

in: Willemis (Jurga (Hrsg.)

Inszenierungsgesellschaft

Westdeutscher Verlag

Opladen / Wiesbaden 1998

Das Problem, sich verständlich zu machen

Anthropologische Aspekte einer Dramatologie

Ronald Hitzler

"Ich nehme an, ich bin einer von euch.
Aber ich bin's auch nicht."
(Saul Bellow: Mr. Sammlers Planet)

1. Der Schauspieler als Metapher

Die dramatologische Perspektive, wie ich sie hier propagiere, sucht, und darin sehe ich ihre Besonderung und Besonderheit z.B. gegenüber den gewohnten soziologischen Rollentheorien, vor allem zu erhellen, wie *vom Individuum aus gesehen* Gesellschaft erscheint, statt *von der Gesellschaft her* nach dem Individuum zu fragen.¹ Sie verweist somit unabdingbar auf die exzentrische Positionalität des menschlichen Daseins: Menschen können sich dem, was sie tun, in Gedanken zuwenden, sie können reflektieren, sie können ihr Tun (oder Nicht-Tun), ihr vergangenes, ihr zukünftiges und - mit gewissen Schwierigkeiten - wohl auch ihr gegenwärtiges Tun bedenken. Allerdings bedenken Menschen normalerweise nicht die Regeln, nach denen ihr Leben wie gewohnt verläuft. Sie bedenken kaum die Regeln ihrer Einzel-Spiele und noch weniger die Regeln, nach denen sie diese Einzel-Spiele zu einem ganz individuellen, ganz einmaligen Gesamt-Spiel, zum Spiel ihres Lebens zusammenfügen (vgl. auch Hitzler 1996b). Denn normalerweise erleben Menschen ihre Wirklichkeit ja nicht als Beliebigkeit, sondern eben als Wirklichkeit, als das, was richtig ist.

Ganz vereinfacht könnte man sagen, daß der Dramatologe dabei zuschaut, welche 'Charaktere' unter welchen Bedingungen in welchen Kulissen wie miteinander umgehen. An den (inter-)agierenden 'Spielern' interessiert ihn vor allem, wie sie ihre 'Rollen' meistern, welche Drehbücher sie benutzen, und welches Publikum sie wie ansprechen. Aus dramatologischer Sicht ist Inszenierung keine *besondere* Sache, Alltagsdramaturgie keine *außergewöhnliche* Art von Verhalten, 'Schauspielen' keine *spezifische* Form menschlichen Zusammenlebens, sondern eine

¹ Die Rede von der *dramatologischen* Sicht auf die soziale Welt bzw. auf die sozialen Welten habe ich von Wolfgang Lipp (1984) übernommen. Letztlich zielt eine *Dramatologie*, wie ich sie verstehe, nicht nur auf die Analyse *besonderer* Aspekte des gesellschaftlichen bzw. geselligen Lebens (wie z.B. bei Veblen 1971, Bourdieu 1982, Girtler 1989 - und wie auch bei meiner Beschäftigung mit Phänomenen *politischer* Dramaturgie, z.B. in Hitzler 1996a), sondern auf eine erfahrungswissenschaftliche Beschreibung von in der 'normal science' vernachlässigten *Grundstrukturen* des menschlichen Miteinanders.

Grundgegebenheit der 'conditio humana' zum einen, und eine recht banale, alltägliche Angelegenheit zum anderen: Wir alle zielen vermittels unserer Selbst-Darstellungen darauf ab, von den anderen auf eine bestimmte Art und Weise wahrgenommen zu werden, vor den anderen in einem bestimmten Licht zu erscheinen. Und die anderen machen im Prinzip dasselbe, und so machen wir alle uns sozial einander erträglich, denn: "Sicherheit erwächst durch einander bestätigende Vorstellungen" (Soeffner 1989, 157).

Wir haben es hier also mit einer sozialwissenschaftlichen Perspektive zu tun, die versucht, den Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens dadurch auf die Spur zu kommen, daß sie dieses als einen ständigen Strom wechselseitiger Inszenierungen begreift, dem ein analytisch faßbarer Komplex dramaturgischer Leistungen zugrundeliegt. Damit wird eine sozialwissenschaftliche Tradition aufgenommen, die das Verhalten von Individuen in sozialer Interaktion (auch) im metaphorischen Verweis auf das Rollenspiel von Schauspielern zu erhellen sucht.² Dabei ist "ein Schauspieler" - eine durchaus moderate Antwort auf die Frage, was der Mensch wohl sei. Moderat ist diese Antwort deshalb, weil sie zwischen zwei extremen Lesarten zu diesem Thema steht: zwischen der Auffassung hie, der Mensch sei einfach eine Marionette, sei's nun der Götter, der Natur oder der Gesellschaft, und der Überzeugung da, der Mensch sei allenfalls so etwas wie die reine, unbestimmte Transzendenz schlechthin.

Was aber heißt dann 'Schauspieler-sein' im Sinne einer anthropologischen Bestimmung des Menschen? Daß er 'unwirkliche' Wirklichkeiten konstruiert? Daß er Trugbilder schafft? Daß er grundsätzlich etwas anderes *darstellt* als er *ist*? - Gerade das ist es ja, was wir (jedenfalls heutzutage - vgl. dazu aber auch Plessner 1982a) am Schauspieler bewundern: daß er sich in eine *Figur* zu verwandeln vermag, daß er etwas, was bereits 'objektiviert' ist (z.B. durch ein Drehbuch), unter Verwendung seines Körpers subjektiv gestaltet. D.h., der Schauspieler, wenn er spielt, verkörpert etwas, was ihn als Person transzendiert: Er *belebt* eine vorab fixierte Idee - und erzeugt dadurch, gelingenderweise, beim Publikum die Illusion, er sei eins mit der dargestellten Figur, bzw. er *sei* eben die dargestellte Figur.

Wäre der Mensch also in diesem wörtlichen Sinne ein Schauspieler in (ständiger) Aktion, dann könnte man einerseits getrost wieder zu der im Lauf der Menschheitsgeschichte so vielstimmig beantworteten Frage übergehen, wer (oder was) ihm eigentlich die Drehbücher schreibt. Dann aber stellte sich unweigerlich auch wieder die Frage, was der Mensch denn *jenseits* seiner Rollen sei, so wie der Schauspieler ja offenkundig auch noch 'er selbst' ist *jenseits* der Figuren, die er verkörpert. Womit man sich ebenso getrost andererseits wieder der metaphysischen Frage nach der 'Eigentlichkeit' des Menschen widmen könnte. Kurz: Die Rede von der Schauspielerei - *wörtlich genommen* - mündet, zuende gedacht, in Determinismus hie und Pathos da.

