

Inhalt

Vorwort	7
OSWALD SCHWEMMER Handlung und Repräsentation	11
EBERHARD HILDENBRANDT Bewegung beschreiben – Beschreibung verstehen	33
VOLKER SCHÜRMAN Die Verbindlichkeit des Ausdrucks. Leibgebundenes Verstehen im Anschluß an Misch und König	49
ELK FRANKE Raum-Zeit-Erfahrung als Problem der Basisphänomene bei der Konstitution von Subjektivität	61
GUNTER GEBAUER Bewegte Gemeinden – Über religiöse Gemeinschaften im Sport	75
FRANZ BOCKRATH Mythisches Denken im Sport	95
THOMAS ALKEMEYER Die symbolischen Welten des Sports als pädagogische Aufführungen	107
BERNHARD BOSCHERT Körper – Spiel – Gesellschaft	123
ROBERT SCHMIDT Zur Konvergenz von Pop- und Sportkultur	139
MONIKA THIELE „Im Lenze schillert bunter noch der Tauben Schwingen Pracht.“ Sportkleidung als symbolische Inszenierung	155
MAUD CORINNA HIETZGE „Metaphors we live by“ – Konsequenzen für die Pädagogik	165

SVEN GÜLDENPFENNIG	
Der Sport verweist nur auf sich selbst – wie jede andere Kunst	183
Die Autorinnen und Autoren	211

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge des fünften Symposiums der dvs-Arbeitsgruppe „Sport und Semiotik“, das von der Humboldt-Universität Berlin und der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft am Deutschen Olympischen Institut in Berlin durchgeführt wurde.

Standen bei den ersten beiden Tagungen noch grundsätzliche Fragestellungen nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer Sportsemiotik im Mittelpunkt, so beschäftigten sich die beiden anschließenden Symposien bereits stärker mit spezifischen Problemfeldern – so etwa zu den Zeichen und Codes jugendlicher Sport-szenen.¹ Die Konzeption der hier vorgestellten Tagung zielte darauf ab, beide Bereiche wieder aufeinander zu beziehen, indem sowohl grundagentheoretische als auch stärker anwendungsbezogene Beiträge miteinander kombiniert wurden.

Das Tagungsthema „Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport“, das in Anlehnung an den Titel einer neueren Veröffentlichung von J. HABERMAS gewählt wurde, in der sich der Autor unter anderem mit Cassirers Theorie der symbolischen Formgebung beschäftigt², verweist bereits auf die mögliche Bedeutung dieses Ansatzes für die Sportsemiotik. Denn wenn es stimmt, das im Sinne von Cassirer die Funktionen von sinnlichem Ausdruck, anschaulicher Darstellung und reiner Bedeutung in Mythos, Sprache, Kunst, Technik und Wissenschaft anzutreffen sind, dann eignet sich dieser Ansatz auch für eine kulturkritische Betrachtung des Sports, der zwar selbst keine eigenständige symbolische Form darstellt, jedoch nach symbolischen Formprinzipien analysiert werden kann. Dieser Weg, der innerhalb der Sportwissenschaft vor allem durch E. Hildenbrandt als Initiator der Arbeitsgruppe „Sport und Semiotik“ beschritten wurde, wird in der vorliegenden Veröffentlichung durch verschiedene Autoren weiterverfolgt.

Besonders erfreulich ist in diesem Zusammenhang, dass O. SCHWEMMER, Autor und Mitherausgeber nachgelassener Texte von E. Cassirer, als Referent gewonnen werden konnte. In seinem Beitrag für den vorliegenden Band beschäftigt sich Schwemmer mit der Frage, in welcher Weise sich über das Handeln bzw. seine Repräsentationen die Besonderheit der menschlichen Existenz erschließen läßt. Ausgehend von der prinzipiellen Annahme, wonach Handlungen immer in sich gegliederte Verhaltensformen sind, werden ihre unterschiedlichen Gestaltungsleistungen skizziert und hinsichtlich verschiedener Repräsentationsbedingungen expliziert.

E. HILDENBRANDT analysiert in seinem Beitrag die Bewegungsbeschreibung als ein wichtiges unterrichtspraktisches Verfahren aus symboltheoretischer Sicht. Dabei

1 Vgl. dazu den bereits erschienenen Band 92 der dvs-Schriftenreihe von J. SCHWIER (Hrsg.): Jugend – Sport – Kultur. Hamburg 1998.

2 J. HABERMAS: Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays. Frankfurt/Main 1997.

kommt der Autor zu dem Schluß, dass die Beschreibung einer Bewegung nicht als Abbildung, sondern als Neukonstruktion der Bewegungswirklichkeit zu verstehen ist.

V. SCHÜRMMANN bezieht sich in seinen Ausführungen auf das Konzept der Verbindlichkeit von G. Misch und J. König und vertritt dabei die Auffassung, daß nicht nur in der Sprache, sondern auch im körperlichen Ausdrucksgeschehen Bewegungen als grundlegendes Medium der Weltkonstitution anzusehen sind.

E. FRANKE diskutiert in seinem Beitrag das Thema der Subjektkonstitution im Spannungsfeld aktueller Legitimationsprobleme. Im Rückgriff auf Cassirers Explikation sogenannter „Basisphänomene“ wird eine anthropologische Position skizziert, die neben der nichthintergehbaren Leiblichkeit den Raum als eine wesentliche Konstitutionsbedingung des Subjekts hervorhebt.

G. GEBAUER und F. BOCKRATH beschäftigen sich – in unterschiedlicher Weise – mit dem Religiösen beziehungsweise dem Mythischen im Sport. Während GEBAUER den religiösen Gemeinschaften im Sport nachspürt und ihre spezifische Bedeutung aus den jeweiligen Formen ihrer körperbezogenen Inszenierungen ableitet, untersucht BOCKRATH mythische Vorstellungen und rituelle Handlungen im Sport, die heute genauestens kalkuliert und werbewirksam genutzt werden.

T. ALKEMEYER und B. BOSCHERT heben in ihren Beiträgen den kulturellen Aufführungscharakter sportlicher Inszenierungen hervor. Sportpädagogische Aufführungen sind demnach ebenso wie geregelte Spiele flüchtige, situationsgebundene, prozeßhafte und an Körperlichkeit verhaftete Darstellungen von Wirklichkeit, die ihrerseits eine wirklichkeitserschließende und wirklichkeitserzeugende Funktion besitzen.

R. SCHMIDT und M. THIELE setzen sich in ihren Beiträgen mit neu entstandenen Bewegungskulturen und den ihnen jeweils zugrunde liegenden Körpermodellen auseinander. Dabei untersucht SCHMIDT mit Bezug auf Bourdieu den Zusammenhang zwischen den Feldern der Popkultur und des Sports, während THIELE unter anderem am Beispiel der Skaterszene der Frage nachgeht, wie eigene, gegen etablierte Normen gerichtete Formen der Selbstinszenierung gesucht werden.

Mit der pädagogischen und politischen Bedeutung des Sports beschäftigt sich M.C. HIETZGE, indem sie den Inszenierungscharakter des Sports im allgemeinen sowie des Schulsports im besonderen untersucht und daraus Konsequenzen für einen möglichst reflektierten Umgang mit dem Körper im pädagogischen Alltag ableitet.

S. GÜLDENPFENNIG schließlich vertritt in seinem Beitrag die These vom sportlichen Wettkampf als Kunstwerk, das eine selbstreferentielle Bedeutung besitzt und deshalb nicht mimetisch zu deuten ist.

Die Beiträge von BOCKRATH, SCHMIDT und THIELE sind, zum Teil in leicht veränderter Form, bereits in der Zeitschrift „Berliner Debatte – Initial“ (10 (1999), Heft 6) erschienen. Dort findet sich auch eine Besprechung der Tagung von W.-D. JUNG-HANNES. Der Beitrag von GEBAUER wurde – in ebenfalls veränderter Form – unter dem Titel: „Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport“ in der Zeitschrift „Merkur“ (Nr. 605/606, 53/1999, Heft 9/10, S. 936-952) veröffentlicht.

Neben den Referentinnen und Referenten richtet sich unser Dank nicht zuletzt an R. Knoch, A. Stache und S. Wiedenbach, die an der redaktionellen Bearbeitung der Texte großen Anteil hatten sowie an den dvs-Geschäftsführer F. Borkenhagen für seine jederzeit kooperative Haltung.

Franz Bockrath und Elk Franke
Berlin, im November 2000

Handlung und Repräsentation

1 Der theoretische Rahmen: Das „Gestaltungskonzept“ des Handelns

Überlegungen zum Handlungsbegriff finden sich in unterschiedlichen Zusammenhängen und sind in verschiedenen Perspektiven angestellt worden. Die Handlungstheorie – die Theorie, die ein umfassendes Verständnis unseres Handelns entwickeln will – um schreibt demgemäß ein Gebiet, in dem sich verschiedene theoretische Interessen, Konzeptionen und Akzente miteinander verknüpfen. Es gibt so gut wie keine geistes- oder kulturwissenschaftliche Disziplin, in der nicht wenigstens ein Ausflug in die Handlungstheorie unternommen wird. Mit der Frage nach einem angemessenen Verständnis unseres Handelns werden viele weitere Fragen aufgeworfen, die sich auf grundlegende Orientierungen in den Geistes- und Kulturwissenschaften beziehen.

Wenn man durch das Handeln die besondere Form der menschlichen Existenz insbesondere gegenüber dem Verhalten der Tiere erkennen will, muß man es mit all den Aspekten und Momenten ausstatten, die uns die Besonderheit der menschlichen Existenz verstehen lassen sollen. Aber auch dann, wenn im Handeln das Korrelat oder der Gegenpol zum Denken gesehen wird, wenn das Handeln dem Wahrnehmen oder Streben, dem Fühlen oder Gestimmtsein entgegengestellt wird, sind dem Handeln überaus vielfältige Aspekte der menschlichen Existenz zugeordnet, die es schwer machen, in ihm eine klar umgrenzte und deutlich strukturierte Wirklichkeit zu sehen, die sich in griffigen Definitionen einfangen läßt. Mit dem Handeln, so scheint es, ist die menschliche Existenz im ganzen angesprochen. Und die verschiedenen Handlungstheorien unterscheiden sich voneinander im wesentlichen dadurch, daß sie bestimmte Seiten dieser Existenz unter ihrem jeweiligen theoretischen Interessen unterschiedlich akzentuieren.

Auch ich werde versuchen, meine Überlegungen zum Handlungsbegriff in diesen größeren Zusammenhang der Philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie einzuordnen. Dafür benötige ich einige Vorklärungen, die den theoretischen Rahmen für meine eigenen Überlegungen bieten. Diese Vorklärungen artikulieren grundlegende Konzeptionen, die den Aufbau einer Philosophie vom Menschen bestimmen. Sie betreffen insbesondere die Bestimmung dessen, was wir „Sinn“ nennen können. Dabei will ich mich nicht schon vorab auf eine bestimmte Definition von Sinn festlegen, sondern lediglich hinweisen auf den besonderen Charakter, den Ereignisse dadurch gewinnen, daß sie zu unserer geistigen Welt gehören. Es sind dann Ereignisse, an die wir uns erinnern, die wir uns vergegenwärtigen, zwischen denen wir Zusammenhänge sehen oder stiften, über deren Eintreten oder

Beurteilung wir uns streiten oder einigen können –kur z: die zu identifizierbaren Elementen von Orientierungen in unserem geistigen Leben, d.h. in unseren Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken oder Strebungen und Wünschen, werden. Es ist seit jeher eines der Hauptthemen der Philosophie, die Besonderheiten dieser geistigen Welt zu erfassen und sie womöglich unter ein Prinzip oder doch jedenfalls unter einige wenige Prinzipien zu bringen und dadurch zu begreifen. Es ist natürlich gewagt, sich in die Reihe dieser Bemühungen in einer Vorklärung einzuordnen. Gleichwohl werde ich dies tun müssen, damit die philosophische Perspektive, in der ich den Handlungsbegriff erörtern werde, wenigstens einigermaßen einzuschätzen ist.

Meine erste Annahme besteht darin, daß wir in einer Welt leben, in der wir überall schon sinntragenden Ereignissen begegnen bzw. von ihnen umgeben sind. Gerade Philosophen unseres Jahrhunderts haben die Sinnstrukturen unserer Welt, die wir nicht erst aufbauen müssen, sondern die bereits zu unserer Existenz gehören, hervorgehoben. Interessant dabei ist übrigens, daß es Philosophen von sonst durchaus unterschiedlicher Ausrichtung waren, die sich in der Betonung dieser „Sinnfundamente“ oder „Sinnelemente“ unserer Existenz getroffen haben: CASSIRER mit seiner Betonung der Ausdrucksfunktion als einer natürlichen Gegebenheit, die zugleich den Anfang unserer kulturellen Entwicklung markiert;¹ WITTGENSTEIN mit seiner Betonung der Handlungs- und Lebensformen, in denen sich unser Reden erst entwickeln kann;² HEIDEGGER mit seiner Betonung des Erschlossenseins von Welt, in der wir uns besorgend und im Miteinander der Fürsorge verstehend bewegen³ – dies sind nur einige der Konzeptionen und Perspektiven, die in diesem Zusammenhang genannt werden können.

Ich beschränke mich hier auf die Hervorhebung des *Ausdruckscharakters*, der unsere Weltbeziehungen von Anfang an prägt. Daß etwas bedrohlich oder besänftigend, verlockend oder abschreckend usw. ist, gehört zu den elementaren Merkmalen unserer Welterfassung und ist – insbesondere von CASSIRER – als eine sozusagen „natürliche“ Sinngegebenheit in unserem Weltverhältnis identifiziert worden. In unserem Zusammenhang ist dabei entscheidend, daß wir durch den Ausdruckscharakter gleichsam angesprochen, in ein antwortendes Verhalten – und damit auch in unsere jeweiligen Umgebungen – hineingezogen werden. Unser Weltverhältnis ist von Anfang an nicht ein theoretisches, in dem wir betrachtend und

1 Vgl. dazu Ernst CASSIRER: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1982, 53-121. Vgl. zum ganzen auch mein Buch Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin [Akademie Verlag] 1997, dort vor allem das Kapitel Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Der poetische Aspekt der Symbolisierung, 21-68.

2 Es ist schwierig, hier besondere Textstücke anzugeben, da sich diese Grundthese im gesamten Spätwerk WITTGENSTEINS findet. Der klassische Text bleiben WITTGENSTEINS Philosophische Untersuchungen. In: Ludwig WITTGENSTEIN, Schriften. Band 1. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1960, 279-544. Für einen thematischen Überblick eignet sich Eike VON SAVIGNY: Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser. Band I: Abschnitte 1 bis 315. Band II: Abschnitte 316 bis 693. Frankfurt am Main [Vittorio Klostermann] 1988, 1989.

3 Martin HEIDEGGER: Sein und Zeit § 25-44. In: Martin HEIDEGGER, Gesamtausgabe. I.Abbteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Frankfurt am Main [Vittorio Klostermann] 1977, 153-305.

distanziert Strukturen unserer Welt erfassen, sondern ein durchaus praktisches Wechselspiel von Herausforderungen und Anmutungen, Reizen und Impulsen. Dies bedeutet, daß sich unser Verhalten nicht alleine einer subjektiven Sinnsetzung verdankt, sondern in diese Ausdruckswelt eingespannt ist und sich aus den darin auftretenden Impulsen heraus entwickelt.⁴

Eine zweite Annahme bezieht sich auf die Entstehung von Handlungen in einer solchen Ausdruckswelt. Was immer Handlungen sonst noch sein mögen, so sind sie doch jedenfalls für uns *Handlungseinheiten*, auf die wir uns geistig –er innernd, verweisend, vergegenwärtigend usw. –be ziehen können: Handlungen sind in sich gegliederte Verhaltensformen, die sich in ihrem Verlauf zu einer *identifizierbaren* und zumeist auch *reproduzierbaren Einheit* ausbilden. Die Entstehung einer solchen Einheit verlangt einen *Gestaltungsprozeß*, der auf verschiedenen Ebenen oder in verschiedenen Dimensionen ablaufen kann und der dabei verschiedene Momente und Aspekte zeigt. Diesen Gestaltungsprozeß gilt es daher, ins Auge zu fassen und in seiner Mehrdimensionalität zu analysieren.

Schließlich liegt mir daran –und dies ist meine dritte Annahme –, auf das bereits Gestaltete hinzuweisen, daß in unsere Gestaltungsleistungen und -versuche eingeht. Die Gestaltungsleistung, die unserem Handeln seine identifizierbare Einheit gibt, ist als eine „Gestaltung von Gestaltetem“ zu verstehen: nicht als eine „Erschaffung“ aus dem Nichts, sondern als eine Umgestaltung in einer vielfach bereits gestalteten Welt. Die Gestaltung, um die es in unserem Handeln geht, ist –so läßt es sich in eine kurze Formel bringen –immer eine *Umgestaltung von bereits Gestaltetem*.

Alle drei Annahmen lassen sich auf eine gemeinsame Pointe hin charakterisieren, die mit der dritten Annahme thematisiert wird: auf die Pointe nämlich, daß unser Handeln nicht als eine „Setzung“, eine subjektive Konstitutionsleistung verstanden werden kann, sondern als eine besonders gestaltete Ausdrucksform in einer bereits bestehenden Ausdruckswelt.⁵

Damit ist eine Perspektive charakterisiert, die man als das „Gestaltungskonzept“ unseres Handelns bezeichnen kann: Als Handeln wird unser Verhalten in eine Gestalt gebracht, die es für unsere Wahrnehmung überhaupt erst als eine Einheit erscheinen läßt, auf die wir uns dann geistig beziehen können. Damit ist zwar noch kein Gestaltbegriff bestimmt. Aber in einer ersten Annäherung können wir festhalten, daß etwas für uns jedenfalls dann eine Gestalt besitzt, wenn es –so fern es um

4 Ernst CASSIRER spricht von einem „Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ‚Verstehens‘“ (Ernst CASSIRER, op.cit., 86; vgl. dazu auch ebd., 102, 103, 108, 116). Im Ausdrucksleben –nämlich dann, wenn sich „die sinnliche Erregung zum erstenmal einen Ausweg und einen Ausdruck sucht“ – sieht der den Menschen „an der Schwelle einer neuen Geistigkeit“ stehen (Ernst CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1977, 99). Vgl. zum ganzen auch mein Buch Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin [Akademie Verlag] 1997, 28-30, 71-78.

5 Mit dieser Sicht versuche ich die Überlegungen zu einem historischen Handlungsbegriff, die ich in meinem Buch Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 1987, 53-83 und 268-287, vorgetragen habe, in einer kulturtheoretischen Interpretation weiterzuführen.

unser Verhalten geht – *als eine bestimmte Einheit identisch reproduzierbar* ist. Insofern diese identische Reproduzierbarkeit etwas „für uns“ ist, also etwas, das wir uns vorstellen und auf das wir uns geistig beziehen können, muß es als diese Einheit auch *identisch repräsentierbar* sein.

Die Gestaltungsleistung wird damit als eine Formbildungsleistung – als eine Formung zur Einheit –ge sehen. Zu fragen ist in dieser Perspektive nach dem jeweiligen Prinzip einer solchen Formbildung. Da unser Handeln ein umfassendes existentielles Geschehen ist, haben wir es bei ihm auch mit unterschiedlichen Formbildungen, also mit unterschiedlichen Gestaltungsdimensionen – mit unterschiedlichen Gestaltungsfaktoren, -formen und -prinzipien – zu tun. In diesen unterschiedlichen Dimensionen ergeben sich verschiedene Formbildungen, die erst *insgesamt* unser Verhalten so gliedern, daß es als die Einheit einer Handlung erscheinen und erfaßt werden kann. Es gilt daher, will man das Handeln in seiner inneren Form verstehen, die Mehrdimensionalität der Gestaltungsleistungen, die in unser Handeln eingehen und ihm seine Form geben, zu analysieren.

2 Der phänomenale Befund: Die Mehrdimensionalität der Gestaltungsleistungen

Schon mit der Frage nach der Mehrdimensionalität der Gestaltungsleistungen entfernen wir uns von den Entwürfen einer Handlungstheorie, die das Handeln in nur einer Dimension zu erfassen und zu definieren versuchen und es damit sozusagen von einem „eindimensionalen“ Gründungsakt her denkt. Beispiele hierfür sind etwa die Versuche, unser Handeln allein von seiner Zweckgerichtetheit, seiner Intentionalität oder einer anderen geistigen Leistung her zu definieren. Nach meinem Verständnis wird in diesen begrifflich monistischen Theorien ein Moment des Handelns aus vielen anderen Momenten, die unlöslich mit unserem Handeln verbunden sind und als Faktoren in es eingehen, herausgehoben und zum alleinigen Bestimmungsgrund dieses Handelns erklärt.

Gegenüber dieser Einschränkung der Gestaltungsfaktoren unseres Handelns auf nur eine – und zwar zumeist die geistige – Dimension, sollen hier als verschiedene Dimensionen berücksichtigt werden

- die Körperlichkeit des Handelns,
- die Innerweltlichkeit des Handelns,
- die Bewußtheit des Handelns,
- die Geistigkeit des Handelns und
- der technische Charakter des Handelns.

Hinter der Unterscheidung dieser Dimensionen steht die These: *In jeder dieser Dimensionen gibt es eigene Formbildungen nach eigenen Gestaltungsprinzipien.* Mit dieser These soll zugleich eine Perspektive eingenommen werden, die eine *nicht-hierarchischen Pluralität der Dimensionen* bestehen läßt. Es gibt keine „unteren“

Ebenen, die für die jeweils „oberen“ nur einen Aufbereitungsdienst leisten. Das Handeln als körperliches Geschehen formt sich nicht schon in einer Weise, die in einer symbolischen Darstellung nur noch aufgenommen, weil fortgeführt werden müßte. Vielmehr haben wir es in den verschiedenen Dimensionen mit durchaus unterschiedlichen Richtungen und Prinzipien der Formbildung zu tun. Diese Perspektive einer nicht-hierarchischen Pluralität der Dimensionen mag durch einige Beispiele illustriert werden.

2.1 *Handeln als körperliches Geschehen*

Die *Körperlichkeit* des Handelns können wir uns am Beispiel unseres *Redens* vergegenwärtigen. Diese Körperlichkeit können wir zunächst in der Motorik der Lauterzeugung sehen. Die Lauterzeugung ist eine Gestaltbildung, die den motorischen Impulsen der Sprechenden folgt und zugleich – sozusagen rückwirkend – ge steuert ist von der schon existenten Sprache. Das Kleinkind kann noch viele, wenn nicht sogar alle Lautformationen bilden, die in unterschiedlichen Sprachen zum kanonisierten Lautbestand verfestigt worden sind. Dadurch, daß es aber nur eine Sprache – oder auch, wenn es denn mehrere sind, nur einige wenige Sprachen –hör t, werden bestimmte mögliche Artikulationen nicht mehr in Erinnerung gehalten und abgerufen. Sie werden nicht weiter ausgebildet und versiegen dadurch. Das immer deutlichere Sprechen in einer Sprache – oder in einigen wenigen Sprachen –führt dazu, daß man in anderen Sprachen normalerweise – d.h. jedenfalls dann, wenn man nicht ein phonetischer Virtuose ist –n ur noch mit einem Akzent sprechen kann.

Wir haben im Reden ein körperliches Geschehen vor uns, das einerseits zwar mitbestimmt ist durch die akustischen Bilder einer Sprache – wie sie in der jeweiligen Sprachtradition ausgebildet worden sind und gepflegt werden –, das sich andererseits aber auch aus unseren Bewegungsmöglichkeiten, aus den Möglichkeiten einer Motorik der Lauterzeugung, entwickelt und als solches motorisches Geschehen völlig anderen Gesetzmäßigkeiten folgt als der Aufbau eines Symbolismus. Die Betonung liegt auf der Eigenständigkeit und Eigenförmigkeit des Redens als eines körperlichen Geschehens. Diese „*Körperform*“ des Redens besitzt für die Entstehung des Gesamtphänomens Sprache eine konstitutive Funktion. Bestimmte Lautbildungen entwickeln aus sich selbst heraus eine prägende Struktur im Aufbau der Sprache. Die „*Körperform*“ des Redens geht daher in unsere Sprache als ein wesentlicher Faktor ein und zeigt sich vor allem in den Eigentümlichkeiten der Lautbildung, die für bestimmte Sprachen charakteristisch und für die Sprecher anderer Sprachen so schwer zu erlernen sind. Manche dieser Lautbildungen kann man einfach nicht aussprechen. Man muß sich dann mit eigensprachlichen „Ersatzbildungen“ – wie z.B. einem gelispelten „s“ für das englische „th“ –behe lfen.

