

Kunst- und Ausstellungshalle der
Bundesrepublik Deutschland

Schriftenreihe Forum / Band 7

Tasten

STEIDL

Inhalt

Herausgeber

Kunst- und Ausstellungshalle
der Bundesrepublik Deutschland GmbH

Direktor

Wenzel Jacob

Forum

Bernd Busch
Christina Budde
Annett Müller
Jutta Seligmann

Publikationskoordination und Lektorat

Petra Kruse
Heike Tekampe
Claudia Gatzweiler

Redaktion

Uta Brandes
Claudia Neumann

Gestaltung

B. Seiffert

Fotosatz

Ingo Eilert

Lithographie, Druck und Bindung

Steidl Verlag, Göttingen

Copyright 1996

Kunst- und Ausstellungshalle
der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Bonn,
und Steidl Verlag, Göttingen

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany 1996

ISBN 3-88243-426-0

<i>Wenzel Jacob</i> Vorwort	7
<i>Uta Brandes</i> Körperlose Berührung	9
<i>Bernd Busch</i> Gedanken beim Umblättern	18
<i>Hermann Otto Handwerker</i> Physiologie des Tastsinnes	34
<i>Erik Torebjörk</i> Faß mich nicht an, das tut weh! Parästhesie, Schmerz und Hyperalgesie als unangenehme Formen von Berührungsreizen	50
<i>Michael Köhler</i> Handgreiflich. Die Sprache des Tastens oder warum der körpernahe Tango nicht in England getanzt wird	55
<i>Volker Sommer</i> Unser Körper hat Geschichte	68
<i>Robin I. M. Dunbar</i> Grooming – Soziale Fellpflege bei Affen und Menschen	72
<i>Karl Grammer</i> Berühren und Verführen ... Die Logik der taktilen Kommunikation	91
<i>Gerhard Rühm</i> tastzeichnungen teleklavier piano-strip-music	110
<i>Barbara Korte</i> Berührung durch Text: Zur Semiotik der Berührung in der Literatur	125
<i>Claudia Benthien</i> Im Leibe wohnen: Zur Kulturgeschichte und Metaphorik des Hauses und der Grenze im Diskurs über die Haut	143
<i>Evelyne Sechaud</i> Vom Haut-Ich zur Schmerzülle	164

Sensibility and the Novel. The Senses in Social Context, Cambridge 1993.
30 Sterne, Laurence: *A Sentimental Journey through France and Italy*, London 1928, S. 31.
31 Ebd., S. 96f.

Claudia Benthien

IM LEIBE WOHNEN:
ZUR KULTURGESCHICHTE UND
METAPHORIK DES HAUSES UND DER
GRENZE IM DISKURS ÜBER DIE HAUT

In einem Artikel aus dem Kursbuch vom März diesen Jahres¹, das den Titel *Verteidigung des Körpers* trägt, wird das gestörte „Körper-Selbst-Verhältnis“ anhand von Fallbeispielen aus der bewegungstherapeutischen Praxis erläutert. Die Rede ist dort vom „Fremdsein im Körper“, von der Wahrnehmung, „in seinem Körper nicht mehr zu Hause zu sein“ oder von der Problematik, sich „mit seinem Verhältnis zum Körper nicht mehr im reinen“ zu befinden. Durch Bewegungstherapie soll der Patient wieder „seines Körpers habhaft werden“, so daß er sich „wieder in seinem Körper einrichtet“ und dieser dann „als vertraut, zur Person gehörend erlebt“ wird. Ein Zustand wird angestrebt, in dem jenes „Verhältnis“ generell wieder als „akzeptabel“ bezeichnet werden kann. Ziel der therapeutischen Intervention ist es nicht – wie vielleicht zu erwarten wäre –, ein höheres Körperbewußtsein zu erlangen, sondern intendiert wird im Gegenteil eine Entkörperlichung: das „Sich-vertraut-im-Körper-Fühlen“ soll in der Folge ermöglichen, es sich „leisten“ zu können, „diesen zu vergessen“.

Was sich hier primär an sprachlichen Wendungen zeigt, stellt einen für die Neuzeit symptomatischen Befund dar: ‚Der‘ Körper wird als nicht zur eigentlichen Personalität gehörendes Objekt ohne Personalpronomen benannt und somit als unidentifiziertes Anderes mit dem leiblos gedachten Selbst, dem Subjekt, kontrastiert. In diesem funktionalisierten Denken ist das Subjekt das Gegenüber des ‚Körpers‘; es ist von ihm abgetrennt, als Selbstbewußtsein über ihn bestimmend und herrschend. Dementsprechend kann der Körper vergessen werden, nicht aber das ‚Eigentliche‘, die seelisch-geistige Entität hinge-

gen, von der aus das Individuum spricht. In einer solchen Vorstellung wird der Körper als *Haus*, als Hülle oder Gefäß des Ichs verstanden. Ähnlich wie in der Freudschen Feststellung, daß der bewußte Teil unserer Persönlichkeit nur ein Bruchstück ausmacht, daß das Ich „nicht einmal Herr ist in seinem eigenen Hause“¹, wird hier das Bild eines herrschaftslosen Anwesens auf die unzureichende Verortung der Seele im leiblichen ‚Zuhause‘ übertragen. Dies soll durch die Therapie überwunden werden. Die imaginäre Vorstellung des Leibes als transitorische *Herberge* oder unvordenkliche *Heimat* des Subjekts ist eine der zentralen Bildformeln der Körpermetaphorik, in denen ‚Haut‘ thematisch wird. Im folgenden möchte ich, ausgehend vom Wortfeld ‚Haut‘, darstellen, inwieweit sich in den letzten Jahrhunderten ein Körperbild stabilisiert hat, welches den Leib als ‚Haus‘, ‚Gefäß‘, ‚Burg‘ oder auch als ‚Gewand‘ denkt, das feste Grenzen ebenso wie darin eingelassene Öffnungen besitzt und damit eine grundsätzliche Differenzierung zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ vornimmt.

Der Körper und das Körpererleben werden gemeinhin als ahistorisch verstanden; als ‚sozial‘ oder ‚kulturell‘ (und damit historischen Wandlungen unterworfen) gilt ausschließlich dasjenige, welches sich am Äußeren des Körpers abspielt oder an ihm von außen manipuliert wird, beispielsweise Kleidung, Frisuren, Schminke oder durch Diäten hervorgerufene Veränderungen der Körpermaße und -formen. Die Körper selbstwahrnehmung – somit auch die Haut und das Tasten – wurde bisher als ahistorisch, als ausschließlich physiologisch determiniert aufgefaßt. Diese Annahme wurde in den Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten zugunsten einer radikalen Historisierung des Leibes und seiner kulturellen Repräsentationen und Bilder von Grund auf revidiert. In Einzeluntersuchungen wurde in verschiedenen Disziplinen – beispielsweise in der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie oder der Medizingeschichte – die Historizität von Körperbildern nachgewiesen. In diesem Kontext ist auch eine Wortfelduntersuchung anzusiedeln, wie ich sie hier exemplarisch vornehmen möchte. Diese Arbeit geht von der These aus, daß die Sprache ein wichtiges Archiv kultureller Erinnerung darstellt,

das Wege ebnet, an ein Verständnis älterer Körperzustände und Selbstvorstellungen heranzukommen. Als Quellen dienen Texte aller Art, es wird keine Trennung nach Diskursen, Medien oder Wissenschaften vorgenommen.