Eher metaphorisch verstanden allerdings erscheint die Rede vom Schauspieler

2 Diese Metaphorik scheint in der soziologischen und sozialphilosophischen Literatur vielfältig angelegt zu sein: z.B., um nur die *für mich* - neben Erving Goffman - wichtigsten Namen zu nennen, schon deutlich bei Niccolò Machiavelli, bei Georg Simmel, Helmuth Plessner, Kenneth Burke, Arselm Strauss, Peter L. Berger und Hans-Georg Soeffner. - Vgl., neben fast unüberschaubar vielen anderen, unter den neueren einschlägigen Publikationen etwa Hare (1985), Mast (1986), Wilshire (1982).

durchaus hilfreich bei der Annäherung an einige wesentliche Aspekte der *conditio humana*.³ Denn der Mensch in seinem Vermögen wie in seinem Zwang, aus seiner Privatheit heraus sich den anderen zu vermitteln, Rollen in der Öffentlichkeit zu übernehmen, zu gestalten, auszufüllen, braucht einen Sinn für Formen und Spielregeln, da er sich nicht 'natürlich' verhalten kann, sich vielmehr 'künstlich' verhalten muß, diese Künstlichkeit wiederum jedoch Teil seiner Natur ist. Der Mensch ruht nicht 'in' sich, sondern treibt heraus aus seinem Zentrum und findet sich als 'Jemand' erst bzw. nur über die Erfahrung der anderen und des anderen wieder.

Symbolische Kommunikation und Rollenübernahme nämlich vergesellschaften den Menschen in so hohem Maße, daß er sich selbst im wesentlichen 'durch die Augen der anderen' hindurch erblickt, daß er sich, wenn er sich wahrnimmt, sozusagen 'im Spiegel' sieht (vgl. Cooley 1902, Strauss 1974). Die Konstruktion eines Selbst erfordert also Rollenübernahme, und Rollenübernahme erfordert inter-subjektive kulturelle Kompetenz, mithin die Teilhabe an kollektiv geteilten Zeichen- und Symbolsystemen: Man bezieht sich auf sich selbst wie auf andere durch die Rollen hindurch, die man spielt, obwohl einem dies nur gelegentlich thematisch relevant wird. Aber in Akten der Distanzierung von seinen Rollen vermag man sich durchaus als 'Darsteller', als 'impression manager' zu erkennen. Im Zuge solcher Distanzierungen erscheinen die anderen als Publikum und Mitspieler, und man selber erscheint als Publikum und Mitspieler von anderen. D.h., der sozial Handelnde definiert (mehr oder weniger erfolgreich) Wirklichkeit, indem er vorgibt, so oder so, Dies oder Jenes zu sein, und damit darauf abzielt, von den anderen auch so wahrgenommen zu werden.

2. Dramatologie 'nach Goffman'

Soziale Situationen werden unter dieser Perspektive zu einem prinzipiellen Bewältigungsproblem für den einzelnen Teilnehmer. D.h., der Akteur muß ständig Wahrnehmungen interpretieren, Handlungsalternativen selektieren und Deutungsschemata applizieren. Daß er dies zumeist völlig routinisiert tut, ändert nichts an dem Befund, daß er gar nicht umhin kann, im ganz alltäglichen Zusammenleben mit anderen zu deuten, zu wählen, zu entscheiden - und sich zu inszenieren. Infolgedessen ist die hier vertretene Dramatologie '*nach Goffman*' eine notwendigerweise existenzial verstehende Sozialwissenschaft⁴, die ansetzt bei der Beschrei-

3 Genauer gesagt: *Zumindest* der *conditio humana*, denn die Erträge der neueren und neuesten Primatenforschung zeigen immer mehr die bisher 'exklusiv' für die Gattung Mensch veranschlagten Qualitäten auch - und durchaus nicht nur in primitiven Vorformen - bei unseren 'haarigen Vettern' auf. - Vgl. dazu z.B. Fossey (1989), Lawick-Goodall (1991), de Waal (1991).

4 Während die Vertreter des Symbolischen Interaktionismus typischerweise das Hauptaugenmerk auf die identitätskonstitutiven und wirklichkeitssichernden Ereignisse im Sozialisationsprozeß richten, und ansonsten im wesentlichen mit einem prästabilierten Konsensmodell wohlsozialisierter Akteure operieren, sieht m.E. Goffman stets die prekäre Fragilität der menschlichen Sozialität (vgl. hierzu auch Fontana 1980) und rekurriert dabei eben auf ein deutlich *existentialistisch* gefärbtes Menschenbild (vgl. hierzu auch Ashworth 1985; Craib 1976, 37-58; Lofland 1980).

bung subjektiver Befindlichkeiten und individueller Möglichkeiten. D.h., daß eine solche dramatologische Analyse begründet sein muß in der (alltäglichen) Lebenswelt des Akteurs, den ich eben als 'Goffmensch' zu bezeichnen vorgeschlagen habe (vgl. Hitzler 1992), und daß dessen Sozialwelt zu erfassen ist als konstruiertes Insgesamt von Sinnzusammenhängen und Sinnderivaten.

Der Goffmensch wird also wesentlich unter der Perspektive betrachtet, daß er sich mit der je gegebenen Interaktionsordnung auseinandersetzen, und das meint vor allem, daß er sich mit dem kollektiv organisierten Informationsaustausch befassen und beschäftigen muß. Anders ausgedrückt: Mit Goffman interessiere ich mich dafür, wie sich Menschen in sozialen Situationen darstellen, wie sie ihre Darstellungen wechselseitig wahrnehmen und wie sie sie aufeinander abstimmen.⁵ Daraus folgt m.E., daß wir, wenn wir etwas über die soziale Welt, zumindest über den Kernbereich der sozialen Welt, über Interaktions-Situationen in Erfahrung bringen wollen, vor allem die Augen aufmachen und das Alltagsgetriebe um uns herum anschauen sollten. Damit wiederum hängt die Auffassung zusammen, daß wir unter anderem auch *unser eigenes Leben* als Datenmaterial betrachten und nutzen, und daß all die Theorien 'irgendwie' falsch sein müssen, die wir nicht (auch) auf unsere eigenen Erfahrungen anwenden können. Das meint nicht etwa, wir sollten uns auf unsere eigenen Primärerfahrungen als Daten *beschränken*. Im Gegenteil: Es geht dabei darum, eine möglichst umfassende, breite und gute Datenbasis zum Ausgangspunkt aller Analysen zu nehmen. Und diese schließt eben *auch* Primärerfahrungen ein (vgl. dazu Honer 1993, vgl. aber auch Willems 1996). Anders ausgedrückt: 'Das Menschliche' (hier des Zusammenlebens) ist eben *auch* in dem Menschen, der mir 'soeben' begegnet - nicht zuletzt, wenn er mich aus dem Spiegel anschaut. Und die menschliche Fähigkeit zur Selbst-Entäußerung dokumentiert sich in *jeder* Entäußerung und in *jedem* Artefakt.

