth; Eicher, Joanne B.: *Dress and Gender: Making and Meaning* (Hg.). Oxford, 1992.

Barthes, Roland: *Die Sprache der Mode*, Frankfurt a. M., 1997.

Bausinger, Herrmann: Identität, in: *Grundzüge der Volkskunde.* Bausinger, Herrmann; Jeggle, Utz u. a. (Hg.), Darmstadt, 1993, S. 204–263.

Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Berlin, 1989.

Bechdolf, Ute: Vom Ultra-Sexismus zum emanzipatorischen Innovationsraum?, in: *Das Argument 223/1997* S. 787–798.

Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin, 1997.

Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: *Riskante Freiheiten*. Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.). Frankfurt a. M., 1994.

Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla; Fraser, Nancy: *Der Streit um Differenz*. Frankfurt a. M., 1993.

Berg, Eberhard; Fuchs, Martin: Phänomenologie der Differenz, Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.), Frankfurt a. M., 1993.

Berg, Sybille: *Ein paar Leute suchen das Glück und lachen sich tot.* Leipzig, 1997.

Berger, Johannes: Gibt es ein nachmodernes Gesellschaftsstadium – Marxismus und Modernisierungstheorie im Widerstreit, in: *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt 1986*, S. 79–96.

Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.): *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Göttingen, 2007.

Bohnsack, Ralf: Der Habitus der »Ehre des Mannes«. Geschlechtsspezifische Erfahrungsräume bei Jugendlichen türkischer Herkunft, in: *Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung*. Döge, Peter; Meuser, Michael (Hg.). Opladen 2001, S. 49–71.

Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. London, England; University of California Press, 1993.

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.* Frankfurt a. M., 1993.

Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis.* Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 153–217.

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis.* Frankfurt a. M, 1979, S. 143. Vgl. auch Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt a. M., 1993.

Bourdieu, Pierre: Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität, in: *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.), Frankfurt a. M., 1993.

Bovenschen, Silvia: Über die Listen der Mode, in: *Die Listen der Mode*. Bovenschen, Silvia (Hg.). Frankfurt a. M., 1986.

Braun, Eberhard: »*Aufhebung der Philosophie« Marx und die Folgen.* Stuttgart, Weimar, 1992.

Brückner, Wolfgang: Mode und Tracht. Ein Versuch, in: Beitl, Klaus; Bockhorn, Olaf: *Kleidung – Mode – Tracht; Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz (Osttirol*), Wien, 1987, S. 15–43.

Brumberg, Joan Jacobs: *The Body Project. An intimate History of American Girls.* New York, 1997.

Bruzzi, Stella; Church Gibson, Pamela: *Fashion Cultures. Theories, Explorations and Analysis*. London, 2000.

Brydon, Anne; Niessen, Sandra: *Consuming Fashion. Adorning the Transnational Body*. Oxford, 1998.

Butler, Judith: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York, Routledge, 1993.

Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990.

Cavallaro, Dani; Warwick, Alexandra: *Fashioning the Frame. Boundaries, Dress and Body*. Oxford, 1998.

Cockburn, Cynthia; Omrod, Susan: Wie Geschlecht und Technologie in der sozialen Praxis »gemacht« werden, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 17–47.

Connell, R. W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen, 1999.

Connell, R.W.: *Masculinities*. Oxford, Blackwell Publisher, 1995.

Cornwall, Andrea; Lindisfarne, Nancy: Gender, Power and Anthropology, in: Cornwall, Andrea; Lindisfarne, Nancy (Hg.) in: *Dislocating Masculinity*. New York, 1994.

Craik, Jennifer: *The Face of Fashion. Cultural Studies in Fashion*. New York, London, 1994.

Crane, Diana: *Fashion and its Social Agendas. Class, Gender and Identity in Clothing*. Chicago, 2000.

de la Haye, Amy; Wilson, Elizabeth (Hg.): *Defining Dress. Dress as Object, Meaning and Identity.* Manchester, 1999.

Diedrichsen, Diedrich: Radical Chic, in: *DIE ZEIT* vom 4. September 2003, Nr. 37.

Dilley, Roy: *The Problem of Context.* New York, Oxford, 1999.

Dimitriadis, Greg: *Performing Identity/Performing Culture: Hip Hop as Text, Pedagogy and Live Practice*. New York, 2001.

Dölling, Irene; Krais, Beate: Vorwort der Herausgeberinnen, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis.* Dölling, Irene; Krais, Beate (Hg.), Frankfurt a. M., 1997, S. 7–13.