Wenn der Leib in Redewendungen, Traktaten und literarischen Texten als ‚Haus‘ verstanden wird, so ist dies mehr als nur eine Metapher. Ein Körperbild beeinflusst das tatsächliche Körper-Sein einer historischen Epoche. Solche Vorstellungen sind nicht ausschließlich ein wissenschaftliches, theologisches oder weltanschauliches Konstrukt, das dem Menschen quasi aufgezwungen wird; sie stellen vielmehr dar, wie der individuelle Körper konkret erlebt und erspürt wird. Die Haut als Grenze zu verstehen, beruht einerseits auf den Empfindungen der Haut, wie Druck, Wärme, Kälte und den frühkindlichen Lernprozessen der Individuation, zum anderen aber auch auf kulturellen Deutungen, die epochenspezifisch sind und daher variieren. Im zweiten Teil möchte ich einige Thesen über diesen Wandel und seine Konsequenzen darstellen.

Innerhalb des großen Feldes einer – bisher ungeschriebenen – Kulturgeschichte der Haut stellt diese Frage natürlich nur einen kleinen Teilaspekt dar. Die Diskussion der Bedeutung des Tastsinnes wiederum behandelt für die *Geschichte* der Haut nur eine mögliche Fragestellung, die sich ausschließlich auf die Haut als Sinnesorgan bezieht. Andere Aspekte einer Phänomenologie der Haut sind beispielsweise Fragen der Bedeutung der Haut als Fläche, die Lesbarkeiten unterworfen ist – ich nenne nur, unter vielen anderen, die Aspekte der Tätowierung, des Schminkens, des Alterns, der Hautfarben und der dermatologischen Erkrankungen. All diese kulturellen Phänomene beziehen sich primär auf ein *visuelles* Erfahren der Haut, was einem *Erspüren* mittels des Tastsinnes konträr gegenübersteht. Daß es sich dabei trotzdem um ein und dasselbe Organ handelt, legt nahe, daß die Haut und der Tastsinn zwar möglicherweise *zwei* Geschichten haben, diese aber in vielem miteinander verschränkt sind.

Bei einer Analyse zeitgenössischer und älterer Redewendungen über ‚Haut‘ lassen sich verschiedenste Sprechweisen differenzieren, die in zwei übergeordnete Kategorien des un-

eigentlichen Sprechens zu unterteilen sind. Beide verweisen auf grundsätzlich divergente Subjekt- und Leibbegriffe, in welchen sowohl der Ort der Selbstwahrnehmung als auch die Valenz der Sinne verschieden bestimmt werden. Zum einen gibt es die Vorstellung, daß die Haut das Subjekt, das Eigentliche, in sich schließt. Sie ist eine zum Teil schützende, bergende, in anderen Redewendungen aber auch verbergende und täuschende Hülle. Die Essenz liegt *unter der Haut*, im Leibe verborgen, sie entzieht sich dem Blick und erfordert eine Lesekunst zur Dechiffrierung. ‚Haut‘ wird hier als *Differenz* zum Subjekt gedacht. Das empfindende Moment der Körperhülle wird weitgehend ausgeklammert. Eine zweite Gruppe von Redewendungen setzt die Haut mit dem Subjekt gleich. Es liegt nicht unter der Haut, sondern *ist* die Haut, welche in metonymischer Übertragung für das ganze Individuum inklusive seines immateriellen, geistig-seelischen Anteils steht. In der volkstümlichen Rede deutet sich hier die Konservierung eines Bewußtseins an, welches von der Wissenschaft gerade erst (wieder-)entdeckt wird: das empfindende, ich-konstituierende Modell der Welterschließung mit Hilfe der Berührung und des Tastsinnes – ich verweise beispielhaft auf Didier Anzieus psychoanalytische Untersuchung über das *Haut-Ich*¹³ und die Beiträge von Evelyne Sechaud und Hartmut Böhme in diesem Band.

In Grimms *Wörterbuch* (1877) findet sich noch eine Vielzahl von Adjektiven zur Modifizierung des Anderen, der als ‚Haut‘ bezeichnet wird. Zur Negativdarstellung wird von einer „verwegenen, bösen, losen, feigen, frevelnden, schäbigen“ und „unbedeutenden“ Haut gesprochen; zur Positivcharakterisierung zählt das Wörterbuch die Individualisierungen „gefällige, lustige, ehrliche“ und „gutmütige“ Haut auf.¹⁴ All diese Nominalphrasen, von denen nur noch „ehrliche“ Haut gebräuchlich ist, sind Formen der Individualisierung, in denen statt ‚Mensch‘ ‚Haut‘ verwendet wird, ein Sprechen, das aus heutiger Sicht fremd klingt.

Im Vergleich zum 18. und 19. Jahrhundert sind insbesondere die Paraphrasen verlorengegangen, in denen ‚Haut‘ als metonymische Umschreibung für das Subjekt und dessen Leib steht. Obwohl nachweislich die Leiber in den vergangenen

Jahrhunderten ungleich stärker als heute verhüllt waren, schien die Sprache (und damit auch das Denken) damals leibnäher gewesen zu sein, so eine erste These. „ursin ist ärgerlich und geht mir auf die haut, daß ich ihm jüngst mein buch, den phädon weggenommen“ schreibt Gotthold Ephraim Lessing in einem Brief.¹⁵ Die Haut steht hier für etwas, was inzwischen durch ‚Geist‘ oder ‚Nerven‘ substituiert wurde. In den letzten Jahrhunderten fand eine charakteristische Verschiebung in Richtung auf einen tendenziell unleiblicheren Subjektbegriff statt, was sich hier exemplarisch zeigt.

Eine zweite Gruppe innerhalb dieses Bedeutungsreichs verwendet ‚Haut‘ synechdochal, als *pars pro toto* für den Leib der Person: „Wenn man der Jugend reine Wahrheit sagt, / Die gelben Schnäbeln keineswegs behagt, / Sie aber hinter drein nach Jahren / Das alles derb an eigener Haut erfahren, / Dann dünkeln sie, es käm‘ aus eignem Schopf; / Da heißt es denn: der Meister war ein Tropf.“¹⁶ Statt „an eigener Haut erfahren“, wie hier in Goethes *Faust*, heißt es heute eher „am eigenen Leib erfahren“, eine Bedeutungsverschiebung, die an Bildhaftigkeit, an Kennzeichnung des Ortes der Erfahrung eingebüßt hat. In der älteren Sprache markieren Formulierungen wie „jemanden die Haut voll schlagen“ und dabei „ihm recht auf die Haut greifen“¹⁷ den Ort des schmerzhaften Erlebens wesentlich präziser, als es heute üblich ist. ‚Haut‘ wird in der älteren Sprache oft als Metonymie für ‚Leben‘ verwendet, so in den Formulierungen „es gilt seine Haut“, „die Haut fürchten“, „sich seiner Haut erwehren“, „seine Haut verteidigen“, „seine Haut teuer verkaufen“ oder „mit der Haut zahlen“.¹⁸ Gegenüber diesen zumeist aus dem 18. Jahrhundert stammenden Beispielen, in denen die Haut in der einen oder anderen Form das Selbst repräsentiert – das Ich als Oberflächenwesen charakterisiert wird –, zeichnet sich ein zweiter Bedeutungsbereich ab, der hier im Mittelpunkt stehen soll. In diesem ist die Haut eine eher unempfindliche, unsignifikante Hülle des bedeutsamen Ichs. In vielen Redewendungen wird auf die imaginäre bergende Qualität der Haut verwiesen, so beispielsweise bei Christoph Martin Wieland, bei dem es heißt: „allein mir ist ganz wohl in meiner haut“, oder an anderer Stelle „es ist gut in sei-