D.h., der Mensch geht nicht nur - als Gattungswesen - nicht in der Natur, er geht - als Individuum - auch nicht in der ihn umgebenden Kultur auf.⁶ Vielmehr steht er - ein essentieller 'Doppelgänger' (vgl. Plessner 1985) - *zugleich* in dieser und dieser gegenüber: "Auch und gerade im kulturellen Raum existiert der Mensch letztlich als das nackte, von Institutionen zwar geschützte, auch in ihnen aber gefährdete, im Kern 'nicht-festgestellte' Wesen" (Lipp 1985, 37f.), das durch sein faktisches Handeln Ordnungen, auch und gerade *Interaktionsordnungen* (vgl. dazu Goffman 1994), sowohl erzeugt und erhält als auch verändert und zerstört. Diese konstruktiv-destruktive Kompetenz aber resultiert aus der besonderen, sozu-

5 Wesentlich ist dabei, zu sehen, daß Goffmans Ansatz nicht etwa darauf abzielt, das soziale Leben als ein Insgesamt gegenseitiger Betrügereien zu dechiffrieren (auch wenn er Intrigen, Täuschungen usw. keineswegs übersieht), sondern darauf, die sozialen Maßnahmen zu verstehen, die den Einzelnen für die anderen erfahrbar, faßbar, erträglich machen.

6 Was anderes als das (selbstverständliche) Wissen, was wer unter welchen Bedingungen wie, wann, wo und warum zu tun und zu lassen hat, ist, im allgemeinsten Sinne dessen, was man gemeinhin darunter versteht, Kultur? D.h., Kultur ist ein "Bedeutungsrahmen, in dem Ereignisse, Dinge, Handlungen, Motive, Institutionen und gesellschaftliche Prozesse dem Verstehen zugänglich, verständlich beschreibbar und darstellbar werden", und der uns "bindet, obwohl er Ausdruck einer tendenziellen Freiheit gegenüber uns unmittelbar auferlegten Handlungszwängen ist" (Socffner 1988, 12).

sagen 'hermeneutischen' Daseinsform des Menschen (vgl. Heidegger 1972), die sein Vermögen ist und zugleich seine Notwendigkeit: Der Mensch muß sich *die* Welt (einigermaßen) verstehbar und sich *der* Welt (hinlänglich) verständlich machen, denn er ist, darüber besteht in den ansonsten durchaus divergenten Positionen der neueren Anthropologie bekanntlich Einigkeit, ein aus der unmittelbaren Naturverhaftung herausgetretenes bzw. herausgeschleudertes Wesen. Er ist nicht mehr Umwelt-gebunden, sondern steht im Horizont von 'Welt' überhaupt und hat in ihr (sich selbst gegenüber) eine 'exzentrische Positionalität' inne (vgl. Plessner 1981). Er ist nicht mehr instinktgeleitet, sondern interpretationsbedürftig; d.h., er steht *zwangsläufig, grundsätzlich und andauernd* vor der Frage "Was geht hier eigentlich vor?" (Goffman 1977, 16).

Infolgedessen ist der Goffmensch ein prinzipiell verunsichertes Wesen, das ständig Probleme zu bewältigen, Antworten zu suchen, ja Rätsel zu lösen hat (vgl. dazu auch Schudson 1984). Der Goffmensch lebt, er kann nicht anders, unweigerlich ein 'riskantes' Leben.⁷ D.h., er erlebt die Welt als Widerstand, die anderen in der Welt als prinzipielle 'trouble makers', und mithin das Leben in der Welt mit den anderen und vor allem in der von anderen immer schon vor-definierten Welt als unendliche 'offene' Aufgabe.

Goffman z.B. weist immer wieder darauf hin, daß wir uns ganz alltäglich 'maskieren', daß wir unserer sozialen Umwelt normalerweise ein auf deren Erträglichkeitskriterien abgestimmtes Gesicht zeigen. (Er zeigt aber ebenfalls, daß wir auch mitten im Alltag sozusagen Oasen der vorübergehenden Demaskierung haben, in denen wir unsere 'Fassung' ein wenig lässiger handhaben können, in denen Zustände wie Erschöpfung oder Erbitterung, Faszination oder Langeweile usw. unbekümmerter zutage treten.) Solche 'Maskierungen' beschränken sich keineswegs auf unser Gesicht, sondern beziehen den ganzen Körper mehr oder weniger nachhaltig mit ein: Viele körperliche Ausdrucksformen sind ganz selbstverständliches Kulturgut, andere müssen explizit, manchmal mühsam gelernt werden. D.h., die Arten der 'Maskierung' sind kulturell hochvariabel, die Tatsache, daß überhaupt 'maskiert' wird, hingegen ist universal in der Menschheit verbreitet, ist eine *anthropologische Konstante*. 'Maskierung' in diesem Sinne meint somit nichts anderes als die (kulturelle) Zurichtung, die Konventionalisierung des (kreatürlichen) Körpers. Der Begriff der 'Maske' bedeutet aber *nicht*, daß 'dahinter' irgendwelche *natürlichen* Verhaltensweisen zum Vorschein kommen könnten. Wenn die 'Maske' fällt, werden allenfalls andere, fremde, befremdliche Eigenschaften sichtbar, die üblicherweise das je gewohnte Sich-Vermitteln und Sich-Verständigen zwischen Menschen (nachhaltig) irritieren (vgl. auch Eisermann 1991).

7 Das ist hier in *dem* Sinne gemeint, wie er - wenn auch in radikaler historischer Zuspitzung - etwa in Beck/Beck-Gernsheim (1993) und in Beck (1997) dokumentiert ist.