Dölling, Irene, Krais, Beate: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: Werkzeugkasten für die Frauen- und Geschlechterforschung. in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.),.Göttingen, 2007. S. 12–38.

Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M., 1993.

Eicher, Joanne B. (Hg.): *Dress an Ethnicity*. Oxford, 1995.

Epstein, Claudia: *Kleidung im Leben transsexueller Menschen: die Bedeutung von Kleidung für den Wechsel der sozialen Geschlechtsrolle*. Münster, New York, 1995.

Featherstone, Mike: *Consumer Culture and Postmodernism*. London, Newbury Park, 1991.

Fiske, John: *Lesarten des Populären*. Wien, 2000.

Flügel, J. C.: Psychologie der Kleidung, in: *Die Listen der Mode*. Bovenschen, Silvia (Hg.), Frankfurt a. M., 1986 S. 208–263.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses.* Frankfurt a. M., 1993.

Fowler, Bridget: Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft* lesen: Anmerkungen zu einer intersektionellen Analyse von Geschlecht, Kultur und Klasse. in: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007. Seite 141–175.

Gaugele, Elke: Hybridformen der Geschlechter. Kleidung als Medium der Geschlechter(de)konstruktion, in: *Frauen antizipieren Zukunft. Inter-*

disziplinäre Beiträge zur Frauenforschung. Bombek, Marita; Bredel, Ursula u. a. (Hg.). Köln, 2000, S. 151–168.

Gaugele, Elke: *Schurz und Schürze. Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion*. Köln, 2002.

Gerhard, Ute: Die »langen Wellen« der Frauenbewegung – Traditionslinien und unerledigte Anliegen, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften.* Frankfurt a. M., 1995, S. 247–278.

Gerndt, Helge: *Kultur als Forschungsfeld: über volkskundliches Denken und Arbeiten*. München, 1981.

Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California, 1991.

Ginsburg, Faye D.: *Contested Lives. The Abortion Debate in an American Community*. Berkley and Los Angeles, California, 1989.

Goffman, Erving: *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt a. M., 1994.

Griggs, Claudine: *S/he Changing Sex and Changing Clothes.* Oxford, 1998.

Grob, Marion: *Das Kleidungsverhalten jugendlicher Protestgruppen in Deutschland im 20. Jahrhundert*. Münster, 1985.

Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: *Feministische Studien* 2/93, S. 68–78.

Hager, Helga: *Hochzeitskleidung – Biographie, Körper und Geschlecht*. Tübingen, 1999.

Hall, Stuart: Who needs ›Identity‹? in: *Identity: a Reader*. Evans, Jessica; Redman, Peter u. a. (Hg.). London, 2000, S. 15–30.

Helmes-Conzett, Cornelius: *Mode – Geschichte – Politik. Die 50er Jahre und die politischen Generationen der Bundesrepublik*. Hamburg, 1995.

Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Band 25. *Sich Kleiden*. Böth, Gitta; Mentges, Gaby (Hg.) Marburg, 1989.

Hollander, Anne: *Anzug und Eros. Eine Geschichte der modernen Kleidung*. Berlin, 1995.

Holy, Ladislav: Contextualisation and Paradigm Shifts, in: *The Problem of Context.* Dilley, Roy (Hg.). New York, Oxford, 1999.

Honneth, Axel: *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt a. M., 1994.

Jay, Martin: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*. Frankfurt a. M., 1987.

Johnson, Kim K. P.; Lennon, Sharron J. (Hg.): *Appearance and Power*. Oxford, New York, 1999.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Projektionen und Inszenierungen. Überlegungen zu einer geschlechtsspezifischen Interpretation der Kleidung, in: *Kleidung – Mode – Tracht. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz (Osttirol)*. Bockhorn, Olaf; Beitl, Klaus (Hg.) Wien, 1987, 127–140.

Kellner, Douglas: Popular culture and the construction of postmodern identities, in: *Modernity and Identity*. Lash, Scott; Friedman, Jonathan (Hg.). Oxford, Cambridge, 1992, S. 141–177.

Kiefl, Walter; Marinescu, Marina: *»Oben Ohne« oder das unsichtbare Kostüm.* Wiesbaden, 1999.

Knapp, Gudrun-Axeli: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis, in: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.). Frankfurt a. M., 1995, S. 163–194.

König, Rene: *Kleider und Leute*. Frankfurt a. M., 1967.