ner haut schlafen“.⁹ Die raumbildende, ‚behausende‘ Funktion der (ganzen) Haut wird auch in anderen Sprachen aufgegriffen. So bedeutet im Englischen „to sleep in a whole skin“ oder „to come out of it unscratched“ „mit heiler oder ganzer Haut davon gekommen zu sein“, oder im Französischen „mourir dans sa peau“ „in der Haut sterben“. Im Spanischen wird das von „piel“ (Haut) abgeleitete transitive Verb „traspillarse“ als „verschließen“ und auch „zusammenfügen“ verwendet; beispielsweise bedeutet „traspillarse los dientes“ (wörtlich: „sich die Zähne verhäuten“) sinngemäß „den Mund schließen“.

Die Haut ist in Wendungen wie „in der Haut sein“, „in Fleisch gewickelt“ – wie es bei Robert Musil heißt¹⁰ –, kulturgeschichtlich nicht nur als schützendes Gebäude imaginiert worden, sondern oftmals auch als unentrinnbares *Gefängnis* oder als *Käfig*.¹¹ Das wird durch Formulierungen wie „nicht in der Haut des anderen stecken wollen“ angedeutet oder in der Wendung „aus der Haut fahren (oder springen)“, welche ursprünglich nicht nur für Empfindungen der „Freude“ (wie noch heute), sondern auch für „Eifersucht“, „Zorn“ oder „Furcht“ verwendet wurde – oder wie im Italienischen für „Ungeduld“ (non stare nella pelle per l’impazienza). Das fatalistische Moment des Gebundenseins an die individuelle leibliche Existenz deutet sich auch in der noch heute gebräuchlichen Formulierung an, jemand sei „nicht wohl in seiner Haut“, oder beispielhaft in einem Vers bei Goethe: „Nähm’s einer auch zum Frühstück täglich ein, / Weder schlimmer, weder besser, / Sollt’s ihm in seinen Häuten sein.“¹² In einer Märchensammlung aus dem 18. Jahrhundert wird das unentrinnbare Gefangensein in der eigenen Haut angedeutet, die das individuelle Schicksal bestimmt: „Er mußte lange Zeit das Bett hüten und die Leute sagten schon herum, daß er in keiner guten Haut steke.“¹⁴ In ähnlichem Verweis auf das Gefangensein des Charakters, der unwiderruflich im Leib formiert ist, heißt es im Italienischen „avere il diavolo nella pelle“ (sinngemäß „den Teufel im Leib haben“) oder im älteren Deutschen, jemand sei „ein Schelm“ oder „ein Schalk in der Haut“, was besagt, er sei „von Natur aus frech und zu Witzen aufgelegt“¹⁵. Auch die Formulierung „der Beste in seiner Haut zu sein“ war noch im frühen

18. Jahrhundert üblich; sie verwies darauf, daß an jemandem zwar „nicht viel Gutes sei“, er sich aber redlich bemühe, diese Mängel auszugleichen.¹⁶

In Musils Drama *Die Schwärmer* heißt es in der Rede eines Protagonisten zur Veranschaulichung von Scham: „Man zieht sich die eigene Haut wie eine Kapuze mit ein paar Augen- und Atemöffnungen immer fester über den Kopf.“¹⁷ Hier wird auf die symbolische Verhüllungs- und Bergungsfunktion der Haut verwiesen: Das dahinterliegende, fragile Innere wird vor eindringenden – und damit den Beschämten vernichtenden – Blicken geschützt. Die sich auf der Haut durch Erröten zeigende Scham wird zum undurchlässigen, verhüllenden Schutzpanzer oder zur Maske. Das Subjekt, das die möglicherweise verletzenden Sinneseindrücke des Gegenübers – Blicke, Gesten, Worte – ausschließt, ist nun nicht mehr penetrierbar; es nimmt sich selbst als verpanzert wahr.¹⁸ Nietzsche entwickelt in ähnlichem Zusammenhang die Metapher der „Haut der Seele“, welche sich schützend um die eigentlichen, rohen Empfindungen legt: „Wie die Knochen, Fleischstücke, Eingeweide und Blutgefäße mit einer Haut verschlossen sind, die den Anblick des Menschen erträglich macht, so werden die Regungen und Leidenschaften der Seele durch die Eitelkeit umhüllt: sie ist die Haut der Seele.“¹⁹ Alle Emotionen, Begierden und Wünsche manifestieren sich aus Scham nur verhüllt, gedämpft und gemäßigt. Die Eitelkeit wirkt als Selbstschutz vor maßloser Entblößung und dem Ausgesetztsein in der Welt. Bei Musil wird – in vergleichbarer Metaphorik – der innere Rückzug, die Verweigerung, sich zu *äußern*, als Bild einer umhüllenden, die Sinneseindrücke ausschließenden Hautschicht entworfen: „Ich kann die Augen schließen, die Ohren, alle Luken zuzieh’n, bis es ganz dunkel wird um das, was ich weiß [...]“²⁰

Ein anderes Bedeutungsfeld erwächst aus der möglichen Differenz zwischen Sein und Schein, Innen und Außen. Im glücklichen Fall herrscht eine Identität zwischen beiden, die aber nicht vorausgesetzt werden kann. So heißt es in einem Gedicht von Albrecht von Haller: „In einem schönen Leib wohnt eine schönere Seele.“²¹ In vielen Paraphrasen wird die Körperoberfläche jedoch als täuschende, illusionäre Hülle, als