3. Die Unumgänglichkeit der Selbstinszenierung

Der analytische Fokus einer dergestalt existenzial-anthropologisch verstandenen Dramatologie liegt also auf den *Vorstellungen* von Handlungssubjekten - und zwar im doppelten Wortsinne: auf den Vorstellungen, die sich Interaktionsteilnehmer von sich, von den anderen und von der Welt *machen* einerseits, und auf den Vorstellungen, die sie sich wechselseitig *geben* andererseits⁸: Schon unsere leibhaftige Körperlichkeit ist ja, ob wir es wollen oder nicht, ein - von uns nur beschränkt kontrollierbares - Anzeichenfeld für den im Gegenüber fokussierten öffentlichen 'Blick' (vgl. dazu Sartre 1991, 457-538). Auch all *die* Aktivitäten, die *nicht* kommunikativ intendiert sind, geben Auskunft über uns, enthüllen oft mehr, als kommunikativ gemeinte Gesten. Die face-to-face-Situation als die ursprüngliche Öffentlichkeit erweist sich als ein Insgesamt von unwillkürlicher Ausdruckhaftigkeit und motivierten Maßnahmen zur Verständigung (vgl. z.B. Winkler 1981). Eine Ausdrucksbewegung, also irgendein körperliches Anzeichen einer Stimmung, ist unwillkürlich, nicht primär kommunikativ, auch wenn die Stimmung durch andere ausgelöst ist (vgl. Plessner 1982b). Freude und Zorn, Angst und Mut, Trauer und Schrecken, Ausgelassenheit und Trägheit drücken sich z.B. unmittelbar mimisch und pantomimisch aus. Ausdrucksbewegungen appäsentieren psychische Zustände und Abläufe. Aber Kultur überformt bzw. Kulturen überformen, unterdrücken, verändern, steigern und stilisieren diese elementaren Ausdrucksfähigkeiten: Die natürlichen organischen Gegebenheiten werden den Menschen zum Material ihrer Gebärdensprachen, ihrer Gestiken. Wir können also sagen: Im körperlichen Ausdruck äußert sich eine Stimmung, aber mit der Geste, mit der kulturellen Be- und Verarbeitung des Ausdrucks verständigen sich Menschen. Gesten sind sinnvoll und bedeutsam.

Ganz vereinfacht können wir wohl konstatieren, daß wir unseren Körper dann als Mittel der Verständigung verwenden, wenn wir etwas mit ihm tun, was wir unterlassen würden, wenn wir alleine wären (vgl. hierzu auch Hitzler 1997). Aber außerdem ist unser Körper eben auch ein unwillkürliches Anzeichenfeld für andere, lange bevor wir ihn als Zeichenrepertoire *verwenden*.⁹ Auch Aktivitäten, die normalerweise nicht primär kommunikative Funktion haben, geben anderen Auskunft über uns, über unsere Stimmung(en), eventuell auch über unsere Bedürfnisse, vielleicht sogar über unseren Charakter. Manchmal wenden wir uns diesen Aktivitäten attentional zu. D.h., wir beobachten sie gleichsam 'von außen', problematisieren sie, versuchen möglicherweise, sie zu manipulieren, zu steuern. Oft aber sind wir anderweitig beschäftigt und achten nicht besonders oder allenfalls partiell auf die medialen Funktionen unseres Körpers. Viele der (scheinbar) spontanen Anzeichen des Körpers können folglich sowohl als Ausdrucksbewegungen als auch als Gesten auftreten. Nur aufgrund von Zusatzinformationen können wir entscheiden, ob es sich um unwillkürliche oder um willkürliche Äußerungen handelt, wenn wir z.B. das Nicken, Erbleichen, Erröten, Lächeln, Lachen, Weinen,

⁸ Vgl. dazu auch, mit deutlich kritischen Einwänden gegenüber der Tragfähigkeit von Goffmans Rahmenkonzept und mit m.E. konstruktiv weiterführenden Vorschlägen, Soeffner (1989).

⁹ Zur Differenz von Anzeichen und Zeichen vgl. auch Schütz/Luckmann (1984, 178-200).

Schmollen oder Schulterzucken eines anderen wahrnehmen. Solche körperlichen Ausdrucksformen zeigen die Menschen überall auf der Welt. Sie stellen so etwas wie elementare Bestandteile menschlicher Körperkommunikation dar (vgl. z.B. Morris 1978).

Alle Menschen haben typischerweise komplexe Gesichtsmuskeln, die dazu dienen, verschiedene Gesichtsausdrücke zu erzeugen. Alle Menschen stehen typischerweise auf zwei Füßen und haben deshalb die Hände frei zur Gestikulation. Alle Menschen haben typischerweise keinen Schwanz, mit dem sich wedeln ließe, und allenfalls noch Rudimente eines Felles, das sich sträuben könnte. Solche und andere organische Rahmenbedingungen schaffen eine geschlechtsübergreifende, vorkulturell gemeinsame - aber eben kulturell bearbeitbare (und bearbeitete) - physische Basis des Menschseins. Primär kommunikative Gesten hingegen funktionieren, d.h. ermöglichen Verständigung, aufgrund kultureller Konventionen.¹⁰

Bei symbolischen Gesten können sowohl eine Bedeutung durch verschiedene Handlungen als auch mehrere Bedeutungen kulturvariabel durch die gleiche Handlung angezeigt werden. Aber auch solche explizit kommunikativen Gesten sind eingebettet in eine Fülle von unbeabsichtigten, von ungewollten Botschaften, die wir mit unserem Körper aussenden (vgl. dazu z.B. Argyle 1979). Bereits die allgemeine Körperhaltung etwa gibt Hinweise (wenn auch nicht sehr verlässliche) über unsere psychische Verfassung: In ihr drückt sich oft schon Verkrampftheit oder Gelassenheit, Wachsamkeit oder Vertrauensseligkeit aus. Am besten unter Kontrolle haben wir normalerweise unser Gesicht (deshalb können wir damit auch am besten 'lügen'). Weniger gut können wir bereits Handhaltungen und Handbewegungen kontrollieren, während Beine und Füße wohl normalerweise zu unseren 'verräterischsten', zu den am wenigsten kontrollierten Körperpartien zählen (vgl. dazu auch Ekman 1989).¹¹