2.2 *Handeln als innerweltliches Geschehen*

Die *Innerweltlichkeit* des Handelns können wir uns über einen Blick auf die *Situationseinflüsse* vergegenwärtigen, denen unser Handeln unterliegt. In den Situationen unsere Handelns ergeben sich *Interaktionsgestalten*. Als Beispiel können wir

noch einmal Redesituationen anführen. Wenn man sich in einem fremdsprachigen Land – mit einigen Grundkenntnissen ausgestattet – in der Landessprache zu verständigen versucht, ergeben sich die angestrebten Redeversuche auch aus der aufmerksamen Beachtung und Verarbeitung der Reaktionen, die die fremdsprachigen Partner zeigen. Was wir sagen, „paßt“ oder „paßt nicht“ in die Entwicklung der Redesituation und wird damit zum Element einer Interaktionsgestalt, die das Muster für das Miteinanderhandeln und -reden darstellt. Für die Entstehung einer solchen Interaktionsgestalt ist im übrigen die direkte Interaktion, die Präsenz der Miteinanderhandelnden von entscheidender Bedeutung. Fehlt diese Präsenz der anderen – z.B. wenn wir dann später mit denselben Leuten telefonieren –, dann sinkt unsere Verständigungsfähigkeit dramatisch ab. Wir geraten in Verlegenheiten, den richtigen Ausdruck zu finden, obwohl wir uns über dieselben Dingen lebendig und differenziert verständigen konnten, als wir direkt miteinander geredet haben. In unserem Zusammenhang ist hier der besondere Formbildungs-Charakter hervorzuheben, der sich in unserem Handeln durch seine Innerweltlichkeit, seine Einbezogenheit vor allem in interaktive Situationen ergibt. Diese innerweltliche Gestaltungsdimension unseres Handelns steht dabei unter anderen Prinzipien als die vorher betrachtete körperliche Seite. Innerweltlichkeit und Körperlichkeit sind für das „Gestaltungskonzept“ des Handelns zwei Dimensionen der Gestaltung unseres Verhaltens zur Einheit einer Handlung, die durch unterschiedliche und nicht aufeinander reduzierbare Prinzipien charakterisiert sind.

2.3 Handeln als bewußtes Geschehen

Die *Bewußtheit* unseres Handelns können wir uns durch einen Blick auf unsere Vorstellungen vergegenwärtigen. Auch hier liefert uns das Reden Beispiele: nämlich *Lautbilder*, die uns beim Reden begleiten und leiten. Wenn wir ein bestimmtes Wort – z.B. einen Eigennamen, der „uns auf der Zunge liegt“, auf den wir aber nicht kommen – suchen, sind uns oft Elemente eines Lautbildes wie etwa ein bestimmter Rhythmus des Aussprechens oder bestimmte Lautsilben gegenwärtig, die eine Art *Suchmuster* darstellen, über das wir dann tatsächlich in vielen Fällen – z.B. durch eine uns oft plötzlich mögliche Vervollständigung dieser Elemente – das gesuchte Wort finden. Solche Suchmuster sind nicht durch ihren Mitteilungs-Sinn geprägt werden, sondern alleine durch ihre akustische Gestalt, so daß wir auch hier wieder eigene Gestaltungsprinzipien erkennen können.

Ähnliches können wir für andere Bewegungen beobachten. Das Lernen besonderer Bewegung vor allem in Gerätesportarten liefert die entsprechenden Beispiele. Vielfach sind es nicht nur zerlegte Bewegungsabläufe, die wir isoliert einüben, sondern auch *ganzheitliche Bewegungsbilder*, die uns die Bewegungen solcher Sportarten zu beherrschen lernen. Es scheint, daß solche Bilder – seien es nun akustische, motorische oder andere – überhaupt unser Lernen bestimmen, möglicherweise sogar unerlässlich dafür sind. Übt man etwa ein Musikstück ein, so reicht es nicht aus, sich auf die motorische Beherrschung des Instruments zu konzentrie-

ren. Erst wenn wir bestimmte Phrasen als musikalische Figuren im Ohr haben, gelingt uns das Spiel in einer Gesamtbewegung.⁶

Mit solchen „Bildern“ oder Vorstellungen gehen gegenüber den körperlichen Bewegungsprinzipien und den innerweltlichen Interaktionsgestalten wiederum andere Gestaltfaktoren in unser Handeln ein, die ihren eigenen Charakter und ihre eigenen Prinzipien besitzen. Der Aufbau solcher „Bilder“ ist vor allem seit der Gestaltpsychologie untersucht worden und gegenwärtig in den neurobiologischen Forschungen wieder zu einem zentralen Thema aufgerückt.

2.4 Handeln als geistiges Geschehen

Die *Geistigkeit* einer Handlung ergibt sich aus der Bindung unseres Bewußtseins an die *kulturellen Symbolismen*. In diese gehen auch die anderen Dimensionen der Handlungsfaktoren ein: sie sind daher in sich mehrdimensional und bilden ein *komplexes Gefüge verschiedener Formbildungen und Formbildungs-Prinzipien*. Nehmen wir als Beispiel noch einmal die Sprache. Schon die ersten Grobunterteilungen zeigen eine solche Vielfalt. Die gehörte Sprache ist eine andere als die gesprochene, die gelesene eine andere als die geschriebene, die Stilisiertheit der Schriftsprache, gelesen oder geschrieben, wiederum verschieden von der Idiomatik der mündlichen Sprache. Oder in einer anderen Perspektive gesehen: Die Sprache ist, wie wir gesehen haben, in der Rede ein körperliches, ein innerweltliches und ein bewußtes Geschehen. Vor allem im Schreiben wird sie zudem auch noch ein besonderes technisches Geschehen. Entscheidend für die Bestimmung als geistiges Geschehen ist aber ihr *Verknüpfungs-Charakter*. Sie verknüpft die verschiedenen Dimensionen unseres Handelns und ihre vieldimensionalen Elemente – z.B. ihre Wörter – untereinander. Die Verknüpfung ihrer Aufbau-Dimensionen und die Verweisung zwischen ihren Elementen machen sie zu einem hochkomplexen Gebilde, das nicht nur aus einem einheitlichen Prinzip oder durch einen einheitlichen Formbildungs-Charakter erklärt werden kann.

In einem gewissen Sinn führt der Verknüpfungs-Charakter unseres Handelns als eines geistigen Geschehens über die Grenzen unserer bewußten Vergegenwärtigung hinaus. Da die Äußerungsformen einer Gesellschaft in verschiedenen *kulturellen Symbolismen* fixiert sind, ist unser Handeln als geistiges, d.h. als symbolisch vermitteltes Geschehen, immer auch Element einer symbolischen Kultur. Mit unseren Handlungen vergegenwärtigen wir somit auch Sinnzusammenhänge unserer Kultur, verweisen wir auf bestimmte Formkontexte in den Sprach- und Textwelten, den Bild- und Bewegungswelten, den Ton- und Geschmackswelten wie all der anderen symbolischen Welten, die als die verschiedenen Bereiche und Dimensionen

6 Die Unzerlegbarkeit unserer Bewegungen, wenn wir diese in ihrer Vollzugswirklichkeit betrachten – d.h. so, wie wir sie als die sich Bewegenden in ihrer Ganzheit intendieren und ausführen – ist ein zentrales Thema in den Untersuchungen Henri BERGSONS zur *durée* als der besonderen Existenzform unseres Bewußtseinslebens und unserer Handlungswirklichkeit überhaupt. Vgl. dazu das zweite Kapitel des *Essai sur les données immédiates de la conscience* in: Henri BERGSON, *Œuvres complètes*. Paris [Presses Universitaires de France] 1959, ⁴1984, 51-92, vor allem 74-90; deutsche Übersetzung: Henri BERGSON: *Zeit und Freiheit*. Frankfurt am Main [Athenäum] 1989, 60-105, vor allem 84-103.

unserer Kultur miteinander verknüpft sind. Diese Vergegenwärtigungen, die wir nach dem Vorbild der sprachlichen Vergegenwärtigungen wie Anspielungen oder Zitate verstehen können, stiften Zusammenhänge, die z.T. über unser Bewußtsein hinausgehen. Denn nicht alles, worauf wir mit unserem Handeln verweisen, ist uns auch gegenwärtig oder „bewußt“. Die Gestaltung unseres Handelns als eine geistigen Geschehens ergibt sich damit auch aus einer das Individuum überschreitenden, nämlich einer kulturellen Dimension. In das Handeln gehen, anders gesagt, kulturelle Faktoren ein, die über die Vergegenwärtigungsmöglichkeiten des individuellen Bewußtseins hinausgehen und in diesem Sinne eine kulturelle und damit im Prinzip auch öffentliche Form des „Unbewußten“ bilden.⁷

Der öffentliche Charakter unseres Handelns ergibt sich auch noch in einer anderen Weise, nämlich durch den *Dingcharakter* der Symbole und damit auch der Sprache. Die Sprache besteht ja nicht nur aus Körperbewegungen – die immer auch als Teil nicht nur unseres Redens, sondern sogar auch unseres Lesens und Schreibens mitgesehen oder -imaginiert werden –, sondern auch aus Lauten und Schriftzeichen, die allesamt körperlich (und technisch) erzeugte und damit sinnlich erfaßbare Dinge sind. Dieser Dingcharakter unserer Symbole, ihre außerorganische Existenz, macht sie *öffentlich* und hebt sie damit ebenfalls auch aus den Grenzen des individuellen Bewußtseins hinaus.

2.5 Handeln als technisches Geschehen

Der *technische Charakter* des Handelns hat vieles mit seiner Geistigkeit gemeinsam. Auch hier geht es um Dinge, nämlich Geräte, die wir bei unserem Handeln benutzen und ohne die dieses Handeln nicht zustandekäme. Allerdings geht es bei diesem technischen Aspekt des Handelns nicht um „Darstellungsdinge“ – wie man die *Symbole* nennen könnten – sondern um „Herstellungsdinge“ – um *Werkzeuge* – und um „Feststellungsdinge“ – um *Meßgeräte*. Vor allem in der Philosophischen Anthropologie ist viel über die Prägung und Erweiterung unserer Handlungsmöglichkeiten durch die technischen Geräte nachgedacht worden.⁸ Dabei ist dann auch ihr *öffentlicher Charakter*, den sie als Dinge mit den Symbolen teilen, zu einem zentralen Thema aufgerückt. Denn dieser öffentliche Charakter verlangt die Verwaltung, die öffentliche Organisation unseres technischen Handelns und schafft dadurch die Probleme nicht nur der Verwaltung, sondern – als deren Folge – auch von Herrschaft und Ausbeutung. Die Bedeutung der technischen Dimension für die Gestaltung unseres Handelns erkennen wir besonders deutlich, wenn wir sie in ihrer Verbindung mit der symbolischen Dimension z.B. in der Sprache betrachten. Hier haben die technischen Mittel der Darstellung –mündliche Rede, Schrift, Buchdruck, Computer –m it ihren neuen Möglichkeiten auch jeweils neue Strukturen der Sprache erzeugt, die für die Ent-

7 Diese kulturelle Perspektive habe ich ausführlicher dargestellt in meinem Buch *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin [Akademie Verlag] 1997.

8 Vgl. dazu etwa André LEROI-GOURHAN: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1980. Die französische Originalausgabe erschien unter dem Titel *Le geste et la parole* Paris [Editions Albin Michel] 1964 (Band I) und 1965 (Band II).

wicklung unserer Kultur grundlegend geworden sind.⁹ Ähnliches kann man für andere Medien zeigen. Technische Medien und symbolische Kultur sind als Gestaltungsdimensionen unseres Handelns aufs engste miteinander verknüpft.

Die Unterscheidung der fünf Dimensionen, in denen sich unser Verhalten zum Handeln formt, soll die strukturelle Komplexität verdeutlichen, in der sich unser Handeln entwickelt. So ergibt sich die Gestalt einer Handlung nicht erst in der bewußten oder geistigen Dimension. Die Gestaltung unseres Handelns findet in allen Dimensionen statt. Aus der Anerkennung dieser Mehrdimensionalität ergeben sich nun einige Konsequenzen für die Handlungstheorie – und insbesondere einige handlungstheoretische Standardpositionen –, die hier wenigstens skizziert werden sollen.

3 Das analytische Modell: Der Anspruch auf die Totalität der sprachlichen Repräsentation

Eines ihrer Hauptthemen entsteht der Handlungstheorie durch die Frage nach der Besonderheit und insbesondere der Verlässlichkeit von Handlungsbeschreibungen. Dieses Thema hat vor allem in der –eine Zeitlang dominierenden¹⁰ – sprachanalytischen Philosophie dazu geführt, sich auf die sprachliche Form der Handlungsbeschreibungen zu konzentrieren und insbesondere für die Darstellung der Intentionalität, in der man gewöhnlich das Definieren des Handelns sah, eine angemessene Darstellungsform zu finden. Tatsächlich findet mit einer solchen „Versprachlichung“ des Handelns eine einseitige Intellektualisierung statt, die die Struktur einer standardisierten grammatischen Darstellung als innere Gliederung des Handelns selbst liest.

So kann man etwa versuchen, die Strukturelemente einer Handlung aus Aussagen der Form „Eine Person P intendiert, daß der durch die Proposition p dargestellte Sachverhalt eintritt“ und „P versucht, seine Intention dadurch zu realisieren, daß er a tut“ herauszulesen. Eine Handlung ist dann eindeutig einer bestimmten Person P zuzuordnen und gliedert sich in eine Intention, ihren Realisierungsversuch und einen Verhaltensablauf a. Darüber werden oft auch noch schlüssige Beziehungen unterstellt zwischen der Intention, dem Realisierungsversuch und dem Verhaltensablauf, die in einem „praktischen Syllogismus“ festgestellt werden können.¹¹ Auf diese Weise wird unser Handeln in ein ausschließlich rationales Geschehen umgewandelt, das bestimmten – logischen, grammatischen und begrifflichen – Regeln folgt und eben dadurch zu definieren ist. Die Herausstellung der Mehrdimensionalität der Gestaltungsleistungen sollte demgegenüber zeigen, daß nicht nur „logische“ oder überhaupt symbolisch vermittelte Gestaltungsfaktoren unser Handeln formen und in seine Struktur eingehen.

9 Vgl. dazu die Darstellung in meinem Buch *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1990, 33-36, 86-88.

10 Symptomatisch hierfür waren die beiden Bände Georg MEGGLE (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie*. Band 1: Handlungsbeschreibungen. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1977; Ansgar BECKERMANN (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie*. Band 2: Handlungserklärungen. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1977.

11 Der „klassische“ Text hierzu ist von Georg Henrik VON WRIGHT: *Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main [Athenäum] 1974, 93-121.

So ist es denn auch nicht die sprachliche Darstellung einer Handlung, die die Einheit einer Handlung konstituiert, ihr überhaupt erst ihre erkennbare Gestalt gibt. Unsere Handlungsbeschreibungen, wie auch schon die Handlungsbegriffe, sind vielmehr Elemente in einer Welt des Handelns unter anderen Elementen, Faktoren unter anderen Faktoren. Die alltägliche Routine, mit der wir über die üblichen Handlungsbeschreibungen und -begriffe verfügen, täuscht oft darüber hinweg, daß diese Beschreibungen und Begriffe durchaus fragwürdig sein können und nicht einfachhin die Handlungswirklichkeit – und damit das fraglos nutzbare Fundament für unsere weiteren Überlegungen – darstellen. Auch wenn wir sie mit der größten Selbstverständlichkeit und ohne Schwierigkeiten verwenden, sind unsere alltäglichen Handlungsbeschreibungen und -begriffe Ordnungsleistungen, die allen anderen Gestaltungsleistungen in einem gewissen Sinne gegenüberstehen. Im Unterschied nämlich zu diesen anderen Gestaltungsleistungen ist mit ihnen der Anspruch verbunden, das Ganze unseres Handelns zu repräsentieren – und zwar so, daß wir im Grund nur diese Handlungsbeschreibungen und -begriffe zu betrachten brauchen bzw. unser Handeln nur noch durch diese Beschreibungen und Begriffe hindurch betrachten müssen, wenn wir es verstehen wollen. Sieht man dagegen die Mehrdimensionalität der Gestaltungsfaktoren in unserem Handeln, dann entpuppt sich dieser Anspruch – den man den *Anspruch auf die Totalität der sprachlichen* (bzw. allgemein: *symbolischen*) *Repräsentation* nennen kann – als eine Reduktion dieser Mehrdimensionalität auf die eine Dimension der sprachlichen bzw. symbolischen Repräsentation.

Dieser Anspruch erscheint zunächst als ein Irrtum. Andererseits kann man in ihm aber auch die Anerkennung einer besonderen Leistung sehen. Denn mit der sprachlichen Darstellung unseres Handelns prägen wir diesem Handeln ja eine Form auf, an die wir uns von da an in den verschiedensten Kontexten halten können. Im allgemeinen ersparen wir uns daher denn auch den Rückgang auf die verschiedenen Dimensionen und Phasen der Handlungsgestaltung und beziehen uns nur noch auf die üblichen sprachlichen Darstellungen, wenn wir unser Handeln identifizieren wollen. Diese „Ersparnis“ ist für unser alltägliches Handlungsverständnis eine nützliche Entlastung, die im allgemeinen gleichwohl mit hinreichender Verlässlichkeit und Genauigkeit das wechselseitige Aufeinandereingehen in unserem Handeln und Reden erlaubt und daher auch keine Orientierungsprobleme für die praktischen Belange unseres Lebens mit sich bringt.

Theoretisch betrachtet stellt dieser Verzicht auf die Vergewisserung der unterschiedlichen Dimensionen und Phasen unserer Handlungsgestaltung einen *Kompromiß* dar: den Kompromiß nämlich zwischen einer genauen und einer benutzbaren, zwischen einer theoretisch begründeten und praktisch einer funktionierenden Handlungsbeschreibung.

Anders gewendet: Die weitgehende Problemlosigkeit, mit der wir in unserem alltäglichen Umgang miteinander die eingebürgerten Handlungsbeschreibungen als unproblematisierte Elemente für unsere eigene Orientierung nutzen, ist kein Argument dagegen, daß wir unter dem Anspruch einer philosophischen Reflexion gut

daran tun, die Selbstverständlichkeit dieses Gebrauchs aufzulösen und uns noch einmal der verschiedenen Dimensionen und Faktoren, die in unser Handeln eingehen, vergewissern.

4 Das repräsentationstheoretische Konzept: Die Sonderrolle der Repräsentationen und die Definition des Handelns

Diese philosophische Reflexion kann an der Stelle beginnen, wo sie in einer pragmatischen Perspektive überflüssig zu werden drohte: nämlich mit der Frage, warum die praktische Bescheidung auf die Routine üblicher Handlungsbeschreibungen so unproblematisch ist, wenn sie zugleich theoretisch doch ein solches Problem ausmachen soll. Diese Frage zielt auf eine nähere Charakterisierung der Sonderrolle, die der sprachlichen oder überhaupt der symbolischen Darstellung auch für die innere Gliederung unseres Handelns zukommt.

Eine solche Sonderrolle kann unseren symbolischen Darstellungen nur dadurch zukommen, daß die anderen Faktoren, die unser Handeln gliedern und ihm seine Einheit geben, in dieser Darstellung in irgendeiner Weise aufgenommen werden. Wäre dies nicht der Fall, würde sich aus unserem Handeln heraus eine Gegeninstanz gegen die sprachliche Darstellung aufbauen, die in der Art eines double-bind-Phänomens als praktische Abweichung oder auch als gefühlter Protest wirksam bliebe. Die Frage, die sich stellt, ist die, wie wir uns dieses Eingehen der verschiedenen Faktoren unseres Handelns in dessen sprachliche Darstellung bzw. das Aufnehmen dieser Faktoren in eine solche Darstellung vorstellen können.

4.1 „Conformation“: Prozesse der Formangleichung

In meinem Versuch, diese Frage zu beantworten, gehe ich einen Umweg, auf dem ich die Unterscheidungen gewinnen möchte, die ich für meine Antwort benötige. Ich knüpfe dazu an einen Gedanken an, den A.N. WHITEHEAD im Zusammenhang seiner Erklärung der symbolischen Referenz und am deutlichsten in seiner Schrift *Symbolism* vorgetragen hat.¹²

WHITEHEAD schildert zunächst, wie wir in einer Welt vielfältiger Einflüsse auf uns leben und wie wir diese Einflüsse in unserer leiblichen Existenz bzw., wie man näher an seinen Intentionen formulieren müßte, durch unsere körperliche Existenz erfassen oder aus unserem Erfassen ausschließen. Das Erfassen von Welteinflüssen interpretiert WHITEHEAD als *conformation*, als eine Angleichung der eigenen Form an die Form des erfaßten Einflusses bzw. des jeweils erfaßten Einfluß-Ereignisses.

12 Alfred North WHITEHEAD: *Symbolism. Its Meaning and Effect*. Barbour-Page Lectures. University of Virginia 1927. New York [Fordham University Press] 1985. Für meine Überlegungen sind vor allem die beiden ersten Kapitel bedeutsam. Nur in seinem Hauptwerk hat WHITEHEAD noch einmal zur Frage der symbolischen Referenz ausführlich Stellung genommen, und zwar in *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. New York, London [The Free Press] 1978, 168-183. Über den Wahrnehmungsmodus vor allem der presentational immediacy trägt Whitehead allerdings auch an vielen anderen Stellen des Buches z.T. recht ausführliche Überlegungen vor (vgl. dazu das Register).

Diese *Formangleichung* ist nicht im Sinne einer identischen Reproduktion der Form des jeweils erfaßten Ereignisses in dem erfassenden Ereignis zu verstehen. Es geht vielmehr darum zu sehen, daß die erfaßten Einheiten der Ereignisse, die als Einflüsse aus unserer Umwelt auf uns einwirken, in einem *Anschluß* an ihre innere Struktur im Aufbau einer eigenen Struktur erfaßt werden. Die Rede von einer Angleichung bedeutet damit, daß das Erfassen ein strukturierter bzw. sich strukturierender Anschluß an die Struktur des erfaßten Ereignisses darstellt.

Auf keinen Fall ist mit der Rede von der Angleichung gemeint, daß die Prinzipien der Strukturierung, als die sich ein Erfassen entwickelt, dieselben sein müssen wie die, die die Struktur des erfaßten Ereignisses prägen. Jedes Ereignis bildet sich nach seinen eigenen Strukturprinzipien, durch die es schließlich definiert ist. Entscheidend ist, daß diese Formbildung die strukturellen Differenzierungen der erfaßten Ereignisses aufnimmt, um auf die jeweils eigene Weise darauf zu reagieren, nämlich sie als Ausgangspunkte der eigenen Differenzierung zu nutzen. Ein solcher Anschluß an die strukturellen Differenzierungen eines Ereignisses ist auch dann gegeben, wenn eine bestimmte Differenzierung nicht erfaßt wird oder wenn bestimmte Differenzierungen im Erfassen hervorgehoben und andere an den Rand oder in den Hintergrund gerückt werden. In keinem Fall kommt es bei einer Formangleichung darauf an, daß die Struktur des erfaßten Ereignisses wiederholt wird, auch nicht in Teilbereichen. Es kommt immer nur darauf an, daß die erfaßte Struktur überhaupt als eine in sich differenzierte Struktur in das erfassende Ereignis eingeht und von ihm dann nach dem jeweils *eigenen* Strukturierungsprinzipien verarbeitet wird.

Man kann sich diesen Zusammenhang durch das Beispiel von Wahrnehmungen in unterschiedlichen Sinnesbereichen verdeutlichen. So können wir uns etwa einer schwingenden Saite sehend, tastend oder hörend nähern. Das ertastete Schwingen wird dabei in einer anderen Struktur wahrgenommen als der gehörte Ton und beides wiederum anders als die gesehene Schwingung der Saite. Gleichwohl ist es so, daß in allen diesen unterschiedlichen Wahrnehmungsformen das Schwingungsereignis in seiner inneren Struktur erfaßt wird. Unterschiedlich ist dann aber, nach welchen Prinzipien dieses Schwingen von unseren unterschiedlichen Sinneswahrnehmungen, also in unserem Tasten, Hören und Sehen aufgenommen und zu einem Wahrnehmungsereignis aufgebaut wird. Man kann durch diese unterschiedlichen Strukturprinzipien ganze Bereiche des Erfassens und überhaupt von Ereignisformen unterscheiden, wie wir dies für die unterschiedlichen Formen der Sinneswahrnehmung und auch für die unterschiedlichen Formen der wahrgenommenen Ereignisse ohnehin schon in unseren alltäglichen Orientierungen tun.