falsches Kleid entlarvt, unter dem innere ‚Schlechtigkeit‘ verborgen bleibt. Diese Nichtübereinstimmung zwischen äußerer Erscheinung und innerem Charakter ist oftmals an die Geschlechterordnung gekoppelt, indem ein männlicher Protagonist sich durch den schönen Schein fehlgeleitet sieht, so exemplarisch in dem Sinngedicht *Zweifelhafte Keuschheit* von Friedrich von Logau: „Ein Biederweib im Angesicht, ein Schandsack in der Haut Ist manche; / Geiles liegt bedeckt und Frommes wird geschaut.“¹²² Eine solche unterstellte Verhüllungsstrategie mit Hilfe eines schönen Leibes läßt sich auch in der volkstümlichen Vorstellung finden, wonach die „Weiber“ mehrere Häute haben, in denen sich jeweils eine „eygenschaft“ oder ein „schelmenstückchen“¹²³ verbirgt. Die Redewendung „ein mantel und ein haus deckt viel schand“¹²⁴ aus dem 18. Jahrhundert analogisiert die Umhüllung des Kleides als zweite Haut auf der Körperoberfläche und die sich wiederum darüber befindliche Hülle des Hauses. Haut, Kleid und Haus erfüllen die gleichen Funktionen der mäßigenden Milderung, des Schutzes und des Verhüllens. Nicht nur vor Täuschung des Gegenübers, auch vor Selbstbetrug bewahrt die Haut nicht, worauf Goethe in einem Vers hinweist: „Dem ist es schlecht in seiner Haut, / Der in seinen eignen Busen schaut.“¹²⁵ Bei Musil findet sich das umgekehrte Bild einer inneren Reinheit, Unschuld und Jugend, die einem äußeren Altern, einem Stigmatisiert- und Schuldigsein gegenübersteht: „Man kann innen heilig sein wie die Pferde des Sonnengotts und außen ist es das, was Sie in ihren Akten haben“,¹²⁶ so eine Protagonistin zu einem ihr nachforschenden Detektiv; oder an anderer Stelle: „Unter der Haut bist du schöner als jeder, was?“¹²⁷

Die Divergenz zwischen der Oberfläche und dem Darunterliegenden setzt ein fluktuierendes Wechselspiel zwischen Schein und Sein in Gang, in dem letztlich offen bleibt, ob die Wahrheit nun im Inneren verborgen ist, oder ob sie sich auf der äußersten Schicht zeigt.¹²⁸ Von der Haut des Anderen angezogen zu sein, wird als bloße *Oberflächlichkeit* entlarvt, und das nicht nur im Deutschen. So heißt im Italienischen „tra pelle e pelle“ („zwischen Haut und Haut“), daß sich zwei Personen nur äußerlich, oberflächlich begegnen, während „entrare nella

pelle di qualcuno“ („jemandem unter die Haut dringen“) als leidenschaftliches auch inneres Berührtsein zu verstehen ist. „Avoir quelqu’un dans la peau“ im Französischen („jemanden unter/in der Haut haben“) bedeutet, daß man den anderen ‚ganz besitzt‘. Erst etwas, das *unter die Haut geht* oder *haut-nah* erlebt wird, berührt wahrhaftig. Jemanden provozieren heißt dementsprechend im Italienischen „mettere in pelle“, sinngemäß wie im Deutschen „einen Stachel unter die Haut setzen“. Das empfindende Selbst ist in allen diesen Redewendungen im Inneren des Haut-Gebäudes situiert, welches das Subjekt zwar schützt, der eigentlichen Empfindung aber eher im Wege steht.

Auf den Topos des *Zuhause-seins in der Haut* verweist die etymologische Nähe zwischen *Haus* und *Haut*: Ersteres entstand aus dem mittelhochdeutschen „hus“, welches als enger Verwandter zu „hut“ (mittelhochdeutsch Haut) mit anderem Suffix gilt. Die beiden gemeinsame Wurzel tritt im Deutschen mit einfachem Anlaut h auf, der aus dem älteren k hervorgegangen ist, was sich wiederum auf den in den urverwandten Sprachen verstärkten Anlaut sk rückbeziehen läßt. Sku – als ursprüngliche Wurzel sowohl für Haus als auch für Haut – bedeutet bedecken und behüten.¹²⁹

Eine lange ikonographische und philosophische Tradition analogisiert das Gebäude und den menschlichen Körper; das Haus läßt sich im Sinne Hans Blumenbergs als *absolute Metapher* des Leibes bezeichnen, da es universell und selbstreferentiell verwendet wird.¹³⁰ Körper und Haus sind – mit den Worten Gaston Bachelards – *vertikale und konzentrierte Wesen*, die zugleich in ihrer Einheit und in ihrer Zusammengesetztheit aufzufassen sind.¹³¹ Es werden beispielsweise die Proportionen eines Hauses auf die des Menschen übertragen, oder die Hausfassade wird anthropomorphisiert, indem sie mit der Physiognomie des Gesichts verglichen wird.¹³² In unserem Kulturkreis wird dies insbesondere in den Architekturentwürfen des Mittelalters und der Renaissance deutlich, die auf den Proportionslehren und Leib-Haus-Analogien des römischen Architekten Vitruv aufbauen. Daß dieser Zusammenhang jedoch auch kulturübergreifend schon lange so gedacht wurde, zeigt sich bei-

spielsweise in der Gleichartigkeit der Ornamentik und Farbigkeit, mit der bei den Maori-Indianern Polynesiens Leiber tätowiert und Häuser gestaltet werden, oder in der Übertragung von Körperbildern auf Hauswände im Ritus der Frauenkunst in Westafrika.¹³

Nicht nur die proportionalen und optischen Analogien von Gebäude und Körper in ihrer äußeren Gestalt, sondern auch die Parallelen zwischen dem steinernen und dem fleischlichen ‚Haus‘ als feste, umhüllende und verbergende Form, in der sich Leben ereignet, erscheinen mir dabei von Bedeutung. In der Forschung wurde bisher nicht beachtet, das die Metapher des Leibes als Haus *eine bestimmte* architektonisch-räumliche Form voraussetzt, die dem materiell gegebenen Leib nicht eigen ist. Es ist ein hohlförmiger, gefäßhafter Raum, zu dem der Leib in der Hausmetapher wird. Diese ausgehöhlte, leere Form ist nur unter Bezugnahme auf den zeltartigen, imaginären Balg, den die Haut bildet, vorstellbar. Sie wird dabei nicht als sackartig-weich (wie beispielsweise in Darstellungen von Häutungs-szenen), sondern als statisch und fest imaginiert, als wäre sie entweder imprägniert und gegerbt oder aber als abgeschlossener Ballon mit Luft gefüllt.

In der Traumanalyse werden Häuserträume zumeist als Träume vom eigenen Körper interpretiert. Das Haus stellt geradezu, so Freud, „die einzig typische, das heißt regelmäßige Darstellung der menschlichen Person als Ganzes“¹⁴ dar. Freud stellt in der Folge auch eine Analogie zwischen dem Haus und dem „weiblichen Genitale“ und dem Mutterleib auf, die mit dem Haus die Eigenschaft teilen, „einen Hohlraum einzuschließen“. So werden in der Traumdeutung dann sämtliche hohlförmige Gebilde wie Schränke, Taschen, Koffer, Höhlen, Kisten und Zimmer zu Repräsentanzen des weiblichen Unterleibs.