Kröner-Herwig, Birgit: Der Körper als Subjekt und Objekt. Zusammenhänge mit Störungen des Befindens, Erlebens und Verhaltens, in: *Geschlecht weiblich: Körpererfahrungen und Körperkonzepte*. Franz, Carmen; Schwibbe, Gudrun (Hg.). Berlin, 2001, S. 133–147.

Lehnert, Gertrud: »Es kommt der Moment, in dem sie selbst ihre Puppe ist« – Von modischen Körpern, Frauen und Puppen, in: *Mode, Weiblichkeit und Modernität*. Lehnert, Gertrud (Hg.). Dortmund, 1991.

Lipp, Carola: Überlegungen zur Methodendiskussion. Kulturanthropologische, sozialwissenschaftliche und historische Ansätze zur Erforschung der Geschlechterbeziehungen, in: *Frauenalltag – Frauenforschung. Beiträge zur 2. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde Freiburg*. Arbeitsgruppe der volkskundlichen Frauenforschung (Hg.). Freiburg/Frankfurt a. M., 1987, S. 29–46.

Lorey, Isabell: *Immer Ärger mit dem Subjekt: theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen, 1996.

Loschek, Ingrid: *Mode im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte unserer Zeit*. München, 1988.

Ludin, Susanne; Akesson, Lynn: *Bodytime. On Interaction of Body, Identity and Society*. Lund, 1996.

Marcus, Greil: *Lipstick Traces. Von Dada bis Punk – Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Hamburg, 1996.

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, in: Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Berlin, 1989.

McQuiston, L.: *From Suffragettes to She Devils*, London, 1997.

McRoobie, Angela: Second-Hand Dresses and the Role of the Ragmarket, in: *Zoot Suits and Second-Hand Dresses. An Anthology of Fashion and Music*. McRoobie, Angela (Hg.). Houndsmill, London, 1989.

McRobbie, Angela: »What not to wear« – Stilberatung und post-feministische symbolische Gewalt. In: *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Bock, Ulla, Dölling, Irene, Krais, Beate (Hg.), Göttingen, 2007.

Mead, Georg H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1973 und 1999.

Melinkoff, Ellen: *What we wore. An Offbeat social History of Women's Clothing, 1950 to 1980*. New York, 1984.

Moore, Henrietta, L.: Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? Gender und andere Krisen in der Anthropologie, in: *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*, David-Sulikowski, Ulrike u. a. (Hg.). Frankfurt/New York, 2001, S. 395–419.

Mort, Frank: *Cultures of Consumption*. *Masculinities and Social Space in Late Tweentieth Century Britain*. London, Routledge, 1996.

O'Brien, Lucy: The woman punk made me, in: Sabin, Roger (Hg.): *Punk rock: so what?* London, 1999.

Pleck, Joseph: Die männliche Geschlechtsrolle. Definitionen, Probleme und Quellen der Veränderung, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie.* BauSteineMänner (Hg.). Hamburg, 1996, S. 27–37.

Posch, Waltraud: *Körper machen Leute. Der Kult um die Schönheit*. Frankfurt a.M., 1999.

Poschardt, Ulf: *Anpassen*. Hamburg, 1998.

Radisch, Iris: *Die Schule der Frauen. Wie wir die Familie neu erfinden*. München 2007.

Rubin, Gayle: Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, in: Carole S. Vance (Hg.): *Pleasure and Danger*, New York, Routledge 1984, S. 267–319.

Rubinstein, Ruth P.: *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*. Boulder, Oxford, 1995.

Rüter, Christian: Der konstruierte Leib und die Leibhaftigkeit der Körper, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Beier, Stefan; Fröhler, Norbert u.a. (Hg.). Berlin/Hamburg, 1996.

Schnierer, Thomas: Zur (Ir-)Rationalität der Mode und ihre theoretische Bewältigung, in: *Soziale Welt*, Jahrgang 46, 1995, Heft 2, S. 223–239.

Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M., New York, 1992.

Simmel, Georg: Die Mode, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig, 1911, S. 29–64.

Sobiech, Gabriele: *Grenzüberschreitungen. Körperstrategien von Frauen in modernen Gesellschaften*. Opladen, 1994.

Strathern, Marylin: Nostalgia and New Genetics, in: *The Rethorics of Self-Making*. Battaglia, Debbora (Hg.). University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, 1995.

Strathern, Marylin: *The Gender of the Gift*. Berkley, Los Angeles, 1988.