Körperkommunikation wird also einerseits im Rahmen sozialer Ordnungen konventionalisiert, andererseits aber hat Körperkommunikation - wie alle Kommunikation - auch die Funktion, soziale Ordnung mitzukonstruieren: Treffen z.B. zwei Menschen aufeinander, dann zeigt schon ihr körperliches Verhalten, ob sie gleichberechtigt sind, oder ob der eine hierarchisch höher steht als der andere, ob also jener mehr Macht hat als dieser¹²: Jeder Mensch besitzt einen persönlichen

¹⁰ Wer nicht Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft ist, versteht diese Gesten oft falsch oder gar nicht. Am ehesten noch auch interkulturell verständlich sind mimische Gesten, die alltagspragmatisch 'reale' Dinge und Handlungen imitieren. Weit problematischer sind schematische Gesten, die oft nicht nur kulturell, sondern regional oder lokal oder subkulturell begrenzt sind. Noch mehr Probleme wirft das Verstehen von symbolischen Gesten auf, die nicht mehr 'reale' Dinge imitieren, sondern abstrakte Eigenschaften.

¹¹ Allerdings muß man unter Menschen stets damit rechnen, auf große Virtuosen in der Kunst der Körperbeherrschung und der Kontrolle scheinbar unwillkürlicher Ausdrucksbewegungen zu treffen - und zwar nicht nur bei Berufsschauspielern oder ähnlich dramaturgischen Berufen wie Schamanen, Politikern, Diplomaten, Rechtsanwälten, Gebrauchtwagenhändlern, Versicherungsvertretern und Immobilienmaklern, sondern auch bei (uns) Amateuren des Alltags (zumindest diese haben allerdings zumeist einige 'Schwachstellen' in ihrer Körperinszenierung).

¹² Deutlicher als Goffman (1981) noch hat etwa Nancy Henley (1988) dieses Phänomen beschrieben: Körperstrategien dienen dazu, Statusunterschiede deutlich zu machen, Distanz herzustellen, und im weiteren Sinne eben auch dazu, gesellschaftliche Strukturen zu erzeugen und zu verfestigen

Raum, eine Art von unsichtbarer Grenze um den Körper herum, die gleichsam die Person in ihrer Leiblichkeit erweitert. Dieser sensible Bereich ist eine Art 'Schutzraum', der normalerweise gegen unerwünschte Eindringlinge verteidigt wird. Und körperliche Berührung ist prinzipiell die extremste Form, diesen persönlichen Raum zu tangieren, denn körperliche Berührung kann sowohl positive als auch negative Gefühle ausdrücken, übermitteln. Die Nichterwiderung körperlicher Berührung signalisiert normalerweise Unterordnung. Denn Asymmetrie im Körperverhalten, Dominanzgebaren demonstriert Macht- und Statusansprüche. Gleichberechtigte soziale Beziehungen hingegen werden typischerweise durch Symmetrie des Körperverhaltens angezeigt. Die Art und Weise also, wie wir von Raum Besitz ergreifen bzw. in den Raum eines anderen eindringen, deutet unseren relativen Status an.

Ein anderes markantes körperstrategisches Mittel ist das Schauen, der Blick: Jemanden anderen einfach anzusehen, kann von diesem bereits als Einbruch in seine Privatsphäre erfahren werden. Und eine Begegnung (nicht nur) zwischen Menschen beginnt oft damit, daß jemand mit jemandem Augenkontakt aufzunehmen versucht. Wenn der andere das Angebot nicht akzeptiert, dann kann der Initiator so tun, als habe er gar nicht die Absicht gehabt, eine Begegnung einzuleiten. Ist der andere hingegen zugänglich, signalisiert er dies etwa durch Veränderungen der Körperhaltung, durch Zurückblicken oder durch das, was er sagt.

(Sich) etwas zu sagen, (miteinander) zu sprechen ist ja normalerweise das fragloseste Mittel zur Verständigung zwischen Menschen. Oder anders ausgedrückt: Die markanteste, die offensichtlichste Form der Kommunikation zwischen Menschen findet vorwiegend vermittelt jenes Zeichen- und Symbolsystems statt, das wir 'Sprache' nennen (vgl. z.B. Luckmann 1980). Die Grundlage der Sprache ist natürlich: die dem menschlichen Organismus innewohnende Fähigkeit zum differenzierten lautlichen Ausdruck. Aber erst wenn dieser Lautausdruck ablösbar wird von der konkreten subjektiven Befindlichkeit, also wenn reguliertere Lautlichkeit als Knurren, Heulen, Zischen und Gurren möglich ist, können wir im eigentlichen Sinne von Sprache sprechen.¹³ Und das sprachliche *Handeln*, das Sprechen wiederum beginnt logisch in der face-to-face-Situation, kann aber leicht von dieser abgelöst werden - und zwar sowohl technisch als auch prinzipiell.

13 Die Existenzform der Sprache ist die Summe von Eindrücken, die im Gedächtnis jedes Mitglieds einer Sprachgemeinschaft 'begrifflich' deponiert ist (vgl. Ullmann 1973). Die Sprache existiert zwar im Individuum, aber sie ist kein individueller Bestand. Die Sprache wächst auch keineswegs aus dem Nichts. Zwar ist sie einerseits das Medium, vermittels dessen gesprochen wird, andererseits aber wird sie auch produziert im und durch das Sprechen. Sprache ist entstanden und funktioniert auf einer breiten Basis nichtverbaler Kommunikation. Kommunikation ist also nicht nur 'allgemeiner', sondern auch phylo- und ontogenetisch 'älter' als die sprachliche Variante von Kommunikation. Aber Sprache macht in sehr viel differenzierterem Maße als andere kommunikative Formen auch das Nicht-Hier und Nicht-Jetzt verfügbar, denn Sprache kann Sinn und Bedeutung aufbewahren, konservieren. Das können andere Zeichensysteme zwar auch, aber bei weitem nicht so differenziert wie Sprache. Sprache ist ein nachgerade idealer 'Speicher' für Information. Sie ermöglicht es uns, Erfahrung in Form von Wissen zu sammeln und aufzubewahren und somit wesentlich das zu produzieren und zu reproduzieren, was wir eben als 'Kultur' bezeichnen (vgl. dazu Luckmann, z.B. 1989).

4. Interaktive Rollenspiele

Wir vermitteln uns also wechselseitig, mehr oder minder gelingend, mehr oder minder routinisiert oder überraschend durch Symbole, Signale und Gesten, durch pantomimische, mimische, parasprachliche und sprachliche Zeichen. Wenn, wie auch immer, eine (kommunikative) Begegnung, insbesondere ein Gespräch, in Gang gekommen ist, entwickelt sich zwischen den Interaktionspartnern typischerweise eine Art von 'Teamwork', eine stillschweigende Technik des Übereinkommens, die es jedem Teilnehmer (bis auf weiteres) ermöglicht, die Rolle zu spielen, die spielen zu wollen er kenntlich macht. Und wenn jemand anfängt, von der mit der von ihm 'vorgeschlagenen' bzw. beanspruchten Rolle erwartbar verknüpften Darstellung abzuweichen, dann geben ihm die Interaktionspartner in der Regel Hinweise, die ihn warnen. Normalerweise neigen wir also dazu, den anderen nicht bloßzustellen, sondern ihm möglichst lange Gelegenheit zu bieten, die gewählte Rolle weiterzuspielen, sich nicht zu blamieren, sein 'Gesicht nicht zu verlieren'.

Somit läßt sich begründet vermuten, daß das Spielen von sozial verständlichen - was nicht etwa gleichzusetzen ist mit sozial *approbierten* - Rollen vor allem entsteht als Maßnahme der symbolischen Verhüllung unserer existenziellen bzw. kreatürlichen Blößen in Situationen unmittelbaren Zusammenseins, als Maßnahme, unsere Obszönität zu kaschieren und uns in unserer (im Extremfall eben nicht nur metaphorischen) un-verschämten Nacktheit dem (relevanten) anderen schlechthin erträglich zu machen (vgl. dazu auch Neckel 1991). Denn in der Wahrnehmung durch den (generalisierten oder konkreten) anderen, in der sich Öffentlichkeit schlechthin als subjektive Erfahrung konstituiert, verkehrt sich - als Konsequenz der dialektischen Erfahrung meiner Leiblichkeit¹⁴ - die Subjekthaf-tigkeit meines Erlebens in das Erleben meiner selbst als einem prinzipiell öffentlichen Objekt.

Ganz vereinfacht können wir mithin sagen, daß Menschen in Interaktionssituationen stets ein 'Bild' von sich vermitteln: Jeder von uns, was immer er sonst noch tut, stellt - 'in den Augen der anderen' und damit auch wiederum in seinen eigenen - offenkundig etwas dar und versucht, einen Eindruck von seinem Charakter, seinem Sozialstatus und seinen Absichten zu vermitteln. Und zumeist vermögen infolgedessen die einigermaßen normalen anderen auch, uns wenigstens soweit zu begreifen, daß ein gemeinsames Leben (was nicht heißt: ein konfliktfreies Leben) recht und schlecht gelingt.

14 Was ich 'objektiv' über meinen Leib weiß, beschränkt sich auf seine Körperhaftigkeit. Ich weiß Typisches, weiß, was er ist, in dem Sinne, wie er Körper ist wie andere Körper. Mein Wissen ist ein Wissen vom Standpunkt außerhalb meines Körpers, vom anderen Standpunkt aus. Mein Wissen von meinem Körper beschränkt sich auf das Benennbare, das Objektive, zumindest das intersubjektiv Vermittelbare und Vermittelte. Andererseits aber ist meine Leiblichkeit ja die notwendige Voraussetzung zu dieser vermittelten Erfahrung meines Körpers. Meine Leiblichkeit ist dieser Erfahrung immer schon mitgegeben, intrinsisch. Meine Leiblichkeit ist reines Erleben und in diesem Verstande eben 'privat' (ich bin mein Leib), während meine Körperhaftigkeit auf dem Umweg über den anderen mich objektiviert, mich 'öffentlich' macht (ich habe meinen Körper). - Vgl. Plessner (1981) und (1982b).

Menschliche Kommunikation hat unter diesem kulturellen Aspekt deshalb eben sehr viel mit 'Dramaturgie' zu tun, mit der Vermittlung des richtigen Eindrucks mehr als mit der Vermittlung von Wahrheit. Wenn wir kommunizieren, auch wenn wir ganz intim kommunizieren, spielen wir vor allem Rollen vor einem Publikum. Wir spielen Publikum und Rollenspieler, und wir spielen Publikum und Rollenspieler wiederum vor Publikum usw.¹⁵ Anders ausgedrückt: Menschen bauen, wie Schauspieler vor einer Theaterkulisse, eine (Schein-)Normalität auf, d.h., sie stellen unter Rückgriff sowohl auf subjektive Techniken als auch auf objektive Zuschreibungen in ganz alltäglichen Situationen die sozialen Aspekte ihrer Persönlichkeit dar. Sie bewegen sich im sozialen Spielraum gleichsam als gemeinsames Produkt ihrer darstellerischen Leistungen und der Bestätigung durch das Publikum.

Und diese seine Gesellschaftlichkeit, d.h. seine Beziehung zu und sein Umgang mit - konkreten und anonymen - anderen Interaktionsteilnehmern und deren Verkehrsregeln ist nun, wie gesagt, für den Goffmensen *zeitlebens* ein Bewältigungsproblem. Er sieht sich ständig mit situativen Zumutungen konfrontiert. Er kann diesen gegenüber nun zwar auch fast immer auf (mehr oder weniger) bewährte Lösungsmuster (1) zurückgreifen. Allerdings stehen für den Umgang mit bzw. für die Applikation von diesen Lösungsmustern (1) selber in der Regel nur noch bedingt - und vor allem nicht mehr in ähnlichem Maße gültige - Lösungsmuster (2) bereit. Und bereits zum Umgang mit bzw. zur Applikation von diesen Lösungsmustern (2) gibt es praktisch kaum noch 'selbstverständliche' Lösungsmuster (3) - was natürlich nicht bedeutet, daß in verschiedenen Kulturen keine 'theoretischen Erklärungen' mehr vorhanden wären (ich denke hier z.B. an die Psychoanalyse). Daraus aber folgt, daß das *tatsächliche* Handeln des Interaktions-Teilnehmers auf keinen Fall durch irgendwelche sozial gültigen Ordnungen prä-determiniert ist, und daß auch gelungene Sozialisation ihn nicht situativer Entscheidungen über seine 'Antwort' auf etwelche 'Zumutungen' enthebt.¹⁶

Z.B. zeigt Goffman augenfällig auf, daß Menschen auf verschiedene Weisen ihre Rollen ausfüllen, und zwar auf der Spannbreite zwischen völliger Identifikation mit der Rolle und völliger Distanzierung von ihr. Zwischen diesen beiden Extremen liegt der weite Bereich faktischen Rollenhandelns, das damit auch als so etwas wie eine Ausdrucksmöglichkeit des persönlichen *Stils* des Einzelnen betrachtet werden kann. Im Maße der Abweichung von einer sozial erwarteten Rollen-Normalität dokumentiert der Einzelne seine Individualität, seine Gelöstheit von gesellschaftlichen Festlegungen, seine Distanzierungsfähigkeit. Indem ein

15 Auch die anderen spielen dieses Spiel, und alle Beteiligten stützen dadurch wechselweise ihre Darstellungen und Vorstellungen ab. Dies gelingt, weil und insofern alle sozialen 'Spieler' typischerweise kulturell je gültige Interaktionsregeln akzeptieren, anwenden und den anderen (Mit-) Spielern 'bis auf weiteres' unterstellen, daß sie sie ebenfalls (mehr oder weniger) befolgen. - Vgl. dazu auch Plessner (1982a).

16 Das damit angesprochene irreduzible Phänomen der individuellen Kultur-Adaption verweist kaum übersehbar auf existenzial-phänomenologische Grundeinsichten: "Das Subjektive erscheint [...] als notwendiges Moment des objektiven Geschehens" (Sartre 1964, 79). Und sowohl implizit als immer wieder auch explizit (z.B. in 1977, 313 oder 1974, 280) hat Goffman auf Gedanken von Jean-Paul Sartre rekurriert, wie etwa den von 'Sein-für-andere' (vgl. Goffman 1974, 318ff.) oder den der Rollendistanz (vgl. Goffman 1973).

Mensch Rollendistanz ausübt, zeigt er, daß seine Identität über diese Rolle hinausweist, daß er 'mehr' ist als das, was er in einer Rolle darstellt. Er deutet in der Distanzierung von einer Rolle an, daß er auch andere Rollen zu übernehmen vermag, und daß es einen jenseits der Rollen gelegenen 'Fokus' gibt.

So kann man etwa eine Rolle sowohl 'aufrichtig' als auch 'zynisch' spielen. D.h., man kann selber an das glauben, was man darstellt, oder man kann Eindrücke von sich erwecken, die dem, was man selber von sich bzw. von dem, was man tut, hält, durchaus *nicht* entsprechen. Dem müssen keineswegs notwendig böswillige Absichten zugrundeliegen: Wenn z.B. Erwachsene mit Kindern spielen, dann spielen sie oft eine 'kindliche Ernsthaftigkeit' des Spielens vor, um den kindlichen Erwartungen zu entsprechen. Wenn Ärzte vor schwierigen Operationen, über deren Ausgang sie selber unsicher sind, sich ihren Patienten gegenüber optimistisch geben, versuchen sie in der Regel lediglich, diese sorgloser zu stimmen. Und wenn der eine dem anderen, der hysterisch geworden ist, eine herunterhaut, so kann dies durchaus ohne Aggression und als reine Hilfeleistung geschehen.¹⁷

'Aufrichtige' und 'zynische' Darstellungen sind aber eher analytische als alltagspraktische Gegensätze: Zumeist mischen bzw. überlagern sich diese Haltungen in unseren tatsächlichen Inszenierungen mehr oder weniger stark. Sie sind auch keineswegs statische Phänomene: Oft fangen wir eine Sache mit großem Idealismus und aufrichtiger Gesinnung an und werden, während wir sie betreiben, immer zynischer. Gar nicht so selten aber gehen wir auch etwas mit großem Zynismus an und 'konvertieren', während bzw. indem wir es tun, entwickeln also Empathie, mitunter sogar Emphase, indem wir uns engagieren. Komplizierterweise gibt es aber nicht nur Zyniker, die 'Aufrichtigkeit' vorspielen, sondern auch Aufrichtige, die sich als Zyniker gebärden (z.B. um ihre 'Betroffenheit' zu kaschieren). Es gibt Zyniker, die ihren Zynismus durchsichtig machen, um sozusagen durch die doppelte Verneinung doch jenen positiven Effekt zu erzielen, an den sie selber nicht zu glauben vermögen, usw.

Rollendistanz hält somit dem Individuum einen Spielraum von Freiheit und Manövrierfähigkeit auf, ermöglicht ihm 'impression management'. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß eine Rolle zuerst einigermaßen beherrscht werden muß, daß die entsprechenden Spielregeln bekannt und einige Routinen vorhanden sein müssen, ehe ein Mensch in Distanz zu einer Rolle gehen kann (vgl. neben Goffman 1973 auch Plessner 1985 und Luckmann 1979).

Das 'Doppelgängertum' des Menschen fokussiert demnach in der sozialen Rolle: Indem wir sie übernehmen, machen wir uns nicht nur zugänglich, sondern zugleich auch unzugänglich. Nicht nur machen wir uns öffentlich erträglich, wir machen zugleich auch unsere Veröffentlichung für uns selber erträglich (vgl. in diesem Sinne auch Sennett 1983). So spielen wir also aus gutem Grund unsere Rollen vor und in den Augen der anderen: Manche spielen gut, manche schlecht.

17 Gleichwohl, auch solche (z.B. paternalistischen) Formen der gutgemeinten Täuschung, des sozusagen prosozialen Zynismus, bleiben analytisch gesehen eben zynische Darstellungen: Sie basieren auf einer einseitig als asymmetrisch definierten Interaktionssituation, in der der eine dem anderen gegenüber ein Verhalten zeigt, das er selber nicht ernst nimmt.

manche fallen auch (gelegentlich oder permanent) aus ihren Rollen. Manche spielen das Spiel, nicht zu spielen, manche spielen Sonderrollen, manche spielen wohl auch Rollen, die kaum eine Rolle spielen. Und wenige, ganz wenige, spielen manchmal, und nur manchmal, Rollen, die im kulturellen Spielplan gar nicht vorgesehen sind. Jeder aber spielt eben (irgendwelche) Rollen. Jeder ist, wie gesagt, ein 'Doppelgänger', ist zugleich öffentlicher Rollenspieler und individuelles, quasi 'privates' Bewußtsein (vgl. auch Simmel 1987).

Der Mensch, wie er sich hier zeigt, ist mithin ein ein wesentlich *dramatisches* Leben führendes Wesen. Oder anders ausgedrückt: Noch weniger also als nach der berühmt gewordenen, polemisch gegen die strukturfunktionalistische Auffassung gerichteten Charakterisierung durch Garfinkel ist der Goffmensch ein "urteilsunfähiger Trottel". Was immer er tut, tut er grundsätzlich *nicht* mit problemloser Selbstverständlichkeit. Was immer auch kulturell für ihn bereitsteht, er kommt nicht umhin, es eben genau *ohne* qua Sozialisation verlässlich vermittelte Gewißheiten darüber zu tun, was unter welchen Bedingungen, wann, wie, wo und warum zu tun und zu lassen, zu interpretieren, zu selektieren und zu applizieren angezeigt ist.

Literatur

- Argyle, Michael (1979): Körpersprache und Kommunikation. Paderborn.
- Ashworth, P. D. (1985): L'enfer, c'est les autres: Goffman's Sartrism. In: *Human Studies*, 8, 97-168.
- Beck, Ulrich (Hrsg.) (1997): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt/M.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.) (1993): *Riskante Freiheiten*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt/M.
- Coohey, Charles Horton (1902): *Human Nature and the Social Order*. New York.
- Craib, Ian (1976): *Existentialism and Sociology*. London et al.
- Eisermann, Gottfried (1991): *Rolle und Maske*. Tübingen.
- Ekman, Paul (1989): *Weshalb Lügen kurze Beine haben*. Berlin, New York.
- Fontana, Andrea (1980): *The Mask and Beyond: The Enigmatic Sociology of Erving Goffman*. In: Douglas, Jack D. (ed.): *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*. Boston, 62-81.
- Fossey, Dian (1989): *Gorillas im Nebel*. München.
- Girtler, Roland (1989): *Die feinen Leute*. Linz, Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1973): *Interaktion: Spaß am Spiel, Rollendistanz*. München.
- Goffman, Erving (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmen-Analyse*. Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1981): *Strategische Interaktion*. München, Wien.
- Goffman, Erving (1994): *Die Interaktionsordnung*. In ders.: *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt/M., New York, 50-104.
- Hare, A. Paul (1985): *Social Interaction as Drama*. Beverly Hills et al.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Henley, Nancey (1988): *Körperstrategien*. Frankfurt/M.
- Hitzler, Ronald (1992): *Der Goffmensch*. In: *Soziale Welt*, 43. Jg., H. 4, 449-461.
- Hitzler, Ronald (1996a): *Die Produktion von Charisma*. In: Imhof, Kurt/Schulz, Peter (Hrsg.): *Politisches Raisonement in der Informationsgesellschaft*. Zürich, 265-288.
- Hitzler, Ronald (1996b): *Die Bastelexistenz*. In: *Psychologie heute*, H. 7, 30-35.
- Hitzler, Ronald (1997): *Die Rolle des Körpers des Spielers*. In: *Universitas*, H. 607, 34-41.

- Honer, Anne (1993): *Lebensweltliche Ethnographie*. Wiesbaden.
- Lawick-Goodall, Jane van (1991): *Ein Herz für Schimpansen*. Reinbek b. Hbg.
- Lipp, Wolfgang (1984): *Kultur, dramatologisch*. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 9. Jg., H. 1-2, 8-25.
- Lipp, Wolfgang (1985): *Stigma und Charisma*. Berlin.
- Lofland, John (1980): *Early Goffman: Style, structure, substance, soul*. In: Ditton, Jason (ed.): *The View from Goffman*. London and Basingstoke, 24-51.
- Luckmann, Thomas (1979): *Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz*. In: Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hrsg.): *Identität (Reihe 'Poetik und Hermeneutik', Band VIII)*. München, 293-314.
- Luckmann, Thomas (1980): *Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation*. In ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn u.a., 93-122.
- Luckmann, Thomas (1989): *Kultur und Kommunikation*. In: Haller, Max u.a. (Hrsg.): *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/M., New York, 33-45.
- Mast, Sharon (1986): *Stages of Identity: A Study of Actors*. Aldershot.
- Morris, Desmond (1978): *Der Mensch, mit dem wir leben*. München, Zürich.
- Neckel, Sighard (1991): *Status und Scham*. Frankfurt/M., New York.
- Plessner, Helmuth (1981): *Die Stufen des Organischen und der Mensch (Gesammelte Schriften IV)*. Frankfurt/M.
- Plessner, Helmuth (1982a): *Zur Anthropologie des Schauspielers*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt/M., 401-418.
- Plessner, Helmuth (1982b): *Lachen und Weinen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt/M., 201-388.
- Plessner, Helmuth (1985): *Soziale Rolle und menschliche Natur*. In: ders.: *Gesammelte Schriften X*. Frankfurt/M., 227-240.
- Psathas, George (1977): *Goffman's Image of Man*. In: *Human and Society*, Vol. 1, 84-94.
- Sartre, Jean-Paul (1964): *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*. Reinbek b. Hbg.
- Sartre, Jean-Paul (1991): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek b. Hbg.
- Schudson, Michael (1984): *Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature*. In: *Theory and Society*, Vol. 13, 633-648.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1984): *Strukturen der Lebenswelt, Band 2*. Frankfurt/M.
- Sennett, Richard (1983): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*. Frankfurt/M.
- Simmel, Georg (1987): *Zur Philosophie des Schauspielers*. In: ders.: *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt/M., 75-95.
- Soeffner, Hans-Georg (1988): *Kulturmythos und kulturelle Realität(en)*. In: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): *Kultur und Alltag*. (SB 5 von 'Soziale Welt'). Göttingen, 3-20.
- Soeffner, Hans-Georg (1989): *Handlung - Szene - Inszenierung*. In: ders.: *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung*. Frankfurt/M., 140-157.
- Strauss, Anselm (1974): *Spiegel und Masken*. Frankfurt/M.
- Ullmann, Stephen (1973): *Semantik*. Frankfurt/M.
- Veblen, Thorsten (1971): *Theorie der feinen Leute*. München.
- Waal, Frans de (1991): *Wilde Diplomaten*. München, Wien.
- Willems, Herbert (1996): *Goffmans qualitative Sozialforschung*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, H. 6, 438-455.
- Wilshire, Bruce (1982): *Role Playing and Identity*. Bloomington.
- Winkler, Peter (Hrsg.) (1981): *Methoden der Analyse von Face-to-Face-Situationen*. Stuttgart.