Die in der Antike noch spärlich gebrauchte Hausmetapher für den Mutterschoß erfuhr ein Aufleben im Christentum, das die Inkarnation des Menschensohns in Gottes Eingehen in den jungfräulichen Schoß Marias und Jesu Geburt aus ihm geschehen sah.¹⁵ Ähnlich wie der Schoß der Frau als *Hohlraum im Hohlraum*, als ‚Zimmer im Haus‘ verstanden wurde, so bil-

deten in der christlichen Vorstellungswelt insbesondere das Herz, aber auch Magen und Haupt ein solches Gebäude, einen inneren Tempel oder eine Burg. Das Haus mit seinen Innenräumen ist demnach sowohl als Metapher für den weiblichen Leib, in den eingedrungen werden kann und der den heranwachsenden Embryo umhüllt, als auch für den ungeschlechtlichen Leib per se, der als bewohnbar gedacht wird, gebräuchlich. Diese Doppelung innerhalb des Metaphernfeldes erklärt sich dadurch, daß kulturgeschichtlich die Frau immer wieder mit dem Leib analogisiert wurde – und wird.

Bekannt sind diese metaphysischen Vorstellungen eines Leibhauses, das durch Ausgänge verlassen werden kann, auch durch die christliche Ikonologie, beispielsweise in zahlreichen mittelalterlichen Darstellungen des Entschwindens der Seele aus dem Leibesraum durch den Mund (und dann durch das Fenster) im Todesmoment. Der ihnen zugrundeliegende, in antiker und nachantiker Tradition stehende Leib-Seele-Dualismus hat jedoch eine nachhaltige Wirkung auch noch auf den heutigen Subjektbegriff, wie der eingangs zitierte Text über die bewegungstherapeutische Praxis belegt. Das Denken des Leibes als Haus, als ‚Herberge‘ oder ‚Wohnung‘, und der Metapher des ‚Bewohnens‘ oder der ‚Miete auf Frist‘ (so etwa bei Paracelsus¹⁶) war ursprünglich ein Modell des Trostes, ein Konstrukt zur Überwindung der Furcht vor der Endlichkeit des Lebens: Bereits bei Platon ist das irdische Haus nur als ein transitorisches gedacht, was vor dem Einzug ins ewige, himmlische Haus bewohnt wird. Der Tod macht somit zwar den Leib zur Ruine, die Seele – das Ich – ist von diesem Zerfall aber nicht betroffen.¹⁷

Das Haus des Leibes besitzt in der christlichen Vorstellung – so bei Augustinus – Sinnenfenster und Sinnespforten, durch die Wahrnehmungen in das Innere gelangen.¹⁸ Das Eintreten dieser Perzeptionen wird entweder als Gewinn an Erkenntnis positiv oder als Gefährdung der Seele durch den Einlaß von Versuchung negativ bewertet. In der medizinischen Anatomie werden die Körperöffnungen ebenfalls als „Leibes-pforten“ bezeichnet.¹⁹ Es handelt sich also um ein zweischichtiges Metaphernfeld: Einerseits werden als ‚Fenster‘ des Leibes

ausschließlich die insularen Sinnesorgane verstanden, die sich auf der Haut verdichten (Mund, Augen, Nase, Ohren); die Öffnung ist in dem Fall eine selektive Membran in bezug auf die jeweilige Wahrnehmung. Andererseits wird der Stoffweltaustausch mit seinen Inkorporations- und Ausscheidungsakten als Ein- und Austrittsbewegung in das Leib-Haus verstanden und die damit in Zusammenhang stehenden Körperöffnungen entsprechend als ‚Türen‘ oder ‚Pforten‘. Meine Grundfrage ist, was für ein Subjekt- und Leibbegriff einer solchen Vorstellung zugrundeliegt, die den Körper und die Haut als hohlförmigen, bewohnbaren Raum denkt und damit folgende Implikationen beinhaltet:

- die Möglichkeit des Verlassens, Wechselns und Modifizierens des Leib-Hauses, welches seinerseits als eher unbeweglich und statisch gedacht wird;
- die Fähigkeit, alle Öffnungen der Haut-Mauern willentlich zu öffnen und zu verschließen und damit die prinzipielle Möglichkeit des Ausschlusses aller Sinneswahrnehmung;
- die grundsätzliche Undurchdringlichkeit der Haut-Wände als Grenze;
- die unauslöschliche Diskrepanz zwischen dem Subjekt ‚im‘ Leib-Haus und der Umwelt, welche sich in allen Wahrnehmungs- und Kontaktprozessen äußert;
- das Denken der Haut-Mauer als Grenzmarkierung zwischen Intimität und Öffentlichkeit, in der die Fenster und Türen zwischen der privaten Welt des Einzelnen und der Umwelt vermitteln.

Das Haus-Modell der Sinneswahrnehmung orientiert sich – wie so oft Konstrukte der menschlichen Perzeption – zunächst am Prinzip des Sehens, das als Distanzwahrnehmung *durch* ein Fenster, *hinter* einem Fensterglas gedacht wird; das Lid/der Fensterladen ermöglicht dem Subjekt einen vollständigen Ausschluß aller Eindrücke. Weder ist diese Vorstellung der Augen als Seelenfenster das überzeitlich einzige Modell des Sehens, welches ursprünglich (zum Beispiel bei den Vorsokratikern und im Neoplatonismus) als Kontaktwahrnehmung, als Ein- und Ausströmen des Sehstrahls oder -flusses verstanden wurde⁹⁰, noch ist ein solches Verschließen vor Eindrücken für

die anderen Sinne (speziell Gehör und Geruchssinn) möglich – die ja, um im Bild zu bleiben, keine Fensterläden besitzen.

Die Haut als Haus und die Sinne als Fenster zu denken, behauptet eine dem Willen unterworfenen Bestimmbarkeit dessen, was wahrgenommen wird und was nicht; gelehrt wird die grundsätzliche Penetrierbarkeit, das Ausgeliefert-Sein dem Austausch mit der Welt und den Stoffen, mit allen Sinnen, durch Gerüche, Dämpfe, Geräusche, Lichter, Temperaturen oder Erschütterungen. In der Vorstellung des Leibes als Haus werden nicht nur die übrigen Sinne als verschließbare Schleusen oder Fenster verstanden, sondern die Haut selbst wird zur steinernen Wand, zur statisch-undurchlässigen Grenze zwischen dem Ich und der Welt. Der Hautkontakt wird zu einem sich gegenseitigen Berühren zweier fester ‚Außenwände‘ – statt ‚Berühren‘ wäre allerdings ‚Aneinanderstoßen‘ hier vielleicht angemessener. Die Sinneswahrnehmungen der Haut, das Erleben von Kälte, Wärme, Druck, Schmerz und Lust werden in dieser Vorstellung ignoriert; einzig – um mit Anzieu zu sprechen – die Funktionen des Haltens, des Enthaltens, des Reizschutzes und der Intersensorialität der Haut kommen zur Geltung.¹¹