Tänzler, Dirk: Radikaler Bruch und lange Dauer: Zur Rückkehr der Geschichte in Osteurpa, in: *BISS public, Wissenschaftliche Mitteilungen aus dem Brandenburger-Berliner Institut für Sozialwissenschaften*, Berlin 1998, Heft 25, Seite 7–32.

Thorstein, Veblen: *Theorie der feinen Leute*. Frankfurt a. M., 1993.

Trosse, Sabine: *Geschichten im Anzug. Der Retro-Trend im Kleidungsdesign*. Münster, 2000.

Turner, Graeme: *British Cultural Studies. An Introduction*. New York, London, 1990.

Turner, Victor: *The Anthropology of Performance*. New York, 1988.

Vinken, Barbara: *Mode nach der Mode. Kleid und Geist am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M., 1993.

Weber-Kellermann, Ingeborg: *Die Kindheit*, Frankfurt a. M., 1997.

Wilk, Nicole M.: *Körpercodes. Die vielen Gesichter der Weiblichkeit in der Werbung*. Frankfurt a.M., 2002.

Willis, Paul : *»Profane culture« : Rock, Hippies: subversive Stile der Jugendkultur*. Frankfurt a.M., 1981.

Wolter, Gundula: *Die Verpackung des männlichen Geschlechts. Ein illustrierte Kulturgeschichte der Hose*. Marburg, 1991.

Wolter, Gundula: *Hosen, weiblich. Kulturgeschichte der Frauenhose*. Marburg, 1994.

Young, Malcom: Dress and Modes of Address. Structural Forms for Policewomen, in: *Dress and Gender. Making and Meaning.* Barnes, Ruth; Eicher, Joanne B. (Hg.). Berg, Oxford, S. 266–285.

Zapf, Wolfgang: Modernisierung und Modernisierungstheorien, in: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften – Verhandlungen des 25. Soziologentages*. Frankfurt a. M., 1991, S. 23–39.

Gender Studies

Isolde Albrecht
Sprache, Arbeit und geschlechtliche Identität
Wie moderne Arbeitsbegriffe alte Geschlechtslogiken transportieren.
Eine sprachgeschichtliche und psychologische Studie
Juni 2008, ca. 350 Seiten,
kart., 26,00 €,
ISBN: 978-3-89942-941-1

Cordula Bachmann
Kleidung und Geschlecht
Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis
Mai 2008, 156 Seiten,
kart., 17,80 €,
ISBN: 978-3-89942-920-6

Christine Thon
Frauenbewegung im Wandel der Generationen
Eine Studie über Geschlechterkonstruktionen in biographischen Erzählungen
April 2008, 492 Seiten,
kart., 36,80 €,
ISBN: 978-3-89942-845-2

Rita Casale,
Barbara Rendtorff (Hg.)
Was kommt nach der Genderforschung?
Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung
Februar 2008, 266 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-748-6

Margarete Menz
Biographische Wechselwirkungen
Genderkonstruktionen und »kulturelle Differenz« in den Lebensentwürfen binationaler Paare
Januar 2008, 310 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-767-7

Sylvia Pritsch
Rhetorik des Subjekts
Zur textuellen Konstruktion des Subjekts in feministischen und anderen postmodernen Diskursen
Januar 2008, 514 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-756-1

Ursula Mıhçıyazgan
Der Irrtum im Geschlecht
Eine Studie zu Subjektpositionen im westlichen und im muslimischen Diskurs
Januar 2008, 290 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-815-5

Carmen Leicht-Scholten (Hg.)
»Gender and Science«
Perspektiven in den Natur- und Ingenieurwissenschaften
2007, 188 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-674-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Gender Studies

Lutz Hieber, Paula-Irene Villa
Images von Gewicht
Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA
2007, 262 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-504-8

Ingrid Hotz-Davies, Schamma Schahadat (Hg.)
Ins Wort gesetzt, ins Bild gesetzt
Gender in Wissenschaft, Kunst und Literatur
2007, 310 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-595-6

Jürgen Martschukat, Olaf Stieglitz (Hg.)
Väter, Soldaten, Liebhaber
Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas. Ein Reader
2007, 432 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-664-9

Sabine Brombach, Bettina Wahrig (Hg.)
LebensBilder
Leben und Subjektivität in neueren Ansätzen der Gender Studies
2006, 308 Seiten,
kart., zahlr. z.T. farb. Abb., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-334-1

Heike Hartung (Hg.)
Alter und Geschlecht
Repräsentationen, Geschichten und Theorien des Alter(n)s
2005, 286 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-349-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de