



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Körper als Projekt: Hautpflegepraktiken im Spannungsfeld von
Schönheitsdruck und Selbstfürsorge

verfasst von | submitted by

Anna-Sophie Kyra Elisabeth Eberle

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von | Supervisor:

Dr. Elisabeth Lechner BA BA MA MA

Zusammenfassung

Diese Studie untersucht Hautpflegepraktiken als Form von Körperarbeit im Spannungsfeld von Selbstfürsorge und der Anpassung an gesellschaftliche Schönheitsideale im Wien des Jahres 2025. Die Analyse zeigt, dass Hautpflege als Selbstfürsorge erlebt wird, wenn sie als gesundheitsfördernd, entschleunigend oder kulturell und familiär eingebettet erlebt wird. Gleichzeitig kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass das Konzept der Selbstfürsorge oftmals kapitalistisch vereinnahmt wird und eng mit der Anpassung an gesellschaftliche Schönheitsideale wie „Jugendlichkeit“ und „Natürlichkeit“ verbunden bleibt. Aufbauend auf theoretischen Ansätzen zu Macht, Geschlecht, Race und Klasse wird argumentiert, dass Hautpflegepraktiken sowohl als Ausdruck disziplinarischer Macht als auch als Teil der performativen Reproduktion von Weiblichkeit fungieren können. Die Kritik an diesen Prozessen bewegt sich größtenteils innerhalb neoliberaler Logiken. Zwar zeigt sich, dass Widerstand gegen die mit Haut verbundenen Schönheitsideale möglich ist, etwa durch die Reduktion von Routinen oder Praktiken in queeren Räumen, aber häufig mit Ablehnung und erheblichem Rechtfertigungsdruck verbunden bleibt.

Abstract

This paper examines skin care practices as a form of body work situated between self-care and conformity to societal beauty ideals in Vienna in 2025. The analysis reveals that skin care is experienced as self-care when it is perceived as health-promoting, restorative or embedded in communal and cultural contexts. At the same time, the study finds that the concept of self-care is frequently co-opted by capitalism and remains closely tied to ideals such as “youthfulness” and “naturalness”. Drawing on theoretical perspectives on power, gender, race and class, the paper argues that skin care practices operate both as expressions of disciplinary power and as part of the performative reproduction of femininity. Yet critiques of these dynamics often remain confined within neoliberal frameworks. While resistance to beauty norms, such as reducing routines or engaging in practices within queer spaces, is possible, it is frequently accompanied by hostility and significant pressure to justify oneself.¹

¹ Diese Zusammenfassung wurde mit Hilfe des KI-basierten Übersetzers DeepL ins Englische übersetzt.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
1.1	Relevanz	7
1.2	Positionalität	9
1.3	Verortung	10
2	Methodisches Vorgehen	14
2.1	Forschungsfragen	14
2.2	Datenkorpus	14
2.3	Intersektionalität als Forschungsperspektive	16
2.4	Methodologie	17
3	Kontextualisierung	19
3.1	Körper als Projekt	19
3.2	Hautpflege als Körperarbeit	21
3.3	Die Haut im Neoliberalismus	25
3.4	Gesundheit als Leitmotiv	28
3.5	Alter(n) und Ageismus	31
3.6	Politik der Körperbehaarung	33
3.7	Körperscham und Ausgrenzung	35
3.8	Hautpflege als Selbstfürsorge	36
3.9	Skin Neutrality und Widerstand	39
4	Theoretischer Rahmen	41
4.1	Geschlecht: Schönheits- und Weiblichkeitsnormen	42
4.2	Macht: Disziplin und Überwachung	46
4.3	Race: Rassismus und Colorismus	51
4.4	Klasse: Schönheitshandeln als soziale Positionierung	55
5	Hautpflege zwischen Überwachung und Selbstdisziplin	57
5.1	Überwachung und gesellschaftlicher Schönheitsdruck	59
5.2	Disziplin als inneres Bedürfnis	63
5.3	Gesundheitsorientierte Praktiken der Selbstüberwachung	65
5.4	Die Haut im digitalen Zeitalter	69
5.5	Neoliberale Hintergründe	72
6	Hautpflege und die Reproduktion von Weiblichkeit	74
6.1	Haarlose Haut	77
6.2	Jugendliche Haut	80

6.3	<i>Natürlichkeit und Klasse</i>	83
6.4	<i>Weißer Haut</i>	85
7	Hautpflege zwischen Selbstfürsorge und Selbstoptimierung	88
7.1	<i>Zwischenfazit</i>	91
8	Widerständige Hautpflegepraktiken	92
8.1	<i>Queerness als Möglichkeitsraum</i>	97
9	Schlussbetrachtung	99
10	Literaturverzeichnis	105
11	Anhang	113
11.1	<i>Interviewleitfaden</i>	113
11.2	<i>Verwendung von Künstlicher Intelligenz</i>	114

1 Einleitung

Im Jahr 1968 traten fünfzig Frauen² bei einem US-amerikanischen Schönheitswettbewerb in Atlantic City an, um den Titel der Miss America zu erringen (Morgan 585-86). Gleichzeitig protestierte eine andere Gruppe draußen auf der Straße gegen die Veranstaltung, indem sie BHs und falsche Wimpern demonstrativ in einen Mülleimer warf (Morgan 585-86). Dieser Protest während des Schönheitswettbewerbes erregte großes mediales Interesse und lenkte die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit auf die zweite Welle der Frauenbewegung (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 159). Während einige Beobachter*innen die Demonstration begrüßten, da sie sich gegen unterdrückerische Schönheitsnormen richtete, kritisierten andere, dass Frauen trotz des Drucks, den solche Normen ausüben, Freude an Schönheitsritualen empfinden können (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 159).

Die amerikanische Soziologin Maxine Craig erklärt, dass die Bedeutung von *Körperarbeit*³ nach wie vor ein Problem für die feministische Theorie darstellt („Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 159). Feministische Forschung bleibt demnach zwischen zwei konkurrierenden Analysen von Körperarbeit gefangen (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 159). Die eine betrachtet diese Arbeit am eigenen Körper als Teil einer Struktur der Unterdrückung. Die andere beschreibt Körperarbeit als ein Instrument weiblicher Handlungsfähigkeit und Ausdruck von Gemeinschaft (159). Die Schwierigkeit Körperarbeit zu theoretisieren, besteht laut Craig darin, dass jeder Körper an der Kreuzung unterschiedlicher Kräfte existiert: Einerseits wirken wir durch unseren Körper auf andere ein, andererseits ist er ein Ort der Verkörperung sozialer Kontrolle (160). Er markiert uns auf eine Art und Weise, die uns in soziale Kategorien einordnet und diese können die Grundlage für politische Solidaritäten bilden (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 160).

Auch in Österreich gibt es heute, knapp 60 Jahre nach den Protesten gegen die Miss-America-Wahl, kaum Anzeichen dafür, dass die Popularität von Körperarbeit nachlässt. Trotz der Fortschritte der feministischen Bewegung sind Frauen in modernen Gesellschaften einem beträchtlichen Druck ausgesetzt, den gängigen Schönheitsidealen zu entsprechen (Gimlin, *Body Work* 4). Dies führt laut Debra L. Gimlin dazu, dass sie physisch, psychologisch und

² Mit Frauen sind in dieser Arbeit alle Personen gemeint, die sich als solche identifizieren.

³ Der Begriff wird für die Arbeit verwendet, die Personen an ihrem eigenen Körper verrichten, sowie für die bezahlte Arbeit, die eine Person an den Körpern anderer verrichtet (Gimlin, „What Is Body Work?“ 365).

finanziell in ihren Körper investieren (*Body Work* 4). Eine spezifische Art von Körperarbeit stellen Hautpflegepraktiken dar. Die Haut, das größte Organ unseres Körpers, steht zunehmend im Fokus gesellschaftlichen Schönheitsdrucks (Pauli 23). Von ihr wird erwartet, perfekt zu sein: ein makelloser Farbton, weder zu hell noch zu dunkel, glatt, geschmeidig und frei von Falten oder Unreinheiten (Pauli 23). Weltweit folgen Frauen den neuesten Hautpflegetrends und Social-Media-Plattformen sind voll mit Anleitungen für aufwändige Hautpflegeroutinen. Shilling erklärt, dass in der westlichen Welt eine weit verbreitete Tendenz besteht, den Körper als ein Projekt zu betrachten – als ein Gebilde im ständigen Prozess des Werdens, das aktiv gestaltet und als Teil der eigenen Identität geformt werden kann (6). Diese Perspektive impliziert, dass Aussehen, Größe, Form und selbst der „Inhalt“ des Körpers offen dafür sind, umgestaltet zu werden (Shilling 6-7). Hautpflegeroutinen werden dabei oft unter dem Label „Self-Care“ verortet. Laut Shilling bieten „Self-Care-Regime“ einen Weg den Körper als ein Projekt zu behandeln, das sowohl innerlich als auch äußerlich kontrolliert, funktionstüchtig gehalten und in seiner Effizienz optimiert werden kann (7).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, woher die Tendenz stammt, den Körper und im Besonderen die Haut als Projekt zu behandeln und verändern zu wollen. Die Philosophin Clare Chambers stellt in ihrem Buch *Intact: A Defence of the Unmodified Body* fest, dass, wenn sich alle mit ihrem Körper unzufrieden fühlen, der Körper selbst nicht das Problem ist – es muss an etwas anderem liegen (5). Diese Arbeit setzt genau bei diesem „anderen“ an und untersucht, wie und warum Frauen ihre Haut pflegen, an ihr arbeiten und ihr Aussehen verändern wollen. Craig argumentiert, dass wir durch die Untersuchung von Körperarbeit nach den lokalen Machtverhältnissen fragen können, die in Praktiken der Schönheit am Werk sind und zugleich den Druck wie auch die Freuden untersuchen können, die sie erzeugen („Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 160). Mit diesem Ansatz schließen sich Unterdrückung und Lustproduktion, Herrschaft und Widerstand nicht mehr gegenseitig aus (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 160).

Im ersten Kapitel führe ich in die Arbeit ein, skizziere die Relevanz des Themas und reflektiere meine eigene Positionalität sowie die Verortung der Arbeit in Wien im Jahr 2025. Kapitel 2 widmet sich dem methodischen Vorgehen, stellt die Forschungsfragen und den Korpus vor und erklärt die intersektionale Perspektive. Kapitel 3 bietet eine Kontextualisierung, in der zentrale Begriffe und Konzepte eingeführt werden. In Kapitel 4 werden die theoretischen Ansätze dargelegt, die der Analyse und Interpretation zugrunde liegen. Kapitel 5 bis 8 konzentrieren

sich auf die Analyse des empirischen Materials, wobei Bezüge zu den im Theorieteil vorgestellten Konzepten hergestellt werden. Kapitel 5 untersucht dabei Hautpflege in einem feministisch-foucaultschen Rahmen, während Kapitel 6 den Schwerpunkt auf die Reproduktion von Weiblichkeit legt. Kapitel 7 verortet Hautpflege im Kontext von Selbstfürsorge und Kapitel 8 nimmt widerständische Praktiken in den Blick. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung und Reflexion in Kapitel 9.

1.1 Relevanz

In diesem Abschnitt erörtere ich die Relevanz meiner Forschung im Kontext des zeitgenössischen Kapitalismus. Dann erläutere ich, warum eine Analyse von Hautpflegepraktiken relevant sein kann, um ein kritisches Bewusstsein für die strukturelle Dimension von Schönheitspraktiken zu entwickeln.

Elias, Gill und Scharff argumentieren in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, dass wir derzeit mit einer gleichzeitigen Intensivierung und Ausweitung des Schönheitsdrucks konfrontiert sind (6). Laurie Penny ergänzt, dass vier Jahrzehnte nachdem Frauen in den meisten westlichen Ländern vollständig rechtlich gleichgestellt wurden, diese Gesellschaften weiterhin eine Feindseligkeit gegenüber weiblichen Körpern kultivieren (*Meat Market* 1). Unabhängig von Alter, Race⁴, Körperbau oder sozialem Status werden die Körper von Frauen reglementiert (Penny, *Meat Market* 1). Demnach werden sie täglich mit Botschaften bombardiert, die ihnen mitteilen, dass sie nicht jung genug, schlank genug, weiß⁵ genug und nicht schön genug seien (1). Penny schreibt in ihrem Buch *Meat Market: Female Flesh Under Capitalism*: „Everywhere, in every part of women’s lives, physical control, self-discipline and sterile sexual display are the watchwords of a new gender conformity that is branded into our very flesh” (1). Dabei betont Penny, dass die Art und Weise, wie der zeitgenössische Kapitalismus die Körper von Frauen ausbeutet, kein privates Problem ist, das unabhängig von der Außenwelt existiert (2). Es stellt vielmehr eine Ausprägung einer Überstruktur der Unterdrückung dar, die für die Erfahrung von Weiblichkeit so alltäglich geworden ist, dass sie praktisch unsichtbar bleibt (Penny, *Meat Market* 2).

⁴ „Race“ wird durch den Prozess der „Racialization“ konstruiert (Bonilla-Silva 471). Die Kategorie „Race“ ist demnach eine Erfindung, bei der es zur Erschaffung des „Anderen“ kommt, was gleichzeitig die Erschaffung des „Eigenen“ einschließt (471).

⁵ „Die Kursivschreibung des Wortes »weiß« verweist auf seine Bedeutung als sozialpolitische Analysekategorie, die es ermöglicht, die gesellschaftliche Norm sichtbar zu machen“ (Kelly 5).

Hautpflegepraktiken scheinen auf den ersten Blick ein sehr persönliches und beinahe banales Thema zu sein. Doch bei näherer Betrachtung werden die vielschichtigen Verflechtungen zwischen individueller Körperarbeit, gesellschaftlichem Schönheitsdruck und der performativen Reproduktion von Weiblichkeit deutlich (Trujillo 238). Wenn eine Praxis so normalisiert ist, müssen wir uns laut Trujillo fragen: Welche tieferen Vorstellungen über die Welt werden durch diese Praktiken ausgedrückt? Wie tragen sie dazu bei, unsere soziale Welt zu konstruieren? Und welche „Wahrheiten“ und Ideologien bedrohen wir, wenn wir versuchen, diese Praktiken zu ändern oder aufzugeben (238)? Zudem argumentiert Trujillo, dass Schönheitspraktiken in unsere hierarchischen Systeme von Geschlecht, Race und Klasse eingebettet sind und dass ihre Stellung als alltägliche, verkörperte Praktiken dazu dient, diese Systeme unsichtbar zu machen (238). So werden sie auf eine Weise in den Körper eingeschrieben, die sich ganz natürlich anfühlt (Trujillo 238).

In ihrem Buch *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body* argumentiert Susan Bordo, dass wir feministische Kulturkritik brauchen, um ein Bewusstsein für diese Strukturen zu entwickeln (30). In einer Kultur, die zu Erklärungen neigt, die die individuelle Freiheit, Wahlmöglichkeit und Macht Einzelner betonen, stellt die bloße Bewusstwerdung von diskriminierenden Strukturen eine große Errungenschaft dar (Bordo 30). In Anlehnung an Marx betont Bordo, dass Veränderungen des Bewusstseins Veränderungen des Lebens sind und damit auch politisch (30). Feministische Kulturkritik kann Menschen freilich nicht auf magische Weise immun gegenüber kulturellen Vorstellungen von schönen Körpern machen. Aber sie kann eine gesunde Skepsis gegenüber den Freuden und Mächten fördern, die mit Schönheit verbunden sind (Bordo 30). Die Entscheidung für eine umfangreiche Hautpflegepraxis kann Bordos Argumentation folgend eine rationale Reaktion auf das uns umgebende System kultureller Bedeutungen sein. Gleichzeitig kann das eigene Gefühl von gesteigertem persönlichem Komfort und Macht Teil eines unterdrückerischen Systems bleiben (Bordo 30-31). Daher erklärt Bordo, dass wir in einer Gesellschaft in der ein hohes Maß an körperlicher Attraktivität eine Voraussetzung für persönlichen Erfolg darstellt, dringend die kritische Perspektive einer systemischen Sichtweise brauchen (32). Neben einer solchen Bewusstseinsförderung möchte ich mit meiner Forschung zu einem besseren Verständnis dafür beitragen, welche Bedeutung Hautpflegepraktiken für Frauen haben. Es wird untersucht, wie Frauen diese Praktiken als Ausdruck von Selbstfürsorge erleben und welche Bedeutung sie

ihnen zuschreiben. Gleichzeitig wird kritisch hinterfragt, inwieweit diese Form von Körperarbeit durch gesellschaftliche Normen und Schönheitsideale geprägt ist.

1.2 Positionalität

In diesem Abschnitt gehe ich auf meine persönliche Position als Kritikerin und zugleich aktive Teilhaberin an Hautpflegepraktiken und *Beauty Culture* im Allgemeinen ein. Dabei reflektiere ich, wie meine Perspektive das von mir produzierte Wissen beeinflusst und welche Auswirkungen meine kritische Auseinandersetzung mit diesem Thema hat.

Ich beginne mit dem Hinweis, dass Forschende und ihre individuellen Eigenschaften immer auch den Charakter des Wissens prägen, das sie produzieren (O’Leary 42). Die Annahme, Forschung sei eine rein objektive Tätigkeit, erweist sich daher als Mythos. O’Leary erklärt, dass unsere Moralvorstellungen und grundlegenden Überzeugungen tief in uns verankert sind, lange bevor wir die Fähigkeit entwickeln, sie als soziale Konstrukte zu hinterfragen (46). Sie formen unser Verständnis der Welt und wirken sich auch auf unsere wissenschaftliche Arbeit aus (46). Es wäre schön, wenn soziale Konstrukte wie Geschlecht, Alter, Race, Klasse oder Religion keine Vorurteile mehr hervorrufen würden. Doch sie tun es: Unsere Eigenschaften beeinflussen sowohl, wie andere uns wahrnehmen, als auch wie wir selbst die Welt sehen (O’Leary 43). Bestimmte Eigenschaften sind dabei mit Macht und Privilegien verbunden, während andere zu Benachteiligung führen (O’Leary 42-43).

Wie O’Leary ergänzt, sind wir das Produkt einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes in der Geschichte (46). Mein persönliches Verständnis der Welt und der Handlungen derer, die in ihr leben, wird unvermeidlich durch meine „moderne westliche“ Weltsicht geprägt. Ich bin eine *weiße*, körperlich gesunde und relativ junge autochthone Deutsche cis Frau mit einer feministischen Perspektive. Mein Aufwachsen in den 2000er Jahren war geprägt von Bildern dünner, *weißer* retuschierter Körper mit makelloser Haut, die in den Medien und der Werbung allgegenwärtig waren. Gleichzeitig habe ich die Entwicklungen der Body-Positivity-Bewegung miterlebt, ebenso wie die jüngsten Gegenreaktionen, die diese errungene Sichtbarkeit wieder in Frage stellen (Saner). Mein Studium und das Konsumieren feministisch-aktivistischer Inhalte hat mich für diese Machtverhältnisse sensibilisiert und mich zu einer Kritikerin von ungesunden

Körpernormen und Körperhass gemacht. Das Streben nach *Body Neutrality*⁶ stellt für mich eine Möglichkeit dar, meine zu Akne neigende Haut nicht zu sehr der Selbstoptimierungsfalle zu übergeben. Gleichzeitig sehe ich die Bedeutung von Selbstfürsorge und finde, dass Fürsorge für den eigenen Körper nicht im Widerspruch zu einer kritischen Haltung stehen muss. Diese Erfahrungen und Überzeugungen fließen in meine Forschung ein und prägen meine Perspektive. Obwohl ich mich als Studentin oft nicht mächtig fühle, ist es wichtig zu reflektieren, dass ich dennoch eine gewisse Macht ausübe (O’Leary 42). Diese resultiert aus meiner Position als Universitätsstudentin und der damit verbundenen Möglichkeit, Forschung zu betreiben und Wissen zu produzieren. Mit diesem Privileg geht eine gewissen Macht einher die den Forschungsprozess unweigerlich prägt (O’Leary 42).

Vor allem vor dem Hintergrund, dass ich im Rahmen meiner Forschung mit Menschen unterschiedlicher Hintergründe über das intime Thema Hautpflege spreche, sehe ich es als unabdingbar an, alternative Realitäten zu berücksichtigen, die auf den einzigartigen Erfahrungen und Eigenschaften der befragten Personen beruhen (O’Leary 48). O’Leary erinnert daran, dass es wichtig ist, keine vorschnellen Urteile zu fällen, insbesondere dann, wenn man mit Glaubenssystemen und Weltanschauungen konfrontiert wird, die sich stark von den eigenen unterscheiden (48). Susan Bordo greift diesen Gedanken auf indem sie betont, dass feministische Kulturkritik kein Leitfaden für die Gestaltung des persönlichen Lebens oder für politisches Handeln sein muss (30). Sie erklärt, dass sie Einzelne nicht dazu ermächtigt, sich auf Basis feministischer Ideale über ihre Umwelt zu erheben. Demnach schreibt uns feministische Kulturkritik nicht vor, was wir tun sollen, ob wir abnehmen oder nicht, uns schminken oder nicht, Hautpflegeregimen folgen sollen oder nicht (Bordo 30). Stattdessen geht es dabei um Aufklärung, Verständnis und ein gesteigertes Bewusstsein für die Macht und die systemische Natur von Schönheitspraktiken (30). Es ist Sache der Leser*innen zu entscheiden, ob, wie und wo dieses Bewusstsein in dem besonderen, sich ständig verändernden Kontext des eigenen Lebens weiter genutzt werden soll (Bordo 30).

1.3 Verortung

Die vorliegende Arbeit ist eingebettet in den Kontext Wien. Wien ist Österreich, Europa und Teil der westlichen Welt. Otto Penz untersucht in *Schönheit als Praxis: Über klassen- und*

⁶ Das Konzept von Body Neutrality basiert auf dem Gedanken, dass Körperbildprobleme nicht dadurch gelöst werden, den Glauben an die eigene Attraktivität zu stärken, sondern indem die Fixierung auf den Körper überwunden wird (Clark 1).

geschlechtsspezifische Körperlichkeit Schönheitspraktiken in westlichen spätmodernen Gesellschaften. Er betont, dass Schönheit keine zeitlose Konstante ist, sondern erheblichen kulturellen Wandlungen unterliegt (Penz 13). Die blasshäutige Auffassung von schöner Haut der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts unterscheidet sich beispielsweise deutlich vom sonnengebräunten Ideal der Spätmoderne (Penz 13). Penz argumentiert, dass sich die „Struktur des heutigen Schönheitsdispositivs“, also die grundlegenden Muster, nicht die konkreten Idealvorstellungen, bereits im 19. Jahrhundert herausgebildet haben (17). Der Aufstieg der „Schönheit als sozial strukturierender Macht“, beginnt demnach mit der Demokratisierung westlicher Gesellschaften (13). Durch die Loslösung vom Feudalismus und die Etablierung eines Bürgertums wird Mode zu einem offenen Zeichensystem (Penz 17). Als Konsequenz dessen nehmen Menschen ihr äußeres Erscheinungsbild zunehmend als Ausdruck ihrer individuellen Persönlichkeit wahr (13). Diese neue, auf kapitalistischer Wirtschaftsmacht basierende Ordnung, prägt laut Penz das „Schönheitsspiel“ und Attraktivität wird Ausdruck von Reichtum, Macht und gesellschaftlicher Stellung (17). Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfassen Schönheitsdiskurse dann zunehmend auch die arbeitenden Klassen und weiten sich auf die gesamte Gesellschaft aus (Penz 14).

Während bis dahin große Teile der Haut eher bedeckt waren, wird ab den 1960er Jahren eine körperliche Freizügigkeit zunehmend normal (Penz 31). Die sogenannte sexuelle Revolution, bei der viele junge Menschen gegen die konservativen Werte der Nachkriegszeit rebellieren führt dazu, dass größere Teile der Haut im öffentlichen Raum gezeigt werden (Penz 31). Der Anblick von Haut wird dadurch alltäglicher und wirkt seitdem nur noch in Ausnahmefällen tabu. Gleichzeitig zeigt sich Körperscham auf eine neue Weise: Sie entsteht, wenn Menschen ihren Körper als unzureichend im Vergleich zu den gesellschaftlichen Schönheitsstandards empfinden (Penz 31). Durch die zunehmende Entblößung wächst der Druck, körperliche „Mängel“, wie beispielsweise Körperbehaarung, zu verbergen. Nicht mehr altmodische Kleidung, sondern als unperfekt empfundene Körper lösen nun Schamgefühle aus (Penz 31). Laut Penz hat dieser Bedeutungszuwachs des Körpers den Grundstein für die Zunahme von Schönheitspflege im 21. Jahrhundert gelegt (32). Die Haut wird dabei zu einer Fläche, auf der persönliche Vorlieben und Trends sichtbar gemacht werden können (Penz 32).

Doch was genau sind nun die Schönheitsideale in Wien im 21. Jahrhundert, genauer gesagt im Jahr 2025? Craig argumentiert, dass es keinen singulären Schönheitsstandard für Frauen gibt, der durch einen einheitlichen „männlichen“ Blick durchgesetzt wird („Race, Beauty, Guilty

Pleasure“ 160). Stattdessen sollten wir uns Felder vorstellen, in denen unterschiedlich angesiedelte Individuen und Gruppen in bestimmte Sichtweisen von Schönheit investieren und diese fördern (160). Posch argumentiert hingegen, dass wir trotz individueller Unterschiede und subjektiver Wahrnehmungen bei Schönheit häufig an bestimmte Körpermerkmale denken (85). Schlankheit gilt dabei als zentrales Körperideal, was sich auch darin zeigt, dass in Schönheits- und Gesundheitsdiskursen immer wieder die vermeintlichen Gefahren von Übergewicht betont werden (Posch 92). Damit verknüpft ist das Ideal der Jugendlichkeit: Alterserscheinungen wie Falten, schlaffe Haut, Augenringe oder graue Haare werden in der individualisierten, neoliberalen Gesellschaft abgewertet (Posch 116). Auch Körperbehaarung spielt eine Rolle, da besonders für Frauen ein haarloser Körper als schön gilt (Posch 122). Darüber hinaus hat sich in den letzten Jahrzehnten das Ideal des fitten, muskulösen Körpers etabliert, das laut Posch sowohl Leistungsfähigkeit als auch Flexibilität und Wandelbarkeit symbolisiert (125). Außerdem wird Schönheit heute auch häufig mit Authentizität, als sichtbarer Übereinstimmung von Innerem und Äußerem, verknüpft (Posch 135). Zuletzt ist auch Heteronormativität tief in Schönheitsidealen verankert, indem für Frauen eine heterogeschlechtliche Weiblichkeit als Ideal gilt (Posch 156).

Darüber hinaus richten sich Schönheitsideale hierzulande nach einer *weißen*, europäischen Norm (Hilal 50). Die Autorin und Künstlerin Moshtari Hilal argumentiert in ihrem Buch *Hässlichkeit*, dass unsere Sehgewohnheiten in Bezug auf Schönheit, von unserer Geschichte und daraus resultierenden Machtkonstellationen geprägt sind (50). Sie kritisiert, dass eurozentrische Schönheitsnormen als universell gelten und erklärt, dass diese auf spezifischen historischen Kontexten des 18. und 19. Jahrhunderts, wie dem Kolonialismus, der Rassenlehre und dem Sozialdarwinismus, basieren (Hilal 50). Zusammengenommen bildet die europäische Wissensgeschichte ein ideologisches Gefüge, das Schönheit eingrenzt, um diejenigen zu entmenslichen, die nicht dem Schönheitsideal entsprechen, wie Hilal erklärt:

Exklusive Schönheit ist wirksam, weil sie die Nicht-Schönen hervorbringt. Ihre Entwürdigung, ihr Ausschluss, letztlich ihre Entmenslichung ist der eigentliche Sinn des modernen Schönheitsbegriffs. Die Produktion hässlicher, kranker und abnormaler Körper und die partielle oder absolute Negation des Schönen in den anderen ermöglicht ihre Ausbeutung durch die sogenannte Zivilisation. Die Ausgrenzung und Ausbeutung der vielen wird ermöglicht durch die Verherrlichung der wenigen. (Hilal 94)

In diesem Sinne dienen eurozentrische Schönheitsnormen dazu "andere" zu marginalisieren, zu entmenslichen und auszubeuten (Hilal 94). Anhand autobiografischer Episoden thematisiert Hilal den internalisierten Selbsthass, der entsteht, wenn man lernt, den eigenen Körper durch die Augen der dominanten *weißen* Mehrheit zu sehen (33). Dieser Prozess führe zu einem Gefühl der Entfremdung und des Nicht-Dazugehörens (34). „Hässlichkeit in diesem Sinne ist die auf Hass begründete Ausgrenzung, die als Wertung und Verhalten durch andere erlebt wird“ (Hilal 200). Hilal fasst zusammen, dass von eurozentrischen Schönheitsidealen eine Gewalt ausgeht, die in der Erniedrigung aller Menschen resultiert, die nicht in die *weiße* Norm passen (210).

Wie überall werden Schönheitsideale auch in Österreich auf Social Media verbreitet und durch Bildbearbeitungsprogramme und zunehmend auch künstliche Intelligenz weiter verstärkt (Giebisch 6). Besonders Jugendlichen werden dadurch unrealistische Schönheitsstandards vermittelt. Die Studie „Schönheitsideale im Internet“ des Instituts für Jugendkulturforschung und Kulturvermittlung hat diese Problematik untersucht und dazu im Jahr 2023 456 Jugendliche in Österreich zwischen 11 und 19 befragt (Giebisch 6). Die Ergebnisse zeigen deutlich die problematischen Auswirkungen: 71% der Befragten vergleichen sich durch Social Media häufiger mit anderen. 65% gaben an, dass die dort präsentierten Inhalte ihr eigenes Schönheitsempfinden beeinflussen (6). Mehr als die Hälfte (53%) hat ihr Aussehen aufgrund von Social Media schon einmal verändert und ein Drittel (33%) gefällt sich mit Filtern besser (6). 28% der Befragten haben sogar über Schönheitsoperationen nachgedacht. Darüber hinaus hat die Studie gezeigt, dass Influencer*innen dabei eine zentrale Rolle spielen: 84% der Befragten folgen Influencer*innen auf Social Media, und über die Hälfte (53%) hat schon Produkte auf deren Empfehlung hin gekauft (Giebisch 6). Die Psychiaterin Dagmar Pauli ergänzt, dass die zunehmende digitale Nachbearbeitung von Fotos dazu geführt hat, dass makellose Gesichter und gleichmäßige Hautbilder ohne Unreinheiten tief im kollektiven gesellschaftlichen Bewusstsein verankert wurden (22). Vor allem junge Menschen fühlen sich dadurch verstärkt unter Druck gesetzt, dem Schönheitsideal perfekter Haut zu entsprechen und leiden darunter, wenn dies nicht gelingt (Pauli 22).

2 Methodisches Vorgehen

2.1 Forschungsfragen

Um das Thema Hautpflegepraktiken zu erforschen, wurde folgende Forschungsfrage formuliert, die als Leitfaden für diese Arbeit dient:

Inwiefern können Hautpflegepraktiken, als Form von Körperarbeit, als Ausdruck weiblicher Selbstfürsorge oder als Anpassung an gesellschaftliche Schönheitsideale verstanden werden?

Da Körperarbeit eine komplexe und vielschichtige Thematik darstellt, wurden drei Unterfragen formuliert. Diese beziehen sich insbesondere auf die Dimensionen Macht, Geschlecht und Widerstand:

Inwiefern disziplinieren Frauen ihren Körper durch Hautpflegepraktiken?

Welche Rolle spielen Hautpflegepraktiken bei der performativen Reproduktion von Weiblichkeit?

Inwiefern können Hautpflegepraktiken – oder deren bewusste Unterlassung – als Formen des Widerstands gegen gesellschaftliche Schönheitsnormen verstanden werden?

Die Forschungsfragen ermöglichen eine Analyse der Wechselwirkungen zwischen individueller Körperarbeit und gesellschaftlichen Strukturen. So schaffen sie die Grundlage für eine kritische Reflexion über die Bedeutung von Hautpflegepraktiken.

2.2 Datenkorpus

Zur Beantwortung der Forschungsfrage wurde auf Basis einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Thema eine empirisch-qualitative Studie durchgeführt. Dazu wurden Interviews mit einer diversen Gruppe von Frauen in Wien geführt. Diese Art von Datenakquise wurde gewählt, weil qualitative Interviews Aufschluss über subjektiv erlebte Erfahrungen und Sichtweisen geben können (Tracy 132). Durch die Interviews konnten die Studienteilnehmerinnen ihre Meinung zu Hautpflegepraktiken mitteilen und Begründungen für ihre persönliche Motivation liefern.

Bei der Auswahl der Interviewpartnerinnen wurde dem Konzept des *Purposeful Sampling* (gezielte Stichproben) gefolgt (Flick 27). Dieses Verfahren beschreibt die gezielte Auswahl von Fällen oder Studienteilnehmer*innen, um einen Datenkorpus zusammenzustellen, der möglichst aufschlussreiche Erkenntnisse über das untersuchte Phänomen liefert (Flick 27). Dabei werden bewusst Daten ausgewählt, die den Parametern der Forschungsfragen entsprechen (Tracy 134). Darüber hinaus zielt die vorliegende Arbeit auf eine maximale Variation in der Stichprobe ab. Das bedeutet, dass nur wenige aber möglichst unterschiedliche Fälle einbezogen werden, um die Vielfalt des Feldes offenzulegen (Flick 28). Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass ein breites Spektrum an Teilnehmerinnen interviewt wurde: Frauen unterschiedlichen Alters, Herkunft und Ausbildung und mit unterschiedlichen Einstellungen zum Thema Hautpflege. Die Teilnehmerinnen waren zwischen 23 und 67 Jahre alt. In diesem Sinne wurde versucht, die Variation im Untersuchungsmaterial so weit wie möglich zu erfassen (Tracy 13).

In Bezug auf die Art der Interviews fiel die Wahl auf semi-strukturierte Interviews, wie von Leavy und Harris in *Contemporary Feminist Research from Theory to Practice* beschrieben. Sie erklären, dass feministische Forschung Interviews einsetzt, um mehr über das Leben von Frauen zu erfahren, um die Erfahrungen von Menschen unterschiedlicher Geschlechtsidentitäten zu vergleichen oder um mit Gruppen zu arbeiten, die möglicherweise marginalisiert oder benachteiligt werden (Leavy und Harris 141). Die Erfahrungen der Studienteilnehmerinnen und die Bedeutung, die sie Phänomenen zumessen, standen demnach im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Im Vergleich zu strukturierten Interviews lassen semi-strukturierte Interviews mehr Spielraum für die Vertiefung von Aspekten, die die Befragten für wichtig halten (Brinkmann 286). Gleichzeitig hatte ich die Möglichkeit, das Gespräch auf Themen zu konzentrieren, die in Bezug auf das Forschungsprojekt relevant sind (Brinkmann 286). Die sechs Interviews dieser Studie wurden mit jeweils einer Teilnehmerin geführt. Für die Fragen gab es keine begrenzten Antwortmöglichkeiten, sondern sie wurden ermutigt, in ihren eigenen Worten zu antworten. Die Antworten konnten teilweise länger ausfallen und auch Beschreibungen, Geschichten oder Beispiele enthalten (Leavy und Harris 139). Die Interviews wurden in Wien persönlich oder per Videokonferenz durchgeführt und dauerten zwischen 30 und 45 Minuten. Im Hinblick auf die Vertraulichkeit wurden die Namen der Studienteilnehmerinnen durch die Verwendung von Pseudonymen anonymisiert.

Das Arbeiten mit Kategorien wie „Frau“ oder „Mann“, geht immer mit dem Problem einher, diese Kategorien und damit verbundene Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit zu reproduzieren. In Bezug auf feministische Forschung warnen Leavy und Harris vor der Gefahr eines essentialistischen Ansatzes, der in der Annahme besteht, dass alle Frauen und Mädchen auf die gleiche Weise sprechen, denken oder dasselbe wollen: “Essentialism, in feminist or gender theory, is the idea that women and men have inherently different characteristics, preferences, and behaviors” (45). Diese Gefahr soll durch die Abkehr von biologischen Vorstellungen des „Frauseins“ vermieden werden (Leavy und Harris 45). Auf diesem Weg kann sich intersektionale, feministische Forschung, in einem breiteren Rahmen mit verschiedenen Fragen geschlechtsspezifischer Ungleichheiten befassen, ohne sich auf eine binäre oder essentialistische Vorstellung von „männlich“ oder „weiblich“ zu reduzieren (Leavy und Harris 45).

2.3 Intersektionalität als Forschungsperspektive

Ein seit langem bestehendes und wichtiges Merkmal feministischer Forschung zum Thema Schönheit ist die Anerkennung der Tatsache, dass die Politik des Aussehens nicht nur mit dem Geschlecht zusammenhängt, sondern auch durch Ideologien von Race, Klasse und Nation geprägt ist (Elias et al. 10). Meeta Rani Jha erklärt in ihrem Buch *The Global Beauty Industry: Colorism, Racism, and the National Body*, dass körperliche Attraktivität, weiße Hautfarbe und Jugendlichkeit Kapital generieren, während eine dunklere Hautfarbe, Behinderung oder höheres Alter den Wert der weiblichen „Währung“ mindern (3). Daher verfolgt diese Studie einen intersektionalen Ansatz. Der Begriff *Intersektionalität* wurde von der amerikanischen Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Williams Crenshaw geprägt, um auf die doppelte Diskriminierung durch Rassismus und Sexismus hinzuweisen, mit der Schwarze⁷ Frauen konfrontiert sind („Demarginalizing the Intersection of Race and Sex“ 314-15). Sie erklärt: “[T]he violence that many women experience is often shaped by other dimensions of their identities, such as race and class” (Crenshaw, „Mapping the Margins“ 1242). Intersektionalität beschreibt demnach die Art und Weise, wie sich verschiedene Formen von Benachteiligung gegenseitig verstärken und Hindernisse schaffen, die in herkömmlichen Denkweisen oft nicht erfasst werden („Mapping the Margins“ 1244-45). Leavy und Harris ergänzen, dass Intersektionalität uns dabei helfen kann Unterdrückung und Marginalisierung als vielfältig und

⁷ „Die Großschreibung von »Schwarz« ist ein Ausdruck der Sensibilität gegenüber den sprachlichen Herausforderungen im Umgang mit Rassismus. Damit wird deutlich gemacht, dass es sich um eine selbstbestimmte Identität handelt und nicht um eine rassistische Markierung der Haut“ (Kelly 5).

verzweigt zu verstehen (45). Eine intersektionale Perspektive ermöglicht es mir, die Überschneidungen zwischen Geschlecht und anderen sozialen Kategorien wie Alter, Klasse, Race und sexuelle Orientierung in dieser Studie zu berücksichtigen (Leavy und Harris 45). Dies ist wichtig, um zu verstehen, wie sich die Bedeutung von Hautpflegepraktiken entlang verschiedener, sich überschneidender Identitätsmarker unterscheidet.

2.4 Methodologie

Der folgende Abschnitt zeichnet das angewendete Verfahren der Datenanalyse nach. Es wird erläutert, warum die gewählte Methode für die Beantwortung der Forschungsfragen geeignet ist. Zudem wird erklärt, wie die gewonnenen Daten im Detail behandelt wurden, um Schlussfolgerungen in Bezug auf die Forschungsfragen zu ziehen. Um die Interviews auszuwerten, wurde ein *iterativer Ansatz* gewählt, wie von Sarah J. Tracy in *Qualitative Research Methods* beschrieben (183-202). Eine iterative Analyse wechselt zwischen emergenten Lesarten der Daten und der Verwendung von bestehenden Modellen und Theorien (Tracy 184). Mit anderen Worten: Ein iterativer Ansatz erlaubt intuitiv, Analysekategorien zu finden, liefert aber gleichzeitig mögliche Kategorien, indem man sich vorher mit der Theorie auseinandersetzt (Tracy 184). Anstatt die Bedeutung ausschließlich in den emergenten Daten zu begründen, wie zum Beispiel bei *Grounded-Theory-Ansätzen* üblich, fördert ein iterativer Ansatz auch die Reflexion über die Interessen, die gelesene Literatur, die Prioritäten und die verschiedenen Theorien, die die forschende Person mit den Daten in Verbindung bringt (Srivastava und Hopwood 77). Srivastava und Hopwood erklären: “The role of iteration, not as a repetitive mechanical task but as a deeply reflexive process, is key to sparking insight and developing meaning. Reflexive iteration is at the heart of visiting and revisiting the data and connecting them with emerging insights, progressively leading to refined focus and understandings” (77). Iteration ist demnach keine mechanische Tätigkeit, sondern ein reflexiver Prozess, bei dem ich die Daten wiederholt betrachte, sie mit den entstehenden Erkenntnissen in Verbindung gebracht und meinen Fokus und mein Verständnis schrittweise verfeinert habe (Srivastava und Hopwood 77).

In einem ersten Schritt wurden die Daten systematisch organisiert und aufbereitet. Dazu wurden die Interviewtranskripte chronologisch und nach Quelle sortiert (Tracy 189). Anschließend bin ich in die Daten eingetaucht, habe sie wiederholt gelesen und über sie nachgedacht. Das wiederholte Lesen der Transkripte bildete den Übergang zum ersten Kodierzyklus (Primary-

Cycle-Coding), bei dem ich die Daten nach deskriptiven Codes der ersten Ebene gruppiert habe (Tracy 189). Tracy definiert Kodierung als die Zuordnung von Wörtern oder Sätzen, die die Essenz der einzelnen Datenbruchstücke erfassen (189). Dabei kann es sich um ein Konzept, eine Überzeugung, eine Handlung, ein Thema, eine kulturelle Praxis oder eine Beziehung handeln (189). Codes des ersten Kodierzyklus sind in der Regel auch Codes der ersten Ebene (First-Level-Codes) (Tracy 189). Sie sind deskriptiv und konzentrieren sich darauf, „was“ in den Daten vorhanden ist. Damit zeigen sie die grundlegenden Aktivitäten und Prozesse an (Tracy 189).

Die Codierung im zweiten Kodierzyklus (Secondary-Cycle-Coding), ging über die Frage „was“ hinaus und fragte nach dem „warum“ und „wie“ die Daten interessant und bedeutsam sind (Tracy 194). Codes der zweiten Ebene (Second-Level-Codes) im Sinne Tracys beruhen oft auf disziplinären Konzepten, weshalb es wichtig war, vorab ein fundiertes Verständnis der relevanten Konzepte und Theorien zu entwickeln (Tracy 194). Während die Codes der ersten Ebene direkt aus den Daten abgeleitet wurden, wurde bei den Codes der zweiten Ebene eine Verbindung zwischen denen der ersten Ebene und theoretischem Wissen hergestellt. Auf diese Weise entstanden die analytischen Codes der zweiten Ebene (Tracy 195). Darüber hinaus ging es im zweiten Kodierzyklus um die Identifikation von Mustern oder Gruppierungen von Codes innerhalb der Daten (195). Hierbei wurden Codes identifiziert, die immer wieder in den Daten auftauchten und in Beziehung zueinander gesetzt. Dieser Prozess umfasste die systematische Gruppierung verschiedener Codes unter einer hierarchischen Dachkategorie (Tracy 195). Anschließend folgten synthetisierende Schritte, die eine Brücke zur Analyse und zum Schreiben der eigentlichen Arbeit bildeten. Zu diesem Zeitpunkt im Forschungsprozess wurden erste Hypothesen und Vorhersagen formuliert (Tracy 197).

Die Auswertung der Daten wurde durch computergestützte Techniken des Datenmanagements unterstützt, um die transkribierten Interviewtexte auf sinnvolle Weise zu organisieren, zu kodieren und neu zu konfigurieren (Tracy 204-05). *Qualitative Data Analysis Software* kann analytische Überlegungen mit auftauchenden Codes und Dokumenten verknüpfen, Variablen über verschiedene Fälle hinweg vergleichen oder mehrere Codes zu einem einzigen zusammenfassen (Tracy 206). Wie Kuckartz betont, bietet die Software dabei eine große Flexibilität und ermöglicht sowohl die induktive als auch die deduktive Codierung von Texten (10). Diese Werkzeuge der Software wurden genutzt, um die intellektuelle Auswertungsarbeit durch die Schnelligkeit des Computers zu unterstützen (Kuckartz 13). Die Wahl der Software

fiel auf MAXQDA, weil es hierzu eine deutsche Version gibt und es daher eines der am weitesten verbreiteten Programme im deutschsprachigen Raum ist (Kuckartz 8-9).

3 Kontextualisierung

Wie Ahmed und Stacey betonen, bildet die Haut eine Schnittstelle zwischen dem Körper und seiner Umwelt: Sie wird sowohl als Grenze als auch als Ort der Verbindung erlebt (Ahmed und Stacey 1). Über die Haut berühren wir andere und werden selbst berührt. Sie ist sowohl die intimste aller Erfahrungen als auch die öffentlichste Darstellung von ethnischem oder geschlechtlichem Hintergrund (Ahmed und Stacey 6). Dabei ist die Haut immer offen für unterschiedliche Deutungen: "If the skin is always open to being read (and being read differently), we can also consider the ways in which these various techniques for reading produce skins in specific and determinate ways" (Ahmed und Stacey 1). In der zeitgenössischen Konsumkultur werden wir laut Ahmed und Stacey dazu ermutigt, Haut als etwas zu lesen, an dem gearbeitet werden muss, um sie vor äußeren Einflüssen zu schützen, um die Geschlechterdifferenz zu wahren oder die Zeichen des Alterns zu verhindern (1). Oft fühlen wir uns unter Druck gesetzt, die Spuren von Müdigkeit oder Krankheiten zu verbergen, die ihre Verletzlichkeit offenbaren (1-2). In der vorliegenden Arbeit wird „durch die Haut gedacht“ (Ahmed und Stacey 1). Deswegen werden im folgenden Kapitel unterschiedliche Lesarten von Haut und dem Körper im Allgemeinen dargestellt.

3.1 Körper als Projekt

Infolge neuer Entwicklungen in den Bereichen der Genforschung, der plastischen Chirurgie, der Sportwissenschaft und ähnlichen Disziplinen ist der Körper nicht mehr eine natürliche Gegebenheit, sondern ein Phänomen von Optionen und Wahlmöglichkeiten (Shilling 5). Laut Shilling haben diese Entwicklungen das Vermögen vieler Menschen erhöht, ihren Körper zu kontrollieren oder ihn von anderen kontrollieren zu lassen (5). Das bedeutet nicht, dass alle Menschen über die Mittel verfügen, ihren Körper radikal umzugestalten (Shilling 5). Körperliche Veränderungen nehmen in der Regel eher alltägliche Formen wie Ernährung, Sport, Make-up oder Hautpflege an (Entwistle und Wilson zitiert nach Shilling 5). Wie bereits in der Einleitung angedeutet, besteht in der westlichen Welt eine weit verbreitete Tendenz, den Körper als ein Projekt zu betrachten: „In the West in particular, there is a tendency for the body to be seen as an entity in the process of becoming; a project to be worked at and accomplished

as part of an individual's self-identity“ (Shilling 6). Laut Shilling wird der Körper dabei sowohl als persönliche Ressource als auch als soziales Symbol gesehen, das die eigene Identität vermittelt (7). In diesem Zusammenhang werden Körper zu formbaren Gebilden, die durch die Arbeit ihrer Besitzer*innen geformt und gestaltet werden können (Shilling 7).

Lisa Blackman problematisiert die in westlichen Diskursen tief verankerte Trennung von Geist und Körper, die dazu führt, dass der Körper oft als passives Objekt verstanden wird, das im Rahmen von Körperprojekten vom aktiven, denkenden Geist geformt wird (4). Durch diese Unterscheidung entsteht das Bild zweier getrennter Entitäten (Blackman 9). Blackman kritisiert, dass die Unterscheidung zwischen „Körper haben“ und „Körper sein“ tief in westlich-dualistischen Denktraditionen verwurzelt ist (9). Sie betont, dass solche Annahmen Teil eines kolonialen Erbes sind, das nicht-dualistische und oft nicht-westliche Zugänge zu Körperlichkeit ignoriert oder abwertet (9). Zeitgenössische Körperforschung fordert die Annahme heraus, dass der Körper lediglich ein Behälter für physische Prozesse sei, den man besitzt oder kontrolliert (Blackman 9). Laut Blackman reicht es daher nicht aus, den Körper als biologisches Objekt zu untersuchen, sondern wir müssen seine Verflechtungen mit Kultur, Geschichte, Macht, Technologie und Emotionen mitdenken (2). Anstatt den Körper als Substanz zu begreifen, die getrennt vom Subjekt ist, sollten wir ihn als Ort des Erlebens, Fühlens und Handelns betrachten: “We also need to move beyond thinking of bodies as substances, as special kinds of things or entities, to explore bodies as sites of potentiality, process and practice” (Blackman 10).

Shilling ergänzt, dass Körperprojekte sowohl Möglichkeiten als auch Grenzen haben (9). Einerseits bieten Investitionen in den Körper Individuen ein Mittel zur Selbstdarstellung und eine Möglichkeit ihr Wohlbefinden und das Gefühl der Kontrolle über ihren Körper zu erhöhen (Shilling 9). Laut Shilling ist es ein Paradox der Moderne, dass Menschen, die sich machtlos gegenüber einer zunehmend komplexen Gesellschaft fühlen, zumindest die Form und das Erscheinungsbild ihres Körpers beeinflussen können (9). Vor diesem Hintergrund wäre es unangemessen, die positiven Gefühle zu leugnen (Shilling 9), die Menschen durch ihre tägliche Hautpflegeroutine erfahren können. Andererseits haben Körperprojekte immer auch Grenzen (Shilling 11). Schließlich sind die Bemühungen um einen jungen, idealerweise weiblichen oder männlichen Körper mit straffer Haut durch die unausweichliche Realität des Todes letztendlich zum Scheitern verurteilt (Shilling 11).

Eine weitere Einschränkung ist der Umstand, dass Vorstellungen eines wünschenswerten Körpers oft an bereits bestehende soziale Ungleichheiten geknüpft sind (Shilling 10). Menschen die als attraktiver wahrgenommen werden, werden in vielen Lebensbereichen bevorzugt, während jene, deren Erscheinungsbild als unpassend wahrgenommen wird, benachteiligt werden (Mason 3). Diese Form der Diskriminierung wird als *Lookismus* bezeichnet. Mason definiert Lookismus als „treating someone differently on the basis of their appearance in a way that either advantages or disadvantages them“ (3). Lookismus ist dabei eng mit anderen Formen der Diskriminierung verknüpft: Gesellschaftliche Vorstellungen über Schönheit belasten marginalisierte Menschen besonders stark (Mason 5). So benachteiligen einige Schönheitsnormen Schwarze Menschen oder People of Color, etwa Normen, die glattes Haar gegenüber krausem Haar bevorzugen (Mason 5). Andere Schönheitsnormen diskriminieren Menschen mit bestimmten Behinderungen, indem sie beispielsweise symmetrische Körper als Ideal hervorheben (Mason 5). Wieder andere Schönheitsvorstellungen sind geschlechtsspezifisch geprägt (Mason 5). Zwar gibt es nationale und kulturelle Variationen in den Bildern idealer Weiblichkeit, dennoch haben diese oft enge Grenzen (Shilling 11). Auch ältere Menschen werden benachteiligt, beispielsweise durch das Schönheitsideal einer faltenfreien und makellosen Haut (Mason 5). Darüber hinaus wirken sich Schönheitsideale laut Mason häufig besonders negativ auf wirtschaftlich benachteiligte Menschen aus, da die Erfüllung vieler dieser Normen teuer ist (5). Aus diesen Gründen ist Diskriminierung aufgrund von Attraktivität immer mit Diskriminierung aufgrund von anderen Merkmalen verbunden, wodurch bestehende Ungleichheiten weiter verschärft werden (Mason 5).

3.2 Hautpflege als Körperarbeit

Den eigenen Körper als Projekt zu betrachten, impliziert, dass an ihm gearbeitet wird. Der Begriff Körperarbeit wird im Allgemeinen für die Arbeit verwendet, die einzelne Personen an ihrem eigenen Körper verrichten, sowie für die bezahlte Arbeit, die eine Person an den Körpern anderer verrichtet (Gimlin, „What Is Body Work?“ 365). Laut Gimlin wird der Begriff etwas seltener dafür verwendet, die emotionale Arbeit zu beschreiben, die Körperarbeit häufig erfordert („What Is Body Work?“ 365). Elias et al. greifen diesen Aspekt auf und sprechen in diesem Zusammenhang von *Aesthetic Entrepreneurship*, um zu verdeutlichen, dass ästhetische Praktiken auch Aspekte des psychischen Lebens berühren (39). Ein Teil der Selbsttransformation, die viele zeitgenössische Schönheitsnarrative kennzeichnet, beinhaltet die Umgestaltung des gesamten Selbst und nicht nur der äußeren Erscheinung (Elias et al. 39).

Der Begriff Aesthetic Entrepreneurship vermeidet laut den Autorinnen Darstellungen von Körperarbeit als Ausdruck von Passivität und betont stattdessen die Handlungsfähigkeit und Kreativität, mit der Menschen sich stylen und transformieren (39). Darüber hinaus verdeutlicht das Konzept die enge Verbindung von Schönheitspolitik und Neoliberalismus: Wie das neoliberale Subjekt im Allgemeinen gilt auch der/die „ästhetische Unternehmer/in“ als autonom, erfinderisch und gleichzeitig selbstregulierend (Elias et al. 39). Schönheit wird demnach zu einem Projekt, das kalkuliert, geplant und scheinbar selbstbestimmt verwaltet wird (39).

Gimlin ergänzt, dass alle Gesellschaften von ihren Mitgliedern verlangen an ihrem Körper zu arbeiten, um ihn von einem „natürlichen“ Zustand in einen stärker „kulturell“ geprägten zu verwandeln („What Is Body Work?“ 355). Die gesellschaftlichen Erwartungen hinsichtlich der Art und des Umfangs solcher Bemühungen sind jedoch nicht für alle gesellschaftlichen Gruppen gleich (355). Von denjenigen, die im westlichen dualistischen Denken eher mit der Natur-Seite der Natur-Kultur-Dichotomie verbunden sind, wird verlangt, dass sie mehr Zeit und Energie für Körperarbeit aufwenden (Black zitiert nach Gimlin, „What Is Body Work?“ 355). Von Frauen wird demnach erwartet, dass sie mehr Aufwand in die Gestaltung ihres Körpers investieren und sich mehr Gedanken über ihn machen als Männer (Gimlin, „What Is Body Work?“ 355).

Zudem argumentiert Gimlin, dass das Selbst durch den Körper zum Ausdruck kommt und der Umwelt präsentiert wird (*Body Work* 3). Der Körper ist demnach ein Punkt, an dem das Individuelle auf das Soziale trifft: Er kann zeigen, wer eine Person ist, welche Gewohnheiten sie hat und welcher soziale Wert ihr zugeschrieben wird (Gimlin, *Body Work* 3). Zudem spielt der Körper eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von Weiblichkeit. Da Frauen stärker nach ihrem Aussehen bewertet werden, wird ihr Körper zu einem Symbol für ihren Charakter, ja für ihr Wesen selbst (Gimlin, *Body Work* 4). Gimlin erklärt, dass weibliche Körperarbeit daher als eine Form der Arbeit am Selbst verstanden werden kann (3). Da gängige Schönheitsideale, wie eine makellose Haut, für die meisten Frauen unerreichbar bleiben, kann Körperarbeit genutzt werden, um Abweichungen zu korrigieren oder gesellschaftliche Erwartungen zu erfüllen: „By engaging in body work, women are able to negotiate normative identities by diminishing their personal responsibility for a body that fails to meet cultural mandates“ (Gimlin, *Body Work* 6). Körperarbeit stellt demnach ein Instrument dar, das dazu dient die vermeintlich „fehlerhafte“

Identität zu neutralisieren, die ein „unvollkommener“ Körper impliziert (6). Daher kann die Arbeit am Körper als Arbeit am Selbst verstanden werden (Gimlin, *Body Work* 15).

Ob und wie Frauen Körperarbeit leisten, kann dabei direkte Auswirkungen auf ihren beruflichen Erfolg haben (McDowell 139). Es ist inzwischen gut erforscht, dass es einen *Gender-Pay-Gap* gibt. Diese Lohnlücke zwischen Männern und Frauen verstärkt sich noch zusätzlich, wenn Faktoren wie Race, Alter und geografische Lage berücksichtigt werden (Isser). Weitaus weniger wird jedoch über den *Grooming Gap* gesprochen. Dieser Begriff bezieht sich auf eine Reihe sozialer Normen in Bezug auf das Erscheinungsbild von Frauen, einschließlich der Zeit, die Frauen aufwenden müssen, um diesen Normen zu entsprechen, sowie auf die materiellen Folgen, die dies für ihr Leben hat (Isser). Für Männer bedeutet ein „passendes Auftreten“ oft einfach, Geschäftskleidung zu tragen. Für Frauen hingegen bedeutet es häufig, jede Woche Stunden mit Körperpflege, Make-up, Haarstyling und der sorgfältigen Auswahl eines Outfits zu verbringen, das sowohl attraktiv als auch professionell wirkt (Isser). Zusammengefasst kann dies große finanzielle Kosten verursachen (Isser). Auch wenn Arbeitgeber*innen oft nicht ausdrücklich verlangen, dass weibliche Mitarbeiterinnen Make-up tragen, fühlen sich viele Frauen durch dieses Set sozialer Normen dazu verpflichtet (Isser).

Linda McDowell stellt auf Grundlage ihrer Studie über Londoner Börsenmakler*innen fest, dass es zum Erfolg am Arbeitsplatz beitragen kann, Körperarbeit zu leisten, um den geschlechtsspezifischen Körperidealen zu entsprechen (139). Sie kommt zu dem Schluss, dass eine bestimmte Art von eindeutig weiblicher Körperlichkeit, das Präsentieren eines begehrenswerten heterogeschlechtlichen Körpers, in den Praktiken am Arbeitsplatz normalisiert und eine Abweichung davon sanktioniert wird (McDowell 140). Vor diesem Hintergrund kann die Entscheidung für eine umfangreiche Hautpflegeroutine und das Auftragen von Make-up eine rationale Entscheidung sein, um als Frau in diesem System erfolgreich zu sein (140). Wong und Penner ergänzen, dass körperlich attraktive Arbeitnehmer*innen etwa 20 Prozent mehr verdienen als Personen mit durchschnittlicher Attraktivität (121). Obwohl frühere Forschung nahelegte, dass die Bedeutung von Attraktivität je nach Geschlecht variieren könnte, gilt dies sowohl für Männer als auch für Frauen (Wong und Penner 121). Unterschiede gibt es jedoch bei der Körperarbeit: Die Studienergebnisse legen nahe, dass sowohl Männer als auch Frauen von Körperarbeit profitieren (Wong und Penner 121). Doch während laut den Autor*innen bei Frauen die gesamte sogenannte „Attraktivitätsprämie“ auf Körperarbeit zurückzuführen ist, macht sie bei Männern nur etwa die Hälfte dieser

Prämie aus (121). Daran wird deutlich, dass Körperarbeit ein Schlüssel ist, der Frauen Zugang zu den mit Attraktivität verbundenen Vorteilen in der Arbeitswelt verschafft: „*being* attractive is not enough; it is *doing* attractiveness appropriately that proves one’s deservingness and is what gets rewarded in the labor market“ (Wong und Penner 121). Wenn Frauen sich den Erwartungen nicht anpassen, verdienen sie weniger; passen sie sich an, wird erwartet, dass sie ihr höheres Einkommen in Schönheitspflege investieren (121). Diese Ergebnisse unterstreichen die soziale Konstruktion von Attraktivität und zeigen, dass Schönheit einen wichtigen verkörperten Statusmarker darstellt, der geschlechtsspezifische Ungleichheit verstärkt (Wong und Penner 121).

Doch nicht nur Geschlecht spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle, sondern auch Klassenzugehörigkeit und der in westlichen Gesellschaften tief verankerte Rassismus. Wie Helen Wood erklärt, ist ein zentraler Ort des Kampfes in Bezug auf Schönheitspolitik das Konzept der *Respektabilität* (22). Der respektable weibliche Körper ist in westlichen Kulturen immer *weiß*, entsexualisiert, hetero-feminin und in der Regel aus der Mittelschicht (H. Wood 22). Das Bemühen um Respektabilität beruht dabei auf der Annahme, dass man sich bereits in einer Position der sozialen Unterlegenheit befindet und daher einer *weißen* Mittelklassennorm folgen muss (H. Wood 23). Woods Argumentation folgend, kann Körperarbeit einen Weg darstellen dem daraus resultierenden Gefühl der Scham zu begegnen, indem das Erscheinungsbild des Körpers reguliert und gepflegt wird, um „respektabel“ zu erscheinen (22-23). Gleichzeitig wird Women of Color Körperarbeit erschwert, da sie von der Schönheitsindustrie häufig übersehen werden. Dies zeigt sich unter anderem an der begrenzten Farbauswahl von Make-up und einem Mangel an passenden Pflegeprodukten (Baboolall et al.). Eine Studie im US-amerikanischen Kontext kommt zu dem Ergebnis, dass Schwarze Konsument*innen dreimal so häufig unzufrieden sind mit den verfügbaren Optionen für Haarpflege, Hautpflege und Make-up als *weiße* Konsument*innen (Baboolall et al.). Seit den 1960er Jahren feiern antirassistische Bewegungen mit Slogans wie „Black is Beautiful“ die Schönheit Schwarzer Frauen und demokratisieren damit den Zugang zur Schönheitskultur (Baird 15). Baird erklärt jedoch, dass sich die Schönheitsindustrie diese Sprache vielerorts angeeignet hat, um Schwarze Frauen als Kundschaft zu gewinnen (15). Daher steht die stärkere Einbeziehung Schwarzer Frauen in die Kosmetikindustrie einerseits für mehr Repräsentation aber andererseits auch für neue Formen der Ausbeutung (Baird 15).

3.3 Die Haut im Neoliberalismus

In den zeitgenössischen Diskursen über Schönheitsideale der letzten Jahre waren widersprüchliche Vorstellungen auszumachen (Gill, „Neoliberal Beauty“ 9). Einerseits war, eine Diversifizierung der gängigen Schönheitsideale zu beobachten, sodass nun auch ältere oder „Plus-Size-Models“ sowie People of Color, queere und nicht-binäre Models in den Medien vertreten sind (Gill, „Neoliberal Beauty“ 9). Andererseits findet gleichzeitig eine Intensivierung und Ausweitung des Schönheitsdrucks statt, sowie die Institutionalisierung von Schönheitspraktiken als verpflichtende Form von Arbeit für Frauen und zunehmend auch für Männer und nicht-binäre Menschen (Gill, „Neoliberal Beauty“ 9).

Rosalind Gill erklärt, dass die zeitgenössische Schönheitskultur dabei stark von neoliberalen Ideen geprägt ist („Neoliberal Beauty“ 10). Neoliberalismus ist ein umstrittener Begriff, der zudem in sehr unterschiedlicher Weise verwendet wird (Gill, „Neoliberal Beauty“ 10). Während die gängigsten Definitionen des Neoliberalismus die Privatisierung, Deregulierung und den Rückzug des Staates aus dem Sozial- und Wohlfahrtsbereich betonen, wird der Begriff laut Gill zunehmend auch für soziale, kulturelle und psychologische Phänomene verwendet (10). Littler argumentiert, dass der Neoliberalismus weniger eine übergreifende politische Rationalität ist, sondern vielmehr eine alltägliche Ideologie: die neue Normalität in der sich neoliberale Vorstellungen von Eigenverantwortung, Unternehmertum und Leistungsgesellschaft in alle Ecken und Winkel des täglichen Lebens eingeschlichen haben (zitiert nach Gill, „Neoliberal Beauty“ 10). Die Konstruktion des Individuums als unternehmerisches Subjekt, das in die Selbstverbesserung investiert, um schöner auszusehen, ist ein Beispiel dafür, wie Menschen neoliberale Ideen auf ihren Körper anwenden (Gill, „Neoliberal Beauty“ 10).

Die meisten Arbeiten über Neoliberalismus gehen dabei von einem allgemeinen menschlichen Subjekt aus. Dabei wird jedoch ignoriert, dass Konsum und Körperarbeit tief geschlechtsspezifisch geprägt sind, da insbesondere Frauen dazu aufgefordert werden, ästhetische Unternehmerinnen zu verkörpern (Gill, „Neoliberal Beauty“ 10-11). Laut Gill ist unsere gegenwärtige Kultur zunehmend von Individualismus geprägt und leidet unter dem Fehlen struktureller Erklärungen von Ungleichheiten und Machtungleichgewichten (11). In dieser Kultur wird dem Körper eine enorme Bedeutung zugemessen, weniger aufgrund dessen, was er tun kann, sondern vielmehr aufgrund seines Erscheinungsbildes (11). Dabei gilt das Aussehen als zentraler Ausdruck weiblicher Identität und als maßgebliches Merkmal ihres Wertes (Gill, „Neoliberal Beauty“ 11).

Um den Zusammenhang von Konsum und weiblichen Schönheitsidealen hervorzuheben, spricht Jha von *Beauty Capitalism*: „The concept of ‘beauty capitalism’ best describes the importance of consumption to the different institutions using beauty, sexuality, and femininity as a marketing device in Western-dominated media and transnational consumer culture. The commodification of women’s bodies constitutes the marketing and brand logic of capitalism” (Jha x). Märkte für Schönheitsprodukte basieren demnach auf der Produktion und dem Konsum von weiblicher Schönheit, Sexualität und Jugendlichkeit (Jha 2). Die Kommodifizierung weiblicher Körper, durch die Betonung sexueller Differenzen, hat „Sexiness“ zu einem gesellschaftlichen Imperativ für Frauen gemacht (Jha 2). Schönheit und Sexualität werden dabei als wesentliche und natürliche Merkmale von Weiblichkeit und weiblicher Identität konstruiert (2). Rituale des Konsums bieten Frauen dabei die Möglichkeit, Weiblichkeit zu kommodifizieren und zu konsumieren, um Status und Anerkennung zu erlangen (Jha 2). Zudem ergänzt Jha, dass die Ausbeutung der Arbeitskraft von Migrantinnen und Frauen aus Ländern des globalen Südens dabei den Profit und die Expansion dieses Systems maßgeblich antreibt (Jha x).

Zudem leben Frauen heute in einer Welt, in der visuelle Darstellungen vermeintlich perfekter Körper auf Social-Media-Plattformen ein unerreichbares Ideal vermitteln (Gill, *Perfect* 3). Shoshana Zuboff erklärt, dass der durch solche Plattformen verbreitete Überwachungskapitalismus „menschliche Erfahrung als Rohstoff zur Umwandlung in Verhaltensdaten“ beansprucht (22). Diese Daten werden mithilfe von Technologien wie künstlicher Intelligenz verarbeitet und in „Vorhersageprodukte“ verwandelt, die unser Handeln prognostizieren sollen (Zuboff 22). Diese Vorhersagen werden anschließend an Unternehmen verkauft, die durch diese Mechanismen große Profite erzielen (22). Dabei haben Plattformen erkannt, dass die wertvollsten Daten nicht allein durch Beobachtung unseres Verhaltens auf Social Media entstehen, sondern indem Verhalten angestoßen, verstärkt oder in bestimmte Richtungen gelenkt wird (Zuboff 23). Automatisierte Systeme haben demnach nicht nur die Fähigkeit, unser Verhalten zu erkennen, sondern auch es zu formen, wodurch Macht ausgeübt wird:

Auf diese Weise gebiert der Überwachungskapitalismus eine neue Spezies von Macht, die ich als Instrumentarismus bezeichne. Instrumentäre Macht kennt und formt menschliches Verhalten im Sinne der Ziele anderer. Anstatt Waffen und Armeen

bedient sie sich zur Durchsetzung ihres Willens eines automatisierten Mediums: der zunehmend allgegenwärtigen rechnergestützten Architektur »intelligenter« vernetzter Geräte, Dinge und Räume. (Zuboff 23)

Gillespie ergänzt, dass Algorithmen zunehmend bestimmen, welche Informationen für uns relevant erscheinen (167). Empfehlungsalgorithmen vergleichen unsere Vorlieben mit denen anderer, während Trendalgorithmen hervorheben, was gerade am meisten diskutiert wird (Gillespie 167). Auf diese Weise strukturieren sie unseren Informationszugang und prägen, was uns als wissenswert erscheint (Gillespie 167). Carah und Dobson ergänzen, dass die Verbreitung von Bildern auf algorithmischen Social-Media-Plattformen dabei stark geschlechtsspezifisch geprägt ist (1). Bilder von attraktiven weiblichen Körpern mit perfekter Haut generieren mehr Likes, Tags und Views, wodurch die Algorithmen lernen, diese hervorzuheben (Carah und Dobson 1). In sozialen Medien entsteht demnach eine politische Ökonomie geschlechtsspezifischer visueller Bilder (3). Carah und Dobson ergänzen, dass Plattformen sich dabei immer in Reaktion auf die Interessen der Marken und Unternehmen entwickeln, die in sie investieren. Diese ökonomischen Agenden bestimmen letztendlich, welche Bilder wir sehen und beeinflussen dadurch auch, wie Frauen ihren Körper wahrnehmen (Carah und Dobson 3).

Diese Dynamiken können den Schönheitsdruck, der auf Frauen lastet, verstärken (Gill, *Perfect* 3). Gill identifiziert drei zentrale Entwicklungen, durch die der industrielle Schönheitskomplex seinen Einfluss intensiviert hat: Erstens hat er sich auf neue zeitliche Phasen im Leben ausgeweitet, indem sich die Kosmetikindustrie zunehmend auch an Kinder und Jugendliche richtet (Gill, „Neoliberal Beauty“ 12). Auch das andere Ende des Lebens wird umfassend bedient, da die Angst vor Alterserscheinungen das Fundament der Schönheitsindustrie bildet (12). Zweitens hat sich der Schönheitsdruck auf immer mehr Körperbereiche ausgeweitet, die nun als verbesserungsbedürftig gelten (Gill, „Neoliberal Beauty“ 12). Zudem ist die Schönheitsindustrie verstärkt ins Innere des Körpers vorgedrungen, zum Beispiel durch Nahrungsergänzungsmittel (12). Ein dritter Trend, ist die Verlagerung von Schönheitsbehandlungen aus dem Salon oder der Klinik in den privaten Raum (Gill, „Neoliberal Beauty“ 12). Der Markt für Geräte, die technologische Schönheitsbehandlungen bequem zuhause ermöglichen, wächst demnach ständig (13). Diese drei Trends sprechen genau das verantwortungsbewusste, selbstoptimierende Subjekt an, das der Neoliberalismus propagiert (Gill, „Neoliberal Beauty“ 13).

Viele Feminist*innen, vor allem Vertreter*innen der sogenannten „zweiten Welle“, haben diese Entwicklungen sowie die hochprofitable Schönheitsindustrie allgemein, als unterdrückend für Frauen kritisiert (Lazar „The Right to Be Beautiful“ 37). Andere Feminist*innen, von denen viele der „dritten Welle“ zugeordnet werden, haben Schönheitspraktiken neu bewertet und sehen sie als lustvolle und selbstgewählte Formen weiblicher Selbstentfaltung (Lazar „The Right to Be Beautiful“ 37). Lazar argumentiert, dass viele Werbetreibende solche gesellschaftlichen Strömungen erfassen und geschickt darauf reagieren, indem sie die Praxis der Verschönerung mit einer emanzipierten Identität verknüpfen (37). Dieser Ansatz erhält zwar die Verbindung zwischen Schönheitspraktiken und der Konstruktion von Weiblichkeit aufrecht, deutet Letztere jedoch um: Schönheitsarbeit und der Konsum von Schönheitsprodukten werden als Ausdruck einer „neuen“ Form von Weiblichkeit verstanden, die mit einem feministischen Bewusstsein kompatibel ist (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 37). Damit wird die Kritik der „zweiten Welle“ abgewehrt. Lazar erklärt, dass diese neue Weiblichkeit Effekt eines globalen, neoliberalen, postfeministischen Diskurses ist (38). Dieser Diskurs, der seinen Ursprung in westlichen Medien und der Popkultur hat, popularisiert feministische Ideen und stellt sie als weit verbreitet und selbstverständlich dar, während er sich gleichzeitig vom Feminismus früherer Bewegungen distanziert (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 38). Das Recht auf Schönheit wird dabei als Erweiterung des weiblichen Rechts auf Freiheit dargestellt und Schönheitspraktiken als Ausdruck selbstbestimmter Entscheidungen von Frauen präsentiert (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 38).

3.4 Gesundheit als Leitmotiv

Der Konstruktion einer gesunden Haut kommt in unserer zeitgenössischen Kultur wachsende Aufmerksamkeit zu (Shilling 7). Shilling argumentiert, dass wir in einer Zeit, in der unsere Gesundheit zunehmend durch globale Gefahren bedroht ist, dazu aufgefordert werden, Verantwortung für unseren Körper zu übernehmen, indem wir uns selbst um die Erhaltung unserer Gesundheit kümmern (7). Krankheiten wie beispielsweise Krebs werden als vermeidbar dargestellt, solange man sich richtig ernährt, mit dem Rauchen aufhört, Sport treibt und täglich Sonnencreme aufträgt (Shilling 7). Gesundheitsbezogene Selbstfürsorgeregime, zu denen auch Hautpflegepraktiken gezählt werden können, fördern die Vorstellung des Körpers als eine Insel der Sicherheit in einem globalen System, das durch viele Risiken gekennzeichnet ist (Beck zitiert nach Shilling 7).

Bei gesundheitsorientierten Körperprojekten geht es allerdings nicht nur darum, Krankheiten vorzubeugen. Sie zielen auch darauf ab, dass wir uns weniger Sorgen um unser Aussehen machen: „Health-based body projects are not simply about preventing disease. They are also concerned with making us feel good or less worried about how our bodies look” (Shilling 7). Gesundheit wird demnach zunehmend mit dem Aussehen in Verbindung gebracht. Diese Entwicklung wird durch das Angebot einer schier unbegrenzten Anzahl von Pflegeprodukten und Nahrungsergänzungsmitteln begünstigt (Shilling 8). Solche Konsumgüter werben damit, den Körper einerseits gesund zu erhalten und andererseits dafür zu sorgen, dass er sinnlich aussieht (8). Medien- und Werbekulturen spielen hierbei eine zentrale Rolle, da sie ihre Produkte durch Bilder attraktiver Körper oder prominenter Persönlichkeiten bewerben, die explizit Gesundheit ausstrahlen (Featherstone zitiert nach Shilling 8). Solche Faktoren haben zu einer Kultur beigetragen, in der gesundheitsbezogene Körperprojekte sehr einflussreich sind (Shilling 8).

Beijbom et al. ergänzen, dass es in der westlichen Welt mächtige, normative Vorstellungen von Gesundheit gibt, was im Konzept des *Healthismus*⁸ deutlich wird (5). Dabei wird Gesundheit nicht nur im medizinischen Sinn verstanden, sondern mit Annahmen über die Moralität einer Person verknüpft (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). Dieser kulturelle Wandel ist Teil eines über Jahrzehnte gewachsenen populären Gesundheitsbewusstseins, das Gesundheit zu einem Superwert und einer Metapher für alles Gute im Leben macht (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). Die Verknüpfung von Gesundheit und Moral führt dazu, dass Regierungen und die Industrie die Öffentlichkeit durch Diskurse über Eigenverantwortung dazu anhalten, Gesundheit aus eigener Kraft zu erreichen (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). Gesundheitsprobleme werden daher immer stärker als Folge individueller Entscheidungen, mangelnder Selbstdisziplin und persönlicher Defizite gedeutet (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5).

Evans et al. erweitern das Konzept von Healthismus, indem sie betonen, dass Praktiken zur Erhaltung der eigenen Gesundheit im neoliberalen Kontext stark geschlechtsspezifisch geprägt sind und durch eine postfeministische Sensibilität beeinflusst werden (97). Die Autor*innen argumentieren, dass dieser postfeministische Healthismus drei zentrale Widersprüche enthält,

⁸ Der Begriff wurde von Robert Crawford geprägt. Demnach stellt „Healthismus“ eine bestimmte Sichtweise auf das Thema Gesundheit dar, die sich als eine Form der Medikalisierung verstehen lässt (Crawford 365).

die bei vielen Frauen ein Gefühl ständiger Verunsicherung erzeugen: Erstens wird der Wunsch nach Gesundheit als Voraussetzung für Glück normalisiert (Evans et al. 98). Doch was als gesund gilt, ist ständig im Wandel und ist schwer zu definieren. Zweitens wird „außergewöhnliche Gesundheit“ mit „normaler Gesundheit“ gleichgesetzt (Evans et al. 98). Dies erzeugt ein dauerhaft ungutes Gefühl, da eine außergewöhnliche Gesundheit unerreichbar ist. Zuletzt erfordert eine solche außergewöhnliche Gesundheit eine lebenslange Selbstkontrolle des Körpers (Evans et al. 98). Diese Kontrolle wird in Gesundheitsdiskursen als frei gewählte, lustvolle Handlung und ein Ausdruck von Selbstbestimmung dargestellt, der zur Verbesserung der Gesundheit beiträgt (98). Auf diese Weise werden Schönheitspraktiken oder -käufe unter dem Deckmantel der Gesundheitsförderung dargestellt (Evans et al. 116).

Auch Beijbom et al. kommen in ihrer Studie über Frauengesundheitszeitschriften zu dem Ergebnis, dass Gesundheit für Frauen als käuflich dargestellt wird (14). Dabei wird Gesundheit als moralisches Projekt konstruiert, dessen Umsetzung jedoch nur für diejenigen erreichbar wird, die über das notwendige Einkommen verfügen (Beijbom et al. 14). Durch die Förderung unerreichbarer Ideale und schädlicher Schönheitsnormen lenken solche Gesundheitsdiskurse die Aufmerksamkeit von Frauen von tatsächlich gesundheitsfördernden Informationen ab, wie zum Beispiel Vorsorgeuntersuchungen oder Stressbewältigung (Beijbom et al. 14). Stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf die Teilnahme an kapitalistischen Konsumpraktiken gelenkt (14). Zusammenfassend dienen solche Darstellungen von Gesundheit als Ware nicht primär der Gesundheitsförderung, sondern werden vor allem durch Profitinteressen angetrieben (Beijbom et al. 14).

Conlin und Bissell haben in einer Studie die Inhalte von Gesundheits- und Fitnessmagazinen, denen von klassischen Schönheits- und Modemagazinen gegenübergestellt, um „the framing of health-related messages sent to readers in editorial and advertising content“ (2) zu untersuchen. Die Autor*innen erklären, dass solche Medien Schönheitsideale nicht nur widerspiegeln, sondern auch prägen. Sie setzen Standards für das Aussehen von Frauen und stellen gleichzeitig Methoden zu deren Erreichung dar (Conlin und Bissell 2). Während es nachvollziehbar ist, dass Schönheits- und Modemagazine die äußere Erscheinung betonen, könnte man von Gesundheits- und Fitnessmagazinen erwarten, dass ihre Inhalte über die Reproduktion perfekter, schlanker Idealbilder hinausgehen (Conlin und Bissell 13). Die Studienergebnisse legen allerdings nahe, dass Magazine wie *Women's Health*, die nach eigenen Angaben einen Gesundheitsschwerpunkt haben, Gesundheit nicht als eigenständigen Wert vermitteln, sondern

diese mit Schlankheit und Glamour gleichsetzen (12). Leser*innen, die sich von solchen Magazinen Informationen zu Ernährung, Bewegung und einem gesunden Lebensstil erhoffen, werden stattdessen mit Bildern schlanker, glamouröser Prominenter konfrontiert (Conlin und Bissell 15). Auch wenn Conlin und Bissell betonen, dass einige Leser*innen diese Darstellungen von Gesundheit kritisch hinterfragen (14), bleiben sie von den gesellschaftlichen Normen umgeben, die das Ideal eines schlanken, glamourösen Prominentenkörpers verbreiten und den Zugang zu echten Gesundheitsinformationen erschweren (15). Die Ergebnisse zeigen, wie sehr Vorstellungen von Gesundheit und Schönheit miteinander verwoben werden (Conlin und Bissell 15).

3.5 Alter(n) und Ageismus

Es wurde bereits an anderer Stelle besprochen, dass Schönheit keinesfalls eine belanglose Eigenschaft ist. Laura Hurd Clarke erklärt, dass sie eine Form von Kapital darstellt, durch die Menschen sozialen Status gewinnen oder auch verlieren können (105). Besonders die Definition weiblicher Attraktivität beruht auf der Idealisierung jugendlicher Körpermerkmale, während ein älteres Erscheinungsbild abgewertet wird (Clarke 105). Das vorherrschende Schönheitsideal zeichnet sich durch einen schlanken, straffen Körper mit glatter Haut aus. Anstatt Falten und andere Alterszeichen als Ausdruck von Würde oder natürlicher Schönheit zu schätzen, werden sie meist als unglückliche Makel dargestellt (Clarke 105).

Clarke argumentiert, dass körperliche Erscheinungsmerkmale nicht die eigentliche Ursache für die Marginalisierung älterer Menschen sind (105). Vielmehr ist es die Bedeutung, die einem gealterten Aussehen zugeschrieben wird, die wiederum aus dem in westlichen Gesellschaften tief verwurzelten *Ageismus* hervorgeht (Clarke 105). Der Begriff Ageismus wurde von Robert Butler geprägt und bezeichnet die systematische Stereotypisierung und Diskriminierung von Menschen, weil sie alt sind, ähnlich wie Rassismus und Sexismus dies in Bezug auf Hautfarbe und Geschlecht tun (zitiert nach Clarke und Griffin 654). Ageismus beruht auf der Annahme, dass Jugend gut, wünschenswert und schön ist, während Alter schlecht, abstoßend und hässlich ist (Nelson 89). Laut Nelson wird alternden Körpern dabei eine negative kulturelle Bedeutung zugeschrieben: Während Jugendlichkeit mit Autonomie, Gesundheit und Produktivität gleichgesetzt wird (169), wird Alter mit Gebrechlichkeit, Irrelevanz und Inkompetenz assoziiert (Nelson 57). Ageismus führt letztendlich dazu, dass sozialer Wert, Ressourcen und Chancen auf Basis des tatsächlichen oder wahrgenommenen Alters zugewiesen werden (Clarke und Griffin 655).

Der Verlust eines jugendlichen Erscheinungsbildes trifft Frauen besonders hart, da sie stärker als Männer dazu sozialisiert werden, sich um ihr Äußeres zu sorgen (Bordo zitiert nach Clarke und Griffin 655). Die persönlichen und sozialen Folgen des Alterns sind für sie komplex und weitreichend. Einerseits verinnerlichen einige Frauen ageistische Schönheitsstandards, was ihr Wohlbefinden negativ beeinflusst (Clarke und Griffin 669). Sie hadern häufig mit ihrem Aussehen, da sie Merkmale wie graue Haare, Falten oder erschlaffte Haut als Makel empfinden (Clarke und Griffin 660). Neben den psychischen Auswirkungen stellt das körperliche Altern auch eine soziale Herausforderung dar (Clarke 105). Die gesellschaftliche Konstruktion von Schönheit als Jugendlichkeit führt dazu, dass physische Attraktivität mit zunehmendem Alter weniger als Ressource genutzt werden kann (105). Daher kann ein älteres Aussehen auch soziale und finanzielle Konsequenzen haben, etwa durch Diskriminierung am Arbeitsmarkt (Clarke 105).

Angesichts der zentralen Bedeutung des äußeren Erscheinungsbildes für den sozialen Status von Frauen, der engen Definition weiblicher Attraktivität und der negativen gesellschaftlichen Wahrnehmung älterer Körper ist es kaum verwunderlich, dass Frauen aller Altersgruppen Schönheitspraktiken nutzen, um dem Idealbild weiblicher Schönheit näherzukommen (Clarke und Griffin 663). Clarke und Griffin untersuchen in ihrer Studie „Visible and Invisible Ageing: Beauty Work as a Response to Ageism“, wie Frauen Schönheitspraktiken wie Make-up oder chirurgische und nicht-chirurgische kosmetische Eingriffe nutzen, um den Auswirkungen von Sexismus und Ageismus in ihrem Alltag zu begegnen (653). Aufgrund ihrer Erfahrungen mit Ageismus gaben viele der Studienteilnehmerinnen an, dass sie Schönheitspraktiken nachgehen, um langfristig in ihr Erscheinungsbild zu investieren, um gegen Unsichtbarkeit anzukämpfen, um eine romantische Partnerperson zu gewinnen oder um sich gegen ageistische Diskriminierung im Berufsleben zu behaupten (Clarke und Griffin 663-64). Zudem berichtete ein Großteil der Frauen, dass sie Schönheitspraktiken nutzen, um ihr Selbstwertgefühl zu stärken (664). Auch wenn mehrere Befragte argumentierten, dass sie aufgrund ihrer Zufriedenheit mit ihren bestehenden sozialen Netzwerken vor dem Druck geschützt seien, immer intensivere Schönheitsmaßnahmen zu ergreifen (667), kam die Studie zu dem Ergebnis, dass viele Frauen Schönheitspraktiken strategisch einsetzen, um sich gegen die Marginalisierung durch geschlechtsspezifischen Ageismus zu wehren (Clarke und Griffin 664).

3.6 Politik der Körperbehaarung

Für viele Frauen in westlichen Gesellschaften ist das Entfernen von Körperbehaarung ein fester Bestandteil ihrer Körperpflegeroutine. Haarentfernung gehört zu den häufigsten routinemäßigen Schönheitspraktiken in Ländern des globalen Nordens (Fahs 7). Auch in Deutschland wurde in den letzten Jahrzehnten ein deutlicher Wandel vom Ideal eines natürlich behaarten Körpers hin zu zunehmend haarloser Haut beobachtet (Borkenhagen et al. 2887). Während Frauen dort der Haarentfernung früher eher zurückhaltend gegenüberstanden, entfernen mittlerweile 69 % ihre Körperhaare⁹ (2886).

Ein kurzer Blick in die Geschichte und Symbolik der Haarentfernung hilft, sie in ihren soziopolitischen Kontext einzuordnen. Auch wenn die freiwillige Haarentfernung heute weit verbreitet ist, ist sie laut Rebecca M. Herzig ein bemerkenswert junges Phänomen (11). Das Gleiche gilt für die allgemeine Abneigung gegenüber sichtbarer Körperbehaarung. Bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Haarentfernung kein Thema für europäische und euro-amerikanische Menschen (Herzig 11). Erst im späten 19. Jahrhundert begannen US-amerikanische Frauen, sich routinemäßig Haare unterhalb des Nackens zu entfernen (11-12). Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war die Revolution jedoch fast abgeschlossen: Während Forscher*innen im 18. Jahrhundert haarlose Haut noch als seltsame Obsession indigener Völker betrachteten, bezeichneten Kommentator*innen der Ära des Kalten Krieges sichtbare Körperbehaarung bei Frauen als Zeichen für einen Mangel an Hygiene (Herzig 12). Historiker*innen vermuten, dass US-amerikanische Werbekampagnen in den 1930er Jahren die Körperhaarentfernung auch in anderen westlichen Gesellschaften förderten (Fahs und Delgado 14). Obwohl die Körperhaarentfernung als historische Entwicklung demnach noch relativ neu ist, hat sie in den darauffolgenden Jahrzehnten weite Verbreitung gefunden (Fahs und Delgado 14).

Es stellt sich die Frage, wie wir Praktiken verstehen können, die repetitiv, teuer und oftmals unangenehm und schmerzhaft sind. Toerien und Wilkinson argumentieren, dass männliche Körperbehaarung in westlichen Gesellschaften historisch gesehen mit Potenz und Macht assoziiert wurde, während weibliche Körperbehaarung paradoxerweise sowohl mit weiblicher Zügellosigkeit als auch mit der Verleugnung der weiblichen Sexualität in Verbindung gebracht

⁹ Für Österreich sind solche Daten leider nicht verfügbar.

wurde (336). In den meisten westlichen Kulturen ist die Entfernung von Körperhaaren heute eine zutiefst normative Praxis (Toerien und Wilkinson 333). Breanne Fahs erklärt, dass haarlose Beine, Gesichter und Achseln als grundlegendes Kriterium für einen akzeptablen weiblichen Körper gelten (9). Darüber hinaus ergänzt sie, dass Körperenthaarungspraktiken sexistische, rassistische, klassenbezogene und heteronormative Annahmen über Frauen und ihre Körper verdeutlichen, da Behaarung als männlich gilt, während Haarlosigkeit als weiblich angesehen wird (Fahs 28). Symbolisch betrachtet positioniert die Haarlosigkeit von Frauen sie als angepasst, sauber, begehrenswert und wertvoll oder, kurz gesagt als „geschlechtlich korrekt“ (Fahs 14). Die Praxis stellt demnach einen Akt der Konformität mit geschlechtsspezifischen Erwartungen dar, die das Jugend- und Erwachsenenleben durchdringen (Fahs 14). Dabei gilt die Haarentfernung bei Frauen als so selbstverständlich, dass sie selten hinterfragt wird (14). Da Haarentfernung jedoch eine normative, körperliche Bedingung für Frauen darstellt, ist sie weit mehr als eine triviale Schönheitsroutine, sondern eine Form der sozialen Kontrolle, wie Toerien und Wilkinson argumentieren: „To be hairy then, is to risk a range of negative connotations, which serve as sanctions against non-conformity to the hairlessness norm. This norm may, therefore, be understood as a form of social control“ (Toerien und Wilkinson 341). Wie bei allen sozialen Normen ziehen Abweichungen oft Sanktionen nach sich, darunter internalisierte Negativität, offene Feindseligkeit und soziale Ablehnung (Fahs und Delgado 13).

Rebecca Herzig zeichnet in *Plucked: A History of Hair Removal* ein etwas komplexeres Bild von Haarentfernung. Sie erklärt, dass der Aufstieg von Haarentfernungspraktiken im letzten Jahrhundert als Ausdruck umfassenderer Umwälzungen im sozialen und wirtschaftlichen Leben westlicher Gesellschaften zu verstehen ist (Herzig 187). Einerseits ist Körperhaarentfernung nicht nur mit Geschlecht, sondern auch mit Vorstellungen von Race und Klasse verknüpft (Herzig 79). In einer Zeit in der Mode und gesellschaftliche Veränderungen manchen Frauen eine neue Bewegungsfreiheit ermöglichten, wurde Haarentfernung zu einem Mittel, sich von „gröberen“ Menschen der unteren Klasse und migrantischen Personen abzugrenzen (Herzig 79). Eine weitere wichtige These von Herzig ist, dass die Medizin dazu beitrug weibliche Körperbehaarung als problematisch zu bewerten (107). Weiblicher Haarwuchs wurde ab dem 19. Jahrhundert in der medizinischen Fachliteratur oft pathologisiert, indem Ärzt*innen Hirsutismus oder hormonelle Störungen diagnostizierten und die Entfernung der Haare als Therapie empfahlen (Herzig 107). Darüber hinaus argumentiert Herzig, dass neue technologische Entwicklungen im 20. Jahrhundert die Praxis der Haarentfernung verändert haben, indem Innovationen wie Laserhaarentfernung als kulturell überlegen dargestellt wurden

(153-54). Durch das Zusammenwirken sich wandelnder Geschlechterrollen, Einwanderungsmuster, Arbeitspraktiken, Herstellungsprozesse, häuslicher Strukturen, Medienströme, rassistischer Vorurteile, wissenschaftlicher Entdeckungen und kommerzieller Innovationen, wurde Haarentfernung zur Norm und zu einem „persistent standard of health, beauty, cleanliness, and desirability“ (Herzig 187).

3.7 Körperscham und Ausgrenzung

Bei Menschen, deren Körper an den mit Privilegien verbundenen Körperidealen scheitern, kann Körperscham zu Rückzug führen. Körperscham ist dabei oft mit Ekel verbunden (Lechner 54). Doch woher kommt dieses Gefühl eigentlich? Sara Ahmed kritisiert in *The Cultural Politics of Emotion* die Vorstellung, dass Emotionen wie Ekel innerlich und individuell sind (10). Stattdessen sieht sie Emotionen als Beziehungen und Effekte von Begegnungen mit anderen: „So emotions are not simply something ‘I’ or ‘we’ have. Rather, it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the ‘I’ and the ‘we’ are shaped by, and even take the shape of, contact with others“ (Ahmed 10). Die Zentrale Frage dabei lautet: „What do emotions do?“ (4). Das Gefühl des Ekels, sorgt dafür, dass man vor dem zurückschreckt, was man eklig findet: „Disgust does something, certainly: through disgust, bodies ‘recoil’ from their proximity, as a proximity that is felt as nakedness or as an exposure on the skin surface“ (Ahmed 83). Ahmed betont, dass Ekel dabei nicht einfach ein individuelles Gefühl ist, sondern ein Mittel der Exklusion (92). Sie nutzt das Konzept der *Stickiness*, um zu zeigen, wie Gefühle wie Ekel an bestimmten Körpern haften bleiben: Wenn der Körper eines anderen zum Objekt des Ekels wird, dann wird der Körper „klebrig“ (Ahmed 92). Das Gefühl des Ekels bleibt jedoch nicht an allen Körpern gleichermaßen hängen: an manchen Körpern haftet es stärker als an anderen. (Ahmed 92). Solche Zuschreibungen basieren oftmals auf sexistischen oder rassistischen Bedeutungszusammenhängen (86). Auf diese Weise kann Ekel Menschen ausschließen und soziale Grenzen herstellen. Demnach spielt diese Emotion bei der Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen eine wichtige Rolle (Ahmed 88).

Sally R. Munt ergänzt in *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*, dass das Gefühl der Scham, das in diesem Kontext eine wichtige Rolle spielt, ein sehr hartnäckiges Gefühl ist (2). Ihrer Argumentation folgend hat Scham etwas spezifisch Weibliches: „In classical thought shame is a woman, and I think she is too“ (Munt 2). Sie kann in Momenten akuter Verlegenheit oder Demütigung plötzlich und intensiv auftreten und sich beispielsweise als Erröten auf der

Haut zeigen. Obwohl Scham oft als vorübergehendes Gefühl vorkommt, kann sie sich durch wiederholte Erfahrungen im Selbst festsetzen und nachhaltige Spuren in der Psyche hinterlassen (Munt 2). Der Körper selbst kann eine Quelle von Scham sein, etwa bei Behinderungen, Alterung, chronischen Krankheiten oder Körperwahrnehmungsstörungen (Munt 2). Munt betont jedoch, dass diese Orte der Scham nicht von selbst entstehen, sondern durch kulturelle Normen hervorgebracht werden, die beispielsweise Gesundheit und Schönheit idealisieren. Betroffene von Psoriasis, Akne oder Darmerkrankungen leiden daher oft zusätzlich unter Scham (Munt 2). Ähnlich wie Ahmed erklärt Munt: „Shame is a very sticky emotion“, die neben Ekel Emotionen wie Neid, Hass, Verachtung, Apathie oder Demütigung mit sich bringen kann (2). Dabei ist Scham keine isolierte Emotion, sondern tief in das Selbst eingebettet und mit bestehenden Zuständen verflochten (Munt 2). Sie kann den gesamten Organismus erfassen und unter anhaltendem Stress und der Last des Nichtkonformseins sogar Krankheiten hervorrufen (2). Zudem kann Scham eine Person durchdringen, ohne dass sich diese ihrer Auswirkungen bewusst ist und lediglich eine diffuse Traurigkeit verspürt (Munt 3).

Interessanterweise ergänzt Munt, dass Scham oder besser gesagt ihre Überwindung auch Freude bringen oder zumindest latente positive Effekte haben kann (4). Wenn Menschen sich nicht länger von Scham lähmen lassen und kollektive Schamerfahrungen in politische Präsenz verwandeln, kann ein Identitätsgefühl entstehen, auf Basis dessen neue Rechte und Schutz eingefordert werden (Munt 4). Demnach hat Scham auch politisches Potenzial, da sie in manchen Fällen eine Neudefinition sozialer Bedeutungen ermöglichen kann (4). Als historische Beispiele nennt Munt die frühen Phasen der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung, die Lesben- und Schwulenbewegung und die Frauenbewegung in den 1970er Jahren. Kollektive Emotionen können demnach ein Motor für sozialen Wandel sein (Munt 4).

3.8 Hautpflege als Selbstfürsorge

Seit den späten 2010er Jahren erscheint der Hashtag #Selfcare (Selbstfürsorge) zunehmend in den Sozialen Medien (Kim und Schalk 325). Dabei findet man ihn unter Posts für die verschiedensten Dinge: Yoga, Meditation, Massagen oder auch Gesichtsmasken und Hautpflegecremes. Hautpflege wird im Rahmen des Wellness-Industriekomplexes zunehmend als Selbstfürsorge propagiert (Kim und Schalk 325). Doch was bedeutet Selbstfürsorge eigentlich? Kim und Schalk definieren den Begriff als jedes Handeln, das direkt die körperliche oder geistige Gesundheit fördert (326).

Laurie Penny kritisiert in ihrem Artikel „Life-Hacks of the Poor and Aimless: On Negotiating the False Idols of Neoliberal Self-Care“, dass der Begriff der Selbstfürsorge allzu oft zu übertriebenem Konsum und performativer Selbstverbesserung ermutigt. Sie versteht die Ideologie der Selbstfürsorge als Symptom einer umfassenderen politischen Krise: Angesichts ökonomischer Unsicherheit, Klimawandel und wachsender Prekarität verschiebt sich die öffentliche Debatte auf individuelle Selbstverwirklichung, um Menschen das Gefühl zu geben, eine gewisse Kontrolle über ihr Leben zu haben (Penny „Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Die Belastung durch Arbeit oder Arbeitslosigkeit, die Privatisierung öffentlicher Räume und die Erosion von Gemeinschaften lassen Menschen laut Penny isoliert zurück („Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Die Idee von Selbstfürsorge verschleierte, dass Erschöpfung, Krankheit oder Traurigkeit strukturelle Ursachen im Kapitalismus haben und mache sie zu individuellen Problemen (Penny „Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Kim und Schalk ergänzen, dass das Konzept zunehmend mit Produktivitätssteigerung verknüpft wird: Sich Zeit für Selbstfürsorge zu nehmen, sei nur dann akzeptabel, wenn es die eigene Arbeitsfähigkeit erhöhe (Kim und Schalk 334). Selbstfürsorge arbeitender Individuen wird dabei als Gegenmittel zu chronischem, arbeitsbedingtem Stress gehandelt. Zusammenfassend ist dies laut Kim und Schalk Teil eines übergreifenden Trends, bei dem öffentliche und kollektive Strukturen der Fürsorge abgebaut und Fürsorgearbeit depolitisiert wird, indem sie auf die individuelle Sphäre verlagert wird (Kim und Schalk 334).

Gleichzeitig haben diverse Autor*innen, die sich als People of Color und/oder queer identifizieren, ein alternatives Verständnis von Selbstfürsorge geprägt, das sich bewusst von der kapitalistischen Vereinnahmung des Begriffs abgrenzt (Kim und Schalk 326). Viele dieser Autor*innen stützen ihr Verständnis von Selbstfürsorge auf die Arbeiten der Schwarzen, feministischen, lesbischen Dichterin und Theoretikerin Audre Lorde (Kim und Schalk 326). In ihrem Essay *A Burst of Light* aus dem Jahr 1988 schreibt Lorde: “Caring for myself is not self-indulgence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare” (Lorde 131). Das beliebte Zitat von Lorde wird jedoch oft außerhalb seines ursprünglichen Kontextes verwendet (Kim und Schalk 328). Im Kern handelt *A Burst of Light* davon, als eine mehrfach marginalisierte Person mit Krebs zu leben (Lorde 49). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was genau Lorde unter Selbstfürsorge verstand: sich körperlich und geistig, politisch und widerständig gegenüber normativen, kapitalistischen Zeitvorstellungen zu positionieren, die dem Wohlbefinden marginalisierter Menschen entgegenstehen (130-31). Konkret beschreibt

Lorde ihre Selbstfürsorge als eine bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Gesundheit, um sowohl die Quantität als auch die Qualität ihrer verbleibenden Zeit zu verbessern (55). Dabei geht es ihr allerdings nicht darum das Altern oder gar Falten zu vermeiden, sondern vielmehr darum, die verbleibende Lebenszeit voll auszukosten und aus der eigenen Verkörperung zu lernen (Lorde 130).

Das von Lorde theoretisierte Konzept der Selbstfürsorge ist zutiefst politisch und basiert auf Erfahrungen von Rassismus, Frausein und Queerness. Wenn man als kranke, beeinträchtigte oder anderweitig marginalisierte Person in einer Welt lebt, die einem Schaden zufügen will, dann sind sowohl das Leben als auch das Sterben politisch (Kim und Schalk 331). Dazu schreibt Lorde: “I wasn’t supposed to exist anyway, not in any meaningful way in this fucked up whiteboys’ world. I want desperately to live, and I’m ready to fight for that living even if I die shortly” (Lorde 61). Praktiken der Selbstfürsorge, die darauf ausgerichtet sind, weibliches, Schwarzes, queeres und behindertes Leben zu reproduzieren, anstatt die Strukturen der *weißen* patriarchalischen Vorherrschaft zu unterstützen, sind daher eine zutiefst politische Geste (Kim und Schalk 336).

Die Disability-Justice-Aktivistin Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha diskutiert, wie Selbstfürsorge in eine widerständische Haltung integriert werden kann (210). Das Konzept der Selbstfürsorge wird in vermeintlich progressiven Kontexten oftmals außerhalb des Bereichs politischer Arbeit gestellt und als Zeitverschwendung angesehen (Kim und Schalk 334). Fürsorge sowie soziale Reproduktionsarbeit werden oftmals als Randnotiz in politischen Bewegungen betrachtet (Piepzna-Samarasinha 143). Piepzna-Samarasinha argumentiert, dass das Ausklammern von Selbstfürsorge jedoch die Notwendigkeit von Ruhe, Freude und Selbstbewahrung ignoriert (210). Es fördert ein Verständnis von Widerstand, das implizit auf Ideologien der Fähigkeit und der Zeitoptimierung basiert (Piepzna-Samarasinha 210). Natürlich wurde das Modell der Selbstfürsorge vielerorts von Marken vereinnahmt, die damit Geld verdienen wollen. Doch dies bedeutet laut Piepzna-Samarasinha nicht, dass wir Selbstfürsorge ganz abschaffen oder sie als Ablenkung von politischem Engagement betrachten sollten (210). Um widerständische Bewegungen langfristig zu erhalten ist es notwendig, sich Zeit zu nehmen und sich gut um sich selbst zu kümmern. Diese Selbstfürsorge kann vielfältige Formen annehmen (Piepzna-Samarasinha 210-11). Wie genau sich eine widerständische Haltung im Umgang mit Hautpflege und Schönheitsdruck zeigen kann, wird im folgenden Kapitel behandelt.

3.9 Skin Neutrality und Widerstand

Feminist*innen wie Susan Bordo haben das Phänomen weiblicher Körperarbeit als unterdrückerische Praxis innerhalb einer patriarchalen Gesellschaftsstruktur analysiert (30). Implizit oder explizit haben Feminist*innen Frauen oft dazu ermutigt, sich von den Anforderungen der Schönheitsindustrie zu befreien, um soziale und politische Gleichheit zu erlangen (Cahill 42). In den letzten Jahrzehnten rückte mit der Body-Positivity-Bewegung eine neue Bewegung in den Fokus, die eine positive Sicht auf alle Körper fordert, unabhängig von Größe, Form, Hautfarbe, Geschlecht oder körperlichen Fähigkeiten (Clark 5). Das Konzept von *Body Positivity* hat eine lange Geschichte und zahlreiche Facetten (Lechner 29). Es brachte laut Clark notwendige Veränderungen und erfrischende Authentizität in Räume, die überwiegend von dünnen, *weißen*, normschönen Menschen dominiert wurden (Clark 5). Eine besondere Dimension dieses Diskurses betrifft die Haut. In der Folge der Body-Positivity-Bewegung ist in den letzten Jahren, die von Influencer*innen geführte Skin-Positivity-Bewegung entstanden, die einen spezifischen Ansatz zur Selbstakzeptanz von Haut bietet, wie Morgan Fargo im Artikel „Wait, Where Did All The Skin Positivity Go?“ erklärt. Unter dem Hashtag #SkinPositivity finden sich auf Plattformen wie Instagram und TikTok Selfies mit ungefilterten Gesichtern, die Poren, Pickel oder auch Ekzeme aufweisen. Diese Beiträge stellen das Schönheitsideal makelloser Haut infrage, indem sie zeigen, dass diese nicht existiert (Fargo). Trotz der Vorteile von Body Positivity gibt es jedoch auch kritische Stimmen. Ein zentraler Kritikpunkt ist der Druck, den das Konzept auf Individuen ausüben kann, ihren Körper aktiv zu lieben (Clark 5). Dies kann zu Schuldgefühlen führen, wenn dies nicht gelingt (5). Zudem verstärkt das Konzept möglicherweise die Vorstellung, dass körperliche Selbstliebe eine Voraussetzung für ein erfülltes Leben sei (Clark 5).

Aus der Kritik an Body Positivity ist das Konzept der *Body Neutrality* hervorgegangen. Dieses basiert auf dem Gedanken, dass die Lösung für Probleme mit dem Körperbild nicht darin liegt, den Glauben an die eigene Attraktivität zu stärken, sondern darin, sich von der Fixierung auf das körperliche Erscheinungsbild zu lösen (Clark 1). Ganz nach dem Motto: „The solution to body obsession cannot be continued body obsession“ (Clark 1). Body Neutrality fördert weder eine positive noch eine negative Haltung gegenüber dem eigenen Körper, sondern Akzeptanz und Respekt für ihn so wie er ist (Clark 5). In ähnlicher Weise überträgt *Skin Neutrality* diese Idee auf die Haut. Dieses Konzept basiert auf der Überzeugung, dass die Haut einfach ein

weiteres Körperteil ist, das nicht in die Kategorien „gut“ oder „schlecht“ eingeordnet werden sollte (Fargo). Unter dem Hashtag #SkinNeutrality findet sich auch eine wachsende Anzahl an Social-Media-Posts, wenn auch noch deutlich weniger als unter #SkinPositivity. Die zentrale Idee von Skin Neutrality besteht darin, den eigenen Wert von der Erreichung ästhetischer Hautziele zu entkoppeln (Fargo). Damit geht eine Distanzierung von der Vorstellung einher, dass Haut auf eine bestimmte Weise aussehen oder sich anfühlen muss.

Rosalind Gill schafft in ihrem Buch *Perfect: Feeling Judged on Social Media* ein Bewusstsein für die Ambivalenz im Umgang mit sozialen Medien und hebt die schwierigen Bedingungen hervor, unter denen junge Menschen in sozialen Netzwerken agieren (Gill, *Perfect* xiv). Im Vergleich zu früheren Generationen leben junge Frauen heute in einer Welt, in der visuelle Darstellungen von Frauenkörpern allgegenwärtig sind. Alle Arten von Medien, insbesondere aber Social Media, verbreiten Bilder von Perfektion, die unrealistisch und unerreichbar sind und zu dem weit verbreiteten Gefühl beitragen, niemals gut genug zu sein (Gill, *Perfect* 3). Trotz dieser schwierigen Bedingungen kommt Gills Analyse zu dem Ergebnis, dass junge Frauen sehr kompetent in ihrer Kritik an perfekten Bildern sind, in der auch viel Wut zum Ausdruck kommt (3-4). Sie sind geschickt darin, Bilder zu dekonstruieren, um ihre Authentizität zu hinterfragen (z. B. gefiltert, bearbeitet, mit Botox behandelt) oder um die Normen, die sie repräsentieren (z. B. weiß, schlank, Ästhetik der Oberschicht), zu kritisieren (Gill, *Perfect* 4). Die Analyse kommt jedoch zu dem Schluss, dass die befragten jungen Frauen dem Druck, den diese Bilder produzieren, trotzdem nicht entkommen können (Gill, *Perfect* 4). Ihre Wut über die Ungerechtigkeit dieses Drucks mindert dessen Auswirkungen also nicht. Gill fasst zusammen: „they are *struggling*, they are *critical but caught*“ (4).

Craig weist in Bezug auf Widerstand darauf hin, dass Definitionen von Schönheit, und insbesondere von Haut, immer schon zentral für antirassistischen Protest sind: *Racial Pride* begann mit der Wertschätzung der Schönheit Schwarzer Frauen (Craig, „Race, Beauty, Guilty Pleasure“ 161). Es ist jedoch wichtig zu erwähnen, dass Sichtbarkeit nicht für alle Körper gleichermaßen sicher ist (Lechner 43). Die Rassismusforscherin Mónica Moreno Figueroa erklärt, dass Women of Color oftmals nicht nur mit Sexismus, sondern auch mit Rassismus konfrontiert sind, was die Auseinandersetzung mit Schönheit für viele von ihnen besonders kompliziert macht („Picking Your Battles“ 56). Widerstand gegen die Schönheitsindustrie, ist demnach nicht für alle gleichermaßen möglich, da Women of Color sonst Gefahr laufen als ungepflegt zu gelten und Privilegien innerhalb der sozialen Hierarchien einer rassistisch

geprägten Gesellschaft zu verlieren (Moreno Figueroa, „Picking Your Battles“ 56-7). Moreno Figueroa fasst zusammen: „That compliance is not their fault, or of their making, it is the force of racism“ (57).

In ihrem Buch *Hässlichkeit* geht die Autorin und Künstlerin Moshtari Hilal auf ihren persönlichen Umgang mit diesen Dynamiken ein. Im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit rassistisch geprägten Körperidealen ruft sie dazu auf, sich „an die Seite der Hässlichen“ zu stellen (Hilal 209). Hilal berichtet, wie sie ihren Körper lange Zeit kritisierte und ihrer Haut immer wieder „den Krieg erklärte“ (29). Da Alter, Krankheit und Behinderung früher oder später jeden Menschen treffen werden, sollten wir uns bewusst machen, wie vergänglich und unzuverlässig Schönheit ist (Hilal 208). Anstatt Hässlichkeit zu bekämpfen, plädiert Hilal für eine Versöhnung mit ihr. Sie sieht in der Anerkennung von Hässlichkeit eine Möglichkeit, Verletzlichkeit, Intimität und Vertrauen zuzulassen (209). Die Autorin erklärt: „Wenn wir den Gegensatz von Schöner und Hässlichem auflösen, dann löst sich auch der Widerspruch in uns selbst auf. Wir sind hässlich und schön abwechselnd und zugleich“ (Hilal 211). Die Versöhnung mit der Hässlichkeit bleibt jedoch ein Prozess. Laut Hilal sind wir jeden Tag aufs Neue gefragt unseren Blick, unsere Ängste und unseren Ekel zu hinterfragen (212). Diese Versöhnung erfordert, die eigene Menschlichkeit und Sterblichkeit anzuerkennen und damit auch die Vieldeutigkeit und Unsicherheit der Realität, in der wir leben (Hilal 212).

4 Theoretischer Rahmen

Die feministische Philosophin Marilyn Frye argumentiert, dass es nicht ganz ausreicht sich allein auf individuelle Aussagen zu verlassen, wenn Einzelne versichern, bestimmte Praktiken seien für sie akzeptabel oder in ihrem Interesse (xi). Der Versuch, Gefühlen, Wünschen, Aktionen und Reaktionen einen Sinn zu geben, ohne die Kräfte zu berücksichtigen, die die Unterordnung von Frauen aufrechterhalten, greift zu kurz (Frye xi). Daher braucht es laut Frye feministische Theorie, um diese Kräfte zu identifizieren, die Mechanismen ihrer Anwendung zu erklären und die Erfahrungen von Frauen in einen größeren Zusammenhang zu stellen (Frye xii). Im folgenden Abschnitt wird daher der Theorierahmen der Arbeit dargelegt, mit dessen Hilfe die Analyseergebnisse anschließend in einem kohärenten Rahmen interpretiert werden.

4.1 Geschlecht: Schönheits- und Weiblichkeitsnormen

Um über weibliche Körper zu sprechen, ist es zunächst wichtig das zugrunde liegende Verständnis von Geschlechtsidentität zu beschreiben. Der theoretische Rahmen, der in dieser Arbeit verwendet wird, beruht auf Judith Butlers *Queer Theory*. Butlers Argumentation folgend kann Geschlecht als sozial konstruiert und performativ betrachtet werden (*Unbehagen der Geschlechter* 215). Dies erzeugt eine Vielzahl von Effekten. Personen verhalten sich so, dass sie den Eindruck erwecken, ein Mann oder eine Frau zu sein. Dazu gehört die Art und Weise wie sie gehen, handeln und sprechen (215). Mit der Zeit wurde durch diese wiederholte Praxis laut Butler der „Anschein einer natürlichen Aufteilung erzeugt“ (172), die Zwangscharakter hat: „Die »Benennung« des Geschlechts ist ein Herrschafts- und Zwangsakt, eine institutionalisierte Performanz, die die gesellschaftliche Realität schafft und dem Gesetz unterwirft, indem sie die diskursive/perzeptuelle Konstruktion des Körpers gemäß den Prinzipien der sexuellen Differenz verlangt“ (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 172). Die unsichtbaren Zwänge, die Geschlechternormen produzieren und aufrechterhalten, sollten daher eher als politische Strukturen anstatt als natürlich gegebene Fundamente betrachtet werden (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 215).

Vor allem die Heterosexualität und das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit beeinflussen als „regulative Diskurse“ unsere Vorstellungen vom eigenen Körper (Villa, *Judith Butler* 95). Das Problem ist laut Paula Irene Villa, dass diese auf idealisierten Bildern beruhen (95). Butler argumentiert, dass die Wahrnehmung des eigenen Körpers bei der Entwicklung unserer Identität eine zentrale Rolle spielt: „Das Ich wird um das spekuläre Bild des Körpers selbst herum gebildet“ (Butler, *Körper von Gewicht* 108). Doch „dieses spekuläre Bild ist selbst eine Antizipation, ein konjunktivischer Entwurf“ (108). Unser Blick in den Spiegel ist durch gesellschaftliche Normen und Ideale gefiltert: Unbewusst haben wir Vorstellungen davon, wie unser Körper aussehen sollte, sei es weiblich oder männlich, hetero- oder homosexuell (Villa, *Judith Butler* 94). Diese Körperfantasien wurden durch politische und historische Einflüsse geprägt (95). In Bezug auf weibliche Haut denken wir vielleicht an Merkmale wie glatt, weich, ebenmäßig oder frei von Haaren. Wenn wir in den Spiegel schauen, betrachten wir unseren Körper durch diese „projektiven Idealisierungen“ (Butler, *Körper von Gewicht* 125). Wir identifizieren uns also mit einem Körper, der weniger im Spiegel zu finden ist, sondern vor allem in unserer Vorstellung existiert (Villa, *Judith Butler* 95).

Dies bedeutet zwangsläufig, dass unsere Körper immer wieder an diesen Idealvorstellungen scheitern. Im Spiegel sehen wir nie „den perfekten Frauenkörper“, sondern immer einen individuellen Körper, der oft als unpassend empfunden wird (Villa, *Judith Butler* 96). Unsere Haut wirkt möglicherweise zu faltig, zu blass oder zu behaart. Doch der perfekte weibliche oder männliche Körper bleibt letztlich eine unerreichbare Fantasie (Villa, *Judith Butler* 96). Körperarbeit kann in diesem Zusammenhang einen Versuch darstellen, sich dieser Fantasie bestmöglich anzunähern. Schließlich ist jedes Individuum „gleichermaßen verantwortlich und gezwungen, ein eindeutiges Geschlecht zu verkörpern“ (Villa, *Sexy Bodies* 98). Der Prozess der Annäherung an Geschlechternormen ist das, was Butler als Subjektivierung beschreibt: Subjektivierung meint „den doppelten, paradoxen Prozess der gleichzeitigen Unterwerfung unter phantasmatische, normative Ideale einerseits und der dadurch gegebenen Existenzmöglichkeit (Intelligibilität) und Handlungsfähigkeit andererseits“ (Villa, *Schön normal* 264). Die Unterwerfung unter solche Ideale ermöglicht es Individuen innerhalb sozial akzeptierter Kategorien zu agieren. Dies geschieht zu einem großen Teil körperlich (Villa, *Schön normal* 264).

Paula Irene Villa ergänzt, dass die Konstruktion von Geschlecht im alltäglichen Handeln stattfindet – durch vermeintlich triviale Gewohnheiten, Praktiken und Routinen, mit denen Menschen sich selbst zu Frauen oder Männern machen oder von anderen als solche kategorisiert werden (Villa, *Sexy Bodies* 89). Dabei nutzen Menschen verschiedene Mittel wie beispielsweise Kleidung, Gesten oder auch die Art, Räume zu nutzen (98). Viele dieser Praktiken sind mit weiblichen Schönheitsidealen verbunden:

Neu ist auch nicht, dass konkrete Personen aufgerufen werden, sich den Normen der Geschlechterdifferenz performativ durch harte (Körper-)Arbeit anzunähern und damit zu weiblichen Körpern von Gewicht zu werden – Diäten, Korsetts, High Heels, kalte/warme Bäder, abgebundene Füße, schwere Perücken sind nur einige Beispiele aus einer langen Liste schmerzhafter Weiblichkeitsprothesen. (Villa, *Schön normal* 254)

Hautpflegepraktiken, als Form von Körperarbeit, lassen sich in diesem Kontext als gelernte, performative Akte verstehen, die Teil der sozialen Konstruktion von Weiblichkeit sein können.

Michelle M. Lazar bringt dies mit der Formel „Femininity is work“ („Seriously Girly Fun“ 51) auf den Punkt. Sie betont, dass die Hervorbringung heteronormativer Weiblichkeit viel Zeit,

Geld, Geschick und körperliche Unannehmlichkeiten erfordert und in manchen Fällen sogar gesundheitliche Risiken mit sich bringt (Lazar, „Seriously Girly Fun“ 51). Elias et al. ergänzen, dass die Anstrengungen, die Frauen für ein „gutes Aussehen“ auf sich nehmen vielfältig sind und über das Physische hinausgehen: Sie umfassen oft auch eine kulturelle, technologische oder psychologische Dimension (Elias et al. 4). Dies kommt im Begriff *Aesthetic Labour* zum Ausdruck, wonach sich Schönheitsarbeit nicht nur auf das äußere Erscheinungsbild, sondern auch auf die Stimme, die Körperhaltung, das Auftreten, die Körpersprache oder auch auf die Selbstdarstellung in sozialen Medien bezieht (Elias et al. 35). Scheinbar banale Tätigkeiten wie beispielsweise das Servieren von Kaffee stellen demnach komplexe Leistungen dar, die neben der Bedienung der Kaffeemaschine Aufmerksamkeit für die Haut, das Make-up, die Haare, die Kleidung, die Stimme und das Management von Emotionen erfordern (34). Nach Elias et al. gelten diese Anforderungen jedoch nicht nur am Arbeitsplatz (38). Stattdessen wird diese Form von Arbeit zunehmend von allen Frauen und in steigendem Maße auch von Männern erwartet, da unsere Gesellschaft immer stärker durch neue Formen der Sichtbarkeit geprägt ist (Elias et al. 38).

In jüngster Zeit hat sich viel feministische Forschung mit dieser Sichtbarkeit und den Beziehungen zwischen den Körpern von Frauen und Bildern in den Medien auseinandergesetzt (Coleman 163). Rebecca Coleman kritisiert jedoch, dass viele dieser Studien von einem Gegensatz von Subjekt und Objekt ausgehen und komplexere Verflechtungen vernachlässigen (164). Diese Logik führt zu einer linearen Vorstellung von Medieneffekten, die den Eindruck erweckt, dass Bilder schlicht auf Körper einwirken (Coleman 166). Daher entwirft sie ein alternatives Modell, um die Beziehungen zwischen Körpern und Bildern zu untersuchen:

I propose an alternative model grounded not in oppositions but in process, relationality, and transformation. Such a model understands bodies and images not as separate and separable entities (subjects and objects, for example) between which relations operate, but as constituted through their relationality. I consider the ways in which bodies are known, understood and experienced through images, that is, the ways in which bodies become through their relations with images. (Coleman 163)

Aufbauend auf Deleuze versteht Coleman Körper nicht als feste Entitäten, sondern als Prozesse des „Werdens“ (Coleman 168). Demnach existieren Körper nicht unabhängig von Bildern, sondern werden durch ihre Beziehungen mit Bildern hervorgebracht und erfahren (168).

Entscheidend ist demnach nicht, welche Effekte Bilder verursachen, sondern welche Affekte und Relationen sie ermöglichen (Coleman 168). Sie können das „Werden“ von Körpern entweder erweitern oder begrenzen, wobei auch negative Gefühle wie Frust Teil dieses Prozesses sein können (169).

Für feministische Forschung bedeutet dies, dass diese sich von der Fixierung auf die (negativen) Effekte von Bildern lösen und Körper und Bilder als verflochten betrachten sollte: „Rather, if relations with images constitute bodies, a focus of feminist research should be on how bodies are experienced through images and on how these experiences limit or extend the becoming of bodies” (Coleman 164). Die befragten 13- bis 14-jährigen Mädchen in Colemans Studie „The Becoming of Bodies: Girls, Media Effects, and Body Image“ geben beispielsweise zu, dass Bilder von perfekten Körpern in den Medien oft Druck und Frustration erzeugen (174). Gleichzeitig erkennen sie aber, dass diese Bilder Produkte von Make-up und Bildbearbeitung sind (173). Dies zeigt, dass sie der Wirkung von Bildern also keinesfalls hilflos ausgeliefert sind. Anstatt Frauen als passive Opfer von Schönheitsidealen zu sehen, argumentiert Coleman, dass Bilder Teil der vielfältigen Erfahrungen sind durch die Körper „werden“ (Coleman 175).

Auch Julia Coffey befasst sich in ihrer Studie „Bodies, Body Work and Gender: Exploring a Deleuzian Approach“ mit den Beziehungen zwischen Körpern, Geschlecht und Gesellschaft. Sie argumentiert, dass Körperarbeit wichtig für das Erleben des Körpers in westlichen, konsumorientierten Gesellschaften ist (Coffey 3). Aufbauend auf Theorien zu *Embodiment* untersucht sie auf Basis empirischer Interviews „the ways that body work and gender can be understood as relations through which bodies ‘become’“ (Coffey 3). Körperarbeit wird hier weniger als Projekt, sondern als Prozess verstanden – als ein Geflecht von Verbindungen und Verhandlungen durch die Körper „werden“ (7). Denn: „Becoming happens in the event, or process, of connections“ (Coffey 7). Damit verschiebt sich der Fokus von dualistischen Konstruktionen von Geist und Körper oder Subjekt und Objekt hin zu relationalen Prozessen (4). In diesen ist Geschlecht nicht die Ursache, sondern eine Beziehung in die Körper eintreten und die ihr „Werden“ beeinflusst (Coffey 7). Coffey betont jedoch, dass Körper durch vielfältige Beziehungen konstituiert werden, etwa durch Medienbilder, die Schönheitsindustrie oder die Konsumkultur (10). Diese sind eng mit dem binären Geschlechtersystem verbunden, was erklärt, warum es so schwierig ist, etwas anderes als heteronormative Weiblichkeit als Ideal zu sehen (10). Körperarbeit wird jedoch nicht einfach als Effekt von Geschlecht verstanden. Stattdessen sollte Geschlecht laut Coffey als eine der Beziehungen verstanden werden, mit

denen der Körper in Verbindung steht (9). Durch dieses Verständnis eröffnen sich neue Perspektiven, da in den Blick rückt, was Körper tun und werden können (Coffey 13). Der Fokus verlagert sich dabei auf die Komplexität und die Möglichkeiten, die in den Beziehungen zwischen Körpern und Geschlecht liegen, anstatt Weiblichkeit einfach als Effekt patriarchaler Kultur zu sehen (Coffey 13).

4.2 Macht: Disziplin und Überwachung

Elias und Gill beobachten in ihrer Studie „Beauty Surveillance: The Digital Self-Monitoring Cultures of Neoliberalism“ eine verstärkte Überwachung weiblicher Körper (65). Diese hängt laut den Autorinnen eng mit der *Celebrity Culture* zusammen, die durch Magazine, neue Fototechnologien und Social Media eine 360-Grad-Beobachtung etabliert hat. In solchen Medien finden sich forensische Analysen von Haut: Cellulite, Falten, Poren oder die Spuren kosmetischer Eingriffe werden oft durch Nahaufnahmen hervorgehoben (Elias und Gill 65). Elias und Gill argumentieren, dass dieser überwachende Blick immer intensiver wird und mit immer feineren Methoden arbeitet (65). Dies zeigt sich vielerorts auch in der Werbung: Symbole wie Maßbänder, Lupen oder Mikroskope, die auf die Haut gerichtet sind, verdeutlichen die Idee permanenter Kontrolle (Elias und Gill 65). Dahinter steht laut den Autorinnen „a quantified/biometric rationality“ die die zeitgenössische Schönheitskultur durchdringt und weibliche Körper scheinbar „wissenschaftlichen“ Formen der Überwachung und Beurteilung unterwirft (Elias und Gill 66).

Michel Foucault, auf dessen Analysen sich auch Elias und Gill in ihrer Studie beziehen, stellt den Körper in den Mittelpunkt seiner Analysen von disziplinären Systemen, indem er ihn als das Ergebnis sozialer Kräfte und technologischer Beziehungen beschreibt (176). Er argumentiert, dass Machtverhältnisse den Körper materiell durchdringen können (Foucault 176). In seiner Kritik der modernen Gesellschaft legt Foucault dar, dass der Aufstieg parlamentarischer Institutionen und Vorstellungen von politischer Freiheit von der Herausbildung einer neuen Disziplin begleitet wurde, die sich gegen den Körper richtet (177). Demnach wird vom Körper nun mehr verlangt als politische Gefolgschaft oder das Leisten von Arbeit (177). Diese Disziplin dringt in den Körper ein und versucht, ihn zu regulieren:

So formiert sich eine Politik der Zwänge, die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren. Der menschliche Körper

geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. Eine „politische Anatomie“, die auch eine „Mechanik der Macht“ ist, ist im Entstehen. (Foucault 176)

Was sich da herausbildete, ist eine Politik der Zwänge, die auf den menschlichen Körper einwirkt und ihn umgestaltet. So bringt diese Disziplin unterworfenen oder auch „fügsamen Körper“ (Foucault 177) hervor. Die Methoden, die eine detaillierte Kontrolle des Körpers ermöglichen, werden von Foucault als „Disziplinen“ bezeichnet (175). Sie bestehen aus einer Vielzahl verschiedener Prozesse, die "minutiöse, oft unscheinbare Techniken" verwenden (178). Um sie zu beschreiben, ist es notwendig, auf Details zu achten (Foucault 178).

Dabei ist jedoch kritisch anzumerken, dass Foucault den Körper durchweg als homogen behandelt, ohne die Unterschiede in den Körpererfahrungen von Menschen unterschiedlicher Geschlechtsidentitäten anzuerkennen (Bartky 27). Die feministische Philosophin Sandra Lee Bartky erweitert Foucaults Theorie, indem sie argumentiert, dass Körperarbeit eine Sammlung solcher disziplinierenden Praktiken darstellt, die einen Körper hervorbringen, der in Gestik und Aussehen erkennbar weiblich ist (27). Sie argumentiert, dass Frauen, die regelmäßig ihr Make-up überprüfen, Falten entgegenwirken oder ihr Essverhalten kontrollieren, zu einem sich selbst kontrollierenden Subjekt werden (Bartky 27). Diese permanente Selbstüberwachung kann laut Bartky als Ausdruck eines internalisierten Gehorsams gegenüber dem Patriarchat verstanden werden (27). Gleichzeitig spiegelt diese Disziplin das Bewusstsein von Frauen wider, dass sie unter ständiger Beobachtung stehen und unabhängig von ihren sonstigen Eigenschaften in erster Linie als Körper wahrgenommen werden, der gefallen soll (Bartky 27). In Foucaults Worten ist in vielen Frauen „ein Zustand bewusster und permanenter Sichtbarkeit erzeugt worden, der das automatische Funktionieren der Macht sichert“ (Foucault 258). Da der ideale weibliche Körper unerreichbar bleibt, kann eine Frau ihr gesamtes Leben mit einem Gefühl der körperlichen Unzulänglichkeit verbringen, wodurch sich die Kontrolle des Körpers auch auf den Geist erstreckt (Bartky 41).

Foucault betrachtet den menschlichen Körper als Effekt von Diskursen und disziplinarischer Macht (Foucault 177). Blackman erklärt, dass Foucault dabei eine weit verbreitete Vorstellung von Macht auf den Kopf stellt (Blackman 33). Diese wird oftmals als unterdrückerische Kraft verstanden, die überwunden werden muss, um Freiheit zu erlangen (Blackman 33). Blackmans Analyse von Foucault betont jedoch, dass Macht durch unsere Handlungen wirkt und bestimmte

Weisen des Seins und Handelns überhaupt erst ermöglicht (33). Macht wird demnach nicht einfach als repressiv gesehen, sondern als produktiv und generativ. Dies steht im Gegensatz zur Idee von Macht als reiner Repression, die unser vermeintlich „wahres Selbst“ unterdrückt: „Disciplinary power is therefore a form of power that does not prohibit or constrain. Rather it acts on and through an individual's self-forming practices so that individuals come to want or desire certain ways of being and doing for themselves“ (Blackman 33). Demnach entwickeln Menschen das Verlangen nach bestimmten Weisen des Seins und Handelns aus sich selbst heraus (33). Dies geschieht über Normen und regulative Ideale, die in die inneren Prozesse der Selbstbeobachtung aufgenommen werden (Blackman 34). Diese Internalisierung erfolgt nicht einfach durch äußeren Zwang, sondern Individuen müssen an diesen Praktiken aktiv teilnehmen. Sie können sich anschließend allerdings so sehr im Körper verankern, dass sie ganz automatisch und natürlich erscheinen (Blackman 34).

Auch Bartky erklärt, dass Disziplin auch freiwillig angestrebt werden kann (37). Die weibliche Körperdisziplin hat demnach einen Doppelcharakter: Einerseits wird niemand mit vorgehaltener Waffe zu einer umfangreichen Schönheitsroutine gezwungen (Bartky 37). Andererseits argumentiert sie, dass Schönheitspraktiken Ausprägung einer weitaus größeren Disziplin sind, die ein ungleiches System aufrechterhält: „Nevertheless, insofar as the disciplinary practices of femininity produce a ‘subjected and practiced’, an interiorized, body, they must be understood as aspects of a far larger discipline, an oppressive and inegalitarian system of sexual subordination“ (Bartky 37). Individuen können demnach täglich mit Freude Schönheitspraktiken durchführen, ohne dass diese Praktiken aufhören, ein Instrument zu sein, das zu ihrer Disziplinierung beiträgt (Bartky 37).

Wenn weibliche Körperarbeit als Disziplinarregime im Sinne Foucaults verstanden wird, stellt sich die Frage, von wem die disziplinierende Macht ausgeht. Foucault verknüpft Körperdisziplin mit Institutionen wie der Schule, der Fabrik oder dem Gefängnis. Doch Disziplin kann sowohl institutionell gebunden als auch ungebunden sein (Bartky 36). Historisch wurde sie durch Gesetze durchgesetzt, wie durch das Verbot, Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen (Bartky 36). Bartky argumentiert, dass die Disziplinierung heute subtiler geschieht. Die disziplinierende Macht, die Körpern Weiblichkeit auferlegt, ist anonym und verstreut und wird durch alltägliche Begegnungen reproduziert (36).

Im heutigen digitalen Zeitalter zeigt sich, dass Social-Media-Plattformen diese Mechanismen der Überwachung und Selbstdisziplinierung intensivieren (Gill, „Being Watched and Feeling Judged“ 1390). Rosalind Gill hat in den Jahren 2020-2021 eine Studie durchgeführt, die sich mit Aspekten des „Lebens am Handy“ junger Menschen im Vereinigten Königreich befasst („Being Watched and Feeling Judged“). Die jungen Erwachsenen berichten von verschiedenen Dilemmata, wenn es darum geht, sich in der zeitgenössischen Medienkultur zu präsentieren. In dieser Kultur fühlen sie sich sowohl allgegenwärtig überwacht als auch ständig beurteilt (Gill, „Being Watched and Feeling Judged“ 1388). Gleichzeitig können sie dieser Kultur nicht einfach entkommen, ohne das wichtige Gefühl von Teilhabe zu verlieren das mit ihrer Social-Media-Präsenz verbunden ist (1388). Gill betont, dass die forensische Betrachtung anderer durch die Möglichkeiten von Smartphones und Social-Media-Plattformen erleichtert wird (1389). Diese kritischen Formen des Sehens wurden durch eine rasant wachsende Schönheitsindustrie geprägt. Laut Gill leitet diese junge Frauen dazu an, auf neue und historisch beispiellose Weise zu „sehen“, das heißt, Sehpraktiken auszuüben, die sich durch die mikroskopische Überwachung von Gesicht und Körper auszeichnen (1390). So werden nicht nur andere beobachtet und beurteilt sondern der kritische Blick wird auch auf das eigene Aussehen angewendet (Gill „Being Watched and Feeling Judged“ 1390).

Eng mit dieser Thematik verbunden sind sogenannte „Beauty-Apps“ von denen viele über Plattformen wie Instagram populär geworden sind (Elias und Gill 67). Dabei handelt es sich um eine Gruppe von Computer-, Tablet- und Smartphone-Anwendungen, die das Erscheinungsbild analysieren, bewerten oder optimieren sollen (Elias und Gill 60). Unter Rückgriff auf einen feministisch-foucaultschen Rahmen legen Elias und Gill dar, dass die immer kleinteiligere Zerlegung von vermeintlichen Mängeln Nutzer*innen in völlig neue Kategorien von „Schönheitsproblemen“ einführt (73). Dabei unterscheiden sich solche Apps in mehreren Punkten von klassischer Schönheitswerbung (Elias und Gill 74): Erstens inszenieren sie sich als (bio-)metrische Überwachungsinstrumente, die nicht einfach bewerten, sondern „messen“ (74). Zweitens beruhen viele auf der Kamerafunktion von Smartphones, als „Scanner“ für Haut, Venen oder verstopfte Poren, und regen so dazu an den Körper wie einen QR-Code zu scannen (74). Drittens gehen Beauty-Apps über übliche Schönheits- und Selbstfürsorgepraktiken hinaus, indem sie die forensische „Nanoüberwachung“ des eigenen und fremden Erscheinungsbildes als alltägliche Praxis etablieren (74). Darüber hinaus fördern sie laut Elias und Gill die Verbreitung von kosmetischen oder chirurgischen Eingriffen, indem diese auf dem tragbaren, allgegenwärtigen und zutiefst persönlichen Gerät des Smartphones

virtuell ausprobiert werden können (75). Zusammenfassend verknüpfen Beauty-Apps digitale Selbstüberwachung mit neoliberalen und postfeministischen Ethiken und etablieren so einen neuartigen regulierenden Blick auf Frauen, der sie über das Smartphone überallhin begleitet (Elias und Gill 75).

Auch Rachel Sanders befasst sich in ihrer Studie „Self-Tracking in the Digital Era: Biopower, Patriarchy, and the New Biometric Body Projects“ mit Technologien, die die Selbstüberwachung begünstigen. Eine immer größer werdende Gruppe an Menschen in der westlichen Welt nutzt tragbare *Digital Self-tracking Devices*¹⁰ um persönliche Gesundheits-, Fitness- und Lebensstildaten zu überwachen (Sanders 36). Diese Technologien, „render the body more visible and thus more amenable to regulation“ (Sanders 45). Da sie in einem gesellschaftlichen Kontext genutzt werden, der von Dickenhass, körperlichem Defizitdenken und dem Imperativ von individueller Gesundheit und normativer Weiblichkeit durchdrungen ist, können sie laut Sanders dazu dienen Frauen in immer intensivere Regime der Selbstoptimierung einzubinden (Sanders 50). Durch Mode-, Schönheits- und Gesundheitsdiskurse werden Nutzer*innen dazu gebracht, sich als unternehmerische Subjekte zu verstehen, die dafür verantwortlich sind, ihre Gesundheitsrisiken selbst zu managen, gesundheitsbezogene Konsumententscheidungen zu treffen und vermeintlich gesundheitsfördernde Verhaltensweisen anzunehmen (Sanders 47).

Der Rückgriff auf einen feministisch-foucaultschen Rahmen, wie er in diesem Kapitel bisher dargelegt wurde, eignet sich für die Analyse von Hautpflegepraktiken, da er ein strukturelles Verständnis von Schönheit als Form disziplinärer Macht ermöglicht (Elias et al. 8). Elias et al. weisen jedoch darauf hin, dass diese Perspektive auch Grenzen hat, da es ihr an einer genauen Darstellung der Mechanismen mangelt, die zwischen Schönheitsidealen und den verkörperten Praktiken von Frauen oder Gefühlen von Scham vermitteln (8). Es fehlt eine Theorie der Affekte oder ein psychosoziales Verständnis dafür, wie Ideale internalisiert werden und unsere tiefsten Gefühle, Wünsche und Vorstellungen von Schönheit prägen (Elias et al. 8). Darüber hinaus wird ein solcher Analyserahmen dafür kritisiert, die Handlungsfähigkeit von Frauen zu vernachlässigen (8). Der leibliche, fühlende Körper spielt in Foucaults Überlegungen keine große Rolle, sondern wird vielmehr als kultureller „Ort“ gesehen, an dem sich Macht und Diskurse treffen. (Elias et al. 8). Zwar erkennt Foucaults Werk an, dass Machtverhältnisse nur

¹⁰ Dazu zählen Mobiltelefone, Armbanduhren, oder Einsätze für Schuhe und BHs die mit Sensoren ausgestattet sind, die körperliche Bewegungen, verbrauchte Kalorien oder zurückgelegte Entfernungen messen können (Sanders 37).

bestehen können, wenn Macht auch produktiv wirkt und Vergnügen hervorruft, eine umfassende Auseinandersetzung mit der Rolle von Affekten bleibt jedoch aus (Elias et al. 17).

Rachel Wood geht in ihrer Studie „From Aesthetic Labour to Affective Labour: Feminine Beauty and Body Work as Self-care in UK ‘Lockdown’“ auf diese affektive Dimension von Körperarbeit ein. Sie untersucht wie das „Selbstfürsorge-Gebot“ während des ersten Lockdowns im Jahr 2020 im Vereinigten Königreich durch Praktiken der Schönheitspflege aufgegriffen und umgesetzt wurde (R. Wood 83). Wood argumentiert, dass die affektive Dimension von Schönheit in dieser Zeit intensiviert und ausgeweitet wurde, indem Schönheitspraktiken wie Hautpflege, Fitness, Make-up, Maniküren oder Haarpflege als vorteilhaft für das Empfinden einer Person dargestellt wurden (84). Demnach ging es bei diesen Praktiken im Lockdown weniger um eine schlichte Verbesserung des Aussehens, sondern sie wurden zu einem Projekt affektiver Arbeit (R. Wood 84). Damit gemeint ist „the deep feeling work of generating and maintaining a gendered, racialised and classed disposition that aligns with the needs of capital“ (R. Wood 84). Unter den Bedingungen des Lockdowns sollten Individuen nicht nur überleben, sondern am besten als unternehmerische Subjekte handeln, schlechte Gefühle durch Schönheitspraktiken bewältigen und ihre Zeit produktiv nutzen, um sich zu verbessern und zu transformieren (R. Wood 97). Veldstra ergänzt, dass die Krisen des Kapitalismus durch affektive Arbeit individualisiert werden (12). Das heißt, dass Gefühle von Angst, Prekarität und Unzufriedenheit zu persönlichen Problemen gemacht werden, die als Einstellungsfrage erscheinen und durch eine bessere emotionale Anpassung behoben werden sollen (Veldstra 12).

4.3 Race: Rassismus und Colorismus

Diskurse über Race und Schönheit sind historisch eng miteinander verwoben. Dass Race und ihr wesentliches Merkmal die Hautfarbe im Verlauf der Kolonialgeschichte zur Diskriminierung und Entrechtung von „Anderen“ genutzt wurde, ist umfassend dokumentiert (z. B. McClintock 1995). Heute bilden das historische Erbe von Kolonialismus und Rassismus den Rahmen für rassistisch geprägte Definitionen von Schönheit (Craig, *Ain't I a Beauty Queen?* 6). Laut Hunter beruhte der europäische Kolonialismus auf einer Ideologie der Überlegenheit, die sich nicht nur auf Sprache, Religion und Kultur, sondern auch auf Körperästhetik bezog (87). Folglich wurden europäische Körpertypen, blasse Haut, blondes Haar und blaue Augen von den Europäer*innen aufgewertet (Hunter 87). Die Brutalität dieses

Systems bewirkte vielerorts eine Verinnerlichung dieser Schönheitsnormen (Hunter 87). Obwohl sich viele der unterdrückten Bevölkerungsgruppen gegen die europäische Übermacht wehrten, wurden europäische kulturelle Normen in vielen Gesellschaften allgegenwärtig und galten oft als wünschenswert (Fanon zitiert nach Hunter 87). Doch nicht nur Schönheitsideale, sondern auch Körperpflegeregime haben koloniale Wurzeln (McClintock 133). McClintock argumentiert, dass das Waschen der Haut mit Seife im Rahmen der Kolonialisierung zu einer Technologie der sozialen Reinigung wurde, die mit Rassismus und der Herabsetzung von Klassen verbunden war (133). Sie erklärt: „The poetics of cleanliness is a poetics of social discipline“ (McClintock 145). Demnach verliehen Reinigungsrituale dem Körper Wert, zogen Grenzen zwischen sozialen Gruppen und dienten so der Aufrechterhaltung einer rassistischen und durch Klassengrenzen geprägten sozialen Ordnung (McClintock 145).

Meeta Rani Jha analysiert Schönheitsideale aus einer intersektionalen, globalen und transnationalen Perspektive. Sie erklärt, dass Schönheitskulturen im Kontext von Globalisierung, Kolonialismus und Kapitalismus entstanden sind und reproduziert werden (Jha x). Der zivilisatorische Status eines Landes, ob es als rückständig oder fortschrittlich gilt, wird weiterhin häufig am Grad seiner Verwestlichung gemessen (Jha 2). Hollywood- und Disney-Filme sowie Spielzeuge wie Barbiepuppen tragen weltweit zur Verbreitung eurozentrischer Schönheitsideale bei, die eng mit dem US-amerikanischen Konsumkapitalismus verbunden sind (Jha 2). Jha argumentiert, dass diese Ideale soziale Kontrolle über weibliche Körper ausüben: „Eurocentric beauty ideals, valorized in beauty pageants and Disney films, exercise social control over female bodies generating fantasies, inspiration, injury, and inequality“ (1). Diese Fantasie die Jha als „patriarchal heterosexual bliss of the white princess“ beschreibt, wird als Ideal vermittelt, das durch Konsumpraktiken wie Mode, Fitness, Haar- und Hautpflege oder auch chirurgische Eingriffe erreicht werden soll (1). Schwarze Frauen und Women of Color werden in vielen Fällen als das negative Gegenbild zu diesem Schönheitsideal dargestellt: „Dominant beauty standards ... have positioned and continue to position black girls and women as less beautiful, less feminine, and less human if they possess darker skin and African hair texture and facial features“ (Jha 33). Auf diese Weise reproduzieren eurozentristische Schönheitsideale Rassismus, Sexismus und Klassismus (Jha 1). Schönheit fungiert dabei als symbolischer Marker kultureller und moralischer Überlegenheit in einer Hierarchie, die *weißen* Körpern Güte, Göttlichkeit, Intelligenz, Erfolg und Weiblichkeit zuweist (Jha 5).

Die Institutionalisierung eurozentrischer Schönheitsnormen hat eine globale Schönheitsindustrie hervorgebracht, die sich der Hautaufhellung, kosmetischer Chirurgie, Diäten und Mode verschrieben hat (Jha 8). Hunter ergänzt, dass eine zunehmend virtuelle Welt eine zunehmend visuelle Welt ist (85). Schönheitsfilter im Rahmen von Apps wie Instagram und Snapchat können auch zur Aufhellung der Haut eingesetzt werden (Hunter 85). Viele dieser Filter verändern die Gesichter der Nutzer*innen in dieselbe Richtung: sie sollen mehr wie *weiße* Gesichter aussehen. Damit spiegelt das Design solcher Filter die eurozentrische Definition von Schönheit wider, die ihre Entwickler*innen vertreten (Hunter 85). Einige Wissenschaftler*innen argumentieren jedoch, dass es eine zu starke Vereinfachung sei, die Teilnahme an solchen Praktiken als Ausdruck von verinnerlichtem Rassismus zu interpretieren, und dass dies rassistische Vorstellungen reproduzieren könnte (Elias et al. 10-11). Sie argumentieren, dass chirurgische Eingriffe und Haut- oder Haarpflegepraktiken in diesem Kontext nicht einfach als Ausdruck *weißer* Hegemonie oder Anpassung an *weiße* Schönheitsnormen verstanden werden sollten, sondern auf die Herausbildung neuartiger Schönheitsideale verweisen können (Kim zitiert nach Elias et al. 11).

In Kapitel 4.4 wird ausführlicher diskutiert, dass ein als schön geltender Körper eine Form von Kapital darstellen kann, das den Zugang zu Jobs, Partner*innen und sozialem Status erleichtern kann. Hunter argumentiert, dass *Whiteness* in diesem Kontext als eine Form von *Racial Capital* fungieren kann, das seine Wirkungsmacht aus rassistischen Hierarchien bezieht (89). Es ist eine Ressource, die aus dem Körper geschöpft wird und sich auf Hautfarbe, Gesichtszüge, Körperform oder andere rassifizierte Merkmale von Menschen bezieht (Hunter 89). Hunter erklärt: „I use the term, ‘racial capital’ to capture the economic and transferable status of whiteness that even people of color can access by physically whitening their appearance” (86). Entscheidend ist dabei weniger die eigene, sondern die gesellschaftliche Wahrnehmung: Wer als *weiß* wahrgenommen wird, erfährt automatisch einen höheren sozialen Status (Hunter 89). Dabei ist es laut Hunter wichtig zwischen *Racial Capital* und *Racial Identity* zu unterscheiden. Während es bei *Racial Capital* darum geht, wie andere eine Person wahrnehmen, wird die *Racial Identity* vom Individuum im Verhältnis zu seinem sozialen Kontext selbst bestimmt (Hunter 89-90).

Die Basis für das Konzept von *Racial Capital* ist das in westlichen Gesellschaften tief verwurzelte System von *Colorismus*, das wie folgt definiert wird: „Colorism is a structural and cultural system of discrimination that uses the status of skin tone to differentiate and value

racialized bodies” (Hunter 86). Hellhäutige Menschen erfahren in diesem System Privilegien, während dunkelhäutige Menschen diskriminiert werden. Die Formen und die Intensität dieser Diskriminierung werden dabei von anderen Aspekten ihrer Identität beeinflusst, wie der Geschlechtsidentität, der sexuellen Orientierung, dem Sprachgebrauch, dem wirtschaftlichen Status oder dem Bildungsniveau (Hunter 86). Generell wertet Colorismus *weiße* Ästhetik als höherwertig, sodass positive Eigenschaften mit *Weißsein* und negative Eigenschaften mit Schwarzsein oder Indigenität assoziiert werden (Hunter 88). Hunter ergänzt, dass Colorismus ein weltweites System ist, das nicht nur in Österreich und Europa wirkt, sondern die globale Medienkultur durchdringt (87). Da es ein Subsystem des strukturellen Rassismus ist, wirkt es in vielen Institutionen und erfordert nicht die tatsächliche Anwesenheit rassistischer Personen (Hunter 87). Dabei praktizieren Menschen aller ethnischen Hintergründe Colorismus, oftmals auf der Ebene der unbewussten Voreingenommenheit. Vor allem *weiße* Menschen sind sich ihrer Voreingenommenheit und ihrer Privilegien dabei oft wenig bewusst (87). Colorismus hat dabei nicht nur Auswirkungen darauf, ob eine Person als schön gilt, sondern auch darauf, wie viel Wertschätzung sie erfährt und welcher soziale Status ihr zuerkannt wird (Hunter 87).

Während Hunter die strukturelle Dimension von Colorismus hervorhebt, rückt Mónica Moreno Figueroa eher die subjektiven Erfahrungen und Gefühle in den Blick, durch die sich Schönheitsnormen im Leben von Women of Color niederschlagen (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“). In ihrer Studie „Displaced Looks: The Lived Experience of Beauty and Racism“ ruft sie dazu auf, das Empfinden in die Diskussion über Schönheit und Rassismus miteinzubeziehen (150). Sie untersucht, wie Schönheitsideale und Rassismus im mexikanischen Kontext zusammenwirken (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“ 138). Dabei fragt sie wie Frauen sich selbst sehen, wie sie von anderen gesehen werden und wie diese Blicke ihre Gefühle von Schönheit oder Hässlichkeit formen (140). Es wird weniger danach gefragt, was Schönheit ist, sondern „what beauty does“ (138). Schönheit wird dabei als Prozess, Gefühl und Ressource verstanden: „Beauty matters as it makes evident how, in its displacement and fragility, as a feeling and resource, women could make evident to themselves and others both the pervasiveness of racism in their everyday lives, and also some of the strategies to resist, cope and get on“ (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“ 149). Die Erfahrung von Schönheit und Hässlichkeit ist demnach stark von rassistischen Schönheitsnormen geprägt. Dabei erleben Frauen Spannungen zwischen dem „schön sein“ und sich „schön fühlen“ was ständig verhandelt wird: „The difference between feeling and being beautiful results from the collision between cultural understandings, everyday life experience about beauty, acceptable physical

appearance and skin colour“ (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“ 149). Um darauf zu reagieren, entwickelten die befragten Frauen Strategien, um sich „in the realm of beauty“ zu halten (149). Die Studienergebnisse betonen abermals, dass Schönheit keine individuelle Erfahrung ist, sondern eng mit Rassismus und Sexismus verbunden ist. Ihre Aushandlung ist häufig von komplexen Gefühlen begleitet (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“ 150).

4.4 Klasse: Schönheitshandeln als soziale Positionierung

„Schönheitshandeln¹¹ bedeutet, sich sozial zu positionieren“ (Degele 10). Nina Degele erklärt, dass das „sich schön machen“ ein sozialer Prozess ist, bei dem Menschen versuchen Anerkennung zu generieren (10). Dieses Bemühen kann auch scheitern, beispielsweise wenn das sorgfältige Herausputzen nicht bemerkt wird oder ein aufwändiges Make-up die Gesichtsfalten nicht wie erhofft verdeckt (Degele 10). Laut Degele drehen sich solche Prozesse der sozialen Positionierung vor allem um Werte wie Individualität, Selbstbestimmung und Authentizität (10). Helen Wood ergänzt, dass der Körper ein Ort der sozialen Kalibrierung ist, an dem symbolische Marker die Grenzen sozialer Hierarchien ziehen (H. Wood 19). Dabei ist der Körper nicht nur ein aussagekräftiges Zeichen für Wohlstand und wirtschaftlichen Ressourcen, sondern auch ein Ort sozialer Unterscheidungen des Geschmacks (19). In anderen Worten ist er ein Mittel, um sozialen „Wert“ zu kommunizieren. Daher ist er auch ein Schauplatz von Kämpfen und Konflikten (H. Wood 19).

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu hat mit seiner Feldtheorie einen interessanten Beitrag zum Verständnis von sozialem Verhalten geleistet. Ein wichtiges Konzept in diesem Kontext ist der Habitus, der ein tief verinnerlichtes Denk- und Handlungsmuster beschreibt, das sich aus unserer sozialen Position ergibt (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede* 279). Der Habitus sorgt dafür, dass wir intuitiv wissen, wie wir uns in bestimmten Situationen verhalten sollen (Villa, *Sexy Bodies* 65). Er stellt also eine Art Alltagswissen dar, das uns automatisch bestimmte Verhaltensweisen nahelegt. Dadurch verstehen wir intuitiv, was in unserem sozialen Milieu oder je nach Geschlecht als angemessen gilt und was nicht (65). Wenn wir gegen diese ungeschriebenen Regeln verstoßen, kann das unangenehme Gefühle wie Scham oder Nervosität auslösen (Villa, *Sexy Bodies* 65). Ein wichtiger Aspekt dabei ist der persönliche

¹¹ Der Begriff „Schönheitshandeln“ betont die sozialen Prozesse, die mit Praktiken der Selbstgestaltung verbunden sind. Demnach ist Schönheitshandeln ein „Medium der Kommunikation und dient Inszenierung der eigenen Außenwirkung zum Zweck der Erlangung von Aufmerksamkeit und Sicherung der eigenen Identität“ (Degele 10).

Geschmack. Bourdieus Argumentation folgend, legt die Deklaration des eigenen Geschmacks die soziale Verortung in der Welt fest (*Die feinen Unterschiede* 25). Sein meist zitierter Kommentar zu diesem Thema ist die Aussage: „Geschmack klassifiziert – nicht zuletzt den, der die Klassifikationen vornimmt“ (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede* 25).

Vorstellungen von Schönheit sind ein Minenfeld solcher Geschmackskalküle, die dazu beitragen, unseren Platz in sozialen Hierarchien festzulegen (H. Wood 20). Verschiedene Schönheitspraktiken können laut Penz ein Mittel sein, um sich sozial zu positionieren, zum Beispiel durch eine auffällige Frisur, ein sorgfältiges Make-up oder auch ein bewusst natürliches Aussehen (39). Die Art und Weise, wie Individuen ihren Körper gestalten, entsteht dabei nicht zufällig, sondern ist das Ergebnis von Erziehung und sozialer Prägung (Penz 39). Von klein auf, werden die finanziellen oder kulturellen Ressourcen, die einem zur Verfügung stehen, in „subjektive Dispositionen“ umgewandelt (Bourdieu zitiert nach Penz 39-40). Diese führen dazu, dass bestimmte Ausdrucksformen des Körpers naheliegend oder selbstverständlich erscheinen (Penz 39-40). Kinder aus Familien, in denen auf ein hohes Maß an Sonnenschutz geachtet wurde, werden demzufolge mit höherer Wahrscheinlichkeit selbst darauf achten, ihre Haut vor der Sonne zu schützen.

Darüber hinaus liefert Bourdieu uns ein Verständnis der Art und Weise, wie alternative Formen von Kapital dazu beitragen Klassenunterschiede zu erzeugen (Bourdieu, „Ökonomisches Kapital“). Bourdieu beschreibt kulturelles Kapital als Zugang zu höheren Formen von Kultur (Wissen, Kunst, Manieren), die auch durch Bildung institutionalisiert werden (Papilloud 45). Soziales Kapital bezieht sich auf Netzwerke familiärer, freundschaftlicher oder beruflicher Beziehungen, die den individuellen Aufstieg fördern können (Papilloud 45). Das symbolische Kapital beschreibt Wertschätzung oder Status. Es hat oftmals genügend symbolische Macht, um in ökonomisches Kapital (materieller Besitz) umgewandelt zu werden (Papilloud 45). Für Bourdieu sind die Menschen im sozialen Raum entsprechend dem Umfang, der Zusammensetzung und dem Gewicht ihrer Kapitalformen verteilt: „Die zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebene Verteilungsstruktur verschiedener Arten und Unterarten von Kapital entspricht der immanenten Struktur der gesellschaftlichen Welt“ (Bourdieu, „Ökonomisches Kapital“ 183). Dies ermöglicht unterschiedlich positionierten Menschen wiederum unterschiedliche Weg durch den sozialen Raum (183). Attraktivität ist in diesem Zusammenhang wichtig, da sie sowohl in soziales als auch in symbolisches oder

wirtschaftliches Kapital, wie beispielsweise eine gut bezahlte Stelle, umgewandelt werden kann (Hunter 89).

Jha ergänzt, dass körperliche Attraktivität eine Form von Kapital darstellt, das Frauen durch Investitionen in Schönheitsprodukte sowie Pflege- und Schönheitsbehandlungen steigern können (5). Sie betont jedoch, dass bestimmte Merkmale wie eine helle Hautfarbe und Jugendlichkeit im Laufe der Zeit an Kapitalwert gewonnen haben, während andere, wie dunklere Haut, bestimmte Haarstrukturen, Behinderungen oder Alter, den symbolischen Wert weiblicher Attraktivität mindern (Jha 5). Schönheit ist demnach eine Form von Macht, die bestimmte physische Merkmale privilegiert, während sie andere marginalisiert: „[B]eauty can be converted into forms of social, economic, and symbolic power that devalue and denigrate some physical features while idealizing and privileging others“ (Jha 5). Demnach stellt Schönheit eine Ressource dar, die sowohl von rassistischen als auch von klassenbezogenen Strukturen geprägt ist und zu den unverdienten Privilegien zählt (Jha 3).

5 Hautpflege zwischen Überwachung und Selbstdisziplin

Im folgenden Kapitel werden die Hautpflegepraktiken der Studienteilnehmerinnen in einem feministisch-foucaultschen Rahmen interpretiert. Im Rahmen des Kapitels wird analysiert, wie gesellschaftlicher Schönheitsdruck die Hautpflegepraktiken der Studienteilnehmerinnen prägt (5.1), bevor Hautpflege anschließend als Ausdruck eines inneren Bedürfnisses analysiert wird (5.2).

In den Interviews dieser Studie ging es unter anderem um die Frage, welche Bedeutung Hautpflege im Alltag der Studienteilnehmerinnen hat. Die Gespräche zeigen, dass die meisten von ihnen ihre Hautpflegeroutine diszipliniert und täglich durchführen. Insgesamt lassen die Aussagen erkennen, dass Hautpflege weniger eine Frage individuellen Interesses ist, sondern eine habitualisierte Praxis, die tief in ihren Alltag eingeschrieben ist. So erklärt Nina: „Mir ist Hautpflege wichtig, würde ich sagen. Ich kümmere mich schon regelmäßig jeden Tag um meine Haut“ (Nina, 32). Darüber hinaus betont sie: „Also ich benutze jeden Tag Moisturizer. Also Feuchtigkeitscreme, jeden Tag. Nach dem Aufstehen und halt am Abend“ (Nina, 32). Auch Paula betont, dass sie ihre Routine stark verinnerlicht habe: „Also ich glaube meine Hautpflege, das sind so Steps wie Zähneputzen, dass ich das schon so sehr drin habe“ (Paula, 28). Ganz ähnlich argumentiert Mona, indem sie erklärt: „Ist fast wie Zähneputzen, finde ich. Man fühlt

sich dadurch dann halt sauber und irgendwie bereit für den Tag“ (Mona, 26). Die Gleichsetzung mit dem Zähneputzen verweist auf den hohen Grad der Normalisierung ihrer Hautpflegepraktiken. Auch Ali betont die Wichtigkeit ihrer Routine: „Das ist superwichtig und auf das schaue ich schon sehr, dass ich das auch einhalte“ (Ali, 23). Foucault zufolge zeichnen sich moderne Gesellschaften durch subtile Mechanismen aus, die dafür sorgen, dass Individuen sich selbst kontrollieren (Foucault 177). In einem gesellschaftlichen Klima, das von einem Defizitdenken gegenüber Körpern und den normativen Idealen von Gesundheit und Weiblichkeit geprägt ist, werden die Studienteilnehmerinnen in alltägliche Regime der Selbstoptimierung eingebunden (Sanders 50).

Die neuen Entwicklungen im Bereich der Schönheitsbehandlungen die Shilling beschreibt, haben das Vermögen der Studienteilnehmerinnen erhöht, ihren Körper im Rahmen von Selbstoptimierungsregimen zu optimieren (Shilling 5). Im Rahmen dessen wird der Körper ein Phänomen von Optionen und Wahlmöglichkeiten (Shilling 5), was sich auch in den Gesprächen zum Thema kosmetische Behandlungen zeigt. Nina erzählt in diesem Zusammenhang von ihrer Entscheidung, Filler im Bereich ihrer Augen einsetzen zu lassen, um weniger müde auszusehen:

Ich habe Filler. Also ich bin für Eingriffe, wenn man was ändern will, was einem wirklich nicht gefällt. Also bei mir zum Beispiel war das so: Ich habe sehr tief sitzende Augen und habe sehr prägnante Augenhöhl-Falten gehabt. Also meine Augen haben sehr tiefsitzend ausgeschaut. ... Und vor einem Jahr oder anderthalb Jahren circa habe ich mir das auffüllen lassen mit Filler. Dass da quasi mehr Volumen ist und ich nicht so müde aussehe. (Nina, 32)

Auch Ali hat eine minimalinvasive Behandlung zur Hautstraffung durchgeführt, um „ein bisschen frischer“ (Ali, 23) auszusehen:

Das ist so ein Ultraschallgerät. Und das macht wie so kleine Mikroverletzungen in deiner Haut. Wie Microneedling, nur dass das Gerät tiefer in die Hautschichten reingeht. Und das macht eben ganz viele kleine Verletzungen und durch das wird die Kollagenproduktion angeregt, viel stärker wie bei Microneedling. Und dann bekommst du eine straffere Haut. (Ali, 23)

Diese Behandlung zur Hautstraffung zielt auf das Schönheitsideal von Jugendlichkeit ab, das in unserer Gesellschaft besonders dominant ist (Posch 116). Beide kosmetischen Eingriffe werden als legitime Mittel wahrgenommen, um Schönheitsidealen näher zu kommen, solange man wie Nina betont „nicht sein komplettes Gesicht komplett verändert“ (Nina, 32), was wiederum das von Posch festgestellte Schönheitsideal der Authentizität widerspiegelt (139). Die Erfahrungsberichte zeigen, wie die Haut der Studienteilnehmerinnen im Rahmen persönlicher Körperprojekte geformt und gestaltet wird (Shilling 7).

5.1 Überwachung und gesellschaftlicher Schönheitsdruck

Sowohl die Berichte über die täglichen Hautpflegeroutinen der Befragten als auch über die kosmetischen Eingriffe bringt uns zur Frage, warum Frauen ihre Haut im Rahmen von Körperprojekten verändern wollen. Foucault betrachtet den menschlichen Körper als Effekt von Diskursen und disziplinarischer Macht (177). Bartkys Argumentation folgend spiegelt diese Disziplin das Bewusstsein von Frauen wider, dass sie unter ständiger Beobachtung stehen und unabhängig von ihren sonstigen Eigenschaften, in erster Linie als Körper wahrgenommen werden, der gefallen soll (Bartky 27). Dieses Gefühl der Verpflichtung zur Schönheit, zeichnet sich deutlich in den Interviews ab. Während besondere Hautpflegepraktiken wie Gesichtsmasken durchaus mit Spaß verbunden sein können¹², zeigen die Aussagen der Studienteilnehmerinnen, dass ihre alltäglichen Hautpflegeroutinen eher als Pflichtaufgaben verstanden werden. So erklärt Nina, dass sie ihre tägliche Routine als „To-do“ empfindet: „Es ist mehr To-do. Ich finde das jetzt nicht super Spaßig. Es ist jetzt kein Hobby“ (Nina, 32). Inge, die eine minimalistische Routine habe, erklärt dass sie ihre Hautpflegepraxis durchziehe, obwohl es ihr eigentlich lästig sei. Sie erklärt, es ist „[e]her zeitraubend. Großen Spaß empfinde ich nicht unbedingt, sodass ich Stunden drauf verwende. Eigentlich ist es mir lästig. Aber ich mache es eigentlich schon, um damit was zu bewirken“ (Inge, 67). Paula spricht offen über ihre Erschöpfung in Verbindung mit Körperpflege und erklärt, dass sie deshalb manchmal ein schlechtes Gewissen habe: „Also ich habe auch Phasen, wo ich einfach keine Zeit dafür aufbringen kann oder keine Energie. ... Also da bin ich auf jeden Fall fauler“ (Paula, 28). Auch Ali macht klar, dass sie ihre Routine oft als mühsam empfindet. Sie begründet ihre Disziplin damit, dass sie gute Ergebnisse erzielen will: „[I]ch mache es schon für die Ergebnisse. Spaß ist es nicht. Es ist manchmal sehr mühsam, gerade in der Nacht, wenn man müde ist. Und dann weiß man, man muss jetzt noch die ganze Routine durchmachen. Aber es geht schon mehr

¹² Dies wird im Kapitel 7 zum Thema Selbstfürsorge vertieft.

darum, einfach ein schönes Hautbild zu pflegen“ (Ali, 23). Ihre Aussage, „einen Tag auslassen wäre mal Entspannung für mich“ (Ali, 23), macht den disziplinarischen Charakter ihrer Routine deutlich. Trotz dieser teilweise negativen Empfindungen gegenüber Hautpflegepraktiken, halten alle Studienteilnehmerinnen ihre täglichen Routinen diszipliniert ein. Da der ideale weibliche Körper unerreichbar bleibt, kann eine Frau ihr gesamtes Leben mit einem Gefühl der körperlichen Unzulänglichkeit verbringen (Bartky 41). Indem die Studienteilnehmerinnen regelmäßig den Zustand ihrer Haut überprüfen und optimieren, werden sie im Sinne Bartkys zu sich selbst kontrollierenden Subjekten. Diese permanente Selbstüberwachung kann ihrer Argumentation folgend als Ausdruck eines internalisierten Gehorsams gegenüber dem Patriarchat verstanden werden (Bartky 27).

Die Macht, die die Studienteilnehmerinnen dazu bringt, ihre Haut zu kontrollieren und zu pflegen, ist dabei nicht auf eine einzelne Autorität zurückzuführen, sondern auf das gesellschaftliche Umfeld, das diese Norm ständig an Frauen heranträgt (Bartky 36). Dies wird in Ninas Aussagen zum Thema Gesichtsbehaarung deutlich. Auf die Frage, wer sie dazu bringe, die Haare auf ihrer Gesichtshaut zu befreien, antwortet sie: „Alle! So vom Umfeld, von der Gesellschaft. Dass dunkle Haare im Gesicht von der Frau nichts zu suchen haben, außer die Wimpern müssen krass sein und die Augenbrauen. Aber sonst darfst du keine Haare im Gesicht haben“ (Nina, 32). Die Macht, die ihre disziplinierte Enthaarungspraxis hervorruft, ist demnach anonym und wird durch alltägliche Begegnungen reproduziert (Bartky 36). Zusätzlich unterstützt diese Aussage Bartkys These, dass Körperarbeit eine Sammlung disziplinierender Praktiken darstellt, die einen Körper hervorbringt, der erkennbar weiblich ist (27). Wie Fahs ergänzt, verdeutlichen solche Enthaarungspraktiken sexistische und heteronormative Annahmen über Weiblichkeit, da Körperbehaarung als männlich, Haarlosigkeit hingegen als weiblich gilt (Fahs 28).

Wenn der Körper an gängigen Körperidealen scheitert, entsteht oft Körperscham, was zu Rückzug führen kann (Lechner 115). Sara Ahmed erklärt, dass solche auf den Körper bezogene Schamgefühle als Beziehungen und Effekte von Begegnungen mit anderen verstanden werden können (83). Demnach sorgt Ekel dafür, dass Körper sich als beschämt erleben und voneinander zurückziehen (Ahmed 83). Diese theoretische Perspektive spiegelt sich in den Erfahrungen von Nina wider, die in ihrem Interview von einer prägenden Erfahrung in ihrer Jugend erzählt, in der sie an Akne litt: „Also ich habe als Teenager, so mit 15, Akne gehabt, da an der Seite über die Wangen. Aber so richtig Akne, also so richtig rot, richtig viel Textur“ (Nina, 32). Besonders

unangenehm war für sie eine Begegnung mit einem Mitschüler, in den sie „[s]o richtig verknallt“ (Nina, 32) war. Während eines alltäglichen Gesprächs, machte dieser den Kommentar: "Die Wimperl in deinem Gesicht sind auch schon viel besser geworden" (Nina, 32). Nina erzählt, dass dieser abwertende Kommentar ihr Selbstbewusstsein stark getroffen habe. Sie betont: „Es war so schrecklich“ (Nina, 32). Auch später, als sie schon erwachsen war, erlebte sie wegen eines Pickels Abwertung:

Ich habe mal mit einem anderen Typen geredet, mit dem war ich eigentlich relativ gut befreundet. Das war schon nach der Akne-Phase. Aber ich habe einen Pickel gehabt so auf der Wange, so einen großen roten Pickel, so wie man das halt manchmal hat. Und dann schaut er mich so an, wir haben über irgendwas geredet, und dann sagt er: ‘Du solltest echt schauen, dass du das wegstriegst’. (Nina, 32)

Solche Bemerkungen und Ninas Reaktion darauf verdeutlichen, wie sehr die Bewertungen anderer Menschen das Erleben des eigenen Körpers prägen können. Wie Munt betont, ist Scham ein besonders hartnäckiges Gefühl, das in Momenten der Demütigung intensiv auftreten kann. Durch wiederholte Erfahrungen, wie die von Nina beschriebene, kann sie sich allerdings im Selbst festsetzen und nachhaltige Spuren in der Psyche hinterlassen (Munt 2). Ninas Erlebnisse zeigen, dass Scham keine isolierte Emotion ist, sondern durch Interaktion entsteht (Munt 2).

Aufgrund dieser Dynamik arbeiten die Studienteilnehmerinnen täglich an ihrer Haut. Da gängige Schönheitsideale, wie eine makellose Haut, für die meisten Frauen unerreichbar bleiben, dient Körperarbeit laut Gimlin dazu, Abweichungen zu korrigieren und gesellschaftliche Erwartungen zu erfüllen (*Body Work* 6). Während alle Studienteilnehmerinnen Hautpflegeroutinen nachgehen, variieren dabei jedoch die Zielsetzungen und die aufgewendete Zeit. Nina beschreibt, dass sie die „Basics“ richtig machen möchte: „Also reinigen, moisturizen und schützen“ (Nina, 32). Ali habe eine „minimalistische Routine“ bestehend aus Reinigung, Toner, Feuchtigkeitscreme und Sonnencreme, nachdem sie mit aufwändigeren Pflegeroutinen wie „Double Cleansing“ und dem Testen zahlreicher Seren keine guten Ergebnisse erzielt habe (Ali, 23). Sie betont, dass ihr Fokus auf der „Bekämpfung“ ihrer fettigen Haut und Akne liege: „Also es ist halt schwer, fettende Haut weniger fettend zu machen. Ich finde, meine jetzige Routine hilft mir extrem dabei“ (Ali, 23). Auch Paula betont, dass ihr auch in Phasen, in denen sie wenig Zeit habe, Toner, Feuchtigkeitscreme und

Sonnencreme wichtig seien (Paula, 28). Zu ihrem restlichen Körper erklärt sie: „Und bei meinem Körper benutze ich so einmal die Woche Peeling, wenn ich es schaffe. Und Körperlotion einmal die Woche“ (Paula, 28). Lediglich Inge habe keine feste Routine, sondern berichtet von der gelegentlichen Verwendung von Sheabutter, um „gegen Verhornungen vorzugehen“ (Inge, 67). Diese Beispiele verdeutlichen, dass die Studienteilnehmerinnen regelmäßig Körperarbeit in Form von Hautpflegepraktiken leisten, auch wenn es sich bei manchen um vermeintlich simple Routinen handelt. Da eine perfekte Haut unerreichbar bleibt, stellen Frauenkörper immer einen Bruch mit kulturellen Erwartungen dar (Gimlin, *Body Work* 6). Ob es wie bei Ali um die „Bekämpfung“ der fettigen Haut geht, oder wie bei Inge darum „Verhornungen“ loszuwerden, werden Hautpflegeroutinen genutzt, um Abweichungen zu korrigieren und die vermeintlich „fehlerhafte Identität“ zu neutralisieren, die ein „unvollkommener“ Körper impliziert (Gimlin, *Body Work* 15).

Bei manchen Frauen führt das Gefühl gesellschaftlicher Überwachung dazu, dass sie – wie zu Beginn des Kapitels erwähnt wurde – kosmetische Eingriffe vornehmen lassen, um vermeintliche Hautprobleme zu beseitigen. Nina berichtet in Bezug auf ihre Filler-Behandlung, dass ihr Gesicht trotz ausreichend Schlaf und einem gesunden Lebensstil immer wieder von verschiedenen Menschen kommentiert wurde:

[D]as habe ich gemacht, weil ich von allen Seiten darauf angesprochen worden bin, warum ich so müde ausschaue. Und das halt über Jahre. Und ich habe jeden Tag acht Stunden geschlafen oder länger. Ich habe mich gut ernährt. Ich habe auf mich geschaut. Ich rauche nicht, ich nehme keine Drogen, ich trinke nicht viel Alkohol. Und trotzdem haben mich die Leute konstant darauf angesprochen, warum ich so krank aussehe. Warum ich so müde ausschaue. Und das habe ich irgendwann einfach nicht mehr gepackt. (Nina, 32)

Gimlin erinnert uns daran, dass der Körper ein Punkt ist, an dem das Individuelle auf das Soziale trifft und aus dem das Selbst entsteht (*Body Work* 3). Demnach kann er zeigen, wer eine Person ist, welche Gewohnheiten sie hat und welcher soziale Wert ihr zugeschrieben wird (4). Da Frauen stärker nach ihrem Aussehen bewertet werden, wird Ninas Körper zu einem Symbol für ihren Charakter, ja für ihr Wesen selbst (Gimlin, *Body Work* 4), was in ihren Aussagen deutlich wird. Außenstehende machen aufgrund des Erscheinungsbildes ihres Gesichtes Annahmen zu ihrem Lebensstil und ihrem Charakter, was sie dazu veranlasst hat sich einer kosmetischen

Behandlung zu unterziehen. Einerseits zeigen Ninas Erfahrungen die Grenzen der Selbstdisziplinierung auf (Shilling 11): Trotz eines gesunden Lebensstils bleibt das Körperideal einer jugendlich frisch wirkenden Gesichtshaut für sie ohne kosmetischen Eingriff unerreichbar. Darüber hinaus zeigen ihre Aussagen, dass es ihr nicht darum geht das von Conlin und Bissell beschriebene Idealbild eines „glamourösen Prominentenkörpers“ (Conlin und Bissell 15) zu verkörpern, sondern vor allem darum Schamgefühle zu vermeiden. Ihre Entscheidung, ihre Augenringe kosmetisch zu entfernen, begründet Sie damit, dass der Eingriff in einer wertfreien Welt, in der Frauenkörper keinen bestimmten Standards entsprechen müssten, nicht nötig wäre: „Aber es ist halt nicht so und deswegen bin ich für Eingriffe, wenn es einem danach besser geht“ (Nina, 32). Auch an dieser Aussage wird die Relevanz von Munts Überlegungen zum Thema Scham deutlich. In Ninas Fall wird der Körper selbst, konkret ihre Gesichtshaut, zur Quelle von Scham. Wie Munt betont, entstehen diese Orte der Scham jedoch nicht von selbst, sondern werden immer durch kulturelle Normen hervorgebracht, die beispielsweise Gesundheit und Schönheit idealisieren (2). Ninas Scham ist demnach nicht als isolierte Emotion zu betrachten, da sie mit gesellschaftlichen Erwartungen verflochten ist. (Munt 2).

5.2 Disziplin als inneres Bedürfnis

Das regelmäßige Durchführen von Hautpflegeregimen erscheint dabei für einige der Studienteilnehmerinnen nicht als äußere Verpflichtung, sondern als Ausdruck eines inneren Bedürfnisses, was Nina mit den folgenden Worten unterstreicht: „Das mache ich halt, weil ich es machen möchte. Weil ich es machen muss, dass ich mich gut fühle und dass ich gesund bin“ (Nina, 32). Auch Amina ergänzt in Bezug auf Make-up, dass sie den Drang, sich täglich zu schminken, zwar wahrnehme, ihn aber nicht als Belastung empfinde: „Aber es ist gar nicht so, dass mich das stört, dass ich jetzt davon so abhängig bin. Ich mein, ich mag mich schon auch ungeschminkt. Das ist jetzt nicht schlimm für mich. Aber ich mag es halt einfach mehr. Ich fühl mich einfach wohler [geschminkt]“ (Amina, 27). Theoretisch lässt sich dieses Phänomen mit der Idee erfassen, dass Macht im foucaultschen Denken nicht einfach repressiv, sondern auch produktiv und generativ wirkt (Blackman 33). Demnach entwickeln die Studienteilnehmerinnen das Verlangen nach bestimmten Weisen des Seins und Handelns aus sich selbst heraus. Normen und regulative Ideale werden in die inneren Prozesse der Selbstbeobachtung aufgenommen (Blackman 34). Auf diese Weise können sich

Schönheitspraktiken wie Schminken oder Hautpflege so sehr im Körper verankern, dass sie den Befragten ganz natürlich erscheinen (Blackman 34).

Einige der Studienteilnehmerinnen heben zudem die affektive Dimension ihrer persönlichen Hautpflegepraktiken hervor. Rachel Wood argumentiert, dass es bei Schönheitspraktiken wie Hautpflege meist nicht nur um eine sichtbare Verbesserung des Aussehens geht, sondern auch um die Wirkung auf das Empfinden einer Person (84). Paula beschreibt diesen Zusammenhang in ihrem Interview: „[I]ch fühle mich gepflegter, wenn ich es mache. Es ist nicht schlimm, wenn ich es nicht mache, aber ich fühle mich danach irgendwie gepflegter“ (Paula, 28). Amina erklärt, dass sie sich jeden Tag schminke, bevor sie das Haus verlasse, da sie sich sonst unwohl fühle: „Ich fühle mich eigentlich schon am wohlsten, wenn ich mich schminke“ (Amina, 27). Mona ergänzt in diesem Zusammenhang, dass ihre Schönheitsroutine ihr einerseits zu mehr Selbstbewusstsein ver helfe und sie andererseits das Gefühl habe, dadurch von anderen als kompetenter wahrgenommen zu werden:

[I]ch muss auch sagen, wenn ich mich jetzt hübsch fühle, weil ich die eine oder andere Routine mache, dann fühle ich mich halt auch selbstbewusster. Dann kann ich das verstehen, dass das eben eine ökonomische Verbindung hat. Wenn ich selbstbewusster bin, habe ich ein komplett anderes Auftreten in meinem Beruf und wirke zumindest kompetenter. (Mona, 26)

Monas Aussagen zeigen, dass die Anstrengungen die Frauen für eine „gutes Aussehen“ auf sich nehmen vielfältig sind und über das äußere Erscheinungsbild hinausgehen (Elias et al. 4). Die von Frauen erwartete Aesthetic Labour umfasst neben Hautpflege, Make-up, Frisur und Kleidung auch die Körperhaltung, die Stimme und ein selbstbewusstes, aber freundliches Auftreten (Elias et al. 35). Die Betonung aller Studienteilnehmerinnen, wie wichtig ihnen das Gefühl gepflegter Haut besonders am Arbeitsplatz sei, verdeutlicht zudem den gesellschaftlichen Grooming Gap: Die Befragten fühlen sich verpflichtet, wöchentlich Stunden in Körperpflege und Styling zu investieren, um sowohl attraktiv als auch professionell zu wirken (Isser). Gehen sie dem nicht nach, kann dies einerseits zu negativen Gefühlen und andererseits zu Benachteiligung in der Arbeitswelt führen (McDowell 139).

Diese Anforderungen verdeutlichen, wie stark Attraktivität in einer von Lookismus geprägten Gesellschaft die Chancen von Frauen beeinflusst (Mason 3). Diejenigen, deren Erscheinungs-

bild als unpassend wahrgenommen wird, werden benachteiligt (Mason 3). Vor diesem Hintergrund können Investitionen im Rahmen von Körperprojekten das Wohlbefinden und das Gefühl der Kontrolle über den eigenen Körper erhöhen (Shilling 9), was sich in Ninas Aussagen zeigt. Sie beschreibt in ihrem Interview, wie sich ihr Verhältnis zu ihrem Körper nach ihrer Filler-Behandlung verändert habe. Früher habe es sie belastet, wenn andere sie darauf angesprochen haben, dass sie müde aussehe. Heute berichtet sie, dass sie seit dem Eingriff beim Blick in den Spiegel ein besseres Gefühl habe:

Es gibt tatsächlich immer noch Leute, die mich ansprechen, warum ich so müde ausschaue. Nur jetzt schau ich in den Spiegel und ich sehe mich und ich denke mir ich schau nicht müde aus. Und ich benutze viel weniger Make-up. Ich schminke mich viel weniger, weil ich einfach keinen Grund sehe, weil ich mich einfach schön fühle by default. Also es hat für mich viel verändert. Mir geht es dadurch besser. Und die Leute, die jetzt immer noch irgendwas kommentieren, denke ich mir: Okay, schaut euch selber im Spiegel an. ... Ich bin voll zufrieden mit dem, wie es aussieht. (Nina, 32)

Durch die Behandlung hat sich Ninas Zufriedenheit verbessert und die kritischen Kommentare anderer Menschen haben für sie an Bedeutung verloren. Gleichzeitig zeigt ihre Erzählung, dass Bilder idealer Weiblichkeit weiterhin enge Grenzen haben (Shilling 11), wie das Ideal einer jugendlich und frisch wirkenden Haut ohne Augenringe zeigt. Zudem bestätigen ihre Aussagen Bartkys These des doppelten Charakters weiblicher Körperdisziplin (37): Einerseits empfindet Nina den Eingriff als befreiend, weil sich der äußere Schönheitsdruck abgeschwächt anfühlt. Andererseits sind solche Schönheitspraktiken laut Bartky eine Ausprägung einer weitaus größeren Disziplin, die ein ungleiches System aufrechterhält (Bartky 37).

5.3 Gesundheitsorientierte Praktiken der Selbstüberwachung

Wie Rachel Sanders argumentiert, tragen neben Mode- und Schönheitsdiskursen vor allem Gesundheitsdiskurse dazu bei, dass Frauen sich als unternehmerische Subjekte verstehen, die ihren Körper kontrollieren und regulieren (47). Diskurse, die Schönheit mit Gesundheit und Moral verknüpfen, sorgen dafür, dass Gesundheitsprobleme immer stärker als Folge individueller Entscheidungen und mangelnder Selbstdisziplin gedeutet werden (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). Das Bewusstsein für die Verantwortung, sich gut um die eigene Gesundheit kümmern zu müssen, findet sich auch in den Gesprächen mit den

Studienteilnehmerinnen. Vor allem das Thema Sonnenschutz spielt bei den gesundheitlichen Überlegungen der Befragten eine große Rolle. Amina erklärt: „Also da ich ja wirklich meine Skin-Care-Routine sehr minimal halte, geht es mir einfach nur darum, dass meine Haut weiterhin gesund bleibt. Und dass ich meine Haut schütze. Vor allem finde ich bei mir ist Sonnenschutz mit das Wichtigste“ (Amina, 27). Auch Paula erklärt, dass ihr Sonnencreme besonders wichtig sei, da Hautkrebs in ihrer Familie vorkomme und sie selbst seit ihrer Kindheit empfindlich auf Sonne reagiere: „Sonnencreme auf jeden Fall, weil meine Mutter und mein Großvater haben beide Hautkrebssymptome oder Hautkrebs oder Vorstufen. Und ich bin auch seit der Kindheit sehr empfindlich. ... Ich stehe hinter Sonnencreme!“ (Paula, 28). Auch Ali erklärt, dass ihr täglicher Sonnenschutz sehr wichtig sei:

Da schaue ich, dass ich jeden Tag Sonnenschutz 50 plus verwende. Jeden Tag so ein Fluid, was ich immer verwende, was ganz dünn ist. Das ist super wichtig und auf das schaue ich schon sehr, dass ich das auch einhalte. Auch jede Foundation von mir und meine Tagescreme haben alle 50 plus Sunscreen drinnen. Genau, die habe ich auch alle von der Apotheke. Also da schaue ich schon präventiv. (Ali, 23)

Die starke Betonung von Sonnenschutz verdeutlicht, wie dominant Gesundheitsdiskurse rund um Haut und Krebsvorsorge in unserer Gesellschaft sind. Die Verknüpfung von Gesundheit und Moral führt dazu, dass Frauen durch Diskurse über Eigenverantwortung dazu angehalten werden, Gesundheit aus eigener Kraft zu sichern (Beijbom et al. 5). Krankheiten wie Krebs erscheinen als vermeidbar, solange die „richtigen“ Gesundheitsentscheidungen getroffen werden (Shilling 7). Im Einklang mit Shillings Argumentation fühlen sich die Studienteilnehmerinnen in einer von globalen Gefahren wie dem Klimawandel geprägten Welt, dazu aufgefordert, persönliche Verantwortung für ihre Gesundheit zu übernehmen (Shilling 7).

Darüber hinaus zeigen die Interviews, dass Sonnenschutz nicht nur aus gesundheitlichen Gründen wie der Hautkrebsprävention aufgetragen wird, sondern teils sogar vorrangig mit dem Ziel, Hautalterung zu vermeiden. So erklärt Amina: „[M]an möchte halt irgendwie so lang wie möglich, leider doch irgendwie, jünger aussehen und deswegen ist Sonnenschutz denke ich bei mir so das Wichtigste eigentlich“ (Amina, 27). Auch Nina betont, dass sie jeden Tag diszipliniert Sonnencreme auftrage, um Hautalterung zu verhindern: „Weil ich nicht will, dass meine Haut altert. Also, erstens ich will nicht, dass meine Haut altert und zweitens ich möchte keinen Hautkrebs“ (Nina, 32). Interessanterweise wird die Vermeidung von Hautalterung sogar

doppelt hervorgehoben, während die Prävention von Krebs erst an zweiter Stelle genannt wird. Nina ergänzt: „Also ich bin generell eine Verfechterin von Sonnencreme, dass das wichtig ist. Und ich bin dann auch die im Freundeskreis, die fragt, ob man sich schon eingeschmiert hat“ (Nina, 32). Diese Beispiele zeigen, dass in der Wahrnehmung der Studienteilnehmerinnen Gesundheits- und Schönheitsdiskurse eng miteinander verbunden sind (Conlin und Bissell 15). Diese Darstellungen von Gesundheit bestärken Frauen darin, ihre Gesundheit vor allem im Dienst der Schönheit zu erhalten, und stützen zugleich eine Gesundheitsindustrie, die stereotypische Schönheitsideale wie eine faltenfreie Haut wertschätzt (Conlin und Bissell 12). Gesundheitsdiskurse bringen Frauen demnach nicht nur dazu, vermeintlich gesundheitsfördernde Verhaltensweisen anzunehmen, sondern fördern vor allem gesundheitsbezogene Konsumententscheidungen (Sanders 47).

Neben Sonnenschutz wird auch das Essverhalten als ein Mittel verstanden, um die Gesundheit der Haut zu fördern. Dies wird besonders im Gespräch mit Ali deutlich, die betont, dass ein reines Hautbild stark von der Ernährung abhängt:

Also das sieht man auf jeden Fall extrem, wie sich jemand ernährt. Viele sind halt genetisch einfach gut veranlagt und haben eine reine Haut. Aber es hängt sehr viel eben mit der Ernährung zusammen. Wie gesagt, der Darm löst so viel aus auf der Haut und eben diese ganzen Entzündungsreaktionen. Das sieht man halt dann einfach bei Personen, die anfälliger sind. Und die ganzen Poren, die verstopft werden, die ganzen Talgdrüsen. (Ali, 23)

Sie befürchtet, dass Nahrungsmittel wie Zucker, Gluten und Laktose Entzündungsreaktionen im Darm auslösen könnten, weshalb sie diese Nahrungsmittel vermeide. Wahre Schönheit käme demnach von innen:

Meiner Meinung nach, was ich jetzt extrem erfahren habe, der Zucker und Gluten und Laktose aber vor allem halt der Zucker, macht so viel an deinem Hautbild aus und da kannst du eigentlich viel mehr machen als mit Skincare. Weil die ganzen Entzündungen, die der Zucker anstellt im Darm, das geht halt einfach über auf deine Haut und wenn du den weglässt, dann wirst du signifikante Ergebnisse erzielen und deine Haut wird einfach superschnell viel besser. Also da kann man auch viel einfach vom Körper selber, also vom Inneren her, machen. (Ali, 23)

Alis Essverhalten spiegelt die mächtigen normativen Vorstellungen von Gesundheit wider, die Beijbom et al. als Healthismus bezeichnen (5). Vermeintliche Gesundheitsprobleme in Form von „Entzündungen die der Zucker im Darm anstellt“¹³ (Ali, 23) werden hier als Folge individueller Entscheidungen und mangelnder Selbstdisziplin gedeutet (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). Darüber hinaus decken sich die Aussagen mit Conlin und Bissels Beobachtung, dass Gesundheit in der gegenwärtigen Schönheitskultur eng mit Schönheit verknüpft wird (15). Vor diesem Hintergrund lassen sich Alis Ernährungspraktiken als Teil einer Kultur der Selbstoptimierung verstehen, in der Gesundheit nicht als medizinischer Zustand, sondern als ästhetisches Projekt verstanden wird (Beijbom et al. 14).

Inges Aussagen zeigen zudem, dass Gesundheit zunehmend als käufliche Ware dargestellt wird. Die Studienteilnehmerin legt großen Wert auf die Vermeidung von Inhaltsstoffen in Hautpflege die sie als „chemisch“ bezeichnet, da sie diese als gesundheitliche Belastung für ihren Körper sieht. Stattdessen setzt sie auf Produkte wie Sheabutter und Aloe Vera, die sie als „natürlich“ einordnet (Inge, 67). Sie erklärt: „Es gibt ja den Spruch: Was auf die Haut kommt, geht in die Haut. Auch an die Leber. Die Leber muss die Schadstoffe wieder rausschaffen“ (Inge, 67). Dies begründet sie damit, dass es sich für sie sicherer anfühle: „Weil ich die Chemie in den Produkten nicht mag. Weil ich da skeptisch bin. Das Kleingedruckte ist oftmals so klein, dass man es gar nicht lesen kann. Und es ist mir sicherer“ (Inge, 67). Inge erkennt, dass dieses gesteigerte Gesundheitsbewusstsein eine neuere Entwicklung ist: „War auch früher noch nicht ganz so der Trend, wie es heute ist. Früher war man weniger kritisch dagegen. Gegen Produkte mit vielen Inhaltsstoffen. Wobei viele nicht unbedingt gut sind“ (Inge, 67). Inges Haltung ist exemplarisch für das über die letzten Jahrzehnte gewachsene populäre Gesundheitsbewusstsein, das Gesundheit zu einem Superwert machte (Crawford zitiert nach Beijbom et al. 5). In diesem Kontext wird Gesundheit zunehmend als käuflich inszeniert (Beijbom et al. 14). Die Vermeidung vermeintlich schädlicher Inhaltsstoffe zugunsten „natürlicher“ Produkte vermittelt den Eindruck, dass Gesundheit über Konsumententscheidungen hergestellt werden kann. Diese Logik lenkt die Aufmerksamkeit von Frauen von tatsächlich gesundheitsfördernden Informationen ab und verschiebt sie auf die Teilnahme an kapitalistischen Konsumpraktiken (Beijbom et al. 14). Zusammenfassend dienen solche Darstellungen von

¹³ Für die Annahme, dass die Aufnahme von Zucker zu einer ungünstigen Zusammensetzung des Darmmikrobioms und damit verbundenen Krankheiten führt, fehlen laut Ramne et al. verlässliche wissenschaftliche Belege (2088). Ihre eigene Studie kommt zu dem Ergebnis, dass die Zusammenhänge zwischen dem Konsum von Zucker und der Darmgesundheit moderat sind (Ramne et al. 2096).

Gesundheit als Ware nicht primär der Gesundheitsförderung, sondern werden vor allem durch Profitinteressen angetrieben (Beijbom et al. 14).

Evans et al. ergänzen, dass der postfeministische Healthismus den Widerspruch zwischen Disziplinierung und Selbstfürsorge auflöst, indem Konsumpraktiken als frei gewählte Praktiken der Gesundheitsförderung inszeniert werden (Evans et al. 104). Dies wird besonders in der Konsumkultur rund um Nahrungsergänzungsmittel deutlich: Die Schönheitsindustrie ist damit verstärkt ins Innere des Körpers vorgedrungen (Gill, „Neoliberal Beauty“ 12). Ali beschreibt detailliert, welche Nahrungsergänzungsmittel sie für eine schönere Haut einnimmt: „[I]ch nehme hochdosiertes Zink, eigentlich jede Nacht. Ich nehme auch Biotin und ich nehme schon sehr viele Nahrungsergänzungsmittel. Ich nehme auch Kollagen. Also ich nehme schon ein paar für die Haut“ (Ali, 23). Auch Inge erklärt, dass sie verschiedene Vitamine und Mikronährstoffe einnimmt: „Sind halt die Mikronährstoffe, Vitamine. Alles, was auch die Leber reinigt, ist natürlich alles auch gut für die Haut. Was du dann vielleicht siehst oder was nach außen geht in die Haut“ (Inge, 67). Diese Beispiele verdeutlichen abermals, dass die Studienteilnehmerinnen Gesundheit und das äußere Erscheinungsbild ihrer Haut eng miteinander verknüpfen. Unterstützt wird diese Verbindung von einer Industrie, die eine Fülle an Nahrungsergänzungsmitteln anbietet, die gleichzeitig Gesundheit und Attraktivität versprechen (Shilling 8). Auf diese Weise werden Schönheitspraktiken oder -käufe unter dem Deckmantel der Gesundheitsförderung dargestellt (Evans et al. 116). Insgesamt zeigen die Interviews, dass Vorstellungen von Gesundheit in der Wahrnehmung der Befragten untrennbar mit Schönheit verknüpft sind und so zum Motor disziplinierender Praktiken werden.

5.4 Die Haut im digitalen Zeitalter

Auch Social-Media-Plattformen können im Sinne Foucaults als Orte disziplinierender Macht betrachtet werden. Die Aussagen der Studienteilnehmerinnen zeigen, dass Plattformen wie Instagram und TikTok eine große Rolle bei der Vermittlung von Schönheitsnormen spielen. Wie Carah und Dobson erklären, ist die Verbreitung von Bildern auf algorithmischen Social-Media-Plattformen stark geschlechtsspezifisch geprägt (1). Bilder von attraktiven weiblichen Körpern mit perfekter Haut generieren viele „Likes“, „Tags“ und „Views“ wodurch die Algorithmen diese besonders hervorheben (Carah und Dobson 1). Auf diesem Weg bestimmen ökonomische Agenden, welche Bilder von den Studienteilnehmerinnen gesehen werden (Carah und Dobson 3). Mona beschreibt, wie sie auf diesen Plattformen mit Beauty-Videos überflutet

werde: „Vor allem das Ding ist ja, wenn man sich einmal ein Video länger anschaut, dann kommt das ja immer. Dann bekommt man ganz viele solche Videos“ (Mona, 26). Paula berichtet in diesem Zusammenhang, dass Instagram sie überhaupt erst auf mögliche Hautpflegeregime aufmerksam gemacht habe: „Also Instagram hat mich auf jeden Fall auf die ganzen Steps, die möglich sind [gebracht]“ (Paula, 28). Amina antwortet auf die Frage, woher ihr Drang kam, ihre Hautpflegeroutine kurzzeitig um mehrere Schritte auszubauen: „Einfach nur so voll Social-Media-Einfluss. Volle Kanne“ (Amina, 27). Rosalind Gill betont in diesem Zusammenhang, dass die Möglichkeiten von Smartphones und Social Media, Nutzer*innen dazu bringen auf kritische Weise zu „sehen“ („Being Watched and Feeling Judged“ 1390). Make-up-Videos, Transformation-Challenges und Werbung für Produkte und kosmetische Eingriffe, bringen Nutzer*innen dazu vermeintliche Mängel wahrzunehmen, (Gill, „Being Watched and Feeling Judged“ 1390), was die meisten Studienteilnehmerinnen dazu gebracht hat ihre Hautpflegeroutine zumindest zeitweise auszubauen.

In Jhas Worten, wirkt Social Media demnach als wichtige Instanz des „Beauty Capitalism“ (Jha x) und beeinflusst damit das Konsumverhalten der Befragten. Wie Gillespie erklärt, vergleichen Empfehlungsalgorithmen unsere Vorlieben mit denen anderer, während Trendalgorithmen hervorheben, was gerade am meisten diskutiert wird (Gillespie 167), etwa bestimmte Hautpflegetrends. Auf diese Weise strukturieren sie unseren Informationszugang und prägen, was als wissens- und kaufenswert gilt (Gillespie 167). Ein Großteil der Befragten berichtet, dass ihre konkrete Produktauswahl durch Inhalte auf Plattformen wie TikTok und Instagram geprägt wurde. Paula beschreibt, wie sie auf diesem Weg auf neue Hautpflegeprodukte aufmerksam gemacht werde: „Wenn irgendeine neue Tinktur da ist oder irgendjemand sagt ja, das funktioniert supergut auf meiner Haut, dann bin ich gleich so okay, dann probiere ich das jetzt auch aus“ (Paula, 28). Auch Ali erklärt, dass Trends wie „Korean Skincare“ über Social Media zu ihr gelangen würden: „Die neue Produktauswahl tatsächlich ist ein bisschen durch Social Media beeinflusst“ (Ali, 23). Nina betont, dass sie sich stark an Influencer*innen orientiere, die Inhaltsstoffe erklären und Empfehlungen geben: „Tatsächlich über das Internet am meisten. Also ich würde sagen, über meine Schwester und über das Internet. Und sie hat es auch aus dem Internet. Weil ich doch so einige Influencer oder so Skin Influencer auf meiner For-You-Page auf TikTok habe, die dann so Produkte empfehlen“ (Nina, 32). Social Media wird hierbei zu einem Kanal, der über personalisierte Algorithmen einerseits Ideale vermittelt und andererseits gleich konkrete Kaufoptionen liefert (Gill, „Neoliberal Beauty“ 13). Wie Zuboff erklärt, nutzt der Überwachungskapitalismus „menschliche Erfahrung als Rohstoff zur

Umwandlung in Verhaltensdaten“ (22). Dabei wird das Verhalten der Studienteilnehmerinnen nicht nur erfasst, sondern in bestimmte Richtungen gelenkt (Zuboff 23), wie beispielsweise den Ausbau der persönlichen Schönheitsroutine. Diese Dynamiken und die damit einhergehende Machtausübung prägen die Hautpflegepraktiken der Studienteilnehmerinnen.

Interessanterweise haben die Interviews ergeben, dass alle Befragten trotz ihrer Involvierung eine grundsätzliche Skepsis gegenüber den Marketingstrategien der Schönheitsindustrie auf Social Media empfinden. Wie Gill erklärt, verbreiten diese Plattformen Bilder von Perfektion, die unerreichbar sind und zu dem weit verbreiteten Gefühl beitragen, niemals gut genug zu sein (Gill, *Perfect* 3). Trotz dieser schwierigen Bedingungen betont sie, dass junge Frauen sehr kompetent in ihrer Kritik an perfekten Bildern sind (*Perfect* 3-4), was sich ebenso in den Interviews zeigt. Mona reflektiert kritisch, dass TikTok-Algorithmen sie gezielt mit Beautyprodukten konfrontieren, die sie ansprechen: „Also ich finde so TikTok ist schon ganz heftig, was diese Beautyprodukte da betrifft“ (Mona, 26). Obwohl sie nach eigenen Angaben viel Zeit auf der Plattform verbringt und dort mit Bildern perfekter Haut konfrontiert wird, erklärt sie, dass sie ihre simple Routine, bestehend aus Reinigung und Feuchtigkeitspflege, trotzdem beibehalte: „Ich glaube das [Social-Media-Werbung] spielt auf jeden Fall eine Rolle. Ich glaube aber, bei mir jetzt begrenzt“. (Mona, 26). Nina differenziert zwischen bezahlter und unbezahlter Werbung und zeigt sich bemüht die Empfehlungen von Influencer*innen kritisch zu hinterfragen: „Und ich probiere aber, dass ich dann darauf schaue, dass das unbezahlte Sachen sind und nicht, dass sie dafür Geld kriegen und das dann bewerben“ (Nina, 32). Diese Beispiele verdeutlichen, dass eine lineare Vorstellung von Medieneffekten, wonach Bilder schlicht auf Körper einwirken würden, zu kurz greift (Coleman 166). Coleman versteht Körper nicht als feste Entitäten, sondern als Prozesse des Werdens, die durch ihre Beziehungen mit Bildern hervorgebracht und erfahren werden (168). Bilder können das Werden von Körpern entweder erweitern oder auch begrenzen (Coleman 169). Im Fall von Mona zeigt sich, dass sie sich von den Darstellungen schöner Haut auf Social Media abgrenzt, was sich an ihrer simplen Routine und ihrer generellen Gelassenheit im Umgang mit ihrer Haut zeigt. Auch an Ninas Aussagen wird deutlich, dass sie der Wirkung medialer Bilder nicht hilflos ausgeliefert ist, sondern darüber nachdenkt, wer von dieser Werbung profitiert. Anstatt die Studienteilnehmerinnen als passive Opfer von Schönheitsidealen zu sehen, lässt sich argumentieren, dass Bilder Teil der vielfältigen Erfahrungen sind durch die ihre Körper „werden“ (Coleman 175).

5.5 Neoliberale Hintergründe

Wie die Aussagen zum Thema Social Media bereits angedeutet haben, wird in den Interviews deutlich, dass die täglichen Hautpflegeroutinen der Studienteilnehmerinnen trotz dieser Kritik stark mit neoliberalen Schönheits- und Selbstoptimierungslogiken verbunden sind. Nina beschreibt, dass ihre Hautpflegeroutine ohne Ausnahmen täglich durchziehe: „Ich kümmere mich schon eigentlich regelmäßig jeden Tag um meine Haut“ (Nina, 32). Paula berichtet, dass sie sich „faul“ fühle und ein schlechtes Gewissen habe, wenn sie ihre Hautpflegeroutine auslasse: „Also ich bin da auch ein bisschen schludriger, glaube ich teilweise. Also ich habe auch Phasen, wo ich einfach keine Zeit dafür aufbringen kann oder keine Energie. ... Also da bin ich auf jeden Fall fauler“ (Paula, 28). Durch die Konstruktion des Individuums als unternehmerisches Subjekt, das in die Selbstverbesserung investiert, um schöner auszusehen, werden Menschen laut Gill dazu gebracht neoliberale Ideen auf ihren Körper anzuwenden (Gill, „Neoliberal Beauty“ 10). Schönheitspraktiken werden dabei als verpflichtende Form von Arbeit für Frauen institutionalisiert (10), sodass manche wie Paula Schuldgefühle empfinden, wenn sie dem nicht nachgehen. Auch Ali erklärt, dass sie sich schon ihr ganzes Leben lang mit Hautpflege auseinandersetze: „Also ich hatte, wo ich jünger war, ganz schwere Akne und habe darum eigentlich ziemlich viel ausprobiert mit meiner Haut, von Naturkosmetik bis hin zu Hautabschleifungen. Darum begleitet mich das Thema eigentlich schon mein ganzes Leben“ (Ali, 23). Diese Erfahrungen lassen sich mit dem Konzept der Aesthetic Entrepreneurship erfassen, das verdeutlicht, dass ästhetische Praktiken auch Aspekte des psychischen Lebens berühren (Elias et al. 39). Ein Teil der Selbsttransformation, die viele zeitgenössische Schönheitsnarrative kennzeichnet, beinhaltet demnach die Umgestaltung des gesamten Selbst und nicht nur der äußeren Erscheinung. Während Nina bemüht ist nicht faul zu sein in Bezug auf ihre Hautpflege, arbeitet Ali schon ihr ganzes Leben lang am Projekt Haut. Beide verkörpern damit ästhetische Unternehmerinnen, die sich autonom, erfinderisch und gleichzeitig selbstregulierend verhalten (Elias et al. 39). Schönheit wird dabei zu einem Projekt, das kalkuliert, geplant und scheinbar selbstbestimmt verwaltet wird (Elias et al. 39).

Amina hingegen erklärt, dass sie trotz makelloser Haut kurzzeitig eine Phase hatte, in der sie sich intensiv mit verschiedenen Möglichkeiten der Hautverbesserung auseinandergesetzt habe:

[I]ch hatte mal eine kurze Phase gehabt, wo ich mich da so echt voll reingelesen habe und irgendwie auch voll gedacht habe ich brauche jetzt die und die Produkte, obwohl ich eigentlich nie Probleme mit meiner Haut hatte. Ja, ich bin da wirklich einfach so

reingeschlittert im Drang von ich muss mich jetzt irgendwie verbessern. Da habe ich kurzzeitig eine intensive Phase gehabt. (Amina, 27)

Sie ergänzt, dass sie zu dieser Zeit, diverse Hautpflegeprodukte konsumiert habe: „Und ich bin dem auch wirklich kurzzeitig sehr verfallen und habe dann auch angefangen, mich damit auseinanderzusetzen und auch viele Produkte bestellt, auch so irgendwelche Säuren“ (Amina, 27). Diese Aussagen zeigen, dass neoliberale Ideologien bis in die intimsten Ecken des alltäglichen Lebens hineinwirken und Individuen dazu bringen können, in ihr Aussehen zu investieren. (Littler zitiert nach Gill, „Neoliberal Beauty“ 10). Dies gilt selbst dann, wenn eine Person wie Amina eigentlich keinerlei Probleme mit ihrer Haut hat.

In manchen der Interviews, zeigen sich zudem Spuren einer postfeministischen Sensibilität wie sie Lazar beschreibt (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 38). Mona betont, dass ihre Schönheitsroutine ihr Selbstbewusstsein stärke, was sich auch auf ihr berufliches Auftreten auswirke: „Ich muss auch sagen, wenn ich mich jetzt hübsch fühle, weil ich die eine oder andere Routine mache oder was auch immer, dann fühle ich mich halt auch selbstbewusster“ (Mona, 26). Zu kosmetischen Eingriffen sagt sie: „Ehrlicherweise finde ich keine dieser Behandlungen so schlimm, dass ich sie nicht machen würde. Also wenn, würde ich sie nicht machen, weil ich mir denke, okay, es ist vielleicht etwas unnötig, aber ich finde nichts davon verwerflich ehrlicherweise“ (Mona, 26). Nina hingegen verteidigt kosmetische Eingriffe wie Botox und Filler als individuelle Entscheidungen, die legitim seien, solange sie das persönliche Wohlbefinden steigern würden:

Ich finde, solange man nicht sein komplettes Gesicht komplett verändert und man noch den Menschen erkennt und die Uniqueness von dem Menschen nicht zu krass verändert finde ich, kann man es ruhig machen, wenn es einem dann besser geht. ... Und das gilt halt für eigentlich alles. Schönheitschirurgie, wenn du dich danach besser fühlst. Botox, wenn du dich dann besser fühlst. Filler, alles Mögliche. Ich bin da sehr liberal, kann jeder machen, was er mag. (Nina, 32)

Beide Aussagen spiegeln das von Lazar beschriebene Phänomen wider, dass Schönheitspraktiken oftmals als selbstgewählte, empowernde Formen weiblicher Selbstentfaltung eingeordnet werden („The Right to Be Beautiful“ 37). Werbetreibende greifen laut Lazar genau auf diese Deutungen zurück, indem sie die Praxis der Verschönerung mit einer emanzipierten Identität verknüpfen. Die von den Befragten beschriebenen kosmetischen Eingriffe werden als

Ausdruck einer „neuen“ Form von Weiblichkeit verstanden, die mit einem feministischen Bewusstsein kompatibel ist (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 37). Diese neue Weiblichkeit ist Effekt eines globalen, neoliberalen, postfeministischen Diskurses (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 38).

6 Hautpflege und die Reproduktion von Weiblichkeit

Die Aussagen der Studienteilnehmerinnen zeigen, wie sehr Körperarbeit und Hautpflegeroutinen geschlechtsspezifisch geprägt sind. Ob es um Haarentfernung, Make-up, kosmetische Behandlungen, gesunde Ernährung oder Hautpflege im klassischen Sinne geht, machen sich alle Studienteilnehmerinnen täglich Gedanken dazu. Ali beschreibt, wie sie selbst im Vergleich zu ihrem Partner eine viel umfangreichere Pflegeroutine habe und deutlich mehr über ihr Hautbild nachdenke:

[W]eil wir einfach viel mehr auf unser Erscheinungsbild achten, wir Frauen wie Männer. ... Wenn ich jetzt meinen Freund anschau, der hat halt seine L'Oreal Men Reihe, das ist ihm komplett egal, dann vergisst das halt wieder mal drei Tage, dann verwendet er es wieder. Der nimmt halt irgendwas. ... Ich glaube, wir Frauen, investieren einfach noch mal viel mehr Zeit. Uns wird das auch sicher noch mal viel mehr vorgeschlagen auf Social Media. Wie gesagt, ich rede jetzt einfach mal von der allgemeinen Situation. Und ja, da glaube ich schon, dass wir Frauen uns da eindeutig noch mal mehr Gedanken dazu machen. (Ali, 23)

Mona ergänzt, dass Frauen über Themen wie Hautpflegeprodukte und Anti-Aging offener sprechen würden, während es für Männer oft ein Tabuthema bliebe: „Männer benutzen es genauso. Nur reden sie halt nicht untereinander drüber, glaube ich. Oder auch wenn sie Unreinheiten haben, das ist für Männer, glaube ich, so voll das Tabu. Und für Frauen halt einfach nicht“ (Mona, 26). Diese Unterschiede im Umgang mit Schönheitspraktiken bringt sie mit einer geschlechtsspezifischen Sozialisierung in Verbindung: „Weil wir einfach vielmehr darauf trainiert sind“ (Mona, 26). Diese Geschlechterdynamik spiegelt sich auch in Paulas Aussagen, die darauf hinweist, dass zwar auch Cis-Männer immer mehr ins Visier von kapitalistischen Werbestrategien geraten würden, sie aber nicht demselben Druck ausgesetzt seien wie weiblich sozialisierte Personen: „Aber ich glaube, es ist halt nicht mit diesem selben patriarchalen Druck dahinter, der halt bei weiblich sozialisierten Menschen da ist. Aber ich

glaube es ist vielleicht auch so ein Männlichkeitsthema, sich nicht so sehr um das Äußere zu sorgen“ (Paula, 28). Diese Aussagen der Studienteilnehmerinnen decken sich mit Gimlins Feststellung, dass alle Gesellschaften von ihren Mitgliedern verlangen an ihrem Körper zu arbeiten, um ihn von einem „natürlichen“ Zustand in einen stärker „kulturell“ geprägten zu verwandeln („What Is Body Work?“ 355). Gleichzeitig weisen die Aussagen darauf hin, dass die gesellschaftlichen Erwartungen in Bezug auf Körperarbeit nicht für alle Gruppen gleich sind, da von Frauen erwartet wird, mehr Zeit und Energie in Körperarbeit zu investieren (Black zitiert nach Gimlin, „What Is Body Work?“ 355). Zusammengefasst zeigt sich, dass Körperarbeit stark geschlechtsspezifisch geprägt ist.

Darüber hinaus verdeutlichen die Aussagen der Studienteilnehmerinnen, wie tief gesellschaftliche Vorstellungen von idealer Weiblichkeit in alltäglichen Pflegepraktiken verankert sind. Laut Butler müssen sich Menschen durch ihr Gehen, Sprechen und Handeln so verhalten, dass sie den Eindruck erwecken, ein Mann oder eine Frau zu sein (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 215). Die Benennung des Geschlechts unterwirft Individuen demnach den Regeln der sexuellen Differenz (172). Mit der Zeit wurde durch diese wiederholte Praxis jedoch der „Anschein einer natürlichen Aufteilung erzeugt“ (172) die sich ganz selbstverständlich anfühlt. Diese Selbstverständlichkeit kommt in den Aussagen der Befragten zum Ausdruck. Ali erklärt, es sei schon immer so gewesen, dass Frauen sich mehr um ihr Aussehen sorgen würden: „Es war schon immer so, das kommt ja von früher schon, dass Frauen sich hergerichtet haben, geschminkt haben. Ja, also ich glaube, das hat sich einfach so durchgezogen. ... [E]s ist halt trotzdem noch von früher, dass es so ein bisschen als Frauensache angesehen wird“ (Ali, 23). Auch Inge weist darauf hin, dass man ja überall sehe, dass Schönheit für Frauen wichtiger sei: „Es heißt ja immer, es war immer so, dass Frauen eigentlich schöner sind oder sein sollen als Männer. Ich denke, es kommt daher. Männer sind eher nicht so die Hautpflegetypen oder sehen es nicht so für nötig an. Sieht man ja überall“ (Inge, 67). Paula betont, dass Frauen mehr Wissen über Schönheitspflege hätten, weil der Druck schön zu sein für sie größer sei:

Und ich glaube, diese Zielgruppe, also weiblich sozialisierte Menschen, haben dann auch deutlich mehr Interesse. Sind dadurch mehr involviert oder haben da auch mehr Wissen und machen sich mehr Gedanken dazu. Und haben natürlich auch einen größeren Druck, würde ich sagen, sich damit auseinanderzusetzen oder halt dieses Schönheitsideal zu erfüllen. (Paula, 28)

Butlers Argumentation folgend sind diese Unterschiede nichts Natürliches, wie von den Studienteilnehmerinnen impliziert, sondern Ausdruck der unsichtbaren Zwänge, die Geschlechternormen produzieren und aufrechterhalten (*Unbehagen der Geschlechter* 215). Weiblichkeit ist demnach nicht einfach gegeben, sondern wird durch alltägliche Praktiken vorgebracht (215), zu denen auch Hautpflege gezählt werden kann.

Coffeys Analyse hingegen betont die Komplexität und die Möglichkeiten, die in den Beziehungen zwischen Körpern und Geschlecht liegen, anstatt Weiblichkeit und damit verbundene Körperarbeit als Effekt patriarchaler Kultur zu sehen (Coffey 13). Körperarbeit wird hier als ein Geflecht von Verbindungen und Verhandlungen beschrieben durch die Körper „werden“ (7). In diesen ist Geschlecht nicht die Ursache, sondern eine Beziehung in die Körper eintreten und die ihr „Werden“ beeinflusst (Coffey 7). Paula beschreibt ihre Erfahrungen mit ihrem Körper in Bezug auf Geschlecht auf komplexe und ambivalente Weise. Einerseits betont sie den Druck, der von weiblichen Schönheitsidealen ausgehe. Frauen stünden stärker unter dem Zwang „sich damit auseinanderzusetzen oder halt dieses Schönheitsideal zu erfüllen“ (Paula, 28). Diese Ideale sind laut Coffey eng mit dem binären Geschlechtersystem verbunden, was erklärt, warum es so schwerfällt andere Formen als heteronormative Weiblichkeit als schön zu betrachten (Coffey 10). Andererseits zeigen Paulas Aussagen, dass ihr Körper nicht nur durch Geschlecht, sondern durch vielfältige Beziehungen konstituiert wird (Coffey 10), etwa durch die Schönheitsindustrie, den Kapitalismus, aber auch ihre feministische Auseinandersetzung mit dem Thema. So betont sie einerseits: „Hinter allem, was ich tue, ist sonst Kapitalismus involviert. Es ist treibende Kraft“, was sie dazu bringe Hautpflegeprodukte zu konsumieren. Gleichzeitig hebt sie hervor, dass sie manche Schönheitspraktiken zwar immer noch schätze, aber diesbezüglich eher aus Lust handle: „[I]ch mag so gewisse Weiblichkeitssachen schon noch voll. ... Wenn ich Lust habe, dann mache ich es. Aber ich bin nicht so, ich muss das jetzt machen, um zu gefallen“ (Paula, 28). Gleichzeitig wird in ihren Aussagen deutlich, dass ihre feministische Auseinandersetzung ihr dabei hilft Vorstellungen weiblicher Attraktivität zu hinterfragen: „[W]enn ich mich noch mehr politisiere oder noch mehr damit auseinandersetze ... [hoffe ich] mehr okay damit zu sein, wie die Haut sich entwickelt“ (Paula, 28). Diese Beispiele aus Paulas Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Bildern zeigen, dass ihr Körper weiterhin im „Werden“ ist und dabei von verschiedenen Beziehungen beeinflusst wird – nicht nur von Bildern idealer Weiblichkeit (Coffey 10). Durch dieses Verständnis eröffnen sich neue Perspektiven: Statt Körper nur als durch

Geschlechterstrukturen eingeschränkt zu betrachten, rückt in den Blick, was die Körper der Studienteilnehmerinnen tun und werden können (Coffey 13).

6.1 Haarlose Haut

Ein besonders prägnantes Beispiel dafür, wie Weiblichkeitsnormen körperliche Praktiken beeinflussen, ist das Thema Haarentfernung. Paula-Irene Villa betont in Anlehnung an Butler, dass die Annäherung an Geschlechternormen es Individuen ermöglicht, innerhalb sozial akzeptierter Kategorien zu agieren (Villa, *Schön normal* 264). Haarentfernung kann dabei als Versuch interpretiert werden, sich den gesellschaftlich konstruierten weiblichen Schönheitsidealen bestmöglich anzunähern. Butler betont, dass unser Blick auf den eigenen Körper immer durch „projektive Idealisierungen“ (*Körper von Gewicht* 125) gefiltert ist. Da diese Ideale, wie beispielsweise eine dauerhaft faltenfreie, haarlose Haut unerreichbar sind, entsteht beim Blick in den Spiegel oftmals ein Gefühl des Scheiterns (Villa, *Judith Butler* 96). Nina beschreibt in ihrem Interview genau dieses Gefühl. Einerseits entferne sie sich die Haare im Gesicht, weil sie das Gefühl habe, dass sie dort nicht hingehören: „Die Wimpern müssen krass sein und die Augenbrauen. Aber sonst darfst du keine Haare im Gesicht haben. So, und mittlerweile weiß ich, dass das Blödsinn ist. Aber irgendwie, wenn so ein dickes Haar noch wächst in meinem Gesicht, dann reiße ich das schon raus, weil ich mir denk, du hast da nichts verloren“ (Nina, 32). Gleichzeitig erkennt Nina, dass die Vorstellung, dass Frauen keine Gesichtshaare haben sollten, eigentlich „Blödsinn“ ist. Dies verdeutlicht, dass ihre Auseinandersetzung mit weiblichen Körperidealen komplex ist und sie der Wirkung von Bildern nicht hilflos ausgeliefert ist. Anstatt Frauen als passive Opfer von Schönheitsidealen zu sehen, argumentiert Coleman, dass es nicht entscheidend ist, welche Effekte Bilder verursachen, sondern welche Affekte und Relationen sie ermöglichen (168). In Ninas Fall sind zunächst negative Gefühle wie Frust Teil dieses Prozesses, die das „werden“ ihres Körpers eher begrenzen (Coleman 169). Gleichzeitig zeigt sich, dass ihre Beziehung zu ihren Haaren und damit zu Vorstellungen idealer Weiblichkeit wandelbar bleibt und das Potenzial für Veränderung birgt (Coffey 13).

Trotz den Möglichkeitsräumen die sich durch diese Perspektive des „Becoming“ (Coleman 172) ergeben, ist das Entfernen von Körperbehaarung für alle Studienteilnehmerinnen ein fester Bestandteil ihrer Körperpflegeroutine. Nina und Ali beschreiben, dass sie regelmäßig ihre Haare im Gesicht entfernen. Nina erklärt: „Also so auf der Oberlippe und zwischen den

Augenbrauen ... Ja, meistens zupfe ich es halt weg“ (Nina, 32). Zusätzlich merkt sie an: „Und dann muss ich schon immer schauen, dass ich so diese kleinen Pickelchen im Gesicht irgendwie unter Kontrolle kriege. Mit Peelings oder halt extra Augenmerk auf meiner Haut lege, dass das dann halt besser wird“ (Nina, 32), Probleme die sich als Folge der Haarentfernung ergeben würden. Auch Ali betont, wie wichtig ihr ein glattes, haarfreies Hautbild im Gesicht sei:

Ich fühle mich persönlich einfach sehr wohl, wenn ich rasiert bin. Zum Beispiel an meinem Bein, ist es mir scheißegal im Winter, das juckt mich gar nicht. Aber wenn wir gerade noch mal auf das Gesicht zurückkommen: Ich shave mein Gesicht schon dreimal in der Woche. Ja, mit so kleinen Shavern. Also das ist mir schon sehr wichtig, dass ich da noch mal ein ebenmäßigeres Hautbild habe. Das ist mir schon wichtig. (Ali, 23)

Beinhaare findet sie im Winter in Ordnung, solange sie niemand sehe (Ali, 23). Doch da das Gesicht ganzjährig zu sehen ist, stellt es auch ganzjährig eine Hautfläche dar, die von Haaren befreit wird. Ali weist zudem darauf hin, dass das Rasieren im Gesicht zu einem Kreislauf führe: „Wenn man einmal damit anfängt, dann muss man das auch durchziehen. Denn das wächst natürlich nochmal viel stärker nach“ (Ali, 23). Damit bestätigen die Aussagen der beiden Studienteilnehmerinnen Fahs' Annahme, dass haarfreie Haut als grundlegendes Kriterium für einen akzeptablen weiblichen Körper gilt (Fahs 9). Villa erklärt, dass jedes Individuum gezwungen ist ein eindeutiges Geschlecht zu verkörpern (*Sexy Bodies* 98). Dies geschieht vor allem durch den Körper (Villa, *Schön normal* 264). Wer als „richtige“ Frau oder „richtiger“ Mann gelten will, muss sich demnach den geschlechtsspezifischen Körperidealen fügen.

Sowohl Mona als auch Ali ordnen Haarentfernung dabei jedoch als subjektive Präferenz ein, die ihnen vor allem bei sich selbst wichtig sei: „Sagen wir so: das ist jedem individuell selber überlassen, was er schön findet. Ich habe ganz andere Schönheitsvorstellungen oder Ideale wie andere Menschen. Für jeden ist etwas anderes schön“ (Ali, 23). Diese Aussage verdeutlicht, dass sie Haarlosigkeit nicht als äußerlich auferlegte Norm erlebt, sondern dass sie diese Norm so stark verinnerlicht hat, dass sie als persönliche Präferenz erscheint. Auch Mona beschreibt einen stark verinnerlichten Anspruch an sich selbst, ihre Bein- und Achselhaare zu entfernen: „Also, ich bin da sehr penibel, muss ich schon sagen. Aber ich finde das ist halt so was Subjektives. Das ist so, mir gefällt es an mir halt einfach nicht. Und ich mag das an mir nicht. Also es hat nichts damit zu tun, dass es beispielsweise jemand anderer nicht an mir schön findet.

Aber ich selbst fühle mich halt einfach nicht wohl damit“ (Mona, 26). Die Perspektiven der Befragten machen deutlich, wie stark weibliche Schönheitsideale rund um Körperbehaarung in unserer Gesellschaft verankert sind. Breanne Fahs argumentiert, dass die Haarlosigkeit von Frauen sie als angepasst, sauber, begehrenswert und wertvoll oder, kurz gesagt als geschlechtlich „korrekt“ positioniert (14). Haarentfernung stellt demnach einen Akt der Konformität mit geschlechtsspezifischen Erwartungen dar, die das Jugend- und Erwachsenenleben durchdringen (Fahs 14). Die Aussagen der Befragten zeigen, wie stark diese Erwartungen die Körperpraktiken der Studienteilnehmerinnen prägen, auch wenn sie diese als persönliche Vorliebe wahrnehmen.

Inge hingegen spricht deutlicher über gesellschaftliche Erwartungen in Bezug auf Haarentfernung. Sie erklärt, dass es besonders bei Frauen mit starker Behaarung schöner sei, wenn diese ihre Körperbehaarung entfernen würden: „Das kommt natürlich drauf an, wie behaart die Frau ist. Da finde ich schon, wenn es sehr viel ist, ist es schon schlimmer“ (Inge, 67). Sie stellt eine direkte Verbindung zwischen Haarlosigkeit und Schönheit her: „Schöner sieht es aus, wenn man rasiert ist, natürlich. Aber es ist deswegen nicht unbedingt notwendig, finde ich. Klar die Achseln, sieht schöner aus im Sommer. Manche lassen es ja auch bewusst. Wie war das noch? Die Madonna war immer stolz auf ihre Achselhaare! Die hat sie immer extra gelassen!“ (Inge, 67). Inge betont, dass sie rasierte Frauen schöner fände und verbindet Körperbehaarung, wie bei Madonna, mit einer rebellischen Haltung. Darüber hinaus demonstriert sie ein Bewusstsein für die gesellschaftlichen Normen, die Frauen Haarlosigkeit auferlegen: „Natürlich ist es das Schönheitsideal, was einem da ein bisschen aufgedrängt wird. Aber es ist wohl so“ (Inge, 67). Gleichzeitig betont sie ihre ambivalente Haltung: „Lebensnotwendig ist es natürlich nicht, das ist klar. Aber schöner aussehen tut's“ (Inge, 67). Trotzdem gilt Haarentfernung auch in Inges Fall als so selbstverständlich, dass sie kaum hinterfragt wird. Laut Fahs verinnerlichen Frauen die Idee, dass ihre Körper in ihrem natürlichen Zustand grundsätzlich falsch seien und dass sie ihre Körper verändern müssen, um als schön, akzeptabel, attraktiv und nicht anstößig wahrgenommen zu werden (Fahs 9). Die Aussagen der Studienteilnehmerinnen decken sich demnach mit Herzigs Perspektive von weiblicher Haarlosigkeit als einem „persistent standard of health, beauty, cleanliness, and desirability“ (Herzig 187).

Wie bei allen sozialen Normen ziehen Abweichungen Sanktionen nach sich, darunter internalisierte Negativität, offene Feindseligkeit und soziale Ablehnung (Fahs und Delgado 13).

Dies zeigt sich eindrücklich in Ninas Aussagen. Auf die Frage, warum sie ihre Haare im Gesicht entferne, antwortet sie:

Trauma! Ich glaube, es ist Trauma. Ja, weil als Kind, oder wenn man halt so in die Pubertät kommt und man hat so dunkle Haare wie ich, so einen Typen wie ich, dann hast du halt einfach so einen Flaum, wie eh jeder hat. Aber der ist halt richtig dunkel und dick. Und Kinder sind echt gemein. Also Kinder sind richtig, richtig gemein. Und ich glaube, einfach weil mir schon immer eingeredet worden ist, das ist schiach, das gehört sich nicht, hat sich das irgendwie in mich so rein. (Nina, 32)

Nina beschreibt, wie die negativen Kommentare und die Ablehnung durch andere dazu geführt haben, dass sie ihre Körperhaare als Makel empfindet. Daran wird deutlich, wie sehr Konformitätsdruck und die Angst vor Ablehnung persönliche Praktiken der Haarentfernung beeinflussen. Dabei verdeutlichen Enthaarungspraktiken sexistische und heteronormative Annahmen über Frauen und ihre Körper, da Behaarung als männlich gilt, während Haarlosigkeit als weiblich angesehen wird (Fahs 28). Wenn sich ein dunkles Haar in Ninas Gesicht zeigt, bedroht dieses das Bild ihres Körpers als angepasst, sauber, begehrenswert oder, kurz gesagt als geschlechtlich „korrekt“ (Fahs 14). Ninas Erfahrungen zeigen damit abermals, dass Haarentfernung eine normative, körperliche Bedingung für Frauen ist, die keine triviale Schönheitsroutine, sondern eine Form der sozialen Kontrolle darstellt (Toerien und Wilkinson 341).

6.2 Jugendliche Haut

Ein weiteres mächtiges Schönheitsideal ist das einer jugendlichen, faltenfreien Haut. Die Gespräche mit den Studienteilnehmerinnen zeigen, dass die Mehrheit von ihnen ageistische Schönheitsideale verinnerlicht hat. Dies ist nachvollziehbar, da Schönheit in westlichen Gesellschaften eng mit Jugendlichkeit verknüpft ist (Clarke 105). Besonders die Definition weiblicher Attraktivität beruht auf der Idealisierung jugendlicher Körpermerkmale, während ein älteres Erscheinungsbild abgewertet wird (Clarke 105). Nina beschreibt, dass sie Veränderungen ihrer Haut heute im Alter von 32 Jahren stärker wahrnehme als früher: „Mir kommt vor, so zwischen 15 und 20 schaut man einfach immer irgendwie gut aus. Da machst du dir keine Gedanken über Feuchtigkeitscremes oder irgendwelche Peelings. Aber jetzt mittlerweile merke ich schon, wie sich meine Haut und mein Zyklus verändert und mit den

Jahreszeiten trockener wird“ (Nina, 32). Mona äußert den Wunsch auch in Zukunft möglichst jugendlich zu wirken: „Ich glaube, mir ist es schon wichtig, trotzdem immer so ein bisschen dem Alter entsprechend jugendlich zu wirken, falls das irgendwie Sinn macht. Und ich glaube, ich werde dann auf jeden Fall Produkte verwenden, auch wenn sie vermutlich nichts bringen, um dem Ganzen ein bisschen entgegenzuwirken“ (Mona, 26). Sie möchte den Hautalterungsprozess nicht einfach hinnehmen, sondern aktiv dagegen vorgehen: „Ich muss sagen, ich will jetzt mit 50 nicht aussehen wie 25, aber ich möchte mich halt trotzdem um mich kümmern, weißt du? Und jetzt nicht einfach sagen: It is, what it is“ (Mona, 26). Hier wird deutlich, dass die Fürsorge für den eigenen Körper an das Ziel geknüpft wird, jugendliche Haut so lange wie möglich zu erhalten. Amina erklärt: „[I]ch würde gerne diesen Alterungsprozess so weit wie möglich nach hinten verschieben“ (Amina, 27). Altern und die körperlichen Veränderungen, die damit einhergehen, werden von den Befragten demnach nicht wertfrei erlebt, sondern als Problem, dem sie entgegenwirken wollen. Auch Paula gibt zu, dass sie die Angst vor Hautalterung und der Wunsch nach Ebenmäßigkeit beschäftigt: „Aber natürlich ist auch irgendwie im Hinterkopf Angst vor Hautalterung. Und so eine Ebenmäßigkeit verbinde ich damit. ... Ich bin schon so ein kleines Schönheitsoffer, dass ich mich frage, wie es im Alter sein wird“ (Paula, 28). Zusammenfassend zeigen die Aussagen der Befragten, dass das Schönheitsideal einer jugendlichen Haut tief in ihren Hautpflegeroutinen verankert ist. Der Wunsch, Falten zu verhindern, kann als Teil der gesellschaftlichen Logik begriffen werden, die ein jugendliches Erscheinungsbild zu einer Voraussetzung für weibliche Attraktivität macht (Clarke 105).

Dabei betonen die meisten Befragten die Wichtigkeit von Sonnenschutz, um Hautalterung vorzubeugen. Ali erklärt: „Es geht schon sehr viel um die Optik. Ich will meiner Haut einfach auch sehr viel Feuchtigkeit spenden. Natürlich auch präventiv, vorbeugen für das Alter. Das ist mir schon auch sehr wichtig. Wegen Falten und Co. Da schaue ich, das habe ich vielleicht vorher vergessen, dass ich jeden Tag Sonnenschutz 50 plus verwende“ (Ali, 23). Amina ergänzt: „[M]an möchte halt irgendwie so lang wie möglich, leider doch irgendwie, jünger aussehen und deswegen ist Sonnenschutz denke ich bei mir so das Wichtigste eigentlich“ (Amina, 27). Angesichts der zentralen Bedeutung des äußeren Erscheinungsbildes für den sozialen Status von Frauen, der engen Definition weiblicher Attraktivität und der negativen gesellschaftlichen Wahrnehmung älterer Körper (Clarke und Griffin 663) machen sich die jüngeren Studienteilnehmerinnen bereits jetzt schon Sorgen um potenzielle Falten und bemühen sich darum, Hautalterung hinauszuzögern. Dieser Haltung liegt die gesellschaftlich

tief verwurzelte Vorstellung zugrunde, dass Jugend gut, wünschenswert und schön ist, während Alter schlecht, abstoßend und hässlich ist (Nelson 89). Die Aussagen der Befragten zeigen, wie mächtig das Ideal der Jugendlichkeit ist, was sie dazu bringt, täglich Sonnenschutz aufzutragen, um dem Schönheitsideal möglichst lange zu entsprechen.

Die älteste Studienteilnehmerin Inge hingegen benutzt nach eigenen Angaben keine Anti-Aging-Produkte und betrachtet Falten als natürlichen Bestandteil des Lebens: „Weil ich bin jetzt 67 und da ist es, denke ich, nicht mehr so wichtig. Man weiß ja, es ist letztlich nicht viel zu machen. Richtung faltenfrei werden oder so was“ (Inge, 67). Diese Aussage vermittelt eine gewisse Resignation aber auch Akzeptanz, da es ihr „nicht mehr so wichtig“ (Inge, 67) ist, jugendlich auszusehen. Trotz dieser Haltung hat auch sie ageistische Schönheitsideale teilweise verinnerlicht. Sie erklärt, dass sie früher Freude an Make-up hatte, während sie heute das Gefühl hat, keins mehr tragen zu können, aufgrund ihrer gealterten Haut:

Früher, da habe ich mich gern geschminkt. War schon anders. Das habe ich schon öfter gemacht. Ja, aber wie gesagt, wenn man älter ist, ist das nicht mehr so einfach. Und deswegen mache ich es auch weniger. ... Aber ich weiß, dass wenn die Haut schon älter ist, ist es schwierig, weil das setzt sich dann so ab in den Poren. Das ist eine. Es hält nicht lang, sieht nicht lange schön aus. Bei jüngeren Frauen sieht es schon schön aus. Aber bei älteren, finde ich, ist es schon schwieriger. (Inge, 67)

Einerseits hat Inge die Entscheidung getroffen, Hautalterung als Teil des Lebens zu akzeptieren. Andererseits hat sie das Gefühl, bestimmten Schönheitsidealen nicht mehr zu genügen. Anstatt Falten und andere Alterszeichen als Ausdruck von Würde oder natürlicher Schönheit zu schätzen (Clarke 105), werden sie auch von ihr als unglückliche Makel dargestellt. Der gesellschaftlich verankerte Ageismus führt dazu, dass sozialer Wert, Ressourcen und Chancen auf Basis des Alters zugewiesen werden (Clarke und Griffin 655). In diesem Klima wird Älterwerden besonders für Frauen als Defizit konstruiert, was das Verhältnis der Studienteilnehmerinnen zum eigenen Körper prägt. Ihre Antworten zeigen, dass sie ageistische Schönheitsideale in unterschiedlichem Maße verinnerlicht haben, was ihr Wohlbefinden negativ beeinflusst.

6.3 Natürlichkeit und Klasse

Beim Gespräch darüber, welche optischen Ziele die Studienteilnehmerinnen mit ihrer Hautpflegeroutine anstreben, wurde neben Jugendlichkeit oftmals das Ideal einer natürlichen Schönheit genannt. Die Aussagen deuten darauf hin, dass der Wunsch nach Natürlichkeit dabei nicht nur eine persönliche Präferenz ausdrückt, sondern auch ein Mittel der sozialen Positionierung darstellt. Natürlichkeit wird dabei mit bestimmten Werten und Lebensstilen verknüpft. Bourdieus Argumentation folgend, legt die Deklaration des eigenen Geschmacks die soziale Verortung in der Welt fest (*Die feinen Unterschiede* 25). Ali beobachtet hierzu:

Ich finde, man sieht auch bei Personen, die vielleicht in der Öffentlichkeit stehen und viel Geld haben und so, du siehst, die sind sehr dezent geschminkt, da hat niemand richtig viel im Gesicht. ... Man sieht, dass die die wirklich wohlhabend sind, dass die sich fernhalten von zu viel Make-up Produkten. Also die sind meistens schon sehr minimalistisch, nur kaufen sie sich halt einfach die besseren Skincare-Produkte. (Ali, 23)

Darüber hinaus merkt Ali kritisch an, dass Make-up „schnell mal unnatürlich ausschauen“ (Ali, 23) könne. Die Abwertung eines stark geschminkten Gesichts als „unnatürlich“ dient laut Penz der Abgrenzung gegenüber anderen sozialen Gruppen (Penz 39). In Inges Aussagen wird Natürlichkeit moralisch aufgeladen, indem starkes Make-up oder Eingriffe wie Botox negativ bewertet werden: „Man macht es nicht. Es ist künstlich. ... Da bin ich einfach dagegen“ (Inge, 67). Gleichzeitig erklärt Inge, dass ein gepflegtes Auftreten „ein Ersatz für manch anderen Wohlstand“ (Inge, 67) sein könne: „Kann gut sein, dass man gut gepflegt und geschminkt besser dasteht oder genauso dasteht wie die Reichen“ (Inge, 67). Diese Aussagen zeigen, dass das Streben nach „natürlicher“ Schönheit eine Praxis darstellt, die auf soziale Zugehörigkeiten und Klassenverhältnisse verweist (Penz 39).

Darüber hinaus zeigen die Aussagen der Studienteilnehmerinnen, dass „Schönheitshandeln“ (Degele 10) nicht einfach Ausdruck individueller Vorlieben ist, sondern tief in soziale und ökonomische Strukturen eingebettet ist. Schönheit stellt eine Ressource dar, die in soziales, symbolisches oder sogar wirtschaftliches Kapital, wie beispielsweise eine gut bezahlte Stelle, umgewandelt werden kann (Hunter 89). Doch diese Ressource ist nicht für alle gleichermaßen zugänglich (H. Wood 21). Für Menschen aus einkommensschwächeren Gruppen stellen die

hohen Kosten von Hautpflegeprodukten oder kosmetischen Behandlungen eine Barriere dar. Paula demonstriert ein Bewusstsein für diese Thematik, indem sie erklärt:

[D]ass das halt einfach arschteuer ist. Und dass Schönheit halt meistens etwas zu kaufen ist. Und dass die Arbeiterklasse zum Beispiel ... dass sie einfach nicht dieselben Zugänge haben zu Schönheit oder zu gewissen Mitteln, um diesem Druck irgendwie nachzugehen. Oder halt auch gar nicht die Zeit vielleicht, sodass auch gar nicht die Kapazitäten da sind, um das zu machen. (Paula, 28)

Diese Perspektive macht deutlich, dass der Druck, schön zu sein, zwar für alle Frauen gilt, die Umsetzung von Schönheitsidealen jedoch stark von finanziellen Ressourcen abhängt (H. Wood 21). Zwar relativiert Inge diese Unterschiede teilweise mit der Aussage: „Machen tun es, glaube ich, alle Frauen gern. Das ist von der Schicht unabhängig meine ich“ (Inge, 67). Doch gleichzeitig gesteht sie ein, dass die „Verfügbarkeit der Mittel, sich teure Pflegemittel zu kaufen“ eben doch nicht allen offenstehe (Inge, 67). Zusammengefasst ist festzuhalten, dass Schönheit eng an ökonomische Möglichkeiten geknüpft ist.

Paula beobachtet zudem, dass scheinbar banale Produkte wie „Pimple Patches“ oder Gesichtscremes zu Klassenmarkern werden können (Paula, 28). Sie erklärt: „Also so ganz kleine Kleinigkeiten, auch in der Schule schon, so Pimple Patches. So Kleinigkeiten, die voll blöd sind, haben halt schon irgendwie was mit deiner Stellung zu tun. Ähnlich wie Klamotten was aus einem machen, ist es jetzt vielleicht auch irgendwie mit Hautpflege so“ (Paula, 28). Daran wird deutlich, dass „Schönheitshandeln“ (Degele 10) auch in den kleinsten Alltagssituationen soziale Ungleichheit reproduzieren kann. Scheinbar banale Pflegeprodukte können Hinweise zu finanziellen Mitteln oder sozialen Zugehörigkeiten einer Person geben. Wer die richtigen Produkte benutzt oder von bestimmten Beauty-Trends weiß, zeigt damit Stilbewusstsein. Wie Degele argumentiert, bedeutet „Schönheitshandeln“ immer „sich sozial zu positionieren“ (10). Dabei ist der Körper nicht nur ein aussagekräftiges Zeichen für Wohlstand und wirtschaftlichen Ressourcen, sondern auch ein Mittel, um sozialen „Wert“ zu kommunizieren (Degele 19). Auf diese Weise können Hautpflegeprodukte zu einem sozialen Distinktionsmittel werden.

Auch kosmetische Behandlungen, die in einem Schönheitssalon oder einer Praxis stattfinden, verdeutlichen den Zusammenhang zwischen Schönheit, Klasse und finanziellen Ressourcen.

Paula erklärt, dass sie gerne mal ein Facial ausprobieren würde, es sich finanziell aber nicht leisten könne: „[I]ch mache keine Facial-Behandlungen. Obwohl ich mir auch schon mal gedacht habe, das wäre irgendwie fun, das mal auszuprobieren. Aber es ist halt auch arschteuer. Deswegen habe ich das noch nie gemacht“ (Paula, 28). Diese Aussage zeigt die Exklusivität solcher Behandlungen. Auch Mona erklärt, dass kosmetische Behandlungen stärker in einkommensstärkeren Milieus verbreitet seien: „Gerade dieses ganze Hydra-Facial und was weiß ich was, was es alles gibt. ... Es kostet halt einfach viel Geld, um diese ganzen Behandlungen zu machen“ (Mona, 26). Darüber hinaus beobachtet sie auf Social Media, dass solche Praktiken in wohlhabenden Milieus weit verbreitet seien: „Einkommensstärkere machen das auch. Ich finde, das bekommt man ja zunehmend auch auf Social Media mit. Dass die das halt ständig machen und alles Mögliche machen und wie toll das ist“ (Mona, 26). Kosmetische Behandlungen signalisieren demnach sozialen Status, indem sie zeigen, wer sich solche Praktiken leisten kann und wer nicht. Amina ergänzt, auf Social Media „wird ja jetzt mittlerweile so ein Beautystandard vorgehalten, den sich viele Leute nicht leisten können. ... [D]a ist halt vieles, was halt nicht so zugänglich ist für viele Leute, vor allem viele junge Leute“ (Amina, 27). Ali betont neben der finanziellen auch die zeitliche Dimension. Menschen mit mehr Geld hätten auch mehr Zeit, sich über Hautpflege zu informieren: „Jemand, der viel Geld hat, der kann vielleicht regelmäßig zu Beautybehandlungen gehen, kann sich High End Produkte leisten, kann sich vielleicht noch mal viel mehr informieren, was ist gut für mich?“ (Ali, 23). Kosmetische Behandlungen können demnach als Orte sozialer Abgrenzung gesehen werden, an denen sich Privilegien zeigen. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der ungleiche Zugang zu Schönheitsbehandlungen soziale Ungleichheiten verstärken und auf diesem Weg zur Verfestigung von Klassenformationen beitragen kann (H. Wood 20-21).

6.4 Weiße Haut

Schwarzen Frauen und Women of Color wird Körperarbeit erschwert, da sie von der Schönheitsindustrie häufig übersehen werden. Dies zeigt sich unter anderem an der begrenzten Farbauswahl von Make-up und einem Mangel an passenden Hautpflegeprodukten (Baboolall et al.). Die Erfahrungen von Amina verdeutlichen, wie sehr eurozentristische Schönheitsnormen in alltäglichen Schönheitspraktiken wirken und Körperarbeit für Women of Color erschweren. Amina berichtet, dass sie als Schwarze Frau in den Drogeriemärkten in Wien nicht einkaufen könne, weil sie dort keine Produkte finde, die zu ihrem Hautton passen:

Ja, also es ist nicht mehr so krass, aber es ist schon immer noch schwierig. Ich kann jetzt nicht einfach in einen Müller oder einen DM gehen und jetzt da einkaufen. Und wenn, ich meine, es gibt mittlerweile schon auch ein bisschen mehr, so für unseren Hautton, also für meinen Hautton. Aber dann gibt es nur einen oder zwei Shades, es gibt gar nicht diese ganze Range an Farben. (Amina, 27)

Obwohl sie eigentlich Freude an Make-up habe und gerne Dinge ausprobieren, müsse sie Produkte für ihre Haut immer bei spezifischen Onlineshops bestellen: „Wobei es für mich jetzt nicht so einfach hier ist mit den Drogeriemärkten. Ich muss schon immer alles bestellen, weil man für meinen Hautton jetzt nicht einfach an so Produkte kommt“ (Amina, 27). Foundation, Concealer oder Puder sind oft nicht in passenden Nuancen für Women of Color erhältlich. Dies zeigt, wessen Bedürfnisse als Standard gelten und wessen nicht. Aminas Erfahrungen weisen auf die strukturelle Diskriminierung Schwarzer Frauen in der Schönheitsindustrie hin (Jha 8). Dass sie in Österreich nur wenige geeignete Produkte findet, ist Teil eines rassistischen Erbes, das sich in Schönheitspraktiken fortsetzt (Craig, *Ain't I a Beauty Queen?* 6). Wie Craig erklärt, wirken koloniale Machtverhältnisse bis heute nach und prägen rassistisch geprägte Definitionen von Schönheit (6).

Jha ergänzt, dass Schönheitskulturen im Kontext von Globalisierung, Kolonialismus und Kapitalismus reproduziert werden (Jha x). Transnationale Medien verbreiten weltweit die Fantasie der schönen, *weißen* Frau und tragen damit zur Verbreitung eines sehr einseitigen Schönheitsideals bei (Jha 2). Schwarze Frauen und Women of Color sind demnach nicht nur unsichtbar, sondern werden in vielen Fällen als das negative Gegenbild zu diesem Schönheitsideal dargestellt (Jha 33). Dieser Rassismus hat laut Jha eine globale Schönheitsindustrie geformt, die sich um eurozentrische Schönheitsideale dreht und die Bedürfnisse von Schwarzen Frauen und Women of Color oft nicht berücksichtigt (8). Dies zeigt sich wiederum in Aminas Aussagen. Sie erklärt, dass es ihr nicht nur in Österreich schwerfällt, passende Produkte für ihre Haut zu finden, sondern auch in den meisten anderen europäischen Ländern, die sie bisher besucht hat: „Also vielleicht ist es in Deutschland ein bisschen besser als hier in Österreich. Aber in anderen europäischen Ländern? Ja, in UK, da ist es halt noch mal anders. Vielleicht in Frankreich noch, aber sonst? Da, wo ich überall war, habe ich jetzt nicht so den Eindruck gehabt, dass es besser ist“ (Amina, 27). Lediglich in Großbritannien und den USA sei die Auswahl größer: „Da bin ich auf jeden Fall schon neidisch, was es in den USA oder in UK so gibt. Was die da auch generell so an Haircare Produkten, nicht nur Make-up oder

Skincare, haben“ (Amina, 27). Hintergrund dieser Unterschiede ist das weltweit verbreitete System des Colorismus, das nicht nur in Österreich und Europa, sondern global wirkt (Hunter 87). Als Erscheinungsform des Rassismus erfahren hellhäutige Menschen Privilegien, während dunkelhäutige Menschen diskriminiert werden (Hunter 87). Colorismus wirkt dabei auf vielen Ebenen und beeinflusst, wer als schön gilt, wem Anerkennung zugeschrieben wird und wessen Bedürfnisse gesehen werden (Hunter 87). Zusammenfassend verdeutlichen Aminas Aussagen, wie sich Colorismus in ihrem Alltag zeigt und dabei Ausschlüsse erzeugt.

Laut Degele geht es bei „Schönheitshandeln“ immer auch um Fragen der gesellschaftlichen Anerkennung (10). Helen Wood ergänzt, dass der respektable weibliche Körper in westlichen Kulturen immer *weiß*, hetero-feminin und in der Regel aus der Mittelschicht ist (22). Für Frauen, die sich außerhalb dieser Norm bewegen, kann Körperarbeit eine Strategie darstellen, um soziale Anerkennung zu generieren (H. Wood 22-23). Amina beschreibt ihre Praktiken des Schminkens als ambivalent. Einerseits berichtet sie, dass sie ungern ausgehe, ohne sich zu schminken: „Es artet manchmal schon so aus, dass ich gar nicht mehr gerne ungeschminkt ausgehe. Das ist so die andere Seite. Obwohl ich das früher eigentlich nie so hatte. Aber ich fühle mich eigentlich schon am wohlsten, wenn ich mich schminke“ (Amina, 27). Andererseits erklärt sie, dass sie sich zu Hause auch ungeschminkt wohlfühle: „Ich mein, ich mag mich schon auch ungeschminkt. Das ist jetzt nicht schlimm für mich. Aber ich mag es halt einfach mehr. Ich fühl mich einfach wohler“ (Amina, 27). Ihre Aussagen zeigen, dass Körperarbeit nicht nur Ausdruck individueller Vorlieben ist, sondern auch mit gesellschaftlichen Erwartungen verknüpft sein kann. Auch wenn Amina betont, dass sie sich auch „ungeschminkt“ mag, wird deutlich, dass sie sich mit einem hergerichteten, geschminkten Gesicht „wohler“ fühlt, sobald sie unter Menschen geht (Amina, 27). Mónica Moreno Figueroa lenkt in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf Gefühle in der Erfahrung von Schönheit („Displaced Looks“ 150). Dabei fragt sie wie Frauen sich selbst sehen, wie sie von anderen wahrgenommen werden und wie diese Blicke ihre Gefühle von Schönheit oder Hässlichkeit formen (Moreno Figueroa, „Displaced Looks“ 140). Diese Dynamiken sind laut Moreno Figueroa stark von rassistischen Schönheitsnormen geprägt, was Women of Color dazu bringen kann Strategien zu entwickeln, um sich „in the realm of beauty“ (149) zu halten. Aminas gutes Gefühl in Bezug auf ein sorgfältiges Make-up, sobald sie sich in den öffentlichen Raum begibt, kann im Lichte gesellschaftlicher Normen gelesen werden, die von Schwarzen Frauen ein höheres Maß an Körperarbeit abverlangen, um als respektabel zu gelten (H. Wood 22-23).

7 Hautpflege zwischen Selbstfürsorge und Selbstoptimierung

Der Begriff der Selbstfürsorge umfasst ein breites Spektrum an Bedeutungen. Auf der einen Seite steht Lordes widerständisches und politisches Verständnis von Fürsorge. Auf der anderen die kapitalistische Vereinnahmung des Begriffs in Form von Produkten wie Gesichtsmasken und anderen Hautpflegepraktiken, in denen sich Ästhetik, Konsum und Selbstfürsorge vermischen.

Die Interviews zeigen einerseits, dass Selbstfürsorge eine widerständige Praxis für marginalisierte Gruppen sein kann. Es ist wichtig, zu berücksichtigen, dass das von Lorde theoretisierte Konzept der Selbstfürsorge zutiefst politisch ist und auf Erfahrungen von Rassifizierung, Frausein und Queerness basiert (Lorde 130-31). In einer Welt, die bestimmte Körper systematisch abwertet oder unsichtbar macht, wird Selbstfürsorge für diese Menschengruppen besonders relevant (Kim und Schalk 331). Diese Perspektive wird auch in Aminas Erzählung deutlich, wenn sie über ihre Pflegepraxis mit dem traditionellen somalischen Hautpflegeprodukt Qasil spricht:

Also zum Beispiel gibt es ein somalisches Pulver, das ich sehr gerne benutze, das heißt Qasil. Und das gibt es im europäischen Raum halt gar nicht. Das kriegt halt meine Familie immer. Das ist auch gut für die Haut, also zum Reinigen. Und das ist eigentlich voll die traditionelle Skin-Care, die ich auch aus meiner Kindheit kenne. Und das ist so eine der wenigen Sachen, die ich immer wieder, wenn ich daheim bin, auftrage. (Amina, 27)

Sie beschreibt das Produkt als ein natürliches Pulver, das als Maske aufgetragen werde: „Das tust du mit Wasser verdünnen, es ist so eine Maske, die machst du drauf. Das ist so entzündungshemmend. Das machen eigentlich alle somalischen Frauen“ (Amina, 27). Sie erklärt außerdem, dass es auf dem europäischen Markt kaum erhältlich sei und nur über ihre Familie beschafft werde (Amina, 27). Die Verwendung von Qasil-Pulver als Hautpflege stellt eine Form kulturell eingebetteter Selbstfürsorge dar, die außerhalb westlicher Konsumlogiken funktioniert. Stattdessen basiert diese Hautpflegepraxis auf Tradition und Aminas familiären Netzwerken. Kim und Schalk betonen, dass Selbstfürsorge für weibliche, Schwarze und/oder queere Menschen eine Form des Widerstands gegen die Strukturen der *weißen* patriarchalischen Vorherrschaft sein kann (336). Daher sind Praktiken, die das Leben dieser Menschen unterstützen, eine politische Geste (Kim und Schalk 336).

Für Audre Lorde geht es bei Selbstfürsorge zudem nicht darum das Altern oder gar Falten zu vermeiden, sondern vielmehr darum, die verbleibende Lebenszeit voll auszukosten und aus der eigenen Verkörperung zu lernen (130). Diese Haltung spiegelt sich teilweise in Inges Aussagen wider, die in der Vergangenheit selbst mit Hautkrebs zu kämpfen gehabt habe. Die Studienteilnehmerin betont, dass ihre Hautpflegeroutine primär dazu diene, dass sich ihre Haut angenehm anfühle: „Mir geht es eher darum, dass die Haut sich gut anfühlt, den Tag über. Dass nichts spannt, dass sie nicht trocken ist. Einfach mehr, ums angenehme Tragen der Haut sag ich mal einfach. Dass es sich gut anfühlt. Dass ich mich in meiner Haut wohlfühle. Weniger Anti-Aging, oder so“ (Inge, 67). Auch das Schminken, an dem sie als junge Frau Freude gehabt habe, habe sie vor allem deshalb praktiziert, weil es ihr ein gutes Gefühl vermittelt habe: „Oh, das war nicht für andere. Es war eher für mich selber. Ja, weil immer alle sagen, man macht sich für die Männer schön. Aber das war bei mir eigentlich nie der Anlass“ (Inge, 67) Auf die Frage, welche Produkte sie heute nutze, antwortet sie: „Möglichst nur einkomponentige Produkte, wie zum Beispiel nur Sheabutter oder nur Aloe Vera oder Artemisia-Tinktur, wenn etwas entzündet ist. Zum Teil self-made oder eben in guter Qualität die Produkte“ (Inge, 67). Sie berichtet, dass sie verschiedene Bücher zum Thema Heilpflanzen gelesen habe, um die Gesundheit ihrer Haut zu unterstützen. Diese Wissensaneignung lässt sich mit Lordes Idee von Selbstfürsorge verbinden, die diese als bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Gesundheit versteht, um sowohl die Quantität als auch die Qualität der verbleibenden Lebenszeit zu verbessern (Lorde 55).

Andererseits zeigen die Interviews, dass der Begriff der Selbstfürsorge oftmals kapitalistisch vereinnahmt wird. Kim und Schalk argumentieren, dass Selbstfürsorge zunehmend mit der Optimierung von Arbeit und Produktivität verbunden wird: man kümmert sich um sich selbst, um seine Leistungsfähigkeit als produktives Individuum zu steigern (Kim und Schalk 334). In diesem Kontext wird Selbstfürsorge als Gegenmittel zu arbeitsbedingtem Stress gehandelt. (Kim und Schalk 334). Besonders Hautpflege wird im Rahmen des Wellness-Industriekomplexes als Selbstfürsorge beworben (Kim und Schalk 326). Diese Dynamik zeigt sich auch in den Interviews. Mona antwortet auf die Frage ob ihr Hautpflege in ihrem Alltag wichtig sei: „Ja, finde ich schon wichtig. Aus dem Grund, dass es für mich irgendwie auch mit Self-Care zu tun hat. Ich finde irgendwie, dass das auch so eine schöne Routine ist. So morgens und abends nach der Arbeit“ (Mona, 26). Pennys Analyse folgend ist die Popularität solcher Praktiken Symptom einer umfassenderen politischen Krise, in der Menschen Selbstfürsorge

nutzen um ein Gefühl von Kontrolle zu erhalten (Penny „Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Für Paula und Nina sind vor allem Gesichtsmasken mit Selbstfürsorge verbunden. Nina berichtet: „So Sheet-Masken, das mache ich zum Spaß. Da würde ich schon sagen, da freu ich mich drauf, wenn ich zum Beispiel baden war. Und dann lege ich mir noch eine Sheet-Maske drauf und schau eine Serie oder so“ (Nina, 32). Paula ergänzt: „[W]enn ich so eine Maske mache, dann ist es mehr in Richtung Self-Care“ (Paula, 28). Gesichtsmasken sind Produkte, die käuflich sind und meist alleine zuhause angewendet werden. Erschöpfung oder Stress werden laut Penny in unserer Kultur nicht als strukturellen Krisen des Kapitalismus gesehen, sondern als individuelle Probleme, um die sich Individuen selbst kümmern sollen („Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Dies sorgt dafür, dass manche zu Ritualen wie Gesichtsmasken greifen, um sich kurzzeitig besser zu fühlen (Penny „Life-Hacks of the Poor and Aimless“).

Gleichzeitig geben einige der Studienteilnehmerinnen an, dass das gute Gefühl, das mit ihrer Hautpflegepraxis einhergehe, schwer von der optimierten Optik zu trennen sei. Penny kritisiert, dass der Begriff der Selbstfürsorge oftmals zu übertriebenem Konsum und performativer Selbstverbesserung ermutige („Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Nina beschreibt in diesem Kontext, dass sie sich besser fühle, wenn sie sich regelmäßig um ihre Haut kümmere und dass sich dieses Gefühl jedoch nicht von der Optik trennen lasse: „Optik spielt schon mit rein, weil ich finde, wenn ich mich um meine Haut gut kümmere und sie sich gut anfühlt, dann fühle ich mich auch besser. Also wenn ich gut ausschaue, dann fühle mich gut“ (Nina, 32). Sie erklärt, es „ist eine Mischung aus Optik, Gesundheit und halt einfach Wohlbefinden“ (Nina, 32). Auch Paula berichtet, dass ihr Hautpflege und Make-up vor besonderen Anlässen wie romantischen Dates besonders wichtig seien: „Es ist schon eher so, dass ich es mache, wenn ich Lust habe oder wenn ich irgendwie auf ein Date gehe oder halt auf eine Party. Das ist halt irgendwie Teil des Herrichtens. So wie Make-up. Aber ja, es ist schon noch eine Leichtigkeit dabei, würde ich sagen“ (Paula, 28). Auch Inge gibt zu, dass sie sich nicht ganz von dem Aspekt der schönen Haut trennen könne: „Wobei man sich natürlich auch freut, wenn es trotzdem nachher eine gute Wirkung hat auf die Haut. Es gibt schon eine Freude“ (Inge, 67). Zusammenfassend geht es bei Hautpflege für die Befragten selten nur um Selbstfürsorge, Entspannung oder Freude am Prozess, sondern gleichzeitig auch um das Erreichen ästhetischer Hautziele. Damit bleiben die von den Studienteilnehmerinnen beschriebenen Praktiken der Selbstfürsorge eingebettet in den Kontext gesellschaftlicher Schönheitsideale.

Andererseits erklärt Penny: "I'm sick and tired of seeing the most brilliant people I know, the fighters and artists and mad radical thinkers whose lives' work might actually improve the world, treat themselves and each other in ludicrously awful ways with the excuse, implicit or explicit, that any other approach to life is counterrevolutionary" (Penny „Life-Hacks of the Poor and Aimless“). Bei Lordes Verständnis von Selbstfürsorge geht es um eine bewusste Praxis, die sich gegen kapitalistische Zeitvorstellungen stellt (Lorde 130-31). Für Paula stellen Hautpflegepraktiken, für die sie sich im Alltag bewusst Zeit nimmt, eine Praxis der Selbstfürsorge dar: „Ich glaube, wenn ich mehr als [meine tägliche Routine] mache, also wenn ich so eine Maske mache, dann ist es mehr in Richtung Self-Care. Wenn ich mal so Zeit habe, sozusagen mehr in meine Körperpflege zu investieren“ (Paula, 28). Gleichzeitig erklärt sie, dass sie diese Zeit für sich oft vernachlässige, was Schuldgefühle auslöse: „Oh Gott, ich nehme mir gar keine Zeit für mich! ... Also jetzt nicht nur auf Hautpflege bezogen, sondern generell, glaube ich“ (Paula, 28). Paula ist nach eigenen Angaben viel in widerständischen, aktivistischen Kontexten aktiv und bewegt sich damit in einem Umfeld, das stark auf Engagement ausgerichtet ist. Piepzna-Samarasinha betont in diesem Zusammenhang, dass Selbstfürsorge nicht als Ablenkung von politischem Engagement gesehen werden sollte, sondern als wichtige Praxis, um Bewegungen langfristig zu erhalten (210). Ein Verständnis von feministischem Widerstand, das Zeit für spaßige Aktivitäten ausklammert, läuft Gefahr, neoliberalen Ideen von Zeitoptimierung und ständiger Produktivität zu verfallen (Piepzna-Samarasinha 210). Indem Paula erkennt, dass sie selten Zeit für sich nimmt, spricht sie die Schwierigkeit an, in einer leistungsorientierten Gesellschaft Momente der Erholung zu finden. Hautpflege kann in diesem Zusammenhang ein bewusster Moment der Selbstfürsorge sein.

7.1 Zwischenfazit

Wie die Analyse bis hierhin zeigt, leben Frauen mit unauflösbaren Zwängen und Widersprüchen, wenn es um den Körper geht (Orbach ix). Sie sollen einerseits jung und unschuldig aussehen und gleichzeitig kompetent wirken. Von ihnen wird erwartet „natürlich“, „professionell“, „sexy“, „lässig“, „verfügbar“, „begehrtest“, „lustig“, „fähig“ und „gesund“ zu wirken, am besten alles zur gleichen Zeit (ix-x). Dabei soll es so aussehen, als koste dies weder Zeit noch Geld (Orbach ix). Die Herstellung von Weiblichkeit ist laut Orbach von einer Verschleierung der Körperarbeit gekennzeichnet, die sie erfordert (vii). Gleichzeitig ist diese Arbeit so eng mit Weiblichkeitsvorstellungen verwoben, dass diese Praktiken oft nicht bewusst werden (Orbach vii). Werden sie sichtbar, so sollen sie in die scheinbar neutralen Kategorien

von „Spaß“, „Gesundheit“ oder „Selbstfürsorge“ eingeordnet werden (Orbach vii). Der Widerstand gegen die Schönheitsindustrie, ist dabei nicht für alle gleichermaßen möglich, da Women of Color Gefahr laufen, innerhalb der sozialen Hierarchien einer rassistisch geprägten Gesellschaft zusätzlich benachteiligt zu werden (Moreno Figueroa, „Picking Your Battles“ 56-7). Die Auseinandersetzung mit Schönheitsarbeit in Bezug auf Haut ist daher von tiefgreifenden und unauflösbaren Widersprüchen gekennzeichnet. Um die Schwierigkeit einer widerständischen Haltung in diesem Kontext geht es im nächsten Kapitel.

8 Widerständige Hautpflegepraktiken

In den Interviews taucht mehrfach eine kritische Haltung gegenüber dem Konsum von Hautpflegeprodukten auf. Alle der Befragten äußern eine Skepsis gegenüber der Beauty-Industrie und ihren Marketingstrategien, vor allem auf Social Media. Bei der Kritik geht es jedoch vor allem um die Effizienz und den individuellen Nutzen der Produkte. Die Studienteilnehmerinnen lassen sich als „ästhetische Unternehmerinnen“ (Elias et al. 39) verstehen, die autonom, erfinderisch und gleichzeitig selbstregulierend handeln. Schönheit wird demnach zu einem Projekt, das kalkuliert, geplant und scheinbar selbstbestimmt verwaltet wird (Elias et al. 39). Diese Perspektive vermeidet Darstellungen von Körperarbeit als Ausdruck von Passivität und betont stattdessen die Handlungsfähigkeit, mit der Frauen sich transformieren (39). Nina versteht sich als informierte Konsumentin und erklärt, dass sich viele Hautpflegetrends für die Durchschnittsperson finanziell „nicht lohnen“ würden:

Ich finde es ein bisschen übertrieben, was es geworden ist oder wie sich das entwickelt hat. Ich glaube nicht, dass es unbedingt dazu beiträgt, dass Leute bessere Produkte kaufen oder dass die Produkte besser werden oder dass die Leute generell gesünder werden dadurch. Deswegen finde ich es ein bisschen schwierig. Man muss da voll kritisch sein, glaube ich. Wem man was glaubt und wem man followed und welcher Company man dann wirklich sein Geld gibt. (Nina, 32)

Darüber hinaus kritisiert Nina die vielen Hautpflegetrends, die auf Online-Plattformen verbreitet werden, wie zum Beispiel das „Double-Cleansing“: „Du reinigst das Gesicht als erstes mit dem Produkt und dann reinigst du es nochmal mit einem anderen Produkt“ (Nina, 32). Für sie sei das „eine unnötige Verkomplizierung von einem Step“ (Nina, 32). Ein einziges gutes Reinigungsprodukt reiche aus. Eine „Ten-Step-Morning-Routine“ oder eine „Twelve-

Step-Evening-Routine“ lehne sie ab, weil diese einerseits teuer wären und die Wirkung andererseits nicht wirklich sichtbar sei (Nina, 32). Sie fasst zusammen: „Also diese Verkomplizierung von Sachen lehne ich ab“ (Nina, 32). Auch Ali kritisiert die Verführungskraft von Influencer*innen, die Jugendliche zu unnötigen Käufen verleiten würden: „[D]er Großteil bekommt einfach Geld dafür, dass sie Marketing machen. Und jeder gibt sehr, sehr viel Geld für Produkte aus, die dann vielleicht einfach nur zu Hause stehen bleiben oder halt wirklich nicht das halten, was sie versprechen (Ali, 23). Doch auch bei dieser Kritik bleibt der Fokus darauf, wie Einzelne sparsamer in ihren Kaufentscheidungen handeln können. Die Frage, warum Schönheit für Frauen zu einem gesellschaftlichen Imperativ geworden ist, wird nicht angesprochen. Stattdessen geht es bei der Kritik der Studienteilnehmerinnen eher um Kosten-Nutzen-Abwägungen und den Wunsch klüger in Schönheit zu investieren.

Paula und Amina hingegen liefern eine etwas umfassendere Kritik an den Mechanismen der Schönheitsindustrie. Amina berichtet von ihrer Erkenntnis, dass sie viele Produkte eigentlich nicht benötige: „[I]ch habe dann irgendwann gemerkt, weil mich das irgendwie auch voll gestresst hat, dass ich jeden Abend so voll lang an meiner Haut rumgemacht habe. Dann habe ich irgendwann gemerkt, dass ich keine Lust mehr darauf hatte und habe es ein bisschen schleifen lassen. Dann habe ich gemerkt, ich brauche das alles gar nicht“ (Amina, 27). Sie beschreibt, dass eine aufwändige Hautpflegeroutine für sie irgendwann zur Belastung wurde und in Stress umschlug, was sie dazu brachte, den Druck bewusst zu reduzieren. Paula ergänzt diese Kritik, indem sie die kapitalistische Logik hinter Schönheitsroutinen direkt anspricht: „Hinter allem, was ich tue, ist sonst Kapitalismus involviert. Es ist treibende Kraft. Auf jeden Fall. Wie ich dazu komme, wie ich das konsumiere, wie ich das mache. Dass man immer nach neuen Sachen sucht und nach neuen Produkten und dass das auch irgendwie mit so einem Kaufdrang zu tun hat“ (Paula, 28). Diese Aussagen bestätigen Rosalind Gills Analyse, wonach junge Frauen einerseits sehr kompetent in ihrer Kritik an Schönheitsdruck sind, die Wut über diesen Druck dessen Auswirkungen jedoch nicht aufhebt (Gill, *Perfect* 4). In Gills Worten, sind sie „critical but caught“ (*Perfect* 4). Letztendlich bleibt auch Paulas Abgrenzung gegenüber aufwändigen Schönheitsbehandlungen teilweise ökonomisch begründet. Sie erklärt: „Schon, weil es auch teuer ist. Und weil ich auch nicht weiß, ob da vielleicht auch eine Grenze ist. ... Das ist halt schon voll die Geldmacherei“ (Paula, 28). Zusammengefasst finden sich in den Interviews durchaus kritische Reflexionen über die Schönheitsindustrie und die Art und Weise,

wie diese Hautpflegeprodukte vermarktet. Diese bleiben jedoch oftmals innerhalb neoliberaler Logiken.

Inges Haltung hingegen spiegelt in einigen Aspekten das Konzept der Skin Neutrality wider, das eine ästhetische Bewertung der Haut ablehnt (Fargo). Einerseits äußert Inge sich traurig darüber, dass sie sich mit ihrer gealterten Haut nicht mehr schminken könne: „Bei jüngeren Frauen sieht es schon schön aus, aber bei älteren, finde ich, ist es schon schwieriger“ (Inge, 67). Andererseits antwortet sie auf die Frage, ob Hautpflege ihr wichtig sei, nüchtern: „Eher nicht so, weil ich eigentlich wenig machen muss, wie ich finde“ (Inge, 67). Sie betont: „Weil die Haut eigentlich sowieso relativ wenig braucht. Die ist gar nicht geschaffen für so viel, dass so viel aufgetragen wird“ (Inge, 67). Darüber hinaus betont sie, dass Alterung natürlich sei und zum Leben dazugehöre: „Falten kriegt jeder. Der eine mehr, der andere weniger. Aber da was nachzuhelfen. Da bin ich einfach dagegen“ (Inge, 67). Ihre kritische Haltung ist interessanterweise geprägt von der Akzeptanz der eigenen Vergänglichkeit: „Weil das Leben endlich ist und vergänglich. Das ist einfach mein Denken. Wie gesagt, Falten kriegen wir alle. Und damit lebt man, oder es ist der normale Lebensweg. Deswegen ist es mir im Alter eben nicht mehr so wichtig“ (Inge, 67). Moshtari Hilal ruft dazu auf, unseren Blick, unsere Ängste und unseren Ekel jeden Tag aufs Neue zu hinterfragen, um uns mit unserem Körper zu versöhnen (212). Inge zeigt sich in diesem Kontext versöhnt mit ihrer von Falten geprägten Haut, obwohl diese gesellschaftlich als hässlich konstruiert wird (Nelson 89). Dabei erkennt die Studienteilnehmerin die eigene Menschlichkeit und Sterblichkeit an, die diese Versöhnung erforderlich macht (Hilal 212).

Während die jüngeren Befragten Anti-Aging als Teil ihrer Pflegeroutine verstehen, sieht Inge Falten als natürlichen Bestandteil des Lebens: „Andererseits ist es auch eine Altersfrage, finde ich. Weil ich bin jetzt 67 und da ist es, denke ich, nicht mehr so wichtig“ (Inge, 67). Sie erklärt, dass sie aufgrund ihrer Zufriedenheit mit ihrem bestehenden sozialen Umfeld vor dem Druck geschützt sei, immer intensivere Schönheitsmaßnahmen zu ergreifen, was Clarke und Griffins Befund zum Thema soziale Netzwerke und Schönheitsdruck unterstützt (667): „Ich bin verheiratet, gut situiert brauch niemandem groß zu gefallen“ (Inge, 67). Deshalb verzichtet sie auf Anti-Aging Produkte und invasive Behandlungen und begegnet den Versprechen der Schönheitsindustrie mit Skepsis: „Was ich natürlich nicht möchte, ist an mir rumschnippeln lassen, das fällt völlig raus“ (Inge, 67). Obwohl das Schönheitsideal der Jugendlichkeit auch an ihr nicht spurlos vorbeigeht, zeigt ihre Haltung, dass soziale Anerkennung und Selbstakzeptanz

wichtige Schutzfaktoren sein können. Gleichzeitig wird deutlich, dass Inge als *weiße* Frau aus der Mittelschicht nicht darauf angewiesen ist, Schönheit als Kapital einzusetzen, da sie wie sie betont „gut situiert“ (Inge, 67) sei. Aus Bourdieus Perspektive sind Menschen im sozialen Raum entsprechend dem Umfang ihrer Kapitalformen verteilt, was ihnen unterschiedliche Handlungsspielräume ermöglicht (Bourdieu, „Ökonomisches Kapital“ 183). Zwar erklärt Jha, dass Merkmale wie Jugendlichkeit im Laufe der Zeit an Kapitalwert gewonnen haben, während Alter den symbolischen Wert weiblicher Attraktivität mindert (Jha 5). Inges soziales Sicherheitsgefüge schützt sie jedoch davor, in umfangreiche Schönheitspraktiken investieren zu müssen.

Paula beschreibt, dass sie gerne bei einer ähnlichen Haltung ankommen und sich mit dem Prozess der Hautalterung versöhnen möchte. Zwar sei ihre Haut durch das Älterwerden bereits „mehr in den Fokus geraten“, gleichzeitig bemühe sie sich aktiv darum den Sorgen darüber nicht zu viel Raum zu geben (Paula, 28). Indem sie sich mit politischen Perspektiven auf Schönheit und Altern auseinandersetze, versuche sie „mehr okay damit zu sein, wie die Haut sich entwickelt“, was jedoch nicht einfach sei (Paula, 28). Sie stellt sich die folgenden Fragen: „Mit was bin ich okay und was könnte irgendwie für mich schwierig sein? ... Kann ich [mit Falten] leben oder kann ich nicht damit leben? Oder wäre das dann voll schlimm für mich? Und wieso ist es dann schlimm für mich?“ (Paula, 28). Die Studienteilnehmerin bringt auf den Punkt wie schwierig es ist, sich vom mächtigen Schönheitsideal der Jugendlichkeit zu lösen. Sie ergänzt, es sei „voll der Kraftakt, sich so gegen das Schönheitsideal zu stellen“ (Paula, 28). Amina berichtet, dass dieses Ideal auch vor ihr als bekennender Feministin keinen Halt mache. Sie erklärt, dass sie sich eigentlich ungern Gedanken über Hautalterung mache, aber „dann passiert es irgendwie. Und dann wird man doch auf einmal so“ (Amina, 27). Die Aussagen zeigen, dass eine widerständische Haltung im Sinne von Skin Neutrality (Fargo) in einer von Ageismus geprägten Gesellschaft, die Jugend als gut, wünschenswert und schön konstruiert (Nelson 89), eine große Herausforderung darstellt.

Beim Thema Körperbehaarung äußern einige der Befragten recht klare Kritik an den gesellschaftlichen Erwartungen und erkennen auch die systemische Dimension dieser weiblichen Schönheitsnorm an. Einerseits gelten haarlose Beine, Gesichter und Achseln als grundlegendes Kriterium für einen akzeptablen weiblichen Körper (Fahs 9). Andererseits haben viele Feminist*innen, vor allem Vertreter*innen der „zweiten Welle“, Praktiken wie das tägliche Rasieren als unterdrückend für Frauen kritisiert (Lazar, „The Right to Be Beautiful“

37). Nina bringt diese Spannung zwischen einer widerständischen Haltung und gesellschaftlichen Erwartungen deutlich zum Ausdruck, wenn sie sagt:

Ich finde es ist eine Frechheit, dass die Behaarung, die Körperbehaarung auf weiblichen Körpern, dass das immer irgendein Statement sein muss. Weil wenn du dich rasierst, dann gibst du dich diesen sozialen Normen hin. Wenn du dich nicht rasierst, dann ist es ein politisches Statement und du bist gegen das Establishment. Aber ich möchte doch einfach nur leben. Ich möchte einfach nur mein Leben leben! (Nina, 32)

Sie beschreibt, wie erschöpfend es sei, sich ständig gegen das Ideal eines haarlosen weiblichen Körpers zu wehren und dass sie das Gefühl habe, eine schlechte Feministin zu sein, wenn sie sich rasiere:

[D]ann ist man ein Bad-Feminist. Aber ich möchte halt nicht mit jedem Tag, den ich lebe, mich so entscheiden müssen. Oder ich möchte nicht immer kämpfen müssen, die ganze Zeit. Ich möchte einfach mal in der Sonne liegen, mit den Haaren unter meinem Arm und dem Haar auf meinen Füßen und den Haaren in meinem Gesicht und einfach nur chillen. Aber mir kommt vor, das ist irgendwie schwierig. Das ist einfach nicht machbar. (Nina, 32)

Der Versuch, sich gegen diese dominanten Normen zu wehren, erweist sich in Ninas Fall als kontinuierlicher Kraftakt. Eigentlich möchte sie lediglich unbehelligt bleiben und sich der Bewertung anderer und damit verbundener Körperscham (Ahmed 10) entziehen. Doch Widerstand gegen das normative Ideal eines haarlosen, weiblichen Körpers (Toerien und Wilkinson 333) bedeutet, sich ständig rechtfertigen, erklären oder verteidigen zu müssen. In einer Gesellschaft, in der eine Abweichung von der Norm zur Botschaft wird, bleibt die Umsetzung einer neutralen Haltung dem eigenen Körper gegenüber schwierig.

Auch Paula reflektiert über die gesellschaftliche Wahrnehmung ihrer Körperbehaarung und betont, dass sie diese nicht mit „Unhygiene“ gleichsetze (Paula, 28). Sie erklärt, dass je mehr sie sich mit der Thematik auseinandersetze, das Rasieren weniger wichtig werde: „Ich denke darüber schon nach und mir ist es bewusst, wenn ich zum Beispiel meine Beine oder meine Achsel nicht rasiere, dass es da ist. Also ich nehme das schon irgendwie wahr, oft noch, und mir ist es bewusst, dass das nicht so gängig ist, wenn ich damit dann auch im Sommer rausgehe. Aber es befasst mich, glaube ich, nicht so sehr“ (Paula, 28). Sie spricht außerdem an, dass das

Thema Haarentfernung in feministischen Diskursen schon länger verhandelt werde als etwa die Akzeptanz von Akne oder Hautalterung. Sie erklärt „dass Skin Positivity irgendwie nicht so das Thema ist und sehr hinten nachhängt oder halt sehr vergessen wird“ (Paula, 28) und „dass es noch nicht so im Zentrum ist wie jetzt Körperbehaarung“ (Paula, 28). Diese kritische Auseinandersetzung mit Anforderungen an Weiblichkeit trage dazu bei, dass sie mit ihrer Körperbehaarung selbstbewusster umgehen könne: „Ich glaube auch, dass es auf jeden Fall hilft, dass ich Teil der linken Szene bin, Körperbehaarung zu haben“ (Paula, 28). Zusammenfassend zeigen Paulas Aussagen, dass sie das Thema Körperbehaarung als Ausdruck gesellschaftlicher Erwartungen an Weiblichkeit wahrnimmt. Gleichzeitig hat sie sich von diesen Erwartungen teilweise frei gemacht, was abermals zeigt, dass ihr Körper weiterhin im „Werden“ ist und neben Bildern idealer Weiblichkeit durch vielfältige Beziehungen konstituiert wird (Coffey 10). An Paulas widerständiger Haltung werden die Möglichkeiten deutlich, die in den Beziehungen zwischen Körpern und Geschlecht liegen (Coffey 13).

8.1 Queerness als Möglichkeitsraum

Paula beschreibt Queerness als einen Raum, in dem sich Menschen zumindest teilweise von den Zwängen heteronormativer Schönheits- und Geschlechterideale lösen können. Villa erklärt, dass vor allem die Heterosexualität und das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit als „regulative Diskurse“ unsere Vorstellungen vom eigenen Körper prägen und uns idealisierte Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit vorgeben (Villa, *Judith Butler* 95). Unbewusst haben wir Vorstellungen davon, wie unser Körper aussehen sollte, sei es weiblich oder männlich, hetero- oder homosexuell (Villa, *Judith Butler* 94). Paula beschreibt im Interview, dass sie einen entspannteren Umgang mit ihrem Körper entwickelt habe, seit sie keine Cis-Männer mehr date. Sie erklärt, dass mit dem Wegfall des „Male Gaze“ für sie weniger Druck da sei, dem klassischen Weiblichkeitsideal zu entsprechen:

[I]ch glaube, bei mir hat sich schon auch viel geändert, beziehungsweise ist viel weggefallen, so mit dem Male Gaze. ... Ich würde schon sagen, dass so generell Haut und Körper und Haare, dass viel weggefallen ist, als ich mir nicht mehr so den Stress gemacht habe, irgendwie Männern zu gefallen und in so ein gewisses Schema reinzupassen von Weiblichkeit. Und mir das irgendwie egal geworden ist. Und ich das seitdem halt nicht mehr so im Hinterkopf hatte, findet dieser Cis-Mann mich jetzt irgendwie gutaussehend. (Paula, 28)

Darüber hinaus beschreibt sie, dass sie beim queeren Dating weniger das Gefühl habe, ihre Weiblichkeit betonen oder unter Beweis stellen zu müssen. Sie erklärt, „dass beim Queer-Dating irgendwie eine andere Leichtigkeit da ist. Man muss sich nicht so sehr beweisen in dieser Weiblichkeit vielleicht. Also ich habe nicht das Gefühl, dass ich so doll performen muss, als das. Ich glaube, das ist es. Und dass da mehr so eine gewisse Leichtigkeit ist und dass ich mehr chillen kann, und ich sein kann“ (Paula, 28). Für Paula ist Queerness demnach ein Ort der Entlastung von geschlechtsspezifischen Erwartungen an ihren Körper. Ihre Erfahrungen zeigen, dass queere Räume Möglichkeiten eröffnen können, sich den normativen Anforderungen von Geschlecht, Schönheit und Begehren zumindest teilweise zu entziehen.

Gleichzeitig betont Paula, dass Schönheitsideale auch in queeren Kontexten nicht einfach verschwinden, sondern präsent bleiben würden. Machen Schönheitsnormen folge sie weiterhin, indem sie sich schminke oder „femme“ kleide (Paula, 28). Dabei fühle sie sich allerdings freier in ihrer Entscheidung und mache es mehr aus Freude:

[I]ch würde auch sagen, ich habe mich da etwas frei gemacht. Also ich mag es immer noch. Ich mag Girliesachen immer noch voll gerne. ... Aber ich bin nicht so, ich muss das jetzt machen, um zu gefallen. Sondern ich mache es jetzt, weil ich gerade Lust drauf habe. ... Ich glaube, ich würde sagen, ich kann halt mehr gucken, wie ich Bock drauf habe. Aber doch ich ziehe mich auch gerne schön an, wenn ich auf ein Date gehe oder so. Dann merke ich schon noch, dass ich mich eher femme anziehe. Weil ich mich darin vielleicht auch irgendwie wohlfühle oder halt schick gemacht fühle. (Paula, 28)

Für Paula bedeutet queeres Leben, dass sich normative Anforderungen weniger strikt anfühlen und dass sie mehr Spielräume hat, ihre Weiblichkeit nach ihren eigenen Maßstäben auszuleben. Dieser Handlungsspielraum ermöglicht ihr selbstbestimmtere Formen von Körperarbeit, bei der sie Praktiken wie das Schminken nicht mehr als Pflicht empfindet, sondern als freudvolle Aktivität, der sie nachgeht, wenn sie gerade Lust darauf hat (Paula, 28). Andererseits ergänzt sie: „Also ich würde schon sagen, dass ich so Schönheitsidealen immer noch folge, natürlich. Ich weiß nicht, ob ich das jemals ablegen kann“ (Paula, 28). Zusammenfassend zeigt sich, dass weibliche Schönheitsideale auch in queeren Kontexten eine Rolle spielen, aber der Zwangscharakter der heteronormativen Ordnung (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 172)

fühlt sich für Paula abgeschwächt an. Dadurch entstehen Spielräume für ein selbstbestimmteres Ausleben von Weiblichkeit und damit verbundener Körperarbeit.

9 Schlussbetrachtung

Da Hautpflegepraktiken als Form von Körperarbeit eine vielschichtige Thematik darstellen, stützte sich diese Studie auf mehrere Forschungsfragen, um die Analyse zu leiten. Die primäre Forschungsfrage war die folgende:

Inwiefern können Hautpflegepraktiken, als Form von Körperarbeit, als Ausdruck weiblicher Selbstfürsorge oder als Anpassung an gesellschaftliche Schönheitsideale verstanden werden?

Im Kontext der ersten Forschungsfrage hat sich herausgestellt, dass Hautpflegepraktiken auf unterschiedliche Weise als Selbstfürsorge verstanden werden. Erstens zeigt sich, dass Hautpflege und Fürsorge kulturell und politisch eingebettet sind. Aminas Hautpflegepraxis mit selbsthergestellten somalischen Produkten entzieht sich kapitalistischer Konsumlogiken, ist Ausdruck ihrer familiären und kulturellen Traditionen und stellt damit in einer Gesellschaft, die Schwarze Frauen systematisch abwertet, eine politische Geste dar (Lorde 131). Audre Lordes Haltung, dass es bei Selbstfürsorge nicht um die Vermeidung des Älterwerdens geht, sondern darum, die verbleibende Lebenszeit gesund zu gestalten (Lorde 130), findet sich teilweise in den Aussagen der ältesten Studienteilnehmerin. Zudem hat sich gezeigt, dass Selbstfürsorge, für die sich die Studienteilnehmerinnen im Alltag bewusst Zeit nehmen, besonders im Kontext von politischem Engagement wichtig wird. Zusammenfassend werden Hautpflegepraktiken als Selbstfürsorge erlebt, wenn sie nicht bloß funktional sind, sondern als gesundheitsfördernd, entschleunigend oder gemeinschaftlich empfunden werden.

Gleichzeitig zeigt sich im Hinblick auf die Forschungsfrage, dass das Konzept der Selbstfürsorge oftmals kapitalistisch vereinnahmt wird. Konsumobjekte wie Gesichtsmasken werden in diesem Kontext als Gegenmittel zu arbeitsbedingtem Stress gehandelt (Kim und Schalk 334). Zudem ergibt die Analyse, dass Selbstfürsorge und die Anpassung an Schönheitsideale untrennbar miteinander verbunden bleiben. Ein Großteil der Befragten berichtet, dass sie sich durch ihre Hautpflegeroutine wohler fühlen, können dieses Wohlbefinden jedoch nicht vom Wunsch nach einer ästhetischen Verbesserung trennen. Dabei sind die Ideale einer „jugendlichen“ Haut und eines „natürlichen“ Aussehens fest in den

Hautpflegeroutinen der Studienteilnehmerinnen verankert. Letzteres wird moralisch aufgeladen und mit Mittelklassewerten verbunden (Penz 39). Einige der Befragten streben zudem eine „Schönheit von Innen“ an, die durch einen vermeintlich „gesunden“ Lebensstil erreicht werden soll. Diese Ergebnisse verweisen auf das Phänomen des Healthismus, bei dem Gesundheit als individuelle Verantwortung gesehen und als käuflich dargestellt wird (Beijbom et al. 14).

Um diesen Idealen näher zu kommen, leisten alle Studienteilnehmerinnen täglich Körperarbeit in Form von Hautpflege und Make-up, wenn auch mit unterschiedlichen Zielsetzungen und Zeitaufwand. Mehrere Befragte berichten, dass sie sich durch diese Praktiken besonders im Arbeitskontext selbstbewusster fühlen und kompetenter wahrgenommen werden. Diese Ergebnisse verdeutlichen den gesellschaftlichen Grooming Gap (Isser) und zeigen, dass Vorstellungen von weiblicher Schönheit geschlechtsspezifische Ungleichheit verstärken (Wong und Penner 121). Darüber hinaus bestätigt die Analyse, dass Körperarbeit nicht für alle gleichermaßen zugänglich ist. Aminos Erfahrungen verweisen auf die strukturelle Diskriminierung Schwarzer Frauen in der Schönheitsindustrie, in der *weiße* Haut weiterhin als Norm und Ideal gilt (Jha 33). Zuletzt zeigen die Ergebnisse, dass Hautpflegepraktiken auch tief in ökonomische und soziale Strukturen eingebettet sind, da sie Hinweise zu finanziellen Mitteln oder sozialen Zugehörigkeiten geben können (Hunter 89). Einzelne Studienteilnehmerinnen demonstrieren ein Bewusstsein dafür, dass „Schönheitshandeln“ unseren Platz in sozialen Hierarchien beeinflussen kann (Degele 10).

Inwiefern disziplinieren Frauen ihren Körper durch Hautpflegepraktiken?

Die Analyse zeigt, dass Hautpflege im Alltag der Studienteilnehmerinnen eine tägliche, fest etablierte Praxis ist, die tief verinnerlicht ist. Dabei werden alltägliche Hautpflegepraktiken als notwendige Maßnahme verstanden, um gesellschaftliche Erwartungen zu erfüllen und sich „vorzeigbar“ zu fühlen. Auch kosmetische Eingriffe oder Praktiken der Haarentfernung gelten für die meisten Befragten als legitime Mittel, um Schönheitsidealen näher zu kommen oder schlicht, um Körperscham zu vermeiden, die durch ständige Bewertung entsteht (Ahmed 10). Aus einer feministisch-foucaultschen Perspektive lässt sich dies als Ausdruck einer disziplinierenden Macht verstehen, die durch gesellschaftliche Schönheitsideale, soziale Interaktionen und mediale Einflüsse, allen voran Social Media, vermittelt wird. Die Aussagen der jüngeren Studienteilnehmerinnen zeigen, dass Social-Media-Plattformen eine wichtige Rolle beim Disziplinierungsprozess spielen, indem sie Nutzerinnen einerseits dazu bringen

einen kritischen Blick auf sich selbst zu entwickeln (Gill, „Being Watched and Feeling Judged“ 1390) und andererseits über personalisierte Algorithmen konkrete Kaufoptionen liefern (Gillespie 167). Zusammen wirken Diskurse zu Gesundheit, Schönheit und Weiblichkeit als disziplinierende Mechanismen (Sanders 47), die die Hautpflegepraktiken der Studienteilnehmerinnen prägen.

Trotz der oft als anstrengend empfundenen Routinen beschreiben manche Studienteilnehmerinnen ihre Hautpflegeroutine auch als etwas Positives. Einige von ihnen nehmen Hautpflege als Bedürfnis oder persönlichen Wunsch wahr, was auf die produktive Dimension von Macht hinweist (Blackman 33). Auch beim Thema kosmetische Eingriffe wird deutlich, dass diese das Wohlbefinden und das Gefühl der Kontrolle über den Körper erhöhen können (Shilling 9). Zwischen äußerem Schönheitsdruck und dem inneren Bedürfnis, die Haut zu optimieren, wird Hautpflege zu einer täglichen Praxis.

Welche Rolle spielen Hautpflegepraktiken bei der performativen Reproduktion von Weiblichkeit?

In Bezug auf diese Forschungsfrage hat die Analyse ergeben, dass Hautpflegepraktiken stark geschlechtsspezifisch geprägt sind. Die meisten Befragten beschäftigen sich täglich mit Hautpflege, im Gegensatz zu den Männern in ihrem Umfeld. Diese Ergebnisse verweisen auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Erwartungen in Bezug auf Körperarbeit und lassen sich mit Butlers Idee der Performativität erklären (*Unbehagen der Geschlechter* 215). Hautpflege und Make-up erscheinen als Teil eines kulturellen Skripts, das festlegt wie „richtige Weiblichkeit“ auszusehen hat (Villa, *Judith Butler* 94). Hautpflegepraktiken gelten dabei für alle Studienteilnehmerinnen als selbstverständlich „weibliche“ Aufgaben, was als Folge der unsichtbaren Zwänge gesehen werden kann, die Geschlechternormen reproduzieren und aufrechterhalten (*Unbehagen der Geschlechter* 215). Besonders deutlich wird diese Verinnerlichung von Geschlechternormen beim Thema Körperbehaarung. Einige von ihnen sprechen den gesellschaftlichen Druck an, sich zu rasieren und berichten bei Abweichung von dieser Norm von internalisierter Scham und sozialer Ablehnung (Fahs und Delgado 13). Andere Befragte wiederum beschreiben Haarentfernung als individuelle Vorliebe, was abermals unterstreicht, dass sich die Zwänge der Geschlechternormen durch Wiederholung ganz selbstverständlich anfühlen können (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 172).

Auch wenn sich die Befragten in einem System sexueller Differenz bewegen, das dominante Schönheits- und Geschlechternormen an sie heranträgt (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 215) zeigt sich, dass sie diesen Bildern nicht hilflos ausgeliefert sind. Die kritische Auseinandersetzung einzelner Studienteilnehmerinnen mit heteronormativen Schönheitsidealen und Vorstellungen perfekter Haut zeigt, dass ihre Körper immer im „Werden“ sind und dabei von verschiedenen Beziehungen beeinflusst werden (Coleman 168). Daran wird deutlich, dass ihre Auseinandersetzung mit weiblichen Körperidealen komplex ist und auch das Potenzial für Veränderung birgt (Coffey 13).

Inwiefern können Hautpflegepraktiken – oder deren bewusste Unterlassung – als Formen des Widerstands gegen gesellschaftliche Schönheitsnormen verstanden werden?

Im Hinblick auf diese Forschungsfrage kommt die Analyse zu einem ambivalenten Ergebnis. Einerseits äußern sich alle Studienteilnehmerinnen kritisch über die Schönheitsindustrie und deren Marketingstrategien, besonders auf Social Media. Andererseits bleibt diese Kritik meist innerhalb neoliberaler Selbstoptimierungslogiken (Gill, „Neoliberal Beauty“ 10). Als „ästhetische Unternehmerinnen“ (Elias et al. 39) begründen sie den Verzicht auf eine aufwändige Hautpflegeroutine mit dem Ziel, klüger und sparsamer zu investieren. Elemente einer postfeministischen Sensibilität (Lazar, „The Right to Be Beautiful“ 38) finden sich dort, wo die Befragten ihre Schönheitsroutine oder kosmetische Eingriffe als selbstgewählte, empowernde Praktiken einordnen. Zusammenfassend stellt diese Haltung demnach keine nachhaltige, widerständische Praxis dar.

Vereinzelt zeigen sich in den Interviews jedoch auch Ansätze einer kritischeren Reflexion. Einige Studienteilnehmerinnen empfanden ihre aufwändige Hautpflegeroutine als Belastung und reduzierten sie daraufhin bewusst. Teilweise wird auch die kapitalistische Logik hinter aufwändigen Schönheitspraktiken hinterfragt, die Anerkennung über Konsum verspricht (Jha 2). Die älteste Studienteilnehmerin verkörpert zudem teilweise das Konzept der Skin Neutrality (Fargo) und verdeutlicht, dass Selbstakzeptanz und ein soziales Sicherheitsnetz Schutzfaktoren gegen Anti-Aging-Druck sein können – zumindest für jene, die nicht auf diese Form von Kapital angewiesen sind. Zugleich zeigt die Analyse, dass Widerstand gegen weibliche Schönheitsnormen zu Haut und Haaren oft einen „Kraftakt“ darstellt, der ständige Rechtfertigung erfordert.

Zuletzt kommt die Analyse zu dem Ergebnis, dass Queerness einen Raum darstellen kann, in dem normative Erwartungen an Weiblichkeit und Schönheit gelockert erscheinen. Paula berichtet, dass sie seit dem Verlassen des heterosexuellen Datingkontextes weniger Druck verspürt, weiblichen Schönheitsidealen zu entsprechen. Auch wenn queere Räume keine komplette Befreiung von Schönheitsdruck bieten, können sie Möglichkeiten eröffnen den „Zwangscharakter“ (Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 172) heteronormativer Körpernormen abzumildern und Weiblichkeit freier und nach eigenen Maßstäben auszuleben.

Conclusio

In Bezug auf Einschränkungen der Studie ist anzumerken, dass bei der Untersuchung der Körperarbeit von ausschließlich Frauen viele weitere interessante Fragen unbeantwortet bleiben (Gimlin, *Body Work* 12). Demnach können beispielsweise keine Beobachtungen über geschlechtsspezifische Unterschiede in Bezug auf Hautpflegepraktiken gemacht werden. Ebenso wenig lassen sich Einblicke geben, wie Männer mit dem Druck umgehen, gesellschaftlichen Idealen von Männlichkeit zu entsprechen oder wie Menschen anderer Geschlechtsidentitäten Selbstfürsorge praktizieren (Gimlin, *Body Work* 12). Die Entscheidung, ausschließlich die Körperarbeit von Frauen zu untersuchen, beruhte auf der Überlegung, dass Frauen stärker als Männer mit Schönheitsdruck konfrontiert sind, was ihre Beziehung zum eigenen Körper besonders kompliziert machen kann (Gimlin, *Body Work* 12).

Die Ergebnisse auf Basis der sechs Interviews, die im Rahmen dieser Studie geführt wurden, lassen sich zwar nicht verallgemeinern, verweisen jedoch auf breitere gesellschaftliche Entwicklungen, wie die gleichzeitige Intensivierung und Ausweitung des Schönheitsdrucks (Elias et al. 6). Wie die Analyse zeigt, gibt es im zeitgenössischen Kapitalismus keinen „richtigen“ Weg Frau zu sein (Orbach ix). Solange Hautpflege als Körperarbeit unter dem Label der Selbstfürsorge eingeordnet wird, bleibt sie ein profitables Geschäft für die Schönheitsindustrie (Orbach vii). Gleichzeitig ziehen die Studienteilnehmerinnen aus diesen Praktiken auch Freude und schaffen Räume des Widerstands, indem sie sich kritisch mit Hautpflegetrends auseinandersetzen und auf Ungleichheiten in den Erwartungen an unterschiedliche Körper hinweisen. Auch wenn diese Kritik die unterdrückerische Macht der Schönheitsideale nicht aufhebt, die in den Systemen von Geschlecht, Race, Klasse und Alter fortwirkt (Mason 5), zeigt sie doch, dass Frauen keine passiven Empfängerinnen dieser Normen sind. Audre Lordes Verständnis von Selbstfürsorge als politischer Praxis (130-31) betont die

Möglichkeit, Räume von Solidarität, Fürsorge und Widerstand zu schaffen, und bietet damit Perspektiven jenseits der Logik von Konsum und Anpassung.

10 Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press, 2014.
- Ahmed, Sara, und Jackie Stacey. Introduction. *Thinking Through the Skin*, herausgegeben von Ahmed und Stacey, Routledge, 2001, S. 1-17.
- Baboolall, David, et al. „Black Representation in the Beauty Industry.“ *The McKinsey Quarterly*, 10. Juni 2022, www.mckinsey.com/industries/consumer-packaged-goods/our-insights/black-representation-in-the-beauty-industry, Zugriff am 1. Juli 2025.
- Baird, Melissa L. „‘Making Black More Beautiful’: Black Women and the Cosmetics Industry in the Post-Civil Rights Era.“ *Gender & History*, Bd. 33, Nr. 2, 2021, S. 557–74.
- Bartky, Sandra Lee. „Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power.“ *The Politics of Women’s Bodies*, herausgegeben von Rose Weitz, Oxford University Press, 2003, S. 25-45.
- Beijbom, Mikaela, et al. „Women’s Health Magazines and Postfeminist Healthism: A Critical Discourse Analysis.“ *Feminism & Psychology*, Bd. 33, Nr. 4, 2023, S. 604–21.
- Brinkmann, Svend, „Unstructured and Semi-Structured Interviewing.“ *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, herausgegeben von Patricia Leavy, Oxford University Press, 2014, S. 277-99.
- Blackman, Lisa. *The Body: The Key Concepts*. 2. Auflage, Routledge, 2021.
- Bonilla-Silva, Eduardo. „Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation.“ *American Sociological Review*, Bd. 62, Nr. 3, 1997, S. 465–80.
- Bordo, Susan R. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press, 1995.

- Borkenhagen, Ada, et al. „Body Hair Removal: Prevalence, Demographics, and Body Experience among Men and Women in Germany.“ *Journal of Cosmetic Dermatology*, Bd. 19, Nr. 11, 2020, S. 2886–92.
- Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer, Suhrkamp, 1982.
- . „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.“ *Soziale Ungleichheiten*, herausgegeben von Reinhard Kreckel, Schwartz, 1983, S. 183–98.
- Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Übersetzt von Katharina Menke, 23. Auflage, Suhrkamp, 2023.
- . *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übersetzt von Karin Wördemann, 11. Auflage, Suhrkamp, 2021.
- Cahill, Ann J. „Feminist Pleasure and Feminine Beautification.“ *Hypatia*, Bd. 18, Nr. 4, 2003, S. 42–64.
- Carah, Nicholas, und Amy Dobson. „Algorithmic Hotness: Young Women’s ‘Promotion’ and ‘Reconnaissance’ Work via Social Media Body Images.“ *Social Media + Society*, Bd. 2, Nr. 4, 2016, S. 1-10.
- Chambers, Clare. *Intact: A Defence of the Unmodified Body*. Penguin, 2022.
- Clark, Eleanor. *Body Neutrality: Finding Acceptance and Liberation in a Body-Focused Culture*. Routledge, 2023.
- Clarke, Laura Hurd. „Women, Aging, and Beauty Culture: Navigating the Social Perils of Looking Old.“ *Generations*, Bd. 41, Nr. 4, 2018, S. 104-108.
- Clarke, Laura Hurd, und Meridith Griffin. „Visible and Invisible Ageing: Beauty Work as a Response to Ageism.“ *Ageing and Society*, Bd. 28, Nr. 5, 2008, S. 653–74.
- Coffey, Julia. „Bodies, Body Work and Gender: Exploring a Deleuzian Approach.“ *Journal of Gender Studies*, Bd. 22, Nr. 1, 2013, S. 3–16.

- Coleman, Rebecca. „The Becoming of Bodies: Girls, Media Effects, and Body Image.“
Feminist Media Studies, Bd. 8, Nr. 2, 2008, S. 163–79.
- Conlin, Lindsey, und Kim Bissell. „Beauty Ideals in the Checkout Aisle: Health-Related Messages in Women’s Fashion and Fitness Magazines.“ *Journal of Magazine Media*, Bd. 15, Nr. 2, 2014, S. 1-19.
- Craig, Maxine Leeds. *Ain’t I a Beauty Queen? Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. Oxford University Press, 2002.
- . „Race, Beauty, and the Tangled Knot of a Guilty Pleasure.“ *Feminist Theory*, Bd. 7, Nr. 2, August 2006, S. 159–77.
- Crawford, Robert. „Healthism and the Medicalization of Everyday Life.“ *International Journal of Health Services*, Bd. 10, Nr. 3, 1980, S. 365–88.
- Crenshaw, Kimberle. „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics.“ *Feminism and Politics*, herausgegeben von Anne Phillips, Oxford University Press, 1998, S. 314–43.
- . „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.“ *Stanford Law Review*, Bd. 43, Nr. 6, 1991, S. 1241–99.
- Degele, Nina. *Sich schön machen: Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.
- Elias, Ana Sofia, et al. Introduction. *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, herausgegeben von Elias et al., Palgrave Macmillan, 2017, S. 3-50.
- Elias, Ana Sofia, und Rosalind Gill. „Beauty Surveillance: The Digital Self-Monitoring Cultures of Neoliberalism.“ *European Journal of Cultural Studies*, Bd. 21, Nr. 1, 2018, S. 59–77.
- Evans, Adrienne, et al. „Postfeminist Healthism: Pregnant with Anxiety in the Time of Contradiction.“ *Jura gentium*, Bd. 17, Nr. 1, 2020, S. 95–118.

- Fahs, Breanne. *Unshaved: Resistance and Revolution in Women's Body Hair Politics*. University of Washington Press, 2022.
- Fahs, Breanne, und Denise A. Delgado. „The Specter of Excess: Race, Class, and Gender in Women's Body Hair Narratives.“ *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*, herausgegeben von Chris Bobel und Samantha Kwan, Vanderbilt University Press, 2011, S. 13-25.
- Fargo, Morgan. „Wait, Where Did All The Skin Positivity Go?“ *Refinery 29*, 27. Juni 2023, www.refinery29.com/en-us/skin-positivity-skin-neutrality-acne. Zugriff am 22. Mai 2025.
- Flick, Uwe. *Designing Qualitative Research*. Sage, 2007.
- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter, 21. Auflage, Suhrkamp, 2019.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press, 1983.
- Giebisch, Antonia. „Studie zu Schönheitsidealen im Internet.“ *Medien + Erziehung*, Bd. 68, Nr. 2, März 2024, S. 6.
- Gill, Rosalind. „Being Watched and Feeling Judged on Social Media.“ *Feminist Media Studies*, Bd. 21, Nr. 8, 2021, S. 1387–92.
- . „Neoliberal Beauty.“ *The Routledge Companion to Beauty Politics*, herausgegeben von Maxine Leeds Craig, Routledge, 2021, S. 9-18.
- . *Perfect: Feeling Judged on Social Media*. Polity Press, 2023.
- Gillespie, Tarleton. „The Relevance of Algorithms.“ *Media Technologies*, herausgegeben von Tarleton Gillespie et al., MIT Press, 2014, S. 167–94.
- Gimlin, Debra. *Body Work: Beauty and Self-Image in American Culture*. University of California Press, 2001.
- . „What Is Body Work? A Review of the Literature.“ *Sociology Compass*, Bd. 1, Nr. 1, 2007, S. 353–70.

- Herzig, Rebecca M. *Plucked: A History of Hair Removal*. New York University Press, 2015.
- Hilal, Moshtari. *Hässlichkeit*. Hanser, 2023.
- Hunter, Margaret. „Colorism and the Racial Politics of Beauty.“ *The Routledge Companion to Beauty Politics*, herausgegeben von Maxine Leeds Craig, Routledge, 2021, S. 85-93.
- Isser, Mindy. „The Grooming Gap: What ‘Looking the Part’ Costs Women.“ *In These Times*, 2. Januar 2020, www.inthesetimes.com/article/grooming-gap-women-economics-wage-gender-sexism-make-up-styling-dress-code. Zugriff am 8. Mai 2025.
- Jha, Meeta Rani. *The Global Beauty Industry: Colorism, Racism, and the National Body*. Routledge, 2016.
- Kelly, Natasha A. *Schwarz. Deutsch. Weiblich: Warum Feminismus mehr als Geschlechtergerechtigkeit fordern muss*. Piper, 2023.
- Kim, Jina B., und Sami Schalk. „Reclaiming the Radical Politics of Self-Care: A Crip-of-Color Critique.“ *South Atlantic Quarterly*, Bd. 120, Nr. 2, 2021, S. 325–42.
- Kuckartz, Udo. *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. 3. Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Lazar, Michelle M. „‘Seriously Girly Fun!’: Recontextualising Aesthetic Labour as Fun and Play in Cosmetics Advertising.“ *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, herausgegeben von Ana Sofia Elias et al., Palgrave Macmillan, 2017, S. 51-66.
- . „The Right to Be Beautiful: Postfeminist Identity and Consumer Beauty Advertising.“ *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism, and Subjectivity*, herausgegeben von Rosalind Gill und Christina Scharff, Palgrave Macmillan, 2011, S. 37-51.
- Leavy, Patricia, und Anne M. Harris. *Contemporary Feminist Research from Theory to Practice*. Guilford Press, 2019.

- Lechner, Elisabeth. *Riot, Don't Diet! Aufstand der widerspenstigen Körper*. Kremayr & Scheriau, 2021.
- Lorde, Audre. *A Burst of Light: Essays*. Firebrand Books, 1988.
- Mason, Andrew D. *What's Wrong with Lookism? Personal Appearance, Discrimination, and Disadvantage*. Oxford University Press, 2023.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, 1995.
- McDowell, Linda. *Capital Culture: Gender at Work in the City*. Blackwell, 1997.
- Moreno Figueroa, Mónica. „Displaced Looks: The Lived Experience of Beauty and Racism.“ *Feminist Theory*, Bd. 14, Nr. 2, 2013, S. 137–51.
- . „Picking Your Battles: Beauty, Complacency, and the Other Life of Racism.“ *The Routledge Companion to Beauty Politics*, herausgegeben von Maxine Leeds Craig, Routledge, 2021, S. 49-59.
- Morgan, Robin. *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. Vintage Books, 1970.
- Munt, Sally R. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Routledge, 2017.
- Nelson, Todd. *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons*. 2. Auflage, MIT Press, 2017.
- O'Leary, Zina. *The Essential Guide to Doing Research*. Sage, 2004.
- Orbach, Susie. Foreword. *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, herausgegeben von Ana Sofia Elias et al., Palgrave Macmillan, 2017, S. vii–x.
- Papilloud, Christian. *Bourdieu lesen: Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*. Transcript Verlag, 2003.
- Pauli, Dagmar. „Schönheitsideale im Wandel.“ *Ästhetische Dermatologie & Kosmetologie*, Bd. 9, Nr. 6, 2017, S. 22–24.

- Penny, Laurie. „Life-Hacks of the Poor and Aimless.“ *Baffler*, 8. Juli 2016, www.thebaffler.com/latest/laurie-penny-self-care. Zugriff am 13. Juni 2025.
- . *Meat Market: Female Flesh under Capitalism*. Zero Books, 2011.
- Penz, Otto. *Schönheit als Praxis: Über klassen- und geschlechtsspezifische Körperlichkeit*. Campus Verlag, 2010.
- Piepzna-Samarasinha, Leah Lakshmi. *Care Work: Dreaming Disability Justice*. Arsenal Pulp Press, 2018.
- Posch, Waltraud. *Körper machen Leute: Der Kult um die Schönheit*. 2. Auflage, Campus Verlag, 2023.
- Ramne, Stina, et al. „Gut Microbiota Composition in Relation to Intake of Added Sugar, Sugar-Sweetened Beverages and Artificially Sweetened Beverages in the Malmö Offspring Study.“ *European Journal of Nutrition*, Bd. 60, Nr. 4, 2021, S. 2087–97.
- Sanders, Rachel. „Self-Tracking in the Digital Era: Biopower, Patriarchy, and the New Biometric Body Projects.“ *Body & Society*, Bd. 23, Nr. 1, 2017, S. 36–63.
- Saner, Emine. „‘Ozempic Arrived and Everything Changed’: Plus-Size Models on the Body Positivity Backlash.“ *The Guardian*, 15. April 2025, www.theguardian.com/fashion/2025/apr/15/ozempic-arrived-and-everything-changed-plus-size-models-on-the-body-positivity-backlash. Zugriff am 15. Juni 2025.
- Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. 3. Auflage, Sage, 2012.
- Srivastava, Prachi, und Nick Hopwood. „A Practical Iterative Framework for Qualitative Data Analysis.“ *International Journal of Qualitative Methods*, Bd. 8, Nr. 1, 2009, S. 76–84.
- Toerien, Merran, und Sue Wilkinson. „Gender and Body Hair: Constructing the Feminine Woman.“ *Women’s Studies International Forum*, Bd. 26, Nr. 4, 2003, S. 333–44.
- Tracy, Sarah J. *Qualitative Research Methods: Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact*. Wiley-Blackwell, 2013.

- Trujillo, Melisa. „Body Hair Removal: Constructing the ‚Baseline‘ for the Normative Gendered Body in the Contemporary Anglophone West.“ *The Routledge Companion to Beauty Politics*, herausgegeben von Maxine Leeds Craig, Routledge, 2021, S. 238-246.
- Veldstra, Carolyn. „Bad Feeling at Work: Emotional Labour, Precarity, and the Affective Economy.“ *Cultural Studies*, Bd. 34, Nr. 1, 2020, S. 1–24.
- Villa, Paula-Irene. *Judith Butler*. Campus Verlag, 2003.
- . *Schön normal: Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*. Transcript Verlag, 2008.
- . *Sexy Bodies*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Wong, Jaclyn, und Andrew Penner. „Gender and the Returns to Attractiveness.“ *Research in Social Stratification and Mobility*, Bd. 44, 2016, S. 113-123.
- Wood, Helen. „Beauty and Class.“ *The Routledge Companion to Beauty Politics*, herausgegeben von Maxine Leeds Craig, Routledge, 2021, S. 19-28.
- Wood, Rachel. „From Aesthetic Labour to Affective Labour: Feminine Beauty and Body Work as Self-Care in UK ‘Lockdown’.“ *Gender, Place & Culture*, Bd. 31, Nr. 1, 2024, S. 82–101.
- Zuboff, Shoshana. *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Übersetzt von Bernhard Schmid, Campus Verlag, 2025.

11 Anhang

11.1 Interviewleitfaden

Einleitung und allgemeiner Kontext

1. Ist Ihnen Hautpflege in Ihrem Alltag wichtig?
2. Wie sind Sie zu Ihrer aktuellen Hautpflegeroutine gekommen?

Körper als Projekt

3. Würden Sie gerne etwas an Ihrer Haut verändern?
4. Welche Ziele verfolgen Sie mit Ihrer Hautpflege?

Gesundheit

5. Denken Sie, dass Hautpflege einen Einfluss auf Ihre Gesundheit hat?

Alter

6. Glauben Sie, dass Ihre Einstellung zur Hautpflege sich mit dem Älterwerden verändert hat oder verändern wird?

Kapitalismus

7. Wie empfinden Sie den Einfluss von Werbung, Social-Media-Trends oder der Schönheitsindustrie auf Ihre Hautpflegepraxis?

Haare und Hautpflege

8. Stehen Hautpflege und Körperbehaarung für Sie in Verbindung?

Geschlecht, Klasse, Race

9. Glauben Sie, dass Hautpflege für Menschen unterschiedlichen Geschlechts oder unterschiedlicher Herkunft unterschiedliche Bedeutung hat?

Widerstand

10. Gibt es Hautpflegepraktiken, die Sie bewusst ablehnen oder nicht mitmachen wollen?

11.2 Verwendung von Künstlicher Intelligenz

Für die Literaturrecherche im Rahmen dieser Arbeit wurde die KI-gestützte Suchmaschine Connected Papers genutzt, um relevante Literatur zu finden und einen besseren Überblick über den Forschungsstand zu bekommen. Für die Transkription der Interviews wurde der KI-Transkriptionsservice der Kodiersoftware MAXQDA verwendet, um die Audiodateien der Interviews in Text zu verwandeln. Zuletzt wurde die auf Deutsch verfasste Kurzzusammenfassung der Arbeit mithilfe des KI-basierten Übersetzers DeepL ins Englische übersetzt. Die inhaltliche Analyse, die Interpretation der Daten, die Schlussfolgerungen und das eigentliche Schreiben der Arbeit wurden von der Verfasserin selbst durchgeführt.