Die Haut wird zur linearen Grenze, die nur so und nicht anders gedacht werden kann, endgültig erst mit dem Verlust der grotesken Körpervorstellung des Mittelalters und des Barocks, die sich von der heutigen stark unterscheidet. In dieser ragt – mit den Worten Michail Bachtins – der Leib noch in die Welt und die Welt in ihn hinein. Er befindet sich in kontinuierlicher Verschränktheit mit der Welt, in stetem Austausch und Kontakt. Die Auswölbungen der Körperoberfläche, also das ‚Ragende‘, sind Nasen, Bäuche, Brüste, Hintern; als Einbuchtungen werden die Leibesöffnungen des Unterleibs und des Gesichtes betrachtet. Bachtin, der den grotesken Leib in seiner Untersuchung *Rabelais und seine Welt* exemplarisch vorstellt, grenzt diese alte Leibvorstellung vom neuen Kanon ab, der sich erst in der ‚zivilisierten Rede‘ der letzten vier Jahrhunderte sukzessive durchsetzte: „Typisch für den neuen Körperkanon ist [...] der fertige, streng begrenzte, nach außen verschlossene, von außen gezeigte, unvermischte und individuelle

ausdrucksvolle Körper. Alles, was absteht und vom Körper ausgeschieden wird, alle deutlichen Ausbuchtungen, Auswüchse und Verzweigungen, das heißt all das, womit der Körper über seine Grenzen hinausgeht und wo ein anderer Körper anfängt, wird abgetrennt, beseitigt, verdeckt und gemildert. Ebenso werden alle ins Körperinnere führenden Öffnungen geschlossen. [...] Die *glatte Oberfläche*, die *Körperebene* erlangt zentrale Bedeutung als Grenze des mit anderen Körpern und der Welt nicht verschmelzenden Individuums.¹²

Das Denken der Haut als Haus mit planer Oberfläche und zu verriegelnden Fensteröffnungen ignoriert die Berge und Abgründe des Leibes, das, was ihn mit Bachtin zweileibig macht. Der groteske Körper hingegen befindet sich noch im kontinuierlichen Austausch mit der Welt; dementsprechend geschehen die Hauptereignisse durch einen anderen Körper, einen anderen ‚Stoff‘. *Akte* dieser *Körperdramen*, die sich an der Grenze zwischen Körper und Welt ereignen, sind unter anderem Essen, Trinken, Verdauung und Ausscheidung, Beischlaf, Entbindung, Krankheit, Tod und Verwesung. Im Konzept des individuellen Körpers der Neuzeit hingegen werden Inkorporation, Ausscheidung und Sexualität nur auf der privaten und individualpsychologischen Ebene thematisiert. Eine unmittelbare Beziehung zum Leben der Gesellschaft und zum kosmischen Ganzen ist nicht mehr gegeben. Der Körper des neuen Kanons ist ein vereinzelter, der keine Merkmale der Zweileibigkeit mehr besitzt. Er ist eine streng abgegrenzte Einheit, die eine undurchdringliche, glatte Fassade besitzt.¹³

Die Oberfläche dieses geschlossenen Körpers des Bürgertums zeichnet sich somit durch Zweidimensionalität aus, während der groteske, ‚barocke‘ Leib durch Herausragendes und Eingestülptes *dreidimensional* ist. Erst nachdem die Haut zu dieser zweidimensional-linearen Grenzfläche wurde, wird es möglich, den Körper in seiner individuellen Physiognomik, seiner attribuierten Rasse, seinen spontanen Empfindungen und sinnlichen Ausdrücken ebenso wie in seinen Krankheiten der *Lesbarkeit* preiszugeben. Auch muß – historisch gesehen – der Leib erst begrenzt und grundlegend entmystifiziert werden, um anschließend vom Anatomen als nicht mehr symboltragen-

de Materie geöffnet werden zu können. Die in der Kultur tief verwurzelten Bezüge zwischen dem Körperinneren als Mikrokosmos und dessen Beziehung zum ihn umgebenden Makrokosmos mußten ebenso beseitigt werden wie die Vorstellungen eines ‚lebendigen‘ Austausches zwischen Innen und Außen, wie Bachtin sie für den grotesken Leib der Volkskultur hervorhebt. Kulturgeschichtlich handelt es sich um einen paradoxalen Prozeß, welcher sich erst um 1800 vollendete. Der Leib als sinntragende, ‚kommunizierende‘ Einheit mußte zum Verstummen gebracht und isoliert werden, um anschließend ‚sachlich‘ wieder geöffnet werden zu können. Michel Foucault stellt in der *Geburt der Klinik* diese zunehmende Unterwerfung des verstummten und vereinzelter, klar begrenzten Leibes, aus dem nichts mehr unwillkürlich hinausströmt und eindringt, unter das ‚sprechende‘ (ärztliche) Auge dar.¹⁴

Noch im frühen 18. Jahrhundert war die Körperoberfläche ein Ort der Durchlässigkeit und das Körperinnere ein Raum verschiedenartigster Metamorphosen, wie Barbara Duden in ihrer Untersuchung *Geschichte unter der Haut* exemplarisch zeigte. Die Haut wurde noch als poröse Schicht verstanden, in der es eine Vielzahl von möglichen Öffnungen gab. Zum Teil werden diese heute nicht mehr als solche verstanden, beispielsweise Nabel und Brüste.¹⁵ Die Haut selbst stellt in dieser Leibvorstellung überall einen möglichen Ausgang dar; sie kann sich an allen Stellen von selbst öffnen oder (zum Beispiel durch Aderlaß) willkürlich zur Öffnung gebracht werden. Wunden, Ausbeulungen oder Risse der Haut werden als Kanäle interpretiert, aus denen notwendig etwas herausfließt, was sonst einen anderen Ort gewählt hätte. Ein Denken, das zwischen dichten Haut-Wänden und zu öffnenden Sinnes-Fenstern differenziert, ist dieser volkstümlich-magischen Vorstellungswelt eines kontinuierlichen Austausches zwischen Leib und Welt noch fremd. Das Denken der Haut als Haus festigt sich, wie gesagt, als kanonisiertes Körperbild erst im Laufe der Rationalisierungs- und Versachlichungsprozesse im Jahrhundert der Aufklärung.

Norbert Elias zufolge bestimmt das Bild des einzelnen Menschen, ein ‚homo clausus‘ zu sein – eine kleine Welt für