WHITEHEAD beschreibt den Prozeß der *conformation*, der Formangleichung, als ein Verhältnis der *causal efficacy*, der kausalen Wirksamkeit. Dieses Verhältnis der kausalen Wirksamkeit ist die elementare Dimension unseres Weltverhältnisses überhaupt. Unserer Existenz ist eingespannt in die unterschiedlichsten Wirkbeziehungen, in denen etwas auf uns einwirkt und in denen wir etwas erfassen, auf etwas reagieren, auf anderes einwirken. Nicht alles, was auf uns einwirkt, wird dabei unmittelbar zu einem Faktor unseres eigenen Reagierens oder gar unseres Handelns.

Und insbesondere gehen auch nicht alle Faktoren unseres jeweiligen tatsächlichen Weltverhältnisses in unsere Wahrnehmungen ein. Man kann dies auch so ausdrücken, daß einige Unterschiede in den auf uns einwirkenden Faktoren für die in der Wahrnehmung erfaßte Struktur eines Ereignisses unerheblich sind.

Dies leuchtet unmittelbar ein, wenn wir die Trennschärfe unserer Wahrnehmungen betrachten. Diese ist im Vergleich mit den Möglichkeiten, die uns die Entwicklungen der mikroskopischen Struktur erfassung und einer makroskopischen Welterfassung bereitgestellt haben, eher bescheiden. Und selbst, wenn wir berücksichtigen, daß wir auch auf Faktoren – und zwar sowohl in unserer Wahrnehmung, als auch in unserem körperlichen Funktionieren und Befinden wie schließlich auch in unserem Handeln – reagieren, die wir uns nicht vergegenwärtigen können und in diesem Sinne nicht bemerken, bleibt der Bereich, in dem wir überhaupt wahrnehmen, reagieren und handeln ein mittlerer zwischen den mikro- und makrokosmischen Weltdimensionen. Aber auch innerhalb dieses mittleren Bereichs gibt es immer wieder Faktoren, die für die Struktur eines bestimmten Erfassens unerheblich bleiben. Dies ergibt sich im übrigen aus der grundlegenden Charakteristik, die mit der Konzeption der conformation für das Erfassen angenommen wird. Da nämlich jedes Erfassen eine Selbststrukturierung ist – d. i. eine Strukturierung nach den eigenen, die Form des erfassenden Ereignisses bestimmenden, Prinzipien –, werden auch nur die Momente der erfaßten Struktur relevant, die nach diesen Prinzipien überhaupt differenziert werden können.

4.2 Präsentationen: Die Bildwelten des Bewußtseins und der kulturellen Symbolismen

Eine besondere Form der Selbststrukturierung sieht WHITEHEAD in der Ausbildung von „Präsentationen“. Ohne in weitere Details zu gehen, mag es hier genügen, in diesen „Präsentationen“ Bilder zu sehen, die jeweils innerhalb der verschiedenen Sinnesformen erzeugt werden: also etwa Tastbilder, Hörbilder, Sehbilder. Von diesen Bildern werde ich auch als von Repräsentationen reden – wobei es mir auf den Unterschied zwischen einer Präsentation und einer Repräsentation nicht ankommt. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich darum, das Gegenwärtigwerden von etwas – gleich ob dies ein ursprüngliches Gegenwärtigwerden oder eine Wiedervergegenwärtigung ist – als eine besondere Qualität der Präsenz hervorzuheben.

Auch die Bilder entstehen einerseits über einen Prozeß der Formangleichung. Andererseits aber kommt ihrer Bildung eine größere Eigenständigkeit zu als den organischen Prozessen der Formangleichung, die in das Verhältnis der kausalen Wirksamkeit eingebunden sind. Denn im Unterschied zu den organischen Prozessen, die – solange sie nicht gestört werden – in immer gleicher Weise, will sagen, im Rahmen der physiologischen Gesetzmäßigkeiten, ablaufen, kommt der Erzeugung von Bildern eine gewisse Spontaneität zu. Dies hängt mit der Funktionsweise unseres Gehirns bzw. mit dem Phänomen unseres Bewußtseins zusammen. So werden, wie uns die Neurobiologen sagen, in den ersten Jahren unseres Lebens in unserem Gehirn neuronale Reizgang- bzw. Aktivierungsmuster ausgebildet, die – auf bereits

ausgebildeten Bahnen – insgesamt aktiviert bzw. „gezündet“ werden und die uns für unsere Wahrnehmungen und unser Verhalten als fertig ausgebildete Gestaltungspotentiale zur Verfügung stehen. Es reicht sozusagen ein Funke, um diese Gestaltungspotentiale zu entzünden, um Bilder oder Bildmomente zu erzeugen. Wollen wir nicht in einer jederzeit entflammenden Bildwelt untergehen bzw., wie man auch sagen könnte, in einer überhitzten Phantasie geistig ersticken, müssen wir – komplementär zu den Aktivierungsmustern – auch über bestimmte Formen der Verhinderung oder Abdämpfung von neuronalen Aktivierungen verfügen. Auch hier erklärt uns die Neurobiologie die entsprechenden Mechanismen. Für unseren Zusammenhang ist vor allem das Moment der Spontaneität wichtig, das für die Entstehung von Repräsentationen bzw. die Erzeugung von Bildern charakteristisch ist. Dadurch, daß die Bahnen, auf denen diese Bilder erzeugt bzw. die entsprechenden Aktivierungsmuster aktualisiert werden, bereit liegen, besteht ständig die Möglichkeit, schon auf den geringsten Anlaß hin diese Bilder zu erzeugen und so eine eigene Welt dieser Bilder zu schaffen.

4.3 Interpretation und Formangleichung: ein Verhältnis der Balance

WHITEHEAD sieht das Verhältnis zwischen diesen Bildwelten auf der einen und den leiblich erfaßten und realisierten Wirkverhältnissen auf der anderen Seite als ein Verhältnis der Interpretation. Für ihn wird durch die Interpretation der Wirkverhältnisse durch die Bildwelten eine symbolische Beziehung hergestellt, die unseren Orientierungen in der Welt – vor allen Dingen unseren räumlichen Orientierungen – zugrunde liegt und die damit vor allem auch ein prägendes Moment unserer Handlungsorientierungen ist. Ohne den Darlegungen WHITEHEADS hier im einzelnen weiter zu folgen, können wir uns die Ausbildung unseres Handelns durch das besondere Verhältnis verdeutlichen, daß auf der einen Seite organische Prozesse zueinander und auf der anderen Seite unsere Bewußtseinsprozesse zu diesen organischen Prozessen haben.

Das Verhältnis der organischen Prozesse zueinander haben wir mit Whitehead als ein Verhältnis der Formangleichung, der *conformation*, dargestellt. Der Übergang zu den Bewußtseinsprozessen, und zwar zunächst zum Gefühlwerden der organischen Prozesse und zur Vergegenwärtigung dieses Gefühlwerdens, läßt sich dagegen nicht mehr in der gleichen Weise als eine Formangleichung verstehen. Denn die Besonderheit der Bewußtseinsprozesse besteht ja auch in ihrer Spontaneität, also darin, daß ihre innere Form aus bereits eingerichteten Aktivierungsmustern hervorgeht und damit gerade nicht aus einer Angleichung an die Formen der organischen Prozesse entsteht. Wenn man will, kann man mit dem Blick auf diese Selbststrukturierung der Bewußtseinsmomente das Bewußtsein insgesamt als Reich der Phantastik sehen, das seine realistische Relativierung nicht über die Prinzipien der Formangleichung gewinnt, sondern auf eine andere Weise erreichen muß. Diese andere Weise ist unter dem Titel der Interpretation bereits angedeutet worden.

Eine solche Interpretation ist zunächst nicht anderes als die Zuordnung unserer Bilder bzw. Repräsentationen zu den organischen Prozessen, mit denen unsere Welt

erfaßt wird und die dabei auch zueinander in einem Wirkverhältnis der Formangleichung stehen. Diese Zuordnung scheint in unserem Bewußtsein sozusagen eingebaut zu sein: als eine feste Konfiguration, zu der auf der einen Seite bestimmte organische Impulse und auf der anderen Seite die Aktualisierung der neuronalen Aktivierungsmuster bzw. der Bildmomente unseres Bewußtseins gehören. Obwohl diese Zuordnungs-Konfigurationen von uns im allgemeinen als unbeeinflußbar und geradezu als Ausweis der Verlässlichkeit unserer Wahrnehmungen erlebt werden, sind doch auch sie im Vergleich mit den organischen Prozessen der Formangleichung spontan, nämlich durch unser Bewußtsein entsprechend seinen eigenen Strukturen aufgebaut. Daß diese zuordnenden Konfigurationen keine Prozesse der Formangleichung sind, zeigt sich auch darin, daß es immer wieder Situationen der falschen Wahrnehmung gibt, und überhaupt im freien Spiel der Phantasie. Nicht über Prozesse der Formangleichung also wird die allgemeine Verlässlichkeit unserer Interpretationen gesichert, sondern durch ihr Eingebundensein in unser Verhalten und ihre Gründung auf unserem Fühlen, in dem die organischen Prozesse des Welterfassens die Schwelle zum Bewußtsein übertreten.¹³ Beides, unser Verhalten und unser Fühlen, sind zusammen die Instanzen, in denen sich uns die Grenzen und Zwänge, aber auch die Eröffnung von Möglichkeiten einprägen und in unserem Bewußtsein verarbeitet werden. Durch unser Verhalten und unser Fühlen werden unsere Interpretationen befestigt und im Prinzip verlässlich gemacht.

Wo die organischen Prozesse unserer Welterfassung – so kann man zusammenfassen – durch die Formangleichung, die *conformation*, ihre Verlässlichkeit gewinnen, geschieht dies für die Bewußtseinsprozesse durch deren Einbettung in unsere Welt des Verhaltens und Fühlens. Im Unterschied zu den organischen Prozessen der Formangleichung ist diese praktische und emotionale Einbettung unserer Bewußtseinsprozesse von einer deutlich höheren Variabilität: Sie läßt Raum sowohl für eine kreative Phantasie und Gestaltung als auch für einzelne Irrtümer und allgemeine Verzerrungen unserer Weltorientierung. Die Interpretationen unserer organischen Prozesse durch unsere Bildwelten werden in unserem Verhalten und Fühlen sozusagen ausbalanciert – wobei diese Balance sich durchaus unterschiedlichen Prozessen und Faktoren verdankt: von jahrelangen Prägungsphasen und neuronalen Musterbildungen angefangen bis hin zu momentanen Orientierungsleistungen in konkreten Situationen.

Der Hinweis auf die Balance zwischen unseren Bildwelten bzw. Repräsentationen auf der einen und den Prozessen der Formangleichung auf der anderen Seite bereitet eine erste Antwort auf das analytische Modell einer Handlungstheorie vor. Beide Formen der Wahrnehmung, die Prozesse der Formangleichung und die Repräsentationen, tragen zu den Interpretationen bei. Wir dürfen uns daher auch

13 In dem Übergang vom Ablaufen organischer Prozesse zu ihrem Gefühlwerden sieht Susanne LANGER die Anfänge des Bewußtseins. Susanne K. LANGER: *Mind. An Essay on Human Feeling*. Vol.I. Baltimore, London [The John Hopkins University Press] 1967, 22: „One may say that some activities, especially nervous ones, above a certain (probably fluctuating) limen of intensity, enter into a ‚psychical phase‘. This is the phase of being felt.“

nicht auf die Betrachtung der Repräsentationsseite beschränken, sondern müssen die Faktoren und Impulse der verschiedenen Dimensionen in unserem Handeln ebenfalls berücksichtigen. Dabei ist allerdings zu sehen, daß den Bildwelten, in denen wir unser Verhalten und Fühlen interpretieren, eine entscheidende Rolle zukommt. Erst mit der Interpretation unseres Handelns und Fühlens durch die Bilder unseres Bewußtseins und unserer Symbolwelten gewinnen auch die organischen Prozesse ihre Gegenwart in der Gestaltung unseres Handelns als eines solchen, d.i. als unterschieden vom Strom des bloßen Verhaltens. Die Bildwelten geben dem Verhalten und Fühlen eine Form, in der sie von uns erfaßt und repräsentiert werden können. Aber diese Form ist die Form, genauer die Umformung, von Faktoren und Impulsen, die erst einmal auftreten und wirken müssen, um das „Material“ für diese Umformung zu bieten. Die Umformung schließt an das Auftreten und Wirken dieser Faktoren und Impulse an, sind eine Repräsentation genau dieses bestimmten Verhaltens und Fühlens, auch wenn sie als Repräsentation eine andere, nämlich bildhafte, Struktur besitzen als die Prozesse des Verhaltens und Fühlens, die sie repräsentieren.

Dieser allgemeine Zusammenhang läßt sich für die verschiedenen Dimensionen, in denen sich unser Handeln zeigte, weiter ausdifferenzieren. Die „Körperformen“ etwa des Redens, die als Beispiel für die Körperlichkeit des Handelns angeführt wurden, sind bereits *repräsentierte* Faktoren und Impulse unserer körperlichen Existenzverhältnisse. Sonst würden sie nicht zum phänomenalen Befund gerechnet werden können, der sich ja über eine Reflexion, d.i. einen Akt der Aufmerksamkeit auf die unserer Vergegenwärtigung zugänglichen Abläufe unseres Handelns verdankt. Man kann sich dies deutlich machen, indem man sich die – in Bezug auf die Silben – rhythmischen oder – in Bezug auf die Laute – artikulatorischen Muster vor Augen führt, in denen sich die Motorik der Lauterzeugung für uns repräsentiert. Erst wenn sich diese Motorik zu solchen Mustern zusammengeschlossen hat, wird sie zu einer Dimension von bestimmten Faktoren und Impulsen, die unser Handeln prägen.

Das Entsprechende gilt für die Dimension der Innerweltlichkeit. Auch hier wirken die „objektiven“ Verhältnisse, wie sie sich für unser Handeln aus unseren jeweiligen Existenzumgebungen ergeben, erst dann, wenn sie in eine phänomenal erfaßbare Form gebracht sind. Die „Interaktionsgestalten“, die wir in unserem Handeln aufnehmen, sind *Repräsentationen* von Einwirkungen auf uns und unseren Reaktionen darauf. In der technischen Dimension unseres Handelns gehört die ausdrückliche Ausbildung und Einübung von Handlungsmustern vielfach geradezu zur Grundbedingung für unser jeweiliges Handeln. Und für die Bewußtheit und Geistigkeit unseres Handelns gilt ohnehin, daß es sich um Repräsentationen handelt, die in diesen Dimensionen unser Handeln bestimmen.

Wenn also von einer Balance der organischen Prozesse und der Bildwelten unseres Bewußtseins und unserer Symbolismen die Rede ist, dann ist damit dieses Umformungsverhältnis gemeint, das wir in allen Dimensionen unseres Handelns annehmen können. Diese Balance, die in der Interpretation unserer organischen Prozesse – über die sie sich auch unsere innerweltlichen Verhältnisse und technischen Hand-

lungsbezüge vermitteln – durch unsere Bildwelten erreicht wird, ist, insofern sie sich *innerhalb der Interpretation* einstellt oder herbeigeführt wird, ein Ausweis der Sonderrolle der Repräsentationen für unsere Handlungsprägung. Denn, so kann man noch einmal zusammenfassen, keines der „objektiven“ Weltverhältnisse, in denen sich unser Handeln gestaltet, kann zu einem Gestaltungsfaktor oder -impuls dieses Handelns werden, wenn es nicht vorher in eine Form gebracht worden, in der es als Repräsentation existieren und wirken kann. Auf der anderen Seite wird damit nicht – wie im analytischen Modell – der Anspruch auf die Totalität der sprachlichen Repräsentation vertreten, da ja unser Verhalten und Fühlen die Faktoren und Impulse bleiben, die in die Repräsentation eingehen und damit zwar nicht die Form selbst erzeugen, wohl aber als Faktoren und Impulse zu ihr beitragen. Darüber hinaus ist zu sehen, daß die Repräsentationen, die unser Handeln bestimmen, verschiedenen Dimensionen angehören und nicht nur als sprachliche Repräsentationen identifiziert werden können.

4.4 *Der Vollzug des Handelns und die Einheit der Handlungen*

4.4.1 *Die Einheit der Bilder*

Die Rolle der Repräsentationen bzw. der Bildwelten unseres Bewußtseins und unserer Symbolismen wird besonders deutlich, wenn wir unser Handeln in seiner bewußten und geistigen Dimension betrachten: also in der Wirklichkeit, die es mit seiner Interpretation durch diese Repräsentationen bzw. Bildwelten gewinnt.

Mit der Interpretation der organischen Prozesse, insofern sie überhaupt gefühlt werden, ändert sich die Qualität unseres Verhaltens grundlegend. Denn mit der Zuordnung unserer Bildwelten zu den gefühlten Prozessen des Welterfassens wird dieses Fühlen selbst in diese Bildwelten hineintransformiert. Es gewinnt seine Einheit über die Einheit der Bilder, mit denen es interpretiert wird. Aus unserem Fühlen, das zunächst als Phase des Bewußtwerdens von organischen Prozessen auftritt, werden identifizierbare Gefühle, die über ihre Interpretation ihre Einheit gewinnen. Aus den Faktoren und Momenten, deren Wirkung wir in unserem Verhalten fühlend erfassen, werden Impulse und Motive, die sich voneinander abgrenzen und sich als Bestimmungsgründe unseres Verhaltens herausheben. Aus dem Gewebe des Fühlens und Tuns insgesamt bilden sich damit voneinander abgegrenzte Einheiten des Erlebens und Verhaltens heraus, die sich nach den sie prägenden Gefühlen, Motiven, Impulsen in der Bildwelt unseres Bewußtseins zu Einheiten gliedern und damit eine neue, eine in unserem Bewußtsein erzeugte Identität gewinnen.

Hier ist noch einmal daran zu erinnern, daß die Gefühls- und Bildwelten unseres Bewußtseins sich in den symbolischen Welten ausbilden, in denen wir leben. Bis in unser Innerstes sind wir geprägt von den Ausdrucks- und Vorstellungsformen, von den symbolischen Artikulationsformen überhaupt, die unsere kulturelle Umgebung ausmachen. Selbst in den Gefühlen, in denen wir unser ureigenstes Erleben empfinden, und in den Bildern, in denen wir unsere persönlichsten Vorstellungen fassen, bewegen wir uns in den symbolischen Welten, an denen auch – zumindest im Prinzip – alle anderen Mitglieder einer Kultur teilhaben. So ist denn auch unser

Bewußtsein – und dies im Unterschied zum tierischen Bewußtsein – immer ein kulturelles Bewußtsein, ein Bewußtsein, das sich auch in seiner Individualität aus den Elementen und den Systemen unserer kulturellen Symbolwelten gestaltet. Jede Gestaltungsleistung unseres Bewußtseins ist, so können wir noch einmal pointiert formulieren, eine Gestaltung von bereits Gestaltetem.

In unserem Zusammenhang mag dieser wiederholende kurze Hinweis genügend, um die kulturelle – und damit auch historische und öffentliche – Prägung und Befestigung unserer Bewußtseinswelten mit zu bedenken, wenn von Repräsentationen, von Gefühlen und Bildern, von Vorstellungen und Gedanken des Bewußtseins die Rede ist. Insbesondere ist zu sehen, daß durch diese kulturelle Prägung und Befestigung unseres Bewußtseins die emotionale und praktische Gründung unserer Weltorientierung, über die bereits geredet wurde, noch eine zusätzliche soziale und historische Befestigung erfährt. Dies muß nicht immer zu einer größeren Verlässlichkeit führen. Denn es gibt auch immer wieder einen kollektiven Zwang zur individuellen Gedankenlosigkeit, der eher Vorurteile und Mißverständnisse verfestigt als zu größerer Offenheit und Aufmerksamkeit führt. Letztlich wird aber schon die Vielstimmigkeit und Verschiedenartigkeit der eingebrachten Äußerungen dazu führen, daß die soziale und historische Prägung unseres individuellen Bewußtseins die Verlässlichkeit seiner Interpretationen steigert.

Dies zu betonen, scheint schon darum nicht überflüssig zu sein, weil diese kulturellen Faktoren der Aufmerksamkeit unseres individuellen Bewußtseins – zumindest in den alltäglichen Zusammenhängen unseres Lebens – gewöhnlich entgehen und wir daher die von uns meist als selbstverständlich angenommene Verlässlichkeit unserer Interpretationen für eine ebensolche Naturtatsache halten wie die Verknüpfung unserer organischen Prozesse. Ohne daß dies im weiteren noch einmal eigens erwähnt wird, soll jedenfalls die kulturelle Dimension unseres Bewußtseins immer mitgedacht sein, wenn überhaupt vom Bewußtsein – und das heißt hier: vom menschlichen Bewußtsein – die Rede ist.

Die Einheiten des Verstehens, die sich durch die Transformation unseres Fühlens in die Bildwelten des Bewußtseins zusammenfügen, sind also immer symbolisch und d.h. kulturell geprägt. Zwei Eigenschaften dieser Einheitsbildung sind für den handlungstheoretischen Zusammenhang von besonderer Bedeutung: die *symbolische Homogenisierung* und die *kontrastierende Differenzierung*.

4.4.2 Symbolische Homogenisierung

Die symbolische Homogenisierung besteht darin, daß Binnendifferenzierungen der Handlungsimpulse und -faktoren in die Einheit eines Bildes hinein gleichsam verschmolzen werden. Was im Fühlen „unterhalb“ der Bild- bzw. Repräsentationsebene an Unterscheidungen existiert, gerät durch die Interpretation unseres Fühlens in der Bildwelt des Bewußtseins in einen neuen Formzusammenhang, in dem es als eigener Faktor oder Impuls möglicherweise nicht mehr erfaßt werden kann. Eben dies heißt ja, daß etwas repräsentiert wird: daß es insgesamt in ein einheitliches Bild umgeformt wird, das von nun an als seine Interpretation fungiert.

4.4.3 Kontrastierende Differenzierung

Diese Umformung, die mit der symbolischen Homogenisierung herbeigeführt wird, ist nicht als eine neutralisierende Objektivierung zu verstehen, sondern als eine kontrastierende Differenzierung. Dadurch nämlich, daß unser Fühlen sich zu einem Bild wandelt, verschwindet es nicht auch im Bild. Es bleibt zwar nicht in der inneren Gliederung der Impulse und Faktoren erhalten, die es hervorbringen. Auch es selbst wird mit dem Bild verbunden. Aber in dieser Verbindung mit dem Bild füllt es dieses Bild mit seiner affektiven Tönung und wird dadurch selbst zu einem bildbezogenen Gefühl. Das Bild ist in einem Gefühl gegründet und bindet dadurch auch das, wovon es Bild ist bzw. das, was es repräsentiert, an dieses Gefühl. WHITEHEAD spricht in diesem Zusammenhang von einer symbolischen Übertragung, einer *symbolic transference*,¹⁴ der Gefühle – wie im übrigen auch unserer Strebungen und unserer Glauben. Die vage und weitgehend undifferenzierte Bedeutsamkeit, die sich für uns aus den gefühlten Einwirkungen der jeweiligen Welt-Umgebungen auf uns in unserem Fühlen ergibt, wird durch diese Übertragung zu bestimmten, weil an bestimmte Bilder gebundene, Gefühlen definiert und differenziert.

4.4.4 Die Einheit der Handlungen

Und eben dies gilt auch für unser Tun. Die Bildwelt unseres Bewußtseins schafft Unterscheidungen, in denen es sich in einzelne *Einheiten* differenziert, die für uns zu Vorstellungen von bestimmten Handlungen werden. Eben dies ist mit der kontrastierenden Differenzierung gemeint: Dadurch, daß wir unser *Tun* mit den Bildern unseres Bewußtseins, mit den Repräsentationen unseres Bewußtseins und unserer Symbolwelten, verbinden, entwickeln sich Vorstellungen von *Handlungen*, zu denen wir uns in unserem Wollen und Streben verhalten können. Wir können uns dazu entschließen, eine bestimmte Handlung auszuführen oder zu unterlassen. Wir können uns an eine bestimmte Handlung erinnern und auf eine bestimmte Handlung vorbereiten. Dadurch, daß mit den Repräsentationen unseres Bewußtseins und unserer Symbolwelten der Strom unseres Verhaltens in eine Welt von einander unterschiedener Handlungen umgeformt und geordnet wird, gewinnen wir die Möglichkeit, uns in unserem Handeln bzw. durch unser Handeln zu uns selbst zu verhalten: über unser Handeln Überlegungen anzustellen und Entscheidungen darüber zu treffen, wie wir handeln wollen. Mit den Repräsentationen unseres Tuns werden wir zu *Personen*, die überhaupt handeln können.

14 „The symbolic reference leads to a transference of emotion, purpose, and belief, which cannot be justified by an intellectual comparison of the direct information derived from the two schemes and their elements of intersection“ (Alfred North WHITEHEAD: Op.cit., 30f.). „It seems as though mankind must always be masquerading. This imperative impulse suggests that the notion on an idle masquerade is the wrong way of thought about the symbolic elements in life. The functioning of these elements is to be definite, manageable, reproducible, and also to be charged with their own emotional efficacy: symbolic transference invests their own correlative meanings with some or all of these attributes of the symbols, and thereby lifts the meanings into an intensity of definite effectiveness - as elements in knowledge, emotion, and purpose, – an effectiveness which the meanings may, or may not, deserve on their own account. The object of symbolism is the enhancement of the importance of what is symbolized“ (ebd., 62f.).

Nicht dadurch also, daß wir uns Zwecke setzen, wird aus unserem Verhalten ein Handeln, sondern dadurch, daß wir unser Verhalten durch dessen Repräsentation in bestimmte und voneinander unterscheidbare Handlungen aufgliedern, können wir uns überhaupt Zwecke setzen. In einem durch die Bild- und Symbolwelt noch ungegliederten Verhaltensstrom kann sich noch gar kein bestimmter Willen ausbilden. Auf was sollte er sich beziehen, was sollte er wollen? Wo ihm noch keine Unterscheidungen im Verhalten eine Möglichkeit der Ausrichtung bieten, gibt es auch noch keinen Willen, der sich auf sie richten könnte. Der Versuch, von einem bestimmten Wollen bzw. von bestimmten Zwecksetzungen her unser Handeln zu definieren, tut dies von einem Standpunkt aus, den es überhaupt noch nicht gibt. Um unser Handeln in seiner Unterschiedenheit vom Strom des Verhaltens zu verstehen, ist zunächst einmal seine Aufgliederung in Handlungen zu verstehen, in Einheiten unseres Verhaltens, denen wir uns – wie Alfred SCHÜTZ formuliert – „zuwenden“¹⁵ und in Bezug auf die wir dann insbesondere Zwecke ausbilden und handelnd verfolgen können.

4.5 Handeln als Individuation

Damit sind wenigstens einige Elemente des Handlungsverständnisses skizziert, das die Einseitigkeiten des analytischen Modells wie überhaupt einer bloß an Zwecken und Intentionen ausgerichteteten Definition unseres Handelns überwinden soll. Das so umrissene Handlungsverständnis ist mit dem Ziel entwickelt worden, die immanente Realität unseres Handelns gegenüber den vielen Versuchen, unser Handeln von einem Standpunkt außerhalb dieses Handelns her zu definieren, wieder in

15 Für Alfred SCHÜTZ wird durch die Zuwendung zum eigenen Erlebnis des Handelns das Handeln als solches konstituiert: „Indem ich aber die aufmerksame Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Flusse heraus: die Erlebnisse werden erfaßt, unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt; die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben der Richtung des Dauerablaufs konstituieren, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen. Was sich phasenweise aufbaute, wird nun, mag sich die Zuwendung in Reflexion oder Reproduktion (im schlichten Zugriff) vollziehen, als 'fertiges' Erlebnis von allen anderen Erlebnissen scharf abgegrenzt. Denn der Akt der Zuwendung – und dies ist für alle Sinnesforschung von größter Wichtigkeit – sei tzt, gleichviel ob die Zuwendung reflexiver oder reproduktiver Natur sei, ein abgelaufenes, ein entwordenes, ein fertiges, kurz ein vergangenes Erlebnis voraus.

Wir haben also den unabgegrenzten, ineinander übergehenden Erlebnissen im Erleben ihres Ablaufs die wohlungrenzten, aber abgelaufenen, vergangenen, entwordenen Erlebnisse entgegenzuhalten, welche nicht in der Weise des schlichten Dahinlebens, sondern in einen Akte der Zuwendung erfaßt werden. Dies ist für unser Thema von größter Bedeutung: denn da der Begriff des sinnvollen Erlebnisses immer vorausgesetzt, daß das Erlebnis, dem Sinn prädiert wird, ein wohlunterschiedenes sei, so zeigt sich mit großer Klarheit, daß Sinnhaftigkeit nur einem vergangenen, d.h. nur einem Erlebnis zuerkannt werden kann, das sich dem rückschauenden Blick als fertig und entworden darbietet. [...] Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben. Denn Sinn ist nichts anderes, als eine Leistung, der Intentionalität, die aber nur im reflexiven Blick sichtbar wird“ (Alfred SCHÜTZ: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1974, 68f.; Erstausgabe Wien [Julius Springer] 1932), Auch Alfred SCHÜTZ definiert ausdrücklich den Unterschied zwischen bloßem Verhalten und Handeln dadurch, daß wir uns im Handeln auf eine Handlung im Sinne einer von uns entworfenen Einheit des Verhaltens, beziehen: „Was das Handeln vom Verhalten unterscheidet, ist also das Entworfensein der Handlung, die durch das Handeln zur Selbstgegebenheit gelangen soll“ (Alfred SCHÜTZ: Op.cit., 79.)

den Blick zu rücken. Es zeigt den Menschen als „handelndes Wesen“, das sich – als jeweils diese Person –bereits in seinem Handeln gestaltet und nicht erst in seinen ausdrücklichen Zwecksetzungen oder Willensakten. Auch unser Wollen selbst wird durch ein solches Handlungsverständnis in eine andere Sicht gerückt: Denn wenn es wahr ist, daß sich unser Wollen erst an den Gliederungen unseres Verhaltens in eine Welt bestimmter Handlungen ausbilden kann, dann gründet dieses Wollen bereits in einer Schicht unseres Lebens und Erlebens, die sich mit den elementaren Symbolisierungen unseres Bewußtseins und unserer kulturellen Welt entwickelt und nicht erst in einzelnen herausgehobenen und ausdrücklich vollzogenen „Akten“ des Wollen. Sowohl in unserem Handeln als auch in unserem Wollen sind wir Kulturwesen, deren Gestaltungsleistungen – seien sie nun praktischer oder theoretischer Natur – nicht die individuell erzeugten und verfügbaren Mittel der Selbstkonstitution sind, sondern die in und mit den Bildwelten eines kulturell geprägten Bewußtseins sich entwickelnden *Individuationen*.¹⁶

Letztlich ist es dieses Verständnis unseres Handelns als einer Individuation – als Selbstgestaltung unserer individuellen Persönlichkeit, in der die verschiedenen Dimensionen unserer Existenz zu einem Moment unseres Lebens und Erlebens werden –, das die skizzierten Überlegungen geleitet hat. Diese Bedeutung der Individuation für die Identität des Menschen zu reflektieren, führt über den Zusammenhang dieser Überlegungen hinaus. Auf jeden Fall aber kann man erkennen, daß das Verständnis unseres Handelns als eines Individuationsprozesses dieses Handeln nicht nur als etwas sehen läßt, das wir „ausführen“, sondern auch als etwas, in dem wir uns selbst zu der Person machen, die wir sind und noch sein können.

Literatur

- BECKERMANN, A. (Hrsg.): Analytische Handlungstheorie. Band 2: Handlungserklärungen. Frankfurt/Main 1977
- BERGSON, H.: Essai sur les données immédiates de la conscience. In: Henri BERGSON: *Œuvres*. Paris 1959, 41984, 51-92 [deutsche Übersetzung: Henri BERGSON: Zeit und Freiheit. Frankfurt/Main 1989, 60-105]
- CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt 1977
- CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt 1982
- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit §§ 25-44. In: Martin HEIDEGGER: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Frankfurt/Main 1977, 153-305
- LANGER, S.K.: Mind. An Essay on Human Feeling. Vol. I. Baltimore, London 1967
- LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt/Main 1980 [französische Originalausgabe: Le geste et la parole. Paris 1964 (Band I) und 1965 (Band II)]
- MEGGLE, G. (Hrsg.): Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen. Frankfurt/Main 1977
- SCHÜTZ, A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/Main 1974 [Erstausgabe Wien 1932]

¹⁶ Vgl. zur Bedeutung der Individuation die Darstellung in meinem Buch Die kulturelle Existenz des Menschen. a.a.O., 120-136.

- SCHWEMMER, O.: Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung. Frankfurt/Main 1990
- SCHWEMMER, O.: Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main 1987
- SCHWEMMER, O.: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin 1997
- SCHWEMMER, O.: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997
- VON SAVIGNY, E.: Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser. Band I: Abschnitte 1 bis 315. Band II: Abschnitte 316 bis 693. Frankfurt/Main 1988, 1989
- VON WRIGHT, G.H.: Erklären und Verstehen. Frankfurt/Main 1974
- WHITEHEAD, A.N.: Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition. New York, London 1978
- WHITEHEAD, A.N.: Symbolism. Its Meaning and Effect. Barbour-Page Lectures. University of Virginia 1927. New York 1985.
- WITTGENSTEIN, L.: Schriften. Band 1. Frankfurt/Main 1960

Bewegung beschreiben –B eschreibung verstehen

1 Einführung

Die Bewegungsbeschreibung ist in der Sportpädagogik und der Trainingspraxis ein alltäglich angewendetes Verfahren vor allem bei der Vermittlung neuer oder bei der Korrektur noch unvollkommen beherrschter Bewegungsabläufe. Sie begegnet uns dabei selten als „reine Beschreibung“, sondern ist in der Regel verbunden mit Korrektur-, Begründungs-, Motivierungs- und Bewertungsaussagen. Sehr häufig tritt sie in der Unterrichtspraxis in wechselseitiger Ergänzung zusammen mit dem Vormachen in Erscheinung. Wir werden uns in diesem Beitrag vor allem mit der Bewegungsbeschreibung als „Versuch einer verbalen Erfassung und Präsentation von Bewegungsabläufen“ beschäftigen und ihre Verflochtenheit mit anderen Intentionen und Darstellungsformen zurückstellen, nicht aber gänzlich außer Acht lassen! Von vielen Lehrern und Trainern wird das Beschreiben von Bewegungsabläufen zwar immer wieder ganz selbstverständlich angewendet, aber kaum auf seine Leistungsfähigkeit im Vermittlungsprozess hin hinterfragt. Es ist auffällig, wie selten z.B. Lehrerinnen und Lehrer sich vergewissern, ob ihre Beschreibungen auch „verstanden“ worden sind. Auch in der methodischen Fachliteratur (von GUTSMUTHS bis zu den Unterrichtshilfen der modernen Methodikliteratur) nimmt dieses Verfahren einen breiten Raum ein, ohne eigentlich jemals ernsthaft kritisch analysiert worden zu sein. Es wird meist von der Vorstellung ausgegangen, man müsse nur möglichst präzise, anschaulich und deutlich die Zielformen der Bewegungsaufgaben benennen, damit die Lernenden bei der Entwicklung eigener Bewegungsvorstellungen optimal informiert und angeleitet werden.

Wir haben mehrfach auf die Oberflächlichkeit im Umgang mit diesem Verfahren hingewiesen und vor allem aus pragmatischer Sicht die Anwendung und Begründung der verbalen Instruktion einer kritischen Analyse unterworfen (HILDENBRANDT 1973, 1977; DREXEL/HILDENBRANDT 1977; HILDENBRANDT/FRIEDRICH 1984).

Diese Bemühungen waren aber vor allem auf eine Verbesserung der Rhetorik des Instruierens ausgerichtet und fußten weniger auf grundsätzlichen symboltheoretischen Überlegungen und Begründungszusammenhängen. Zuletzt hat BIETZ diese Problematik in seiner Dissertation aus der Sicht der Bewegungsvorstellung bei Blindheit genauer untersucht (BIETZ 1999).

Im vorliegenden Beitrag sollen die Schwierigkeiten des Beschreibens und Verstehens bei der Vermittlung von Bewegungen genauer betrachtet werden. Wesentliches Ziel ist dabei, die Kluft deutlich zu machen, die sich zwischen der Sprache (als einer symbolischen Form) und der Bewegung (als einer in Raum und Zeit verlaufenden sinnlicher Handlung) auftut und beim Beschreiben überwunden werden

muss. Es geht also weniger um Aspekte einer zu optimierenden Rhetorik als vielmehr um eine nachhaltige Verunsicherung bestehender naiver Praxen. Hinweise auf die Möglichkeiten einer Verbesserung des Verfahrens sollten sich aus den dabei gewonnenen Einsichten ergeben.

Dieses Ziel soll in folgenden Schritten verfolgt werden: Erstens soll die Bewegungsbeschreibung grundsätzlich nicht als „Abbildung“, sondern als „Neukonstruktion“ einer Bewegungswirklichkeit verstanden und vorgestellt werden. Zweitens soll die besondere Schwierigkeit auf Seiten der Lehrer beim Beschreiben und auf Seiten der Schüler beim Verstehen von Bewegungsbeschreibungen herausgestellt werden. Dabei wird auch der Akt des Verstehens nicht als passive Informationsaufnahme, sondern als aktiver Gestaltungsprozeß aufgefasst. Drittens soll am Beispiel blinder Bewegungslerner die Komplexität dieser Kommunikationsform weiter ausgeleuchtet und in ihrer Problematik zugespitzt verdeutlicht werden.

Zunächst geht es aber darum, den Beschreibungsbegriff aus seiner umgangssprachlichen Verschliffenheit herauszuholen und in einen präziseren symboltheoretischen Zusammenhang zu stellen.

2 Der Beschreibungsbegriff

Die Bedeutungsgeschichte von „beschreiben“ und „Beschreibung“ zeigt, daß damit eigentlich immer schon mehr gemeint ist als „eine geordnete sprachliche Darstellung und Vermittlung von Ereignissen, Sachverhalten oder Gegenständen“.

Die ursprüngliche Bedeutung des Verbs „beschreiben“ als Entsprechung der lateinischen Vokabeln „conscribere“ und „describere“ ist also weitaus vielschichtiger als der heutige Gebrauch erwarten läßt. Vor allem hat sich mit der Bedeutung von „darstellen“ eine schöpferisch-konstruktive subjektive Dimension neben dem Bemühen einer möglichst genauen, auf Objektivität zielenden Abbildung erhalten. Dieser Aspekt von Kreativität und Gestaltung zeigt sich noch besonders deutlich in der Bedeutung von „beschreiben“ als „zeichnen“ oder „konstruieren“ von geometrischen Figuren (vgl. z.B.: Einen Kreis um einen bestimmten Punkt mit einem bestimmten Radius „beschreiben“.).

Das Substantiv „Beschreibung“ hat allerdings in der Umgangssprache sehr früh eine Verengung auf die Funktion des reinen Abbildens oder geordneten Darstellens erfahren, wie sie in Zusammensetzungen wie „Naturbeschreibung“, „Reisebeschreibung“ oder „Personenbeschreibung“ auch in der Literatur weit verbreitet ist. Als philosophischer Terminus dagegen bleibt auch das Substantiv „Beschreibung“ sehr viel facettenreicher und mehrdeutiger als in der Umgangssprache.

In dem von RITTER herausgegebenen „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ ist „Beschreibung“ (Bd. 1, 838f.) als philosophischer Begriff bis zum 17. Jahrhundert vor allem auf drei Bedeutungsfeldern auszumachen:

1. In theologisch-religiösen Kontexten wird das „Buch der Natur“ als „göttliche Beschreibung“ (descriptio divina) aufgefaßt. So etwa bei Nikolaus VON KUES :

„die Dinge sind die Bücher der Sinne. In ihnen steht das Wollen der göttlichen Vernunft in sinnenfälligen Bildern beschrieben“ (vgl. Nikolaus VON KUES.: Predigten von 1430-1441. Schriften, hrsg. von HOFFMAN 1952, 317f., 454).

Das eindrucksvolle Bild vom „Buch der Natur“ taucht auch in erkenntnistheoretischem Zusammenhang bei DESCARTES auf, wenn er sich vornimmt, nach seiner Ablösung von Autoritäten und Lehrern, keine andere Wissenschaft mehr zu suchen als die, die sich „in ihm selbst und im größten Buch der Welt finden läßt“ (DESCARTES: „Discours De La Methode“. Classiques Larousse-Paris. 19e Edition, 15). Eine bezeichnende Präzisierung erfährt diese Metapher vom „Buch der Natur“ bei GALILEI:

„Denn die Heilige Schrift und die Natur gehen gleicherweise aus dem göttlichen Wort hervor. Die eine als Diktat des Heiligen Geistes, die andere als gehorsamste Vollstreckerin des göttlichen Wortes.“ (GALILEI, Ed. Nazionale 1890ff., 5, 316; 6, 232.).

Die Sprache, in der die Natur zu beschreiben und zu verstehen ist, ist für GALILEI die Mathematik.

2. In metaphysischen Kontexten nimmt die Stelle des göttlichen Schöpfers die sogenannte „natura agens“ (als forma substantialis) der Dinge ein. Darunter wird also eine darstellende Kraft verstanden, die die Dinge schafft und formt.
3. In der Neuzeit wird die Beschreibung vor allem in der Mathematik und den Naturwissenschaften bedeutsam. Generell tritt die „Beschreibung“ näher an den Begriff der „Definition“, und zwar vor allem als *definitio genetica*, d.h. als Erklärung einer Sache durch Beschreibung der Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist und die Angabe, wie diese Sache herzustellen sei. Als *definitio descriptiva* bezieht sich die Beschreibung auf den Gang der Erkenntnis einer Sache, die durch Beobachtungen und Experimente gewonnen wurde und gibt ebenfalls an, wie aufgrund dieser Analyse diese Sache aus ihren Elementen hergestellt werden kann.

Christian WOLFF hat schließlich an die naturwissenschaftliche Beschreibung folgende Bedingungen gestellt:

„1. Eine genaue Fixierung der darin vorkommenden Begriffe (Nominaldefinition); 2. Eine reine Realdefinition als *definitio descriptiva* im herkömmlichen Sinne a posteriori, worin also von der empirischen Erforschung her der Gegenstand beschrieben wird; 3. Eine genetisch-reale Kausaldefinition, welche eine Anweisung darstellt, aus zuvor analysierten Elementen, den Gegenstand (chemischen Stoff oder physikalisches Phänomen) herzustellen, wobei durch die Herstellung eine Einsicht in die Konstitution des Gegenstandes gegeben wird (RITTER 1971. Bd. I, 840f.).

Typisch für dieses Beschreibungskonzept der Aufklärung ist also die Verbindung von Aspekten der Analyse, der Empirie und der Konstruktion. Das gilt im weitesten Sinne auch heute überall dort, wo in naturwissenschaftlichen Kontexten beschrieben wird. Diesen Konzepten soll nicht im einzelnen nachgegangen werden, vielmehr wird in aller Kürze versucht, von hier aus eine Verbindung zur Semiotik und ihrer Auffassung vom Wesen der Beschreibung herzustellen. Dabei werde ich mich vor allem auf den Beitrag von ORTH „Beschreibung als Symbolismus“ (BÖHM/PFOTENHAUER 1995, 595f.) stützen.

3 Beschreibung als Symbolismus

ORTH setzt sich zunächst mit der im wissenschaftlichen Sprachgebrauch üblichen Synonymität von „phänomenologisch“ und „beschreibend“ auseinander. Er zeigt z.B., dass Max SCHELER noch davon ausgeht, dass die Phänomenologie es mit den „Sachen selbst“ zu tun habe und also eine „fortwährende Entsymbolisierung der Welt“ durch Beschreibung geleistet werden könne. Bei Edmund HUSSERL sei demgegenüber schon früh eine Unterscheidung zwischen dem „Eigentlichen“ (Anschaulichen) und „Uneigentlichen“ (Unanschaulichen) festzustellen. Das Eigentliche und Anschauliche könne in der „Beschreibung“ erfaßt werden; das Uneigentliche und Unanschauliche sei demgegenüber „bloß symbolisch“.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß sich bei HUSSERL die Beschreibung nicht in erster Linie auf Gegenstände gerichtet ist, sondern dass er versucht, das Erleben der Sachen durch die Subjekte zu erfassen. Des weiteren stellt ORTH in Anlehnung an DILTHEY fest, dass sich auch bei HUSSERL die Beschreibung mit der Analyse verbindet. So wird bei DILTHEY nach ORTH bereits die ganze Komplexität des Beschreibens sichtbar:

„Beschreiben ist nach Dilthey immer auch Zergliedern, und Zergliedern soll und muß Beschreiben sein; und zwar immer dann, wenn es um erlebnismäßige Themen geht. Dabei gibt es offensichtlich zwei Extremwerte des Beschreibens, nämlich das, was Dilthey einerseits „Innewerden“ und andererseits die Erfahrung „fremden Seelenlebens über den Ausdruck“ desselben nennt. ... Kurz: Schon bei Dilthey ist die Beschreibung ein bewußt voraussetzungsvolles Verfahren und alles andere als der elementar und authentische Weltzugriff von Talenten der Unbefangtheit und Harmlosigkeit“ (ORTH 1995, 596).

Wenn man versucht, die Brücke zur „Philosophie der symbolischen Formen“ von CASSIRER zu schlagen, so gilt, dass für den Menschen als „animal symbolicum“ alle geistige Aktivität symbolisch geformt ist. Es kann deshalb auch in der Beschreibung kein Bild der „eigentlichen“ Welt geliefert werden, das ein reines „Ab-Bild“ wäre. Vielmehr setzt die Möglichkeit einer bestimmten Erfassung und Wiedergabe von Realität immer schon eine symbolische Strukturierung der Wahrnehmung und Erkenntnis voraus. Auch die Beschreibung ist deshalb ein kreativer Umschaffungsakt dieses sich kulturell verwirklichenden „animal symbolicum“ und keinesfalls ein Vorgang des bloßen Kopierens.

Von den verschiedenen symbolischen Formstufen, die bei CASSIRER in seinem umfangreichen Werk immer wieder in verschiedenen Variationen vorgestellt werden (z.B. „einfache Nachahmung-Manier-Stil“, „mimischer-analogischer- rein symbolischer Ausdruck“), ist die Triade „Ausdruck-Darstellung-reine Bedeutung“ für unsere Erörterung der Beschreibung am fruchtbarsten.

Die Thematik „Bewegung und Bewegungsbeschreibung“ kann mit diesen Kategorien wie folgt erfasst werden:

3.1 *Bewegung als Ausdruck*

Auf der Basis der Philosophie der symbolischen Formen kann Bewegung selbst ein Element des symbolischen Universums sein. Sie liefert in vielfältiger Weise das sinnliche Substrat für die Ausformung von Sinn. So ist in bestimmten Kontexten

Bewegungswahrnehmung auch Bedeutungswahrnehmung und unmittelbare ästhetische Sinnerfassung. Ähnlich wie beim musikalischen Hörerlebnis verbindet sich die Wahrnehmung des Bewegungsvollzugs auf vorbegrifflicher Ebene mit Sinn.

3.2 *Darstellung von Bewegung*

Mit der Bewegungsbeschreibung wird Bewegung in einem weiteren symbolischen Ausformungsprozess etwas in Sprache Fixiertes und gegenständlich Vorhandenes. Dabei sollte immer klar sein, dass dieses Vorhaben von vornherein ein Umformungsprozess ist, in dem der Gegenstand in ganz anderer Gestalt symbolisch gewissermaßen neu erschaffen wird. Die Hoffnung, im Beschreiben könne eine tatsächliche Erfassung des Gegenstandes gelingen, ist eben trügerisch. ORTH hat deshalb die Beschreibung „im durchschnittlichen Sinne des Wortes“ (wenn also eine Abbildung versucht wird) als eine „Art Grenzfall von Symbolismus, eine „Gegennullstellung“ desselben“ (ORTH 1995, 604) genannt:

„Zum Beschreiben gehört eine Art Naivität, die prinzipiell nie überwindbar ist, so wie Aufklärung ohne ihren Schatten unmöglich ist“ (ORTH 1995, 604).

Erst wenn man sich klar gemacht hat, dass Beschreiben eben nicht ein Abbilden, sondern ein Neuschaffen ist, entgeht man auch dem Regress, hinter Abbildern von Abbildern immer noch nach dem „Ding an sich“ suchen zu müssen.

Wenden wir uns nun etwas genauer dem Gegenstand der Beschreibung, der Bewegung selbst, zu!

Wir haben schon bei anderer Gelegenheit im Rahmen dieser Tagungen darauf hingewiesen, dass dem „Gegenstand Bewegung“ Eigenschaften zukommen, die den Akt seiner Beschreibung mit besonderen Schwierigkeiten versehen.

Bewegung nehmen wir als ein flüchtiges, mit sehr variablen Raum- und Zeitmerkmalen versehenes sinnvolles Geschehen wahr. Ihre vollständige phänomenologische Erfassung ist auf technische Medien angewiesen, die in letzter Zeit zwar die Möglichkeit einer vollständigen äußerlichen Dokumentation außerordentlich verbessert haben (Standbild, Wiederholbarkeit, Zeitlupe, Zeitraffer, Verlaufsdiagramme usw.), aber ihre Beschreibung und Vermittlung im Medium der Sprache nicht grundsätzlich erleichtert haben. Ähnlich wie bei der Darstellung von Musikerlebnissen stellt sich bei dieser Form der Beschreibung eine nur schwer zu überwindende Codierungsnot in den Weg. Eine besondere Schwierigkeit liegt auch in der Tatsache, dass z.B. in diesem Falle, ein „bewegtes Ereignis“ in ein „stehendes Ergebnis“ umgebildet werden muss, das wiederum als „bewegtes Ereignis“ wahrgenommen und u.U. reproduziert werden soll.

Im Hinblick auf diese Schwierigkeiten ist die Darstellung und Vermittlung von Bewegung durch Vormachen oder mit Hilfe technischer Bildmedien durchaus leistungsfähiger und effektiver, weil z.B. die Dynamik der Bewegung erhalten bleibt oder wiederhergestellt werden kann, doch reduzieren auch diese Verfahren die Bewegung auf ein rein äußerliches Oberflächenphänomen, das zunächst nur wenig handlungsrelevante Informationen bietet. Diese müssen häufig verbal nachgeliefert und ergänzt werden, wobei dann wieder die oben genannten Schwierigkeiten unvermeidbar sind.

3.3 *Bewegungsbeschreibung und reine Bedeutung*

Am weitesten entfernt von der Bewegung als sinnlichem Ereignis ist ihre Beschreibung, wenn sie sich der abstrakten, wissenschaftlichen Symbolform bedient, wenn also in der Biomechanik oder auch in der medizinischen Bewegungslehre Diagramme, mathematische physikalische oder auch chemische Formeln zur Darstellung naturgesetzlicher Beziehungen und Funktionen eingesetzt werden. Selbstverständlich können sich auf der Ebene dieser symbolischen Formstufe ganz wesentlich Verstehensprozesse abspielen, als Bewegungsbeschreibung aber in konkreten Lehr-Lernprozessen ist diese Form nur sehr begrenzt wirkungsvoll einzusetzen. Derartige Beschreibungen bereichern eher das Wissen von Lehrenden, nützen aber weniger dem Verständnis von Lernenden.

3.4 *Beschreiben und Verstehen*

Es zeigt sich, dass das Phänomen „Beschreibung“ nicht losgelöst von dem Phänomen „Verstehen“ sinnvoll erfasst werden kann. Die Beschreibung ist immer an einen Adressaten gerichtet. Sie ist erst geglückt, wenn sie auch verstanden worden ist. Aus symboltheoretischer Sicht muss man also die oberflächliche Vorstellung aufgeben, das *Beschreiben* sei ein Verfahren, mit dem es gelingen könne, eine gegebene Tatsächlichkeit direkt und objektiv abzubilden. Die Beschreibung ist eine Gestaltungsform, die einerseits bestimmt ist durch den vielfältig verknüpften individuellen Verweisungshintergrund des Beschreibers und seiner Adressaten (in unserem Falle stellen die subjektiven Bewegungserfahrungen die wichtigste Bezugsebene dar), und andererseits ist sie abhängig von den Möglichkeiten und Grenzen des Mediums, in dem beschrieben wird (in unserem Falle ist das die Sprache). Das symbolische System Sprache prägt sich also dem Beschreibungsakt als Ordnungstyp unhintergebar auf. So zeigt z.B. CASSIRER, wie sich der wissenschaftliche Zugang zur physikalischen Welt erst durch den Aufbau der symbolischen Welt der Zahl erschließt:

„Was sich uns zunächst als eine rein faktische Mannigfaltigkeit und als eine faktische Verschiedenheit von Sinneseindrücken darstellt, das erhält physikalischen Sinn und physikalischen Wert erst dadurch, daß wir es in den Bereich der Zahl „abbilden“. ... Denn eben dies ist es, was die „Philosophie der symbolischen Formen“ gezeigt und was sie von den verschiedensten Seiten her immer aufs neue bestätigt hat: daß sich alles geistige Leben und alle geistige Entwicklung nicht anders als in solchen Umbildungen, in derartigen intellektuellen Metamorphosen vollziehen kann“ (CASSIRER: P.s.F. III, 483).

Das symbolische Ausdruckssystem Sprache stößt bei der Beschreibung des Gegenstandes Bewegung auf einige strukturimmanente Schwierigkeiten, auf die wir schon früh und mehrfach hingewiesen haben (HILDENBRANDT 1973). Zu nennen wären noch einmal vor allem die Codierungsnot in Zusammenhang mit Gleichgewichts- und Lageempfindungen und die unterschiedliche Gliederung von Bewegungsverlauf und Beschreibungsduktus: strikte Parataxe der Beschreibung bei meist sehr komplexer hypotaktischer Gliederung des Bewegungsablaufs. Von besonderer Sprödigkeit ist auch die Formulierung modaler Bewegungsmerkmale.

Sprachliche modale Bewegungsangaben sind in der Regel viel zu ungenau. Anweisungen wie „schnell“ oder „langsam“ liefern nur ungenaue Informationen und können deshalb auch nur annähernd „verstanden“ werden. Hinzu kommt auf der Seite der zu beschreibenden Bewegung eine grundsätzlich verdeckte, aber dennoch sehr handlungsrelevante Innenseite des Bewegers und viele, auch dem Beweger selbst bewußt nicht zugängliche, Steuerungsvorgänge der Bewegungshandlung (z.B. Regulierung des Gleichgewichts), die gleichwohl für das Gelingen oder Scheitern der intendierten Bewegung außerordentlich bedeutsam sein können. Es gilt: Was nicht gesagt werden kann, kann auch nicht Inhalt einer Beschreibung sein. Daraus folgt auch, dass selbst bei großer vorhandener Bewegungserfahrung und ausgeprägter sprachlicher Kompetenz eines Beschreibers Bewegungsbeschreibungen dennoch immer lückenhaft bleiben müssen.

Eine Beschreibung kann nur dann als gelungen angesehen werden, wenn sie vom Adressaten verstanden wird. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich klar zu machen, dass das *Verstehen* seinerseits ein komplexer kreativer Gestaltungsakt ist. SCHWEMMER hat diesen Zusammenhang zuletzt sehr ausführlich aus symboltheoretischer Perspektive dargestellt und versucht, „das Verstehen als Basiselement der Kulturwissenschaften auf eine neue Weise (zu) konzipieren“ (SCHWEMMER 1997a, 119f.). Ich greife die von SCHWEMMER in diesem Zusammenhang vorgetragenen Thesen auf und versuche, sie auf unser Thema zu beziehen:

a) „Jede Darstellung von was auch immer ist eine poetische Leistung, die sich nicht durch ihre Referenz auf Gegenstände oder Sachverhalte ausweist, sondern dadurch, daß im Anschluß an, bzw. unter Berufung auf sie weitere poetische Leistungen angeregt werden, die ihrerseits wieder zu anschließenden Leistungen herausfordern“ (SCHWEMMER 1997a, 128).

Damit wird für den Kommunikationsprozess zwischen Beschreiber und Adressat die jeweils kreative Gestaltungsarbeit *beider* Kommunikationspartner festgestellt. Auf beiden Seiten ist damit aber auch eine symbolische Distanzierung „durch kreative Anstrengung“ vom beschriebenen Gegenstand anzunehmen. SCHWEMMER fasst zusammen:

b) „Soll eine Äußerung also überhaupt etwas sagen – und d.h. doch: jemanden ansprechen und zu einer eigenen Äußerung herausfordern – dann muß sie Gestaltung im Sinne einer Individualisationsleistung, d.i. eine poetische Leistung sein, die nur in weiteren Gestaltungen verstanden werden kann“ (SCHWEMMER 1997a, 129).

Und weiter:

c) „Die poetische Fortsetzung von Darstellung gelingt nur im Medium kultureller Symbolismen – insbesondere der Symbolismen der Sprache – die sich in einer besonderen Existenzform zwischen den Subjekten entwickelt“ (SCHWEMMER 1997a, 129).

Das heißt für uns: Die Vermittlung von Bewegung im Medium der Sprache stellt eine besondere Herausforderung an die gestalterischen Fähigkeiten der beteiligten Kommunikationspartner dar. Die damit verbundenen Schwierigkeiten haben wir oben bereits benannt. Häufig wird z.B. versucht, durch ein Ausweichen in Metaphorik und schließlich ins Vormachen derartige Schwierigkeiten zu überwinden. Doch das ist nicht problemlos! Der Übergang in metaphorisches Sprechen ist in

diesem Zusammenhang als ein Übergang in einen anderen Sinnzusammenhang zu verstehen. Dabei ist die Hoffnung im Spiel, über einen impliziten Vergleich Interpretationshilfen für das Verstehen zu gewinnen. Das kann jedoch nur gelingen, wenn die Adressaten die in der Metapher gebildete Übertragung nachvollziehen können. Nichts stiftet mehr Verwirrung als missverstandene Metaphern! Das Vormachen (meist in Verbindung mit sprachlichen Anweisungen) hat zwar den Vorteil, die äußere Gestalt der Bewegung als Ganzes vorstellen zu können. Die Schwierigkeiten liegen dabei aber vor allem auf Seiten der Adressaten, deren Möglichkeiten, aus dieser sehr dichten Information, für sich subjektiv handlungsrelevante Informationen herauszufiltern (vor allem beim Anfänger), sehr eingeschränkt sind.

d) „Die interindividuelle Eigenstruktur der Symbolismen homogenisiert die Formen des individuellen Ausdrucks so, daß sie zu potentiellen Formen des individuellen Ausdrucks anderer werden. Dadurch kann der Ausdruck des anderen als möglicher Ausdruck meiner selbst erfaßt und verstanden werden“ (SCHWEMMER 1997, 132).

Das Verständigung überhaupt möglich ist, liegt vor allem an der Tatsache, dass die individuellen Ausdrucksformen gewissermaßen in einem Prozess der Angleichung „homogenisiert“ und „standardisiert“ werden können. Das bedeutet in unserem Falle, dass die Bewegungserfahrungen des Beschreibers und die seines Adressaten sich aufeinander beziehen können und im weitesten Sinne ähnlich sein müssen. Auf praktische Probleme der Bewegungsbeschreibung, die sich daraus ergeben, haben wir an anderen Stellen schon mehrfach hingewiesen. Schwierig ist es vor allem dann, wenn z.B. das Repertoire von Bewegungserfahrungen auf der Adressatenseite noch sehr klein oder wenig ausdifferenziert ist. Dann kann es zunächst zu unüberwindbar erscheinenden Verständigungsproblemen kommen, weil die für ein sinnvolles Verknüpfen nötigen kreativ-poietischen Fähigkeiten noch zu wenig ausgebildet sind.

Die Erfahrung bestätigt, dass der Adressat einer Bewegungsbeschreibung offenbar die Inhalte der Beschreibung nicht als abgeschlossenes Muster im Bewegungsgedächtnis ablegen kann, sondern dass lediglich die für eine Rekonstruktion benötigte „Grammatik“ aufgebaut wird. So schreibt etwa BIETZ (1999), dass davon ausgegangen werden kann,

„dass die Repräsentation einer Bewegungshandlung, deren Konstruktionsprinzip beinhaltet ..., das in konkreten Ausführungssituationen in spezifischer Weise wirksam werden kann“ (159).

Dabei weist das Hervorbringen von (neuen) Bewegungsformen besonders anfangs in der Regel einen hohen Grad von individuellen Spielräumen und auch koordinativen Fehlpassungen auf.

Dieses in der Praxis immer wieder auftauchende Problem macht auf eine anderen Bedingung des Beschreibens und Verstehens aufmerksam. Bei jedem Einsatz eines symbolischen Systems sind wegen des grundsätzlichen Verweisungscharakters immer auch Verknüpfungen und Konfigurationsprozesse im Spiel, die sowohl als Hintergrund des Beschreibens als auch als Hintergrund des Verstehens bedeutungsrelevant werden. So ist z.B. für das Benutzen und Verstehen von Metaphern

das gesamt-kulturelle Sinngefüge von sehr großer Bedeutung. Wie man aber Metaphern nicht verstehen kann, wenn man nicht in der Lage ist, Bedeutungen von einem Sinngefüge in das andere zu übertragen, so wird man zunächst auch Schwierigkeiten haben, sprachlich gegebene Anweisungen in konkrete Bewegungshandlungen umzusetzen.

Die hier beschriebenen (aber nur selten erkannten) Verständigungsprobleme können auch in einem anderen Paradigma anschaulich gemacht werden.

3.5 *Information und Exformation*

Tor NØRRETRANDERS („Spüre die Welt“ 1994) macht aus naturwissenschaftlicher und informationstheoretischer Perspektive deutlich, dass für eine Verständigung nicht die Anzahl der übertragenen Informationseinheiten (bits) entscheidend ist, sondern vielmehr der Kommunikationszusammenhang. Diesen Kontext, der aus „ausgesonderter Information“ besteht, nennt Nørretranders „Exformation“:

„Exformation ist das, was ausgesondert wird, ehe der Ausdruck erfolgt. Exformation betrifft die geistige Arbeit, die wir leisten, um das, was wir sagen wollen, aussprechbar zu machen. Exformation ist die ausgesonderte Information, das, was wir nicht ausdrücken, aber im Kopf haben, wenn oder bevor wir etwas sagen. Information dagegen ist das Meß- und Konstatierbare, das tatsächlich Gesagte, die Bits oder Buchstaben des faktisch Ausgedrückten“ (NØRRETRANDERS 1994, 152)

Und weiter:

„Wir denken nicht daran, daß ein Erlebnis mehr Information enthält als der Bericht darüber. Nur den Bericht halten wir für Information. ... Eine Situation ist erst dann ein Ereignis, über das man reden kann, wenn Information ausgesondert worden ist. Über die Gesamtsituation, in der wir uns zu einem gegebenen Zeitpunkt befinden, können wir nicht berichten; berichten können wir über sie nur dann, wenn sie durch Wegwerfen von Information zu einem Ereignis „kollabiert“ ist“ (NØRRETRANDERS 1994, 169).

Er macht diese Zusammenhänge an einem Modell deutlich, das er den „Baum der Rede“ nennt (vgl. Abb.1).

Der sprechende Kommunikationspartner (in unserem Falle z.B. ein Lehrer) muss sehr viel Information (Erfahrungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Wissen, Erinnerungen usw.) ausblenden, wenn er seine Mitteilung in Worte fasst. NØRRETRANDERS nennt diesen Vorgang auch „Inzitation“. Die so komprimierte Information wird über den Informationskanal, der nur eine begrenzte Kapazität aufweist, zum hörenden Kommunikationspartner (in unserem Falle z.B. zu einem Schüler) transportiert und dort wiederum auf der Basis der eigenen Situation „verstanden“, indem sie sich im subjektiven Kontext „entfaltet“. Diesen Vorgang nennt NØRRETRANDERS „Exzitation“ (172). Die hier zitierte Abbildung modelliert allerdings einen Sachverhalt missverständlich. Das Modell mit seinen beiden identischen Verzweigungsseiten suggeriert eine Gleichheit von Inzitation und Exitation, die in der Regel nicht gegeben ist. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass der Gestaltungsakt auf der Verstehensseite durchaus individuelle Spielräume und abweichende Ausformungsmöglichkeiten bietet. Der „Ast des Verstehens“ kann also auch eine ganz andere inhaltliche und formale Verzweigung aufweisen.

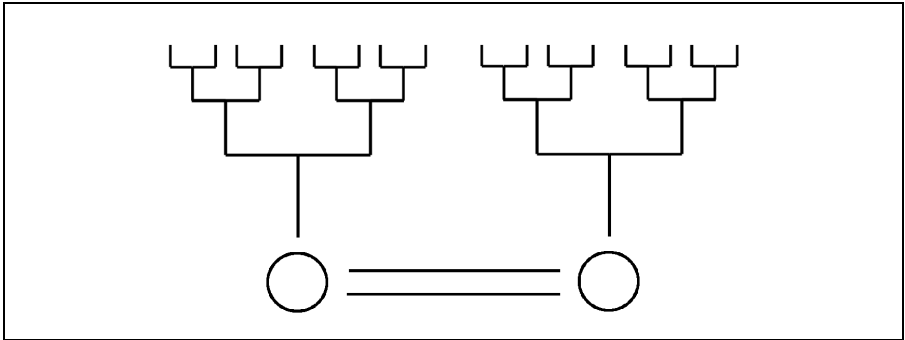


Abb. 1: Der Baum der Rede (nach NØRRETRANDERS 1994, 172)

Bezeichnenderweise hat NØRRETRANDERS dieses Modell von dem Musiker BASTIAN übernommen, der damit das Geschehen des Musikhörens beschrieben hat. Das Modell ist also auch brauchbar, um andere Informationsübertragungen zu beschreiben. Denken wir in diesem Zusammenhang z.B. an das „Vormachen“ von Bewegungen im Sportunterricht! Auch hier heißt verstehen, in der Lage zu sein, aus sehr wenig ankommender Information möglichst viel Mitteilung „herauszuholen“. Dass diese Fähigkeit erst erlernt werden muss und ihrerseits abhängig ist von der Elaboriertheit des vorhandenen Wissens und Könnens auf Seiten der Schüler, ist ein Sachverhalt, mit dem jede Sportlehrerin und jeder Sportlehrer immer wieder konfrontiert wird.

Um sich auch quantitativ eine Vorstellung von diesem Prozess, der als „Baum der Rede“ modelliert worden ist, machen zu können, arbeitet NØRRETRANDERS mit dem technischen Begriff der „Bandbreite“ (Kanalkapazität). Dabei spielt eine wesentliche Rolle, dass zwischen der in den Sinnesorganen verarbeiteten und wirklich bewusster Information ein sehr großer Unterschied besteht. *„Das Verhältnis der Kanalkapazitäten von Perception zu Apperception entspricht bestenfalls dem von 1.000.000:1“* schreibt der von NØRRETRANDERS zitierte TRINCKER: *„D.h. nur ein Millionstel dessen, was unsere Augen sehen, unsere Ohren hören und die übrigen Receptoren melden, erscheint in unserem Bewußtsein“* (NØRRETRANDERS 1994, 192). Über Sprache aber können wir nur vermitteln, was im Bewußtsein ist, und das ist ein Informationsfluss von weniger als 50 bit/Sek.: *„Das Fernsehen hat eine Bandbreite von ungefähr 1 Million bit/Sek., das Radio von etwa 10.000, und die Bandbreite eines gelesenen Textes liegt bei 25 bit/Sek.“* (NØRRETRANDERS 1994, 227). NØRRETRANDERS verbindet das Modell vom „Baum der Rede“ mit diesen „Bandbreiten“ der verschiedenen Receptoren:

„Der Baum der Rede ist ein Versuch, diese Tatsachen zum Ausdruck zu bringen. Wir sind jetzt in der Lage, in Zahlen anzugeben, was geschieht, wenn wir reden. Das Gespräch selbst vollzieht sich mit sehr geringer Bandbreite, während die mentalen Vorgänge und die Sinneswahrnehmung, die Gegenstand des Redens sind, mit extrem größter Bandbreite stattfinden. In irgendeiner Weise sind wir in der Lage, all diese Erfahrungen sprechend zusammenzufassen, zu kartieren oder zu komprimieren. Die Kompression ist bereits notwendig, ehe überhaupt Bewußtsein vorhanden sein kann“ (NØRRETRANDERS 1994, 216).

Das, was NØRRETRANDERS hier sehr vorsichtig mit „in irgendeiner Weise sind wir in der Lage, alle diese Erfahrungen sprechend zusammenzufassen“ ausdrückt, verweist auf die Leistungsfähigkeit symbolischer Systeme ganz allgemein: Das Symbol ist aufgrund seines unendlichen Verweisungspotentials in der Lage, auch größte Bandbreiten zu vertreten und zum Ausdruck zu bringen. Dieses Phänomen der wechselseitigen „Mitaktivierung“ von Symbolnetzen versucht ja schon GOETHEs Mephisto dem ahnungslosen Schüler als Grundprinzip verständlich zu machen:

„Zwar ist,s mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Webermeisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt:“
(Faust I, 1922-1927).

3.6 *Exformation ist wichtiger als Information*

Beim Einsatz der Bewegungsbeschreibung im Vermittlungsprozess müssen wir auf diese „tausendfache“ Anregung auf der Seite des Schülers durch die „einfachen“ Worte des Lehrers vertrauen und bauen. Es kommt eben nicht auf eine möglichst genaue sprachliche Abbildung der zu lernenden Bewegungsabläufe (die immer zu verbessernde bereits vorhandener Bewegungshandlungen sind) an, sondern vor allem darauf, das Bewegungspotential der Schüler zu aktivieren und zur Erzeugung neuer Formen anzuregen. Dabei sind die vielschichtigen Exformationen auf Lehrer- und Schülerseite von größerer Bedeutung als die Qualität der vom Lehrer gelieferten Informationen, und mit Sicherheit ist die Schülerperspektive in diesem Zusammenhang für das Verstehen der Information (was ja an die Fähigkeit einer Wiederauffüllung der aussortierten, auf schmale Bandbreite gebrachten, Information gebunden ist) von sehr großer Bedeutung.

„Es ist wichtiger zu wissen, was im Kopf der Menschen vor sich geht, als die Worte zu verstehen, die sie sagen“ (NØRRETRANDERS 1994, 223).

Dieser letzte Satz gilt in besonderer Weise, für eine spezielle Kommunikationssituation, mit der wir uns in Marburg seit nunmehr zwanzig Jahren praktisch und theoretisch konfrontiert sehen. Ich meine den Sportunterricht mit blinden und stark sehbehinderten Schülerinnen und Schülern.

3.7 *Bewegungsbeschreibung bei Blindheit*

Die landläufige Auffassung, die sich auch in der Blindenpädagogik noch häufig finden lässt, sieht im blinden Mitmenschen gewissermaßen ein „gesteigertes Mängelwesen“ im Sinne GEHLENS (1940), dem mit dem Fehlen des Sehsinns ein entscheidender Zugang zur Mit- und Umwelt verschlossen bleibt. Die Vorstellungswelt und Erlebenswelt der Blinden wird in der Regel als geheimnisvoll, sehr bedrohlich und letztlich als unverstehbar angesehen. Das allgemeine Mitgefühl, aber auch

weitgehend pädagogische Maßnahmen, zielen deshalb vor allem auf kompensatorische Hilfen und Abmilderung des visuellen Defizits.

Unsere Arbeiten im Rahmen der Marburger Zusatzqualifikation „Sport mit Sehgeschädigten“ belegen dagegen seit mehr als 20 Jahren, dass das gängige Modell eines defizitären Weltbezugs im Zusammenhang mit Bewegung und Bewegungslernen weitgehend falsch und für die Praxis unbrauchbar ist; es muss für Bewegungshandlungen durch ein „Möglichkeitenmodell“ ersetzt werden, wie es zuletzt SCHERER (1990 und 1995) und BIETZ (1999) entwickelt haben. In diesem Modell wird von einer „eigenartigen“ Person-Aufgabe-Umwelt-Beziehung ausgegangen, die wohl ein „anderes“ aber nicht ein „grundsätzlich defizitäres“ Menschenbild zugrunde legt.

Das besagt selbstverständlich nicht, dass es nicht aufgrund der fehlenden visuellen Wahrnehmung zu Bewegungsproblemen kommt, aber es wird davon ausgegangen, dass bei einer fundierten und einfallsreichen Berücksichtigung der speziellen Lernvoraussetzungen keine prinzipiellen Unterschiede bei blinden Bewegern auftreten müssen. In der Regel ist es eher so, dass derartige Schwierigkeiten bei sehgeschädigten Schülerinnen und Schülern nur deutlicher und unerbittlicher in Erscheinung treten; und auf jeden Fall erfordert ihre Überwindung oder Vermeidung vom Lehrer sehr viel Kompetenz und Fantasie. So bringt z.B. der Zwang zu möglichst unmissverständlicher, lernrelevanter sprachlicher Instruktion im Sportunterricht mit Blinden die Sportlehrersprache überhaupt auf den Prüfstand (HILDENBRANDT/FRIEDRICH 1990).

Eine besondere Schwierigkeit, die in jedem Falle beim motorischen Lernen mit Sehgeschädigten behoben werden muss, ist z.B. die Frage, wie das Problem der Raumorientierung, die an die Ausführung der erst noch zu erlernenden Bewegung gebunden ist, schon im Verlaufe des Lernprozesses selbst zu thematisieren sei. Der Bewegungsraum von blinden Menschen ist eben nicht ein visuell im Vorgriff zu erfassender (euklidischer) Raum, sondern ein über Bewegungen erst simultan zu erschließender Handlungsraum (SCHERER 1990).

Selbstverständlich werden im Sportunterricht mit blinden und stark sehbehinderten Schülern auch Bewegungen und Bewegungsaufgaben beschrieben. Auch die neuesten Untersuchungen von BIETZ zeigen, „dass es für den Instruktionsmodus *Sprache im Unterricht mit Sehgeschädigten kein Äquivalent gibt*“ (BIETZ 1999, 207).

„Haptisch-anschauliche Modelle, Reliefbilder oder akustische Modelle sind aufgrund ihrer Spezifik nicht in gleicher Weise semantisch interpretierbar wie die visuellen Darstellungen, weil sie kaum Informationen über die produktionsbezogenen Aspekte der Bewegung beinhalten“ (BIETZ 1999, 201).

Grundsätzlich kann aber davon ausgegangen werden, dass die kognitive Konzeptbildung für Bewegungshandlungen bei blinden Menschen sich nicht wesentlich von der sehtüchtiger Bewegungslerner unterscheidet. Schließlich zeigt die Erfahrung, dass sehgeschädigte Menschen im Grunde alle Sportarten erlernen können, wenn die Lösung des Orientierungsproblems in den Lernprozess integriert ist. Nach unserer Methode haben inzwischen allein an der Carl-Strehl-Schule der Deutschen Blindenstudienanstalt weit über 500, z.T. geburtsblinde Schülerinnen und Schüler,

das Schifahren erlernt. Die Frage an einen blinden Surfer, wie das Surfen denn bei ihm funktionieren würde, konterte dieser mit dem Hinweis, dass das ganz einfach sei, die „normalen Surfer“ könnten ja auch den Wind nicht sehen.

Hier sollen mindestens zwei Aspekte der Bewegungsbeschreibung hervorgehoben werden, die sich bei blinden Adressaten besonders deutlich stellen, aber auch generell bei seh-tüchtigen Bewegungslernern beachtet werden müssen.

Fast alle Bewegungsbeschreibungen, die uns in der Sportpädagogik begegnen, sind Texte, die vor allem visuelle Beobachtungen wiedergeben. Die Lehrer und Trainer beschreiben überwiegend Merkmale, die sie sehen, oder glauben zu sehen, oder vorgeben, gesehen zu haben. Dabei sind die meisten Fachtermini Ausdrücke, die sich auf ein optisches Bedeutungsfeld beziehen, auch wenn das nicht immer im ersten Augenblick deutlich wird: „Treppenschritt“, „Pflugbogen“, „Talschi“, „Bergschi“, „Vorlage“, „Rücklage“, und „Schrägfahrt“ (um nur einige zentrale Begriffe aus der Anfängermethodik des Schifahrens zu nennen) referieren auf visuelle Sachverhalte. Es leuchtet natürlich sofort ein, dass ein blinder Schianfänger mit diesen Begriffen, wenn sie in einer Beschreibung verwendet werden, nur etwas anfangen kann, wenn der intendierte Abbildungszusammenhang geklärt worden ist, und der Terminus auch für den blinden Schüler definiert worden ist. In diesem Zusammenhang haben wir sehr oft ganz überraschende Fehlinterpretationen erlebt, wenn z.B. ein Schüler der Aufforderung, im Treppenschritt einen Hang hinaufzusteigen, mit einer Drehung der Schispitzen gegen die Hangneigung und Schrittbewegungen wie auf einer Treppe (diese Bewegung war ihm natürlich vertraut) zu befolgen suchte. Dass das Bild von der Treppe sich auf den optischen Abdruck, den die Schi bei dieser Aufstiegstechnik im Schnee hinterlassen, bezog und nicht die alltägliche Handlung des Treppensteigens abbildete, musste erst aufgeklärt werden.

Im Hinblick auf unsere sehgeschädigte Klientel erscheinen diese Schwierigkeiten sehr plausibel. Es sollte aber nicht übersehen werden, dass auch für seh-tüchtige Schülerinnen und Schüler diejenigen Informationsdaten einer Bewegungsbeschreibung, die sich darauf beziehen, was nur der Lehrer sieht, nicht ohne weiteres auch Daten sind, die der Adressat versteht. Man sollte sich eher fragen, was der Schüler wahrnimmt oder überhaupt wahrnehmen kann, wenn ihm z.B. die Anweisung, mehr Vorlage bei der Schwungsteuerung einzunehmen, gegeben wird. Ob die Vorlage ausreicht oder nicht, sieht der Schilehrer in der Regel aus einer Beobachterposition von der Seite, wenn der Schüler an ihm vorbeifährt. Der Schüler selbst, der auf dem fahrenden Schi steht und mit seinen Regulationsproblemen beschäftigt ist, hat eine ganz andere Perspektive und auch ganz andere Rückmeldungen aus seinem Bewegungsvollzug. Wie diese Wahrnehmungsdiskrepanz zwischen Lehrer und Schüler abzuklären wäre, ist eine nicht zu vernachlässigende Frage auch der allgemeinen Schimethodik.

Das führt uns zu einem weiteren Problem ganz allgemeiner Natur, das sich aber bei blinden Bewegungslernern wiederum besonders deutlich stellt: Eine beschriebene Bewegungsaufgabe kann nur verstanden und gelöst werden, wenn sie einerseits einem vorhandenen Bewegungsrepertoire zugeordnet und integriert werden

kann, und wenn sie andererseits mit vorliegenden Sinnzusammenhängen verknüpft werden kann. Bei blinden Sporttreibenden ist das Bewegungsrepertoire in der Regel viel schmäler angelegt und weit geringer ausdifferenziert, aber nicht, weil sie weniger erfolgreich lernen können, sondern weil sie meist sehr viel weniger Gelegenheiten und Anlässe für den Erwerb solcher Erfahrungen haben. Es fehlen häufig auch Bewegungsgrundmuster, auf denen die neuen Bewegungsformen aufgebaut werden können. Deshalb müssen meist in einem ersten Schritt ganz fundamentale Aufgabenkomponenten verfolgt werden. Wir haben diese „Elementarisierung“ von Bewegungsaufgaben für Blinde am Beispiel des Laufens, Springens und Werfens an anderer Stelle ausführlich dargestellt (HILDENBRANDT/SCHERER 1995). Erst wenn diese Grundmuster gelegt sind, kann eine weitere Ausformung darauf aufbauen.

Ähnliche Anknüpfungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten müssen für die semantische Integration der Aufgaben geschaffen werden. Sehr häufig können die beschriebenen Aufgaben nicht verstanden und gelöst werden, weil kein stimmiger Kontext (Exformation) im Erfahrungshintergrund der Schüler angesprochen wird. Die Aufgabe wird dann missverstanden und falsch interpretiert. Es ist vorgekommen, dass ein blinder Schüler mit dem Begriff „Pflugfahren“ deshalb nichts anfangen konnte, weil er dabei über längere Zeit an den furchenziehenden Pflug eines ackernden Bauern dachte und nicht an einen Schneepflug, der mit schräggestellten Seitenflächen den Schnee von der Straße schiebt. Andererseits wird man auch einem sehtüchtigen Nichtschwimmer nicht erklären können, wie Schwimmen funktioniert. Um zu verstehen, wie er sich zu verhalten hat, muss er ins Wasser und sich durch Anpassung an das neue Element einen Erfahrungshintergrund schaffen, von dem aus dann durchaus auch verbale Instruktionen „verstanden“ werden können.

Diese Sachverhalte müssen bei der Bewegungsbeschreibung berücksichtigt werden. Und wieder gilt das nicht nur für den Sonderfall mit blinden Lernern. Auch sehtüchtige Anfänger verstehen Beschreibungen nicht, wenn ihre individuellen Erfahrungen und Deutungen nicht beachtet werden. Uns begegnen heute sogar Sportstudenten mit auffällig reduzierten Bewegungsrepertoires und ganz einseitigen sportlichen Deutungsmustern. Wer von Kindesbeinen an immer nur Tennis in einem Club gespielt hat, ist ähnlich karg mit Bewegungs- und Deutungsmustern ausgestattet wie ein überbehütetes blindes Kind, das man schon vom Krabbeln zurückgehalten hat, damit es sich nicht stößt. Wo nichts vorhanden ist, kann auch nichts dazu gelernt werden. Und wer im Sport nur eine Sinnrichtung erfahren hat, wird ihn nicht mit anderen Symbolismen der Kultur verknüpfen können.

Für die Anfängermethodik gilt jedenfalls, dass in einer Bewegungsbeschreibung die individuellen Lernvoraussetzungen (Bewegungserfahrungen und Zuordnungsmöglichkeiten in Bedeutungszusammenhänge) stärker zu berücksichtigen sind als eine möglichst genaue Erfassung von äußerlichen Merkmalen der intendierten Bewegungsformen.

Literatur

- BASTIAN, P.: Ind i musikken. Kopenhagen 1987
- BIETZ, J.: Bewegungsvorstellung und Blindheit. (Dissertation, Philipps-Universität Marburg). Marburg 2000
- BOEHM, G./PFOTENHAUER, H. (Hrsg.): Beschreibungskunst –Ku nstbeschreibung. München 1995
- CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I-III. Darmstadt 1964, 1987, 1990
- DESCARTES, R.: Discours De La Methode. Classique Larousse Paris. 19e Edition 1969
- DILTHEY, W.: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Gesammelte Schriften. Bd. V. 1894
- DREXEL, G./HILDENBRANDT, E.: Verbalinstruktion als Lehrkompetenz. In: ADL (Hrsg.): Sport Lehren und Lernen. Schorndorf 1977, 259-265
- GALILEI, G.: Ed. Nazionale (1890ff.). Bd. 5, Bd. 6
- GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940
- HILDENBRANDT, E.: Sprache und Bewegung. In: Sportwissenschaft 3 (1973), 55-69
- HILDENBRANDT, E.: Bewegung und Sprache. In: HAHN, E./PREISING, W. (Red.): Die menschliche Bewegung – Human Movement. Schorndorf 1977, 168-182
- HILDENBRANDT, E./FRIEDRICH, G.: Prinzipien der sprachlichen Instruktion am Beispiel der Leichtathletik. In: sportunterricht 33 (1984), 245-250
- HILDENBRANDT, E./FRIEDRICH, G.: Sprache im Rahmen von Bewegungslernprozessen unter Berücksichtigung fehlender visueller Kontrolle bei Sehgeschädigten. In: SPILLNER, B. (Hrsg.): Sprache und Politik. Kongreßbeiträge zur 19. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik. Frankfurt/Main 1990, 259-261
- HILDENBRANDT, E./SCHERER, H.-G.: Wie Blinde zur Leichtathletik finden – was das für Sehende bedeutet. In: sportpädagogik 19 (1995), 1, 47-53
- HUSSERL, E.: Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen. 1891
- KUES, N. von: Predigten von 1430 bis 1441. Hrsg.von E. HOFFMANN. 1952
- NØRRETRANDERS, T.: Spüre die Welt. Die Wissenschaft des Bewußtseins. Hamburg 1994
- ORTH, E.W.: Beschreibung als Symbolismus. In: BOEHM G./PFOTENHAUER, H. (Hrsg.): Beschreibungskunst –Ku nstbeschreibung. München 1995,
- PAETZOLD, H.: Ernst Cassirer –V on Marburg nach New York. Darmstadt 1995
- RITTER, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Darmstadt 1971
- SCHELER, M.: Phänomenologie und Erkenntnistheorie. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Bern 21957
- SCHERER, H.-G.: Schilaf mit blinden Schülern. Frankfurt/Main 1990
- SCHERER, H.-G.: Handelnd handeln lernen – Eine Dimension der Inhaltsfrage? In: BORKENHAGEN, F./SCHERLER, K. (Hrsg.): Inhalte und Themen des Schulsports. (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 66). Sankt Augustin 1995, 151-159
- SCHERER, H.-G./BIETZ, J.: Bewegungsvorstellung bei Blindheit – Eine geheimnisvolle Welt? In: BLISCHKE, K./MUNZERT, J. (Hrsg.): Bewegungsrepräsentation. Köln 1996 (i.Dr.)
- SCHWEMMER, O.: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin 1997a
- SCHWEMMER, O.: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997b
- TRINCKER, D.: Aufnahme, Speicherung und Verarbeitung von Information durch den Menschen. (Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, Neue Folge, Nr. 44). Kiel 1966

Die Verbindlichkeit des Ausdrucks. Leibgebundenes Verstehen im Anschluß an Misch und König

Das erste Wort hat sich nicht in einem kommunikationsfreien Raum niedergelassen,
denn es ging hervor aus Verhaltensweisen, die schon gemeinsam waren,
und es schlug Wurzeln in einer sinnlichen Welt,
die schon keine Privatwelt mehr war (MERLEAU-PONTY 1984, 64).

Der folgende Beitrag soll ein Schritt sein zu einer präziseren Formulierung der Arbeitshypothese, daß es einen guten Sinn macht, von einem wesentlichen Zusammenhang von körperlicher Bewegung und menschlicher Weltkonstitution auszugehen.

Anhand zeitgenössischer Bewegungskulturen, insbesondere im Felde des Sports, wird noch einmal und kaum zu übersehen deutlich, daß sich die Konstitution individueller und kollektiver Welt-Bilder nicht ausschließlich, und wohl auch nicht primär, im Medium der Sprache der Wörter vollzieht. Diese Einsicht ist gewiß nicht überraschend; neu ist höchstens, wenn überhaupt, die Aktualisierung der sehr alten, z.B. in rituellen Tänzen praktizierten, Überzeugung, daß körperliche Bewegung selbst ein solches nicht-wortsprachliches Medium ist – neben den Medien der Sprachen von Musik, bildender Kunst, Gestik und Gebärden, etc.

Anhand dieser Bewegungskulturen drängt sich aber eine weitere Vermutung auf: es könnte nämlich sein, daß es sinnvoll möglich ist, körperliche Bewegung zwar *auch*, aber nicht *nur* als eines von mehreren Medien der Weltkonstitution *neben* anderen zu konzipieren, sondern als, in einem noch unklaren und näher zu bestimmenden Sinne, logisch grundlegend auch noch für die anderen Medien – in einem ähnlichen Sinne, in dem unsere Hände zwar auch Werkzeuge der Weltaneignung sind, aber nicht nur Werkzeuge neben vielen anderen, sondern zugleich Werkzeug der Werkzeuge: dasjenige Werkzeug, mittels dessen wir die anderen Werkzeuge bedienen. Ein sprachliches Indiz für diese Vermutung liegt darin, daß wir nicht recht 'Sprache der Bewegungen' sagen können, wie wir doch von einer Sprache der Gesten oder einer Sprache der Musik oder Bilder reden können. Dies könnte darauf verweisen, daß 'Bewegung' primär an dem blinden Fleck angesiedelt ist, den jede einzelne Sprache aus logischen Gründen *als Sprache* hat. Blinder Fleck insofern, als jede einzelne Sprache zwar ggf. über sich Auskunft geben kann, daß diese Reflexionsleistung aber nicht zugleich mit dem fungierenden Vollzug dieser Sprache erfolgen kann.

Die folgende Bezugnahme auf ein Stück philosophiehistorischer Vergangenheit dient alleine dazu, einen *systematischen* Unterschied präziser herausstellen zu können. Der systematische Unterschied, um den es hier geht, ist seinerseits ein Zwischritt: Es geht erstens darum zu erläutern, was ein *wesentlicher* Zusammenhang von Bewegung und Weltkonstitution ist – im Unterschied zu einem *faktisch*

immer bestehenden Zusammenhang. Dieser Unterschied ist nur philosophisch zu formulieren und liegt jeder soziologischen, historischen, kulturtheoretischen Beschreibung dessen, daß es überhaupt einen Zusammenhang von Bewegung und Weltkonstitution gibt, immer schon zu Grunde.¹ Zu zeigen und zu erläutern ist, daß ein wesentlicher Zusammenhang mit MISCH und KÖNIG² ein *verbindlicher* sein und heißen kann. Zum zweiten geht es darum, anhand einer Unklarheit im Konzept von Misch den Übergang zu markieren zu jener oben formulierten weitergehenden Vermutung, daß die Sphäre körperlicher Bewegung das Medium der Medien der Weltaneignung sein könnte.

1 Die Verbindlichkeit der Sprache

Die Titelformulierung *Verbindlichkeit des Ausdrucks* ist eine Variation der Formulierung *Verbindlichkeit der Sprache*, die eine spezifische Konzeption von Sprachphilosophie indiziert. *Verbindlichkeit der Sprache* ist der Titel eines Buches bzw. eines Aufsatzes von Hans LIPPS (vgl. LIPPS 1938); der Terminus *Verbindlichkeit* steht bei Georg MISCH für ein eigenständiges Prinzip – ist also etwas anderes als ein Ausdruck subjektiver Emphase – und gewinnt seine Bestimmtheit bei MISCH (1929/30, insb. 50f.) und später bei PLESSNER (1931) durch deren Konzeption der *Verbindlichkeit der Unergründlichkeit*. Es ist vermutlich nicht so, daß die so indizierte Sprachphilosophie einzigartig ist für die sog. Göttinger oder auch Hermeneutische Logik;³ mindestens aber zeichnet diese Sprachphilosophie *auch* die Hermeneutische Logik aus – bei allen sonstigen Unterschieden zwischen MISCH, LIPPS, KÖNIG und PLESSNER. Es sei daher zunächst erläutert, was hier unter *Verbindlichkeit der Sprache* verstanden wird. Dabei geht es zunächst um das Konzept der *Verbindlichkeit der Sprache*, und dann um das Konzept der Verbindlichkeit gerade *der Sprache*, und das leitet dann über zum zweiten Teil: Verbindlichkeit des Ausdrucks.

1.1 Das Prinzip der Verbindlichkeit

Ich möchte zunächst einen ziemlich langen Anlauf nehmen und an den Nominalismus erinnern. Sehr pauschal gesprochen richtet sich der Nominalismus gegen eine bestimmte Konzeption des Real-Allgemeinen und schlägt vor, daß wir in unseren Ontologien davon ausgehen sollten, daß nur Individua sind. Die Konsequenz ist klar: falls nur Individua sind, dann haben alle Beziehungen zwischen den Individua keinen ontologischen Bezugspunkt; Beziehungen zwischen den Individua herauszustellen, ist ein Herstellen von Beziehungen, insbesondere durch den Menschen etwa qua Vergleich und Verallgemeinerung, und dadurch auch in jedem Sprechen.

1 In diesem Sinne kann sich ein philosophischer Beitrag nicht direkt auf den Sport beziehen, ohne daß er deshalb aus sportwissenschaftlicher Sicht bereits überflüssig oder gnädig geduldeter Luxus sein würde.

2 Ich beziehe mich hier im wesentlichen auf MISCH (1929/30, 1950, 1994) und auf KÖNIG (1937, 1953ff., 1967).

3 Zu diesen Namen und der damit bezeichneten Konzeption vgl. BOLLNOW (1983), KÜHNE-BERTRAM (1993), SCHÜRMAN (1999).

Die Ontologie des Nominalismus ist in diesem Sinne atomistisch: Individua sind, was sie sind, und sie werden ggf. dann, *auch noch*, in Beziehungen zueinander gebracht. Voraussetzung für das Vorliegen von Beziehungen ist ontologisch ein Vermögen ausgezeichneter Individua, Beziehungen herstellen zu können.

Sprachphilosophisch schlägt sich das, etwa bei HOBBS (1655, insb. Kap. II) als typischem Vertreter, so nieder, daß Sprache als notwendig für den Menschen gedacht wird – aber in einer spezifischen Bedeutung von ‘notwendig’: Sprache ist als Aufbewahrungsort und Mitteilungsvehikel (von Gedanken) nötig. Der Mensch könnte sich seiner Gedanken nicht erinnern und er könnte sie anderen nicht mitteilen, hätte er nicht die Sprache. Also ist Sprache pragmatisch oder faktisch notwendig, denn in unserem alltäglichen Leben können wir gar nicht jeden Gedanken je neu denken, sondern sind auf die Abkürzung unserer Gedankengänge durch Rückgriff auf das Gedächtnis angewiesen, genau so, wie wir zur Stabilisierung unserer Gedanken auf den Austausch unserer Gedanken mit anderen angewiesen sind. Es sind dort Gründe des Überleben-könnens, daß wir auf Sprache angewiesen sind; es ist nicht so, daß die *Bedeutung* unserer Gedanken notwendig auf ihren sprachlichen Ausdruck verwiesen ist. Im Gegenteil. Der Produktionsort der Gedanken sind die Individuen; und diese Gedanken müssen dann, *auch noch*, zur Verständigung des Individuums mit sich selbst und mit anderen sprachlich ausgedrückt werden. Zu sagen, daß HOBBS vom einsamen Individuum ausgeht, ist also wesentlich mißverständlich: HOBBS kann kein einsames Individuum kennen, denn wir brauchen die anderen, um, wenigstens der Möglichkeit nach, zu klaren Gedanken zu kommen. Aber HOBBS geht vom atomistischen Gedankenproduzenten aus: Gedanken sind nichts, was intersubjektiv entspringt, sondern was individuell entspringt und zwischenindividueller Stabilisierung bedarf.

Offenbar baue ich den Nominalismus hier gerade als Kontrastfolie auf. Es sei aber zunächst nachdrücklich betont, daß wir hinter den Nominalismus nicht zurück können, insofern die Konzeption, *gegen* die er sich richtet, geschichtlich tatsächlich obsolet ist. Die Konzeption eines Real-Allgemeinen, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es eine eigene Entität neben allen Individua ist und bedeutungslogisch vor den Individua situiert ist, widerspricht dem Selbstverständnis des modernen Individuums, das sich nicht primär als einer höheren Macht unterworfen, sondern als weltgestaltend interpretiert. Der Nominalismus transportiert den Impetus, daß Menschen Strukturen und insbesondere ihr menschliches Miteinander *gestalten* können. Genau deshalb konzipiert HOBBS (1651) den *Leviathan* als *künstliche Maschine*. Hier dürfte der Grund liegen, daß auch KANT noch die nominalistische Prämisse der atomistischen Ontologie teilt. Das KANTSche Konzept der Synthesis ist geradezu definiert durch diesen Atomismus: Ausgangsmaterial sind atomistische *impressions*, die dann, *auch noch*, synthetisiert werden. Die Synthetisierung beruht auf einem eigenen Vermögen. Oder mit KANT:

...um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“ (KANT, KrV, B 130).

Als Alternative all dem gegenüber bleibt dann noch das, gelegentlich schon mit ARISTOTELES in Verbindung gebrachte, Konzept der *Universalia in re*. Notorisch unklar ist, was es positiv bedeutet, ist es doch zunächst nur negativ bestimmt: in re ist weder ante rem noch post rem. Das Konzept der *Verbindlichkeit der Sprache* ist nun eine von mehreren möglichen positiven Antworten; als Stiftungsvater scheint mir HERDER in Betracht zu kommen, wobei ich ihn wesentlich als Interpreten von LEIBNIZ lese. Das Konzept *individueller Substanzen* (LEIBNIZ 1714) möchte gerade ausdrücken, daß Individualität nichts bloß Nachträgliches gegenüber einem vorausgesetzten allgemein-Substantiellen ist. Gleichwohl sind Monaden nichts Atomistisches, sondern Spiegel der ganzen Welt und individuiert durch ihren Ort (und nicht durch ihren Inhalt). Anders gesagt: Individua sind, aber Individua sind eo ipso individuierte Allgemeine. Unabhängig von solchen philosophiehistorischen Zuordnungen besagt das Konzept der *Verbindlichkeit der Sprache*, daß Sprache ein gleichsam fungierendes Allgemeines *ist*. Dies zu sagen, ist zunächst dadurch definiert, nicht die nominalistische Allgemeinheitskonzeption von Sprache zu sein. Sprache ist hier nicht das Ergebnis der vielen Leistungen Einzelner, die dieses Hilfsmittel benötigen und sich verschaffen, sondern Sprache ist dasjenige Medium, innerhalb dessen sich Individuen und individuelle Gedanken individuierten. *Verbindlichkeit* der Sprache für den Gedanken meint hier, daß es nicht so ist, daß wir in irgendeiner Weise Zugriff hätten auf die Bedeutung von Gedanken, um dann, *auch noch*, weitere Gründe angeben zu können, daß diese Gedanken notwendigerweise eines sprachlichen Ausdrucks bedürfen; vielmehr seien eben schon einzelne Gedanken als individuierte Allgemeine zu konzipieren, und also hätten wir lediglich Zugang zu sprachlich ausgedrückten Gedanken. Dies ist überhaupt nur dann eine Gegenkonzeption gegen den Nominalismus, wenn zwar durchaus unterschieden wird zwischen dem Gedanke-sein und dem Ausdruck-sein solcher Gebilde, aber zugleich energisch festgehalten wird, daß die *Bedeutung* dieser Gebilde weder durch *eines* dieser Momente noch als *Ergebnis* des Durchlaufens von Gedanke- und Ausdruck-sein bestimmt ist. Vielmehr haben wir Zugang zu Bedeutungen als sprachlich manifestierten Gedanken. Eben im Unterschied zum Nominalismus, der einen Zugang zu Gedanken kennt, denen wir dann mit Hilfe sprachlicher Mittel eine Bedeutung verleihen.

Ich bin nicht sicher, ob diese Formulierungen nicht zu harmlos sind. Sie klingen so, als würden sie lediglich Trivialitäten transportieren. Der Zuspitzung halber sei deshalb darauf hingewiesen, daß es sich wesentlich um Differenzen im Konzept von Sprachkritik und Aufklärung handelt: jede Sprachkritik, die vor den Verhexungen der Sprache meint schützen zu müssen, verlangt notwendigerweise einen Zugang zu einem nicht-sprachlichen Maßstab (Gedanken, Urteile, die sog. 'normalsprachliche' Verwendungsweise, etc.), gemessen woran der sprachliche Ausdruck eine Verirrung ist. Demgegenüber besagt die *Verbindlichkeit der Sprache*, daß ein Streit um Lesarten oder Gebrauchsweisen von sprachlichen Ausdrücken eine als solche bereits verstandene Rede voraussetzt: Sprachkritik kann hier bestenfalls *katharsis* des gelebten Sprachgebrauchs sein. Oder mit KÖNIG:

„Ich bin tief überzeugt, daß jeder Versuch von uns Menschen, unsere Sprache korrigieren zu wollen und soz. ihr überlegen sein zu wollen, in sich selber tief töricht ist; und eigentlich gesprochen Hybris (Vermessenheit) ist. Hier ist ein Punkt, wo ich sehr lebhaft fühle, daß mich von gewissen Auffassungen – *nicht der mathematischen Logik*, wohl aber vieler mathematischer Logiker – g anze Welten trennen“ (KÖNIG 1953ff., 227).

Und dies schließt durchaus ein, daß „eine Korrektur des schlechten, unreinen *Gebrauchs*“ der Sprache „tief berechtigt“ ist (ebd.; Herv. d. Verf.).

Diese Differenz kann verallgemeinert werden: Gewisse Autonomie-Konzepte der Aufklärung unterstellen, daß das Subjekt zunächst und als solches autonom ist, und dann, *auch noch*, auf äußere Bedingungen verwiesen ist. Jede Konkretion von Autonomie ist dann eine Beschränkung. Auf Basis solcher Ansätze empfiehlt sich Aufklärung als Selbstdenken. Demgegenüber kann das Konzept der Verbindlichkeit der Sprache Autonomie nur denken als freie *Übernahme*, ist also in irgendeinem Sinne eine Erbe-Konzeption. Die Kritik am Selbstdenken ist dann vernichtend:

„Man hat sich eben damit selbst von der Beihülfe aller Jahrhunderte der Väter entblößet und steht nackt da, um aus dem kleinen Haufen von Materialien, die man selbst zusammengetragen, und von willkürlichen Worten, die man etwa selbst untersucht, ein Systemchen aufzuführen“ (HERDER 1891, 153).

Zusammengefaßt kann man also sagen, daß *Verbindlichkeit* nichts Psychologisches meint; keinen Ausdruck von Nachdrücklichkeit einer Sache, sondern ein ganz bestimmtes theoretisches Konzept. Rein von den Formulierungen her ist es nicht ganz leicht zu fassen bzw. zu diagnostizieren; z.B. wäre eine Formulierung, die die Notwendigkeit der Sprache für das Denken herausstellt, nur vielleicht richtig. Solche Redeweise kann, muß aber nicht das Konzept der Verbindlichkeit bezeichnen, denn das entscheidet sich erst an der, meistens impliziten, Begründung, warum eine solche Notwendigkeit anzunehmen ist. Den entscheidenden Punkt kann man noch einmal an einem anderen Fall herausstellen, nämlich an PLESSNERS Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit des Menschen. Daß der Mensch unergründlich ist, kann nämlich verschiedenes meinen. Es kann meinen, daß wir Menschen de facto niemals in der Situation sind, das Mensch-sein vollkommen zu ergründen. In jeder nur denkbaren Situation ist das Mensch-sein für uns dann noch nicht ergründet. Ersichtlich ist *unergründlich* dann ein Charakteristikum *des Erkennens* des Mensch-seins, eine Art Nicht-erreichen-können, das man positiv oder negativ werten kann. Implizit ist ein solches Konzept gerade durch die Annahme getragen, daß das Mensch-sein so ist, das es im Prinzip ergründet werden könnte, das es aber Gründe dafür gibt, daß wir Menschen das niemals schaffen werden. Und in direktem Gegensatz zu diesem Konzept besagt PLESSNERS Redeweise von der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit, daß wir davon ausgehen sollen, daß das Mensch-sein selbst so ist, daß es unergründlich ist. Es nicht ergründen zu können, hat seinen Grund in der Sache des Mensch-seins selbst und nicht in anderen Gründen, die machen, daß wir das nicht schaffen. Und ganz analog besagt das Konzept der Verbindlichkeit der Sprache, daß wir davon ausgehen sollen, daß Gedanken sprachlich ausgedrückt sind, und daß es nicht so ist, daß wir noch andere Gründe angeben können, die machen, daß es ein Gedanke nicht unterlassen kann, sich in einen sprachlichen Ausdruck einzuhüllen. Das Konzept der

Verbindlichkeit kommt weitgehend mit dem überein, was HEGEL *wahre Unendlichkeit* (im Unterschied zur schlechten Unendlichkeit) genannt hat.

All das klärt jedoch noch nicht, warum hier gerade von einer Verbindlichkeit *der Sprache* die Rede ist. Und dies mindestens in zweierlei Hinsichten. Erstens: Wieso bedarf es überhaupt eines Mediums, um von Gedanken als individuierten Allgemeinen reden zu können? Warum sind *ausgedrückte* Gedanken Kandidaten für individuierte Allgemeine, nicht aber Gedanken als solche? Philosophiehistorisch ausgedrückt: Ist die Bezugnahme über HERDER auf LEIBNIZ, und nicht auf LEIBNIZ direkt, nicht redundant? Und zweitens: Wenn es schon um *ausgedrückte* Gedanken geht, warum dann primär und allein um wortsprachlich ausgedrückte Gedanken? Muß es nicht heißen 'Verbindlichkeit der Symbolsysteme'? Im folgenden daher zunächst einige Anmerkungen dazu, warum gerade die Sprache als das fungierende Allgemeine in Betracht kommt.

1.2 Die Verbindlichkeit gerade der Sprache

Eine mögliche Reaktion auf den Nominalismus ist der Rationalismus. Die rationalistische Antwort auf konventionalistische Deutungen des Nominalismus konzipiert eine allgemeine Menschenvernunft. Das für das Konzept individuierten Allgemeinen notwendige Moment des Allgemeinen wird dort als eingeborene Idee konzipiert. Eingeborene Ideen aber sind nicht an sich selbst geschichtlich wandelbar – und insofern gerät das Erkennen des Individuellen zum *Subsumieren* unter diese eingeborenen Ideen. Damit ist an zentraler Stelle die Konzeption eines vor-gelagerten Allgemeinen, gegen das sich der Nominalismus wandte, reproduziert, wenn auch nach der cartesischen Wende eingeschränkt auf die Ontologie des cogito. Demgegenüber ist in bezug auf die Sprache spontan plausibel, daß der Kollektivsingular 'die Sprache' überhaupt nur als je konkrete Sprache realisiert ist. Falls also Sprache der Ort des Allgemeinen ist, ist dieses Allgemeine sogleich ein sich historisch Wandelndes. Falls man denn auf der Suche nach einer Konzeption von Universalia in re ist, dann liegt hier die sachliche Attraktivität der HERDER-HUMBOLDTSchen Konzeption, der Sprache selbst eine Weltansicht zuzutrauen: menschliches Erkennen muß hier nicht auf eine ahistorische Instanz des Allgemeinen zurückgreifen, sondern auf eine gelebte, jedem Menschen vorgegebene und bereits als solche verständliche Sprache. Prototyp dessen, was hier *Weltansicht der Sprache* heißt, ist die Muttersprache. Freilich ist auch die gelebte Sprache den Individuen vorgegeben, denn sie werden ja in eine Sprachgemeinschaft hineingeboren. Diese Vorgegebenheit der (Mutter-) Sprache bezieht sich auf zwei Dimension, nämlich zum einen auf ein geschichtliches Nacheinander – da ß jede Generation die Sprache der vorherigen weiterträgt (Stichwort Tradition) – und zum anderen auf ein gegenwärtiges Miteinander – da ß eine gelebte Sprache wesentlich eine Sprachgemeinschaft ist (Stichwort Gesellschaftlichkeit der Bedeutungen) (FÜRST 1988, 40ff.). Jedoch ist diese Vorgegebenheit nicht eine *Aufgegebenheit* in dem Sinne, in dem einem Hausaufgaben aufgegeben werden. Gegenüber Hausaufgaben finden sich immer Mittel und Wege, sie gar nicht zu machen oder wenigstens nicht selbst zu machen; aufzugebene Hausaufga-

ben kann man auch einfach abschreiben. Das Hineinwachsen in eine Sprachgemeinschaft ist nicht etwas, was der Mensch auch lassen könnte; und im hier verfolgten Konzept ist es auch nicht so, daß er vorgegebene Verständnisse einfach eindeutig abkupfern könnte. Wohlgermerkt: Dieses nicht nicht Hineinwachsen können ist hier eine bedeutungslogische Notwendigkeit und nicht lediglich eine faktische Notwendigkeit aus Gründen des Überleben-müssens. Weil aber die Vorgegebenheit der Muttersprache nichts ist, dem das Individuum sich logisch, und nicht nur faktisch, entziehen könnte, ist hier einer der glücklichen Fälle, in denen Vorgegebenheit eine *Unterordnung* nicht nur nicht zur Folge hat, sondern sogar begrifflich ausschließt: Erkennen vermittels sprachlich verfaßter Universalien ist im Konzept der Verbindlichkeit der Sprache kein Subsumieren unter ein vorausgesetztes Allgemeine, sondern ein Koinzidieren, und insofern ist individuelle (Sprach-)Entwicklung ein Aneignen –e in Übernehmen und sich zu Eigen machen.

Eine solche Konzeption von *Verbindlichkeit der Sprache* knüpft an eine alte Bedeutung von *logos* an und betont stark dessen Vollzugsaspekt. In der Heraklit eigentümlichen Bedeutung ist *logos* die bei allem Streit schon vorausgesetzte gemeinsam geteilte Dimension, also „zunächst das, was die Vertreter der Ansichten trotz des Auseinandergehens ihrer Sichten immer schon ‘gemeinsam’ haben und wovon sie sich [...] niemals abwenden können“ (HELD 1980, 181), was insbesondere verständlich macht, daß der *logos* als sprachlich verfaßter gedacht wird (ebd., 184ff.). *Logos* ist daher strikt formal gedacht und bedeutet daher auch ‘Struktur’, denn gemeinsam geteilte *Inhalte* sind gerade problematisch. Diese Bedeutung von *logos* findet sich dann u.a. bei HEGEL wieder, denn „die logischen Gegenstände“ sind diejenigen „Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen“ (1831, 22).

Der vielleicht signifikanteste Punkt liegt darin, daß Erkennen nunmehr kein Synthesis-Akt sein kann, sondern ein dia-kritischer Akt, ein Akt des Differenzierens sein muß. Beziehungen zwischen x und y sind hier *wesentlich*, und nicht nur faktisch unvermeidbar; sie werden nicht nachträglich hergestellt, sondern zur *Bedeutung* von x gehört, nicht y zu sein, sich von anderem zu unterscheiden. Oder anders: x ist dieses Allgemeine in dieser, und nicht in jener Individuierung.

2 Die Verbindlichkeit des Ausdrucks

Die Konzeption der *Verbindlichkeit des Ausdrucks* bezieht jene Konzeption nun auf die Dimension des leibgebundenen Ausdrucksgeschehens. Das heißt zunächst einfach nur, daß das in Abwehr des Nominalismus unterstellte fungierende Allgemeine nicht notwendigerweise wortsprachlich verfaßt sein muß. Das klingt nun selbstverständlich und ein wenig langweilig, und das ist es heutzutage – schon beinahe nach der Cassirer-Renaissance – vermutlich auch. Dennoch ist es nicht nichts, denn immerhin ist es die Voraussetzung, um andere Medien oder symbolischen Formen neben der Sprache der Wörter überhaupt systematisch ernst nehmen und in deren Eigenbedeutsamkeit anerkennen zu können.

Der Nachdruck der Konzeption liegt aber eben in dem Prinzip der Verbindlichkeit. Das leibgebundene Ausdrucksgeschehen ist gleichsam definiert als fungierendes Allgemeine, und das heißt: das Subjekt des leibgebundenen Ausdrucks ist eben nicht Beziehungs-Unternehmer, das allererst vor der Aufgabe steht, eine Beziehung zu einem Objekt herzustellen. Gegen solche Konzeptionen unterstellt MISCH, daß

„für die in dieser Welt Lebenden an keiner Stelle bloße unverbundene sogenannte Wirklichkeit [ist], etwas bloß Vorhandenes, sondern überall der Bezug auf unser Verhalten, auf den Kern unserer Existenz“ (MISCH 1994, 151).

Grund und Ausgangspunkt bildet der

„reale Bezug, da die ursprüngliche Verbundenheit der Lebewesen miteinander und mit der Umwelt den ganzen Zusammenhang des Lebensverhaltens ausmacht [...] Sonach geht dem Ich das Wir voran“ (ebd., 259).

Die Spezifik des Konzepts liegt also darin, daß Grund und Ausgangspunkt einer von MISCH gedachten Theorie des Wissens ein Verhalten *in* der Welt ist, und nicht das bereits sekundäre Verhalten *zu* weltlichen Dingen. Diese Spezifik ist und leistet der Rückgang auf das Phänomen des Ausdrucks:

„Wir können formulieren: Das elementare Wissen, das als leibgebundenes Verstehen [...] auftritt, ist selber ein realer Lebensbezug und keine ideelle Beziehung“ (ebd., 262).

Um es noch einmal in anderer Perspektive zu sagen: Das Problem für MISCH ist nicht, daß in vielen von ihm kritisierten Konzepten das Subjekt als Ich, und nicht als Wir, gedacht wird. Der Wechsel vom Ich zum Wir ändert allein noch nicht das Grundmodell, denn auch ein kollektives Subjekt kann als Beziehungs-Unternehmer gedacht werden. Bei MISCH ist die Wir-Sphäre vielmehr Konstitutionsbedingung individueller und kollektiver Ausdrucksleistungen (vgl. ebd., 259).

3 Symbolisierung vs. Miteinander-Tun

Es bleibt eine Unklarheit. Es ist nicht eindeutig, worauf MISCH den Akzent legt. Man könnte mit MISCH betonen wollen, daß der Grund des Verstehens im leibgebundenen *Ausdrucksgeschehen* liegt. Dann würde man betonen, daß unser Verstehen in einer anderen symbolischen Form gründet als es die symbolische Form der Sprache der Wörter ist. Damit ist im übrigen durchaus verträglich, ja vermutlich sogar notwendig, zu sagen, daß wir alle anderen symbolischen Formen, also auch das leibgebundene Ausdrucksgeschehen, nach dem Modell der Sprache der Wörter begreifen. Dennoch kann ja in einem anderen Sinne das Medium des leiblichen Ausdrucksgeschehens die allgemein fundierende symbolische Form sein: daß wir das Medium des leibgebundenen Ausdrucksgeschehens als Medium nur nach dem Modell der Sprache der Wörter *verstehen*, ist als solches noch kein hinreichendes Argument für einen begründungstheoretischen Primat der Sprache der Wörter; bereits die umgekehrte entwicklungsgeschichtliche Abhängigkeit läßt daran zweifeln, wiewohl auch sie kein hinreichendes Argument ist für einen begründungstheoretischen Primat der 'Sprache' des leibgebundenen Ausdrucks.

Man kann mit MISCH aber auch betonen, daß der Verweis auf das leibgebundene Ausdrucksgeschehen zwar auch ein Verweis auf eine andere symbolische Form ist, daß das aber nur die halbe Wahrheit ist. Die andere Hälfte der Wahrheit liegt dann darin, daß in diesem Verweis nicht eigentlich auf eine andere symbolische Form verwiesen ist, sondern auf ein Verhalten bzw. auf ein Miteinander-Tun. Das fungierende Allgemeine wäre dann nicht ein spezifisches *Ausdrucksmedium*, sondern ein Miteinander-Tun. Das leibgebundene Ausdrucksgeschehen wäre dann eine ausnehmend besondere symbolische Form, nämlich diejenige, die zugleich den Grund angibt nicht nur dieser oder jener Symbolisierung, sondern den Grund der Symbolisierung überhaupt. Der gemeinsame Grund des Verstehens ist dann ein solcher *logos*, der ein *agon* ist:

„agon‘ ist im Griechischen ursprünglich die Bezeichnung des Versammlungsplatzes, des Ortes der Gemeinsamkeit. Gegeneinander Kämpfen setzt voraus, daß man etwas gemeinsam hat und gemeinsam macht, daß man die Bedingungen und den Rahmen des Wettkampfs herstellt und respektiert“ (GEBAUER 1996, 192).⁴

Vielleicht kann man dann formulieren, daß das, was menschlicher Geist heißt, das ist, daß das Miteinander-Tun zu symbolischen Formen gerinnt. In diesem Sinne gründet Symbolisierung in Miteinander-Tun – im Unterschied zu Konzepten, denen Symbolisierung die Bedingung der Möglichkeit des Miteinander-Tuns ist. Daß dies eine systematische Differenz ist, dürfte einleuchten; daß diese Differenz womöglich schwer zu diagnostizieren ist, ebenfalls. Aufschlußreich ist hier das Beispiel CASSIRER, weil er in bezug auf diese Differenz nicht eindeutig zu verorten ist.⁵ Jedenfalls kennt CASSIRER *auch*, und im Rahmen seiner Konzeption zwingend, die Konzeption des menschlichen Geistes als ein allen Menschen eigenes *Vermögen*. Ein Vermögen ist etwas, was Individuen besitzen und was noch eigens aktiviert werden muß, um sich zu manifestieren; ein Vermögen ist rein begrifflich sicher nichts, was *zwischen* den Individuen allererst entspringt, und ist also insbesondere nicht als Miteinander-Tun denkbar. Dies im Unterschied zu einem Primat der Wirklichkeit (des Geistes); bei Hegel etwa *ist* Geist das „Leben der Gemeinde“. Redeweisen wie die, daß der Mensch das zur Form *fähige* Wesen sei, finden sich dem Sinn und dem Buchstaben nach bei CASSIRER zuhauf. Am ungebrochensten findet sie sich wohl in CASSIRERS spätem Konzept des Menschen als *animal symbolicum*. Er übernimmt dort (CASSIRER 1944, 25f.) ausdrücklich die *Form* der Definition des Menschen als *animal rationale* und sieht sich lediglich veranlaßt, den „very inadequate term“ der „reason“ zu erweitern und durch den des Symbolischen zu ersetzen. Die *Form* dieser Definition des Menschen sei kein empirischer Satz, *sondern* ein moralischer Imperativ; behauptet ist also nicht, daß der Mensch de facto

4 Hier ist ein anderes Verhältnis im Blick als MERLEAU-PONTYS Randnotiz indiziert. Das Verhältnis von logos und agon ist ein anderes als das von „Logos der ästhetischen Welt und Logos“. Das „Prinzip der Kommunikation“ ist hier gerade nicht der Annahme (und schon gar nicht einer „Tatsache“) geschuldet, daß „der Mensch den anderen Menschen in der Welt wahrnimmt“ bzw. daß er anderem Handeln als „Zuschauer“ beiwohnt (MERLEAU-PONTY 1984, 64). Die konzeptionelle Grundvermutung ist vielmehr die, daß der Mensch mit dem anderen Menschen (im Modus körperlicher Bewegungen) etwas tut.

5 In SCHÜRMANNS (1996) habe ich versucht zu zeigen, daß Cassirers Philosophie durch ein sowohl-als-auch von zwei Argumentationslinien konstituiert ist.

immer vernünftig ist resp. symbolisiert, sondern daß er vernünftig sein soll resp. symbolisieren soll. Wer aber symbolisieren *soll*, der tut es eben manchmal nicht: der besitzt das *Vermögen*, zu symbolisieren oder auch nicht.

Solche Redeweisen vom Vermögen des Geistes sind bei CASSIRER nicht Ausnahmen und Ausrutscher; es handelt sich nicht um Rückfälle in einen Kantianismus, den er eigentlich schon mal überwunden hatte. Denn solche Redeweisen finden sich immer dort, wo CASSIRER bemüht ist, neben der Pluralität der symbolischen Formen auch deren Zusammenhang und Einheit zu thematisieren. Genau dies vermag er (ob einer vorschnellen HEGEL-Kritik) nur durch Rekurs auf ein Vermögen. Nun kann man sich entweder wünschen, daß CASSIRER sich doch besser nicht um die Einheit der symbolischen Formen hätte kümmern sollen, sondern daß er in vollen Zügen deren Pluralität hätte feiern sollen. CASSIRER aber wußte noch, daß dies nur um den Preis des Verlustes eines Maßstabes der Kritik (zur Beurteilung der Unterschiede der symbolischen Formen) möglich ist, und diesen Preis wollte er, insbesondere nach den Erfahrungen des Faschismus, nicht zahlen. Es bleibt dann nur, entweder mit CASSIRER auf ein Vermögen zu setzen oder aber, sich gegen CASSIRER auf die Suche nach einem anderen Konzept zur Begründung der Einheit der unreduzierbar vielen symbolischen Formen zu machen.

Wenn ich also einfach feststelle, daß CASSIRER gelegentlich ein Vermögen des Geistes kennt, und wenn ich diese Redeweise kritisiere, dann liegt die Betonung *nicht* darauf, daß CASSIRER *einen*, immer gleichen Geist kennt, der sich in verschiedenen symbolischen Formen realisiert (dagegen mit guten Gründen SCHWEMMER 1997, 38ff.). Die Betonung liegt allein darauf, daß die Redeweise vom Vermögen des Geistes eine bestimmte Logik der Modalität zum Ausdruck bringt: ein Vermögen ist etwas, das sich – weil es eine *Möglichkeit* ist – realisieren kann *oder auch nicht*. Bereits ARISTOTELES hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei einem solchen Ausgang von einer Möglichkeit ein zweites Prinzip benötigt wird – hier z.B. ein Trieb zum Symbolisieren – der den Übergang von der Möglichkeit zum verwirklichten Vermögen erklärt. In diesem Sinne ist CASSIRERS Philosophie eine Variante des Synthesis-Konzepts: der Geist gilt, mindestens auch, als Potenz zu geistiger Wirklichkeit, im Unterschied zu einem diakritischen Konzept, bei dem *Geist* nur als differenzierbares Moment an gegebener Wirklichkeit gedacht werden kann. Die Einheit des menschlichen Geistes geht konsequenterweise bei CASSIRER ohne Rest in einer Kulturgeschichte des Geistes auf. Damit aber ist die Einsicht von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in bezug auf die vielen symbolischen Formen wieder aufgegeben, denn auch an diesem systematischen Ort müßte die Funktion des Begriffs „symbolische Form“ bereits vorangehen (CASSIRER 1910, 22), um eine Geschichte der kulturellen Differenziertheit und Differenzierung symbolischer Formen erzählen zu können. Bezeichnender Weise reflektiert CASSIRER nicht den Ort, von dem aus der Philosoph die *Philosophie der symbolischen Formen* entwirft (womit noch nicht eingeklagt ist, daß die Philosophie selbst eine symbolische Form ist).

Ein entscheidender Heimvorteil des Konzepts, das Geist-sein an das Miteinander-Tun zu binden, scheint mir in der Erklärungskraft der Historizität unseres Erken-

nens zu liegen. Wenn ich oben behauptet habe, daß der Verweis auf Sprache als fungierendes Allgemeine in bezug auf die Historizität unseres Erkennens attraktiver sei als der Verweis auf eingeborene Ideen, dann habe ich dort nur eine spontane Plausibilität angeführt und noch kein systematisches Argument. Es ist durchaus *nicht* so, daß der Verweis auf Ideen bereits die Historizität unmöglich macht. Das sachliche Problem und die begriffliche Härte liegt ja darin, daß das Allgemeine – also das allgemein Gültige – historisch wandelbar sein soll, also gleichsam historische *Geltungsgründe* anzunehmen sind. Wenn man einen solchen Gedanken überhaupt denkt bzw. ernst nimmt, dann muß man nicht notwendig die Sprache als fungierendes Allgemeine denken, sondern kann auch direkt die Ideen als historisch wandelbar unterstellen. Und auch umgekehrt: der Verweis auf das permanente Werden der Sprache sichert allein noch nicht die Historizität unseres Erkennens; im Gegenteil orientiert sich eine solche Beschwörung des permanenten Werdens dann, wenn sie einen Relativismus vermeiden will, nur allzu gerne an einem reinen Ursprung oder an einem reinen Eschaton. Das Problem liegt darin, daß unklar ist, warum und wie das permanente Werden mit der Verständlichkeit der Sprache in Einklang zu bringen ist. Eine bloße Geschichte zum geschichtlichen Wandel der Sprache ist deshalb philosophisch unbefriedigend, weil es lediglich von Übersetzungen von Sprachen ineinander erzählt, und darin keine Antwort gibt, worin das gemeinsame Maß dieser Übersetzungen besteht, mithin keine Antwort gibt auf die Frage, worin die Übersetzbarkeit gründet.

Nominalistische und rationalistische Konzeptionen haben gerade hier scheinbar einen Vorteil. Das spontaneistische Konzept des Individuums als Bedeutungs-Unternehmer macht das Individuum zugleich zu Jemandem, der um die Bedeutung weiß; das Folgeproblem liegt zunächst ausschließlich darin, einen gemeinsamen Sprachgebrauch sozial zu stabilisieren. Der Topos des Sprachmißbrauchs ist die schattenhafte Folge dieses Ansatzes. Aber im Prinzip läßt sich, so die Hoffnung, Sprachmißbrauch ausschalten: durch Gewöhnung oder i.e.S. vertragliche Festsetzung im Nominalismus, durch die allen gemeine Menschenvernunft im Rationalismus bei zusätzlichem Appell an die Aufrichtigkeit.

Es bleibt jedoch fraglich, ob dieser Vorteil tatsächlich ein Vorteil ist. In spontaneistischen Konzeptionen ist Verstehen im logischen Kern ein Analogieschluß vom Verstehen meiner Sprache auf die Sprache eines Anderen – und ob dieses logischen Kerns ist dieser Ansatz beständig von dem Verdacht begleitet, das Verstehen könnte eine einzige große Illusion sein: ein pragmatisch funktionierendes dauerndes Nicht-Verstehen. Verlangt ist dort immer eine zusätzliche Instanz, die die Vergleichbarkeit je eigenproduzierter Verständnisse sichert. Z.B. verlangt das Konzept der Gewöhnung eine Fähigkeit zur Ähnlichkeitsfeststellung; das Vertragskonzept eine Gewaltinstanz zur Einhaltung, usw. Dies ist im eigentlichen Sinn der Ansatz, daß Sprache *nicht* aus sich heraus verständlich ist.

Demgegenüber unterstellt die *Verbindlichkeit der Sprache*, daß unsere Sprache verständlich *ist*; auch noch sprachliches Mißverstehen unterscheidet sich dann *kategorial* von einem je atomistischen Geräuscheproduzieren, die nachträglich auf

Vergleichbarkeit geprüft werden. Im Konzept, den logos als agon zu denken, taucht daher das Problem, sprachliches Verstehen könnte eine große Illusion sein, erst gar nicht auf. Das Problem ist hier, gerade umgekehrt, noch ein Moment des Fremden denken zu können, das im gemeinsamen Tun nicht immer schon nach eigenem Maß gemessen und insofern eingemeindet worden ist.

Literatur

- BOLLNOW, O.F.: Studien zur Hermeneutik, Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Freiburg, München 1983
- CASSIRER, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910). Darmstadt 1990
- CASSIRER, E.: An Essay on Man (1944). New Haven, London 1972
- FÜRST, G.: Sprache als metaphorischer Prozeß. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache. Mainz 1988
- GEBAUER, G.: Drama, Ritual, Sport – drei Weisen des Welterzeugens. In: BOSCHERT, B./GEBAUER, G. (Hrsg.): Texte und Spiele. Sprachspiele des Sports, Sankt Augustin 1996, 185-196
- HEGEL, G.W.F.: Wissenschaft der Logik, Teil I (1831). In: Werke: in 20 Bänden. (Hrsg. v. MOLDENHAUER, E./MICHEL, K.M.). Frankfurt/Main 1986, Bd. 5
- HELD, K.: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Berlin, New York 1980
- HERDER, J.G. (1891): Sämtliche Werke, Bd. V (1891). (Hrsg. v. SUPHAN, B.). Hildesheim 1967
- HOBBES, T.: Leviathan. Erster und Zweiter Teil (1651). Stuttgart 1980
- HOBBES, T.: Elemente der Philosophie. 1. Abt.: Der Körper (1655). (Übers., mit e. Einl. u. mit textkritischen Annotationen versehen und hrsg. v. SCHUHMAN, K.). Hamburg 1997
- KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft (KrV). (Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. v. SCHMIDT, R.). Hamburg 1956
- KÖNIG, J.: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie (1937). Tübingen 1969
- KÖNIG, J.: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung (1953ff.). (Aus dem Nachlaß; Hrsg. v. KÜMMEL, F.). Freiburg, München 1994
- KÖNIG, J.: Georg Misch als Philosoph (1967). In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967. Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1967, 149-243
- KÜHNE-BERTRAM, G.: Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), 260-293
- LEIBNIZ, G.W.: Monadologie (1714). (Hrsg. v. HERRING, H.). Hamburg 1982
- LIPPS, H.: Die Verbindlichkeit der Sprache (1938). In: Werke IV: Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt/Main 1977, 107-120
- MERLEAU-PONTY, M.: Die Prosa der Welt (1984). München 1993
- MISCH, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (1929/30). Darmstadt 1967
- MISCH, G.: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. (Hrsg. v. KÜHNE-BERTRAM, G./RODI, F.). Freiburg, München 1994
- MISCH, G.: Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. 1. Teil: Der Anfang. 2., stark erweiterte Aufl. Bern, München 1950
- PLESSNER, H.: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: Ges. Schr., Bd. V: Macht und menschliche Natur. Frankfurt/Main 1981, 135-234
- SCHÜRMAN, V.: Die Aufgabe einer Art Grammatik der Symbolfunktion. In: PLÜMACHER, M./SCHÜRMAN, V. (Hrsg.): Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers. Frankfurt/Main, Bern u.a. 1996, 81-112
- SCHÜRMAN, V.: Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg, München 1999
- SCHWEMMER, O.: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997

Raum-Zeit-Erfahrung als Problem der Basisphänomene bei der Konstitution von Subjektivität

Einleitung

Der folgende Beitrag hat drei Schwerpunkte. Den Ausgangspunkt bildet das Thema der *Subjektivität* in der aktuellen philosophischen und pädagogischen Diskussion. Im Spannungsbogen zwischen der Behauptung vom „Verschwinden des Subjekts“ (BÜRGER 1998) und den pädagogischen Versuchen auch in den Zeiten der Moderne bzw. Postmoderne von einem „Subjektwerden“ (GÖBLING 1993) auszugehen, zeigt sich die alte philosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit individueller Mensch-Welt-Bezüge nicht nur in neuer Form, sondern auch mit weitreichenden Konsequenzen für die Pädagogik. Zwischen den Versuchen einer auf sich selbst bezogenen Subjektfundierung im Sinne DECARTES, einer transzendental-pragmatischen Legitimation des Subjekts in KANTScher Tradition und einer prinzipiellen Infragestellung subjektrelevanten Denkens in Weiterführung NIETZSCHES durch einen Teil der zeitgenössischen Philosophie, wird es für die Pädagogik immer schwerer, jenen Gegenstandsbereich genauer zu bestimmen, den sie als ihr unverzichtbares Fundament betrachtet: *das zu erziehende Subjekt*. Entsprechend ist es naheliegend, daß diese prinzipielle Verunsicherung in den letzten Jahren auch zu einer Ausweitung und Vertiefung anthropologischer Fragestellungen in der Erziehungswissenschaft geführt hat. Dabei erweist sich das von KANT vorgezeichnete und insbesondere von FICHTE herausgestellte Problem, nach dem das Ich aus einem Selbstbewußtsein abgeleitet werden müßte, daß das Ich immer schon als voraus- und zugrundeliegend annehmen muß, als ein echtes Dilemma.

Für den folgenden Beitrag bedeutsam ist, daß diese zentrale Frage der Subjektkonstitution auch in unterschiedlicher Weise im 20. Jahrhundert die Philosophie herausgefordert hat. Ein Versuch, den Argumentationszirkel zu vermeiden bzw. ihn nicht als einen prinzipiellen, sondern eher als einen hermeneutischen Zirkel anzusehen, besteht u.a. darin, den bewußtseinstheoretischen Ballast vieler Subjekt-Theorien zu vermeiden und durch eine Neubestimmung von Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Reflexionsprozessen im Mensch-Welt-Verhältnis anders zu deuten.

In diesem Prozeß transzendentaler philosophischer Umorientierung spielt neben HUSSERL, SCHELER und PLESSNER vor allem CASSIRER und dessen *Kulturtheorie des Menschen* eine wesentliche Rolle. Auf sie soll im zweiten Schritt näher eingegangen werden, wobei die darin entwickelte Anthropologie bzw. die Frage nach der Selbstbegründung des Menschen innerhalb eines *symbolisch vermittelten Kulturprozesses* etwas genauer bearbeitet wird. In Absetzung zur eher naturphilosophischen Argumentation PLESSNERS verweist CASSIRER auf einen Selbstfindungsprozeß des

Menschen der sich aus dem Wechselverhältnis des Ich und den von ihm geschaffenen, formgebundenen, distanzierenden Werken ergibt. Anthropologische Überlegungen, die CASSIRER insbesondere in seinem unveröffentlichtem „IV. Band“ der Philosophie der symbolischen Formen konkretisiert (herausgegeben mit Bezug auf bisher unveröffentlichte Texte und Aufzeichnungen von KROIS (1995).

Im dritten Schritt schließlich soll mit CASSIRERS Aussagen zum *Raum* dargelegt werden, in welcher Weise gerade die Begriffe Raum, Zeit oder Zahl geeignet erscheinen, den Streit um eine kategoriale Unterscheidung zwischen Natur- oder Kulturtheorie vermeiden zu können, wenn z.B. der Raum wie bei CASSIRER nicht als ein Seins-, sondern als ein *Ordnungsbegriff* expliziert wird. Der Raum kann dabei als „eine Art symbolische ‘Quer-Form’“ (FERRARI 1992, 167) angesehen werden, die wie ein Grundpfeiler die drei von CASSIRER herausgearbeiteten Phasen des symbolischen Ausdrucks (Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion) in prinzipieller Weise bestimmen. D.h., die Diskussion um den Raum könnte damit durch ihre fundamentale Bedeutung auch als Ergänzung zu den Erörterungen über die sogenannten „Basisphänomenen“ im Mensch-Welt-Bezug angesehen werden.

Für den pädagogischen Diskurs ist dabei bemerkenswert, daß sich nach CASSIRER der Raum als Ergebnis und Voraussetzung von Wahrnehmungsprozessen immer nur in einem Aktionsfeld entwickelt, das sich jedoch – im Unterschied zur Tierwelt – immer in einem „Universum von Bedeutungen“ herausbildet. Raumerfahrung ist damit immer zweierlei: die sinnhaft geformte Konstitutionsbedingung von Materialität (z.B. des Leibes) und gleichzeitig dessen situative Einbindung in die Welt.

1 Der Tod des Subjekts – Es lebe das Subjekt

Das Subjekt, lange Zeit Ausgangspunkt und Gegenstand philosophischen Denkens der Moderne, ist in Verruf geraten. Zentrale philosophische Strömungen der Gegenwart, wie die analytische Philosophie, der Strukturalismus, die Systemtheorie und sogar verschiedene Kommunikationstheorien glauben, ohne das Subjekt auskommen zu können (vgl. BÜRGER 1998, 9). Für HONNETH (1992) sind zwei Denkbewegungen für diese tiefgreifende Krise des Subjekts im 20. Jahrhundert verantwortlich:

- Zum einen ist es die psychologische Kritik des Subjekts mit Verweis auf unbeußte Triebkräfte und Motive individuellen Handelns durch FREUD. „Diese Kritik bezweifelt mit empirischen Gründen die Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge“ (HONNETH 1993, 149).
- Zum anderen ist es die Spätphilosophie WITTGENSTEINS, die in Verbindung mit SAUSSURES Sprachtheorie eine sprachphilosophische Kritik des Subjekts einleitete, die dann bei LYOTARD in der Aussage gipfelt: „Die Menschen (sind) nicht die Herren der Sprache ... sie haben keine andere ‘Identität’ als jene, die ihnen durch die Situation ... zugewiesen ist“ (LYOTARD 1988, 181). D.h., hier wird mit sprachphilosophischen Mitteln die Möglichkeit individueller Sinnkonstitution be-

zweifelt, und damit die Idee von Autonomie im Sinne der Autorenschaft des Subjekts außer Kraft gesetzt.

Löst man sich von den dadurch angeregten populistischen Diskussionen über die sogenannte Postmoderne und schärft den Blick für die tieferliegenden Voraussetzungen der darin sich zeigenden Auseinandersetzung um den „Tod des Subjekts“ bzw. seiner „Überlebenschancen“ wird deutlich, daß es hierbei nicht um irgendein eindeutig datierbares Ereignis geht, sondern im Sinne NIETZSCHES Aussagen zum Tod Gottes, um die „Veränderung der Einstellung gegenüber der zentralen Kategorie der Moderne“ (BÜRGER 1998, 13). Denn in der Tat hat das 20. Jahrhundert die prinzipielle Differenzierung KANTS, die Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem empirischen Subjekt, ebenso aufgenommen wie die Kritik NIETZSCHES oder DILTHEYS an einer Konstitution des reflexiven Selbst ohne eine „erstpersönliche Zugänglichkeit“ (SHOEMAKER 1991).

Die alte (neue) Frage: „*Wie kann man sich selbst mit der Person identifizieren, die diese Äußerungen macht?*“, hat sowohl zu weiterführenden Aussagen der transzendental-philosophisch gewendeten Sprachpragmatik (u.a. APEL), als auch bei der durch die Phänomenologie HUSSERLS angestoßenen „ästhesiologischen“ Diskussion (u.a. bei PLESSNER, MERLEAU-PONTY u.a.) zu Antworten geführt, die das Selbstbewußtsein des Menschen innerhalb leiblich-sinnlicher Wahrnehmung verorten. Es sind Versuche, die das Mitsichvertrautsein des Ichs als nur philosophisches Konstrukt ohne empirischen Tatbestand zurückweisen. Unterstellt man dagegen, daß ein solches Mitsichvertrautsein des Menschen letztlich immer ein erfahrbarer Zustand ist, ergibt sich auch wieder jener Spielraum für erzieherisches Handeln, den die Pädagogik als unverzichtbar ansehen muß.

Daß diese Einsicht nicht so selbstverständlich ist, zeigt ein Blick auf die Theoriegeschichte der Pädagogik und die besondere Bedeutung KANTS für die Pädagogik. Seine enge Anbindung des Erziehungsbegriffs an das moralische Fundament sittlichen Handelns im Kontext von Freiheit und Sittlichkeit einerseits sowie Natur und Sinnlichkeit andererseits überließ der Pädagogik ein Subjekt, das der realen Handlungswelt weitgehend entzogen „*in transzendentaler Weltjenseitigkeit angesiedelt (ist und), wenn es den Schauplatz der Wirklichkeit betritt (aus erziehungstheoretischer Sicht; Erg. v. E. Franke) immer schon als ein 'ausgebildetes', fertiges*“ (GÖBLING 1993, 32) erscheint. Durch die darin angelegte (analytische) Trennung in eine objekthafte Natur einerseits und ein durch transzendente Freiheit gekennzeichnetes Subjekt andererseits, brachten die praktische Pädagogik immer wieder in systematische Schwierigkeiten. Sie ergaben sich u.a. daraus, daß dem realen Erziehungsalltag die paradoxe Aufgabe zugewiesen wurde, den Menschen als Sinnewesen aus dem „Reich der Notwendigkeit“ und den Menschen als Vernunftwesen aus dem „Reich der Freiheit“ zusammenzubringen. Wie ein Rückblick zeigt, hat diese prinzipielle analytische Trennung in der Anthropologie KANTS auch die pädagogische Programmatik wesentlich beeinflußt und die Erziehungsarbeit häufig als ein doppelgleisiges Geschäft erscheinen lassen, das meist nur äußerlich verknüpft

werden konnte. Am Beispiel der Moralerziehung bedeutete das sowohl die Verknüpfung von Disziplinierung, Kultivierung und Zivilisierung als Maßgabe empirischer Sittlichkeit im Sinne einer Vorschule der Moralisierung als auch eine gewisse Art von Revolutionierung der Gesinnung, eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung des Menschen (vgl. GÖBLING 1993, 32), bei der das „*intelligible Ich ... in die Hülle seines sinnlich-empirischen Körpers einrückt und diesen durchgeistigt*“ (GÖBLING 1993, 33).

KANTS Subjektbegriff verwehrt damit der Pädagogik einerseits die Vorstellung einer naturbestimmten, sich entwickelnden Subjektkompetenz. Andererseits bietet seine fundamentale Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bis in unsere Zeit einen gleichsam transzendentalen Schutz vor naturalisierenden, vordergründigen Subjektbegründungen – allerdings für den Preis jener offen gebliebenen Frage, wie die (transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität mit den (empirischen) Bedingungen einer realen Ermöglichung von Subjektivität zusammen zu denken sind und in ein sinnvolles Erziehungsprogramm integriert werden können.

Aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, wird insbesondere HERBART das Verdienst zugesprochen, ernsthaft versucht zu haben, die Pädagogik so zu platzieren, daß sie weder in den Weiten der transzendentalen Freiheit, noch in der Enge eines empirischen Bedingungsgeflechts verloren geht. Dabei vermeidet HERBART einerseits, mit Bezug auf KANT, den gängigen Trugschluß, von empirischen Voraussetzungen eines Subjekts auf dessen intelligiblen Charakter zurückzuschließen. Andererseits bindet er die Subjektinstitution u.a. in zweifacher Weise an reale sinnliche Welterfahrung:

- Zum einen verweist er darauf, daß die Genesis des menschlichen Bewußtseins nur dann in Bezug zur Idee der Freiheit gesetzt werden kann, wenn auch für den intelligiblen Charakter so etwas wie Temporalität, also deren zeitliche Verortung angenommen werden kann, woraus für HERBART folgt:

„Eine empirische Determination von Freiheit, ein Erlernen von Freiheit im Continuum von Raum und Zeit ist demnach grundsätzlich möglich, freilich nur als ‘Determinatio’ durch Erfahrungen, die der Mensch selbst gemacht hat“ (GÖBLING 1993, 36).

- Zum anderen betont HERBART einen Aspekt, der in den nachfolgenden ein- und zwei Jahrhunderten weitgehend übersehen bzw. vernachlässigt wurde: Das enge Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft in der Konstitution von Subjektivität und Bildung, die MÜLLER (1997) in Anlehnung an PLESSNER auch „*Ästhesiologische Bildung*“ nennt.

Insbesondere dieser letztgenannte Gesichtspunkt soll den Fortgang der weiteren Argumentation bestimmen. HERBARTS Bemühungen, das ästhetische Denken seiner Zeit nicht nur aus KANTScher und HEGELScher Sicht, sondern auch im Rückgriff auf Überlegungen BAUMGARTENS zu einer sinnenorientierten Ästhetik zu explizieren und diese mit sprach- und geschichtstheoretischen Ansätzen in *einem* Konzept der

Menschenbildung zu verknüpfen, erscheinen zur Zeit nicht zu Unrecht eine Renaissance zu erleben. Dies gilt insbesondere nachdem sich in der Nachfolge des sogenannten „linguistic-turn“ in der Philosophie und den Sozialwissenschaften gezeigt hat, daß mit dem Verweis auf den Gebrauch der Sprache in lebensweltlichen Kontexten zwar eine transzendentalpragmatische Argumentation außerhalb traditioneller Bewußtseinsvorgaben möglich wird – aber nur für den Preis der Vernachlässigung situativer, sinnlicher, leibrelevanter Implikationen im Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozeß von Welt. D.h., es ist kein Zufall, wenn seit einigen Jahren jene Theorieansätze erneut in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen gelangen, die die sinnliche Wahrnehmung, die leibabhängige Erkenntnis von Welt zum Ausgangspunkt nehmen, wie z.B. die Phänomenologie und Leibanthropologie von PLESSNER und MERLEAU-PONTY Neben der Neubewertung dieser phänomenologischen Theorieansätze z.B. durch WALDENFELS (1987, 1999, 2000) kam es auch zu einer bemerkenswerten Renaissance der ebenfalls in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konzipierten Kulturtheorie CASSIRERS u.a. durch SCHWEMMER (1997 a, b, c), PAETZOLD (1994) u.a.. Kennzeichnend für diese etwa zeitgleich entstandenen phänomenologischen und symboltheoretisch orientierten Konzeptionen ist das Bemühen, jene Zweiteilung der traditionellen Philosophie der Aufklärung, die wie gezeigt wurde auch auf die Subjektconstitution durchschlug, zu überwinden, wobei die Aussagen dazu von den einzelnen Vertretern unterschiedlich begründet werden. Im folgenden zweiten Schritt wird etwas näher auf die Anthropologie CASSIRERS eingegangen, da sie aus verschiedenen Gründen für den sportwissenschaftlichen und pädagogischen Diskurs von Bedeutung sein kann.

2 Die kulturelle Identität der individuellen Persönlichkeit

Auf eine weitergehende Einführung in das Denken CASSIRERS kann nach den Publikationen mehrerer Tagungsbände dieser Arbeitsgruppe verzichtet werden. CASSIRERS Theorie der symbolischen Formen war seit der ersten Sitzung vor sieben Jahren direkt oder indirekt Gesprächsthema. Zum Verständnis der folgenden Situation möchte ich nur einen Aspekt besonders hervorheben: Die zentrale Bedeutung der *Form*, bzw. des Prozesses der Formgebung, Formwerdung und Selbstformung bei CASSIRER.

In bewußter Abgrenzung zu KANTS Dualismus, der den Formungsprozeß als einen prinzipiellen Vorgang zwischen Natur und Freiheit beschreibt, betont CASSIRER unter Bezugnahme auf GOETHE und HERDER die spezifische Leistung des Formungsprozesses als ein Spezifikum des Menschen, bei dem sich in besonderer Weise die Potentialität einer freien Persönlichkeit zeigt, denn *„sie ist nur dadurch Form, daß sie sich selbst ihre Form gibt“* schreibt CASSIRER in „Erkenntnis, Begriff, Kultur“ (1993, 249). D.h., dieser universelle Prozeß der Formgebung, der Formgestaltung, *„der uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion in der Philosophie enthüllt, (ist)... stets zugleich individuell und universell“* (CASSIRER 1993, 250).

Man kann also sagen, daß durch den individuellen Formungsprozeß der Mensch zu einem inter-individuellen Kulturwesen wird und damit aber auch sein Tun immer Ausdruck von Kultur ist.

„In dieser Sphäre läßt sich das Universelle nicht anders als in der Art der Individuen anschauen, weil es nur in ihr seine Aktualisierung, seine eigentliche Verwirklichung finden kann“ (CASSIRER 1993, 250).

Bedeutsam für eine sportwissenschaftliche Diskussion ist, daß nach CASSIRER dieser Formungsprozeß immer ein aktives Tun ist.

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet den Mittelpunkt, an dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des objektiven und subjektiven, beginnt sich die Welt des Ichs von der der Dinge zu scheiden“ (CASSIRER, PsF II, 187).

Mit dieser Fundierung des Geistigen auf ein Tun folgt CASSIRER nicht KANT sondern GOETHE und HERDER, was auch Folgen für das Ich-Welt-Verhältnis hat:

„Die Grenzen der inneren Welt können demgemäß nur dadurch bestimmt, ihre ideelle Gestaltung kann nur dadurch sichtbar werden, daß der Umkreis des Seins im Tun umschritten wird. Je größer hierbei der Kreis wird, den das Selbst mit seiner Tätigkeit erfüllt, um so deutlicher tritt die Beschaffenheit der objektiven Möglichkeit, wie die Bedeutung und Funktion des Ich heraus.“ (CASSIRER PsF, 239).

Nach SCHWEMMER geht es CASSIRER dabei darum zu zeigen, daß

„Individuation und Individualität als Form einer kultureller Existenz, Kreativität als Gestaltung von schon Gestaltetem, Subjektivität als Vollzug von Interindividualität kurz: Bestimmungen des menschlichen Geistes als kulturelle Bestimmungen zu lesen (sind), ohne die Individualität, Kreativität und Subjektivität unserer geistigen Leistungen durch deren kulturelle Definition zu verdecken“ (SCHWEMMER 1997a, 12).

Durch die bei CASSIRER sichtbar werdende Verbindung von „geistigem Sinn“ und „sinnlicher Sinnlichkeit“ die er zum Charakteristikum des Schöpferischen erhebt, wird der KANTSche Vernunftsbegriff nicht nur erweitert um die Dimension der „Aisthesis“ bzw. „Ästhesiologie“, sondern – und darauf verweist SCHWEMMER – das Verhältnis gleichsam umgekehrt. Der