sich, die unabhängig von der großen Welt um sie herum existiert –, in unserer Kultur das Bild vom Menschen überhaupt. Der Kern, das Wesen, das eigentliche Selbst des Menschen erscheint als etwas, das durch eine unsichtbare Mauer von allem, was draußen ist, abgeschlossen ist.¹⁶ Elias macht deutlich, daß diese Erfahrung des ‚Innen‘ und des ‚Außen‘, obwohl sie uns so unmittelbar einleuchtend erscheint, keine Grunderfahrung aller Menschen in allen Kulturen, sondern vielmehr ein spezifisch neuzeitlicher Typ der Selbsterfahrung ist. Epistemologisch wurde die Problematik letztlich durch die *Entdeckung des Unbewußten* – der These, daß das wahre, innere Selbst verborgen und fremd ist – relevant. In der neueren psychoanalytischen Theorie sind mit der Körpergrenze im Zusammenhang stehende Ängste, zum Beispiel vor unerträglichem „Eindringen“, und damit einhergehend von psychischer Ungeschütztheit, ebenso Gegenstand der Forschung geworden, wie phantasmatische Vorstellungen einer durchlöcherten und zu dünnen Körperoberfläche oder auch eines „Charakterpanzers“.¹⁷ Daß dieser kulturgeschichtliche Prozeß der symbolischen Glättung des Leibes und der Verhärtung seiner Außengrenzen ein schmerzlicher ist, wird in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts deutlich, die diese Versachlichung und Verpanzerung zunehmend problematisiert. Hierzu einige literarische Beispiele: „Was weiß ich! Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, – wir sind sehr einsam.“¹⁸ – so Danton in Georg Büchners Drama *Dantons Tod*. Büchner beschreibt hier die Isolierung, der das Subjekt in seinen Grenzen ausgesetzt ist, welche als leiblicher, undurchdringlicher Panzer erlebt werden. Durch ihn wird ein wirkliches Kennen des Gegenübers unmöglich. Knapp 100 Jahre später erweitert Musil diese Problematik des Sich-Fremdseins um den Aspekt der emotionalen Kontaktlosigkeit: „Fettmassen, Skelette; eingenäht in einen gefühlsundurchlässigen Ledersack von Haut.“¹⁹ Franz Kafka bringt zum ähnlichen Zeitpunkt im *Tagebuch* durch das Oxymoron „meine Gefängniszelle – meine Festung“ das Paradox, daß die Grenze zugleich trennt und Schutz bietet, auf den Punkt.

Ebenfalls im *Tagebuch* notiert Kafka: „Was verbindet Dich mit diesen festabgegrenzten, sprechenden, augenblitzenden Körpern enger als mit irgendeiner Sache, etwa dem Federhalter in Deiner Hand? Etwa, daß Du von ihrer Art bist? Aber Du bist nicht von ihrer Art, darum hast Du ja diese Frage aufgeworfen. [...] Die feste Abgegrenztheit der menschlichen Körper ist schauerlich.“²⁰ Die isolierten Leiber, die beinahe zum bloß objekthaften Gegenstand (ähnlich einem Füllfederhalter) werden, von deren verborgenem Innenleben einzig die Augenfenster Zeugnis ablegen, sind fremdes, unerfaßliches Anderes, auf ewig unerreichbar. „Wir sind Alle lebendig begraben und wie Könige in drei- oder vierfachen Särgen beigesetzt, unter dem Himmel, in unseren Häusern, in unseren Röcken und Hemden. Wir kratzen 50 Jahre lang am Sargdeckel.“²¹ Büchners Danton, dem diese verzweifelt-resignierten Worte in den Mund gelegt wurden, macht in der Sarg-Metapher aus dem Leibhaus eine Vielzahl von umhüllenden Schichten, die jegliche Lebendigkeit verhindern. Wo sich das Selbst verbirgt, ob hinter den Verhüllungen oder auf ihrer intransparenten Oberfläche, der sozialen Maske, wird fragwürdig. So bleibt der Ausruf in *Dantons Tod*, man müsse endlich die Masken abreißen, dem Vorbehalt ausgesetzt, daß dabei „die Gesichter mitgehen [werden]“²². Die Maskierung wird zum ‚wahren Selbst‘, das sich nicht mehr unsichtbar im Inneren verbirgt, sondern einzig auf der Hülle, der Wand, der Maske zu finden ist. Das Verbergende wird zur Identität. Die Hausmauer verschließt zwar das Innere; über dessen Absenz, Anwesenheit oder Topographie läßt sich letztendlich nichts mehr aussagen.

Die Durchdringung dieser Körpergrenze wird in der Literatur zunehmend als gewaltsam erlebt und beschrieben. Der Wunsch, den verpanzerten Leib zu verletzen und in den Körper des Anderen einzudringen, findet sich gehäuft etwa bei Hans Henny Jahn, bei Kafka, aber auch bei anderen (vornehmlich männlichen) Autoren des 20. Jahrhunderts – ich verweise auf Klaus Theweleits Untersuchung *Männerphantasien*²³. Neben dem begehrliehen Rückkehrwunsch in den mütterlichen Leib, der für das Objekt tödlich endet, drückt sich in diesen Zerstörungsakten die phantasmatische Hoffnung

aus, dort, in der verborgenen Festung des Leibes, etwas Ursprüngliches und Authentisches aufzufinden. Mit allen Mitteln wird im Innenraum des fremden Leibes vergeblich eine ‚Seele‘ gesucht, die dieses Haus, welches so verschlossen ist, angeblich bewohnt.

Die Haut, so läßt sich abschließend sagen, markiert nicht nur eine tatsächliche, sondern auch eine symbolisch hochbesetzte Grenze, die kulturellen und historischen Wandlungen unterworfen ist. Anhand des eingangs vorgestellten Wortfeldes zur Haut ließ sich ein grundsätzliches Doppeldenken als kulturgeschichtliches Phänomen aufzeigen, in dem die *Haut als Hülle* sich von der *Haut als Ich* abhebt. Diese zwei Weisen, die Haut zu betrachten, repräsentieren metonymisch zwei heute noch vorherrschende konträre Modelle des sogenannten Leib-Seele-Verhältnisses, der Frage nach dem, wie der Mensch seine Existenz deutet. Die Haut als Haus, als umhüllende Schicht zu denken, in der sich ‚irgendwo‘ das Subjekt befindet, steht im diametralen Gegensatz zur Haut als *empfundener* Grenze, die durch die Sinneswahrnehmung von Lust oder Schmerz erfahrbar wird und darin im frühkindlichen Individuationsprozeß die Voraussetzung für alle späteren Objektbeziehungen bildet. Die Welterschließung mit Hilfe der Haut stellt eine große metaphorische Quelle dar für alles, was erlebt wird, beispielsweise die Kennzeichnung von Menschen oder Orten als ‚kalt‘ oder ‚warm‘, ungeachtet der tatsächlichen Gegebenheiten. Auch die Elastizität als Qualität der Haut und des Ichs – einerseits Widerständen Trotz zu bieten, andererseits aber durchlässig und biegsam zu sein –, ist eine gängige Übertragung von Hauteigenschaften auf die psychische Ebene. Daß das Denken des Hauses und der Leibes-Wohnung trotz der inzwischen erfolgten Rehabilitierung der Haut als Erkenntnisorgan in den Wissenschaften und in den Künsten weiterhin wirksam ist, zeigt sich in allen Verfahren, in denen noch immer im Sinne des anthropologischen Dualismus zwischen einem Leib und einem über ihn verfügenden, in ihm ‚lebenden‘, mit ihm in einem ‚Verhältnis‘ stehenden Subjekt differenziert wird.

Anmerkungen

- 1 Mahr, Karin: „Bewegungsstudien. Über das Verhältnis zum Körper“, in: *Kursbuch. Verteidigung des Körpers*, 119/1995, S. 79-93.
- 2 Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1992, S. 273.
- 3 Anzieu, Didier: *Das Haut-Ich*, Frankfurt a. M. 1991.
- 4 Andere Nominalphrasen sind eine „dicke, bloße, alte, unglückliche“ und „wunderliche“ Haut; vgl. Grimm, Jacob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 10, Nachdruck, München 1984, S. 708f.
- 5 Zit. n. Grimm: a. a. O., S. 703.
- 6 Mephistopheles zu Baccalureus, in: Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Goethes Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. 41, Stuttgart/Tübingen 1832, S. 99f.
- 7 Ersch, J. G., und J. G. Gruber (Hg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Bd. II/3, Leipzig 1828, S. 203.
- 8 Vgl. Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 701ff., und *Allgemeine Encyclopädie*, a. a. O., Bd. II/3, S. 203.
- 9 Beides zit. n. Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 707 bzw. 705.
- 10 Musil, Robert: „Die Schwärmer“, in: *Prosa und Stücke. Gesammelte Werke*, Bd. 6, Frisé, Adolf (Hg.), Reinbek 1978, S. 321.
- 11 Vgl. Klauser, Theodor, u. a. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)*, Bd. IV, Stuttgart 1976, S. 315ff.
- 12 Vgl. Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 705-708, und *Allgemeine Encyclopädie*, a. a. O., Bd. II/3, S. 203.
- 13 Goethe: a. a. O., Bd. 11, *Scherz, List und Rache. Ein Singspiel*, S. 165.
- 14 Zingerle, Ignaz: *Kinder und Hausmärchen*, Bd. 2, Innsbruck 1854, S. 31.
- 15 Vgl. *Allgemeine Encyclopädie*, a. a. O., Bd. II/3, S. 203.
- 16 Zedler, Johann Heinrich: *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, Bd. 12, Graz 1961, S. 926.
- 17 Musil: a. a. O., S. 312.
- 18 Vgl. Wurmser, Leon: „Die innere Grenze. Das Schamgefühl – ein Beitrag zur Überich-Analyse“, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 18/1986, S. 16-41, S. 18.
- 19 Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Menschliches, Allzumenschliches I u. II. Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, Colli, Giorgio, und Mazzino Montinari (Hg.), 3. Aufl., München 1993, S. 86.
- 20 Musil: a. a. O., S. 332.
- 21 Haller, Albrecht von: *Gedichte*, Hirzel, Ludwig (Hg.), Frauenfeld/Zürich 1882, S. 37.
- 22 Logau, Friedrich von: *Sämtliche Sinngedichte*, Bd. 2, Eitner, Gustav (Hg.), Tübingen 1872, S. 103.
- 23 *Die neunerley heud einer bösen frawen, sambt ihren neun eygen-schaften*, so der Titel eines Gedichtes von Hans Sachs, in: *Hans Sachs*, Bd. 5, Keller, Adalbert (Hg.), Tübingen 1870, S. 232-236; oder: „die weiber haben neun häute und in jede ist ein eigen schelmenstückchen eingewickelt“, so in: *Der viesierliche exorcist*, zit. n. Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 701.

- 24 Schottel, zit. n. Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 624.
 25 Goethe: a. a. O., Bd. 4, S. 325.
 26 Musil: a. a. O., S. 343.
 27 Ebd., S. 378.
 28 Vgl. zu dieser Dialektik des Verhüllens und Enthüllens auch Mat-tenkloft, Gert: *Der übersinnliche Leib. Beiträge zur Metaphysik des Körpers*, Reinbek 1982, S. 14-16.
 29 Grimm: a. a. O., Bd. 10, S. 640.
 30 Blumenberg, Hans: „Paradigmen zu einer Metaphorologie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 6, Bonn 1960, S. 7-142; ders.: „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1993, S. 75-93.
 31 Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1975, S. 35 u. 50.
 32 Vgl. Daidalos. *Körper und Bauwerk*, 45/1992; oder Reudenbach, Bruno: „In mensuram humani corporis“, in: Meier, Christel, und Uwe Ruberg (Hg.): *Text und Bild*, Wiesbaden 1980, S. 651-688.
 33 Beide Hinweise verdanke ich Ausstellungen im Hamburgischen Museum für Völkerkunde: „Bemalte Häuser – Bemalte Körper. Frauenkunst aus Westafrika“ (Ausstellung 1995) und „Maori-Haus“ mit Dokumentation (ständiges Objekt).
 34 Freud: a. a. O., S. 145.
 35 Vgl. *RAC*, a. a. O., Bd. XIII, S. 971-977.
 36 Ebd., S. 977-1010.
 37 Bei Augustinus heißt es, daß im Toten des Menschen Haus darnieder liegt, welches der Geist bewohnte. Den toten Leib schmücken heißt, die Wände im Hause eines Verbannten schmücken. Der entseelte Leib, auch wenn geschmückt, ist ohne Wert; vgl. ebd., S. 968.
 38 Ebd., S. 962.
 39 Freud: a. a. O., S. 152.
 40 So bei dem Vorsokratiker Empedokles; vgl. hierzu Böhme, Hartmut: „Sinne und Blick. Zur mythopoetischen Konstitution des Subjekts“, in: ders.: *Natur und Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988, S. 215-255. Böhme spricht dort von einer Leiberfahrung, die grundlegend von einer Durchdringbarkeit des Subjekts geprägt ist: „Alles Wahrnehmen und sogar das Denken folgte zuvor einem Modell pathischen Erfülltwerdens durch stoffliche Ströme, ergreifende Atmosphären, hauchige Bilderflüsse, gleitende Inkorporationen“; ebd., S. 217. In der neoplatonischen Vorstellung sind die Augen „Schleusen“, durch die Perzeptionen wie ein Strom unweigerlich in das Innere gelangen und dort die „Seele“ oder das „Herz“ verwunden; vgl. hierzu: Burton, Robert: *Schwermet der Liebe*, Zürich 1983 (engl. Erstdruck 1621).
 41 Mit Bezug auf Freud entwickelt Anzieu die These, daß sich jede psychische Aktivität an eine biologische Funktion anlehnt; vgl. zu den Funktionen des Haut-Ichs: Anzieu: a. a. O., S. 128-144.
 42 Bachtin, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Lachmann, Renate (Hg.), Frankfurt a. M. 1995, S. 361.
 43 Ebd., S. 361-363.

- 44 Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a. M. 1988.
 45 Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987, S. 141.
 46 Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1990, S. IL.
 47 Vgl. Anzieu: a. a. O.; Pankow, Gisela: „Körperbild, Übergangsobjekt und Narzißmus“, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 14/1982, S. 216-228; Reiff, Helmut: „Haut, Körper und Symbol. Zur Rolle des Körperbildes in der psychoanalytischen Psychosomatik“, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 25/1989, S. 236-255; Reich, Wilhelm: *Charakteranalyse*, Frankfurt a. M. 1970.
 48 Büchner, Georg: *Dantons Tod. Werke und Briefe*, Pöribacher, Karl, u. a. (Hg.), München 1988, S. 69.
 49 Musil: a. a. O., S. 332.
 50 Kafka, Franz: *Tagebücher 1914-23. Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11, Koch, Hans-Gerd (Hg.), Frankfurt a. M. 1994, S. 183 u. 194.
 51 Büchner: a. a. O., S. 119.
 52 Ebd., S. 84.
 53 Vgl. Theweleit, Klaus: *Männerphantasien*, 2 Bde., Reinbek 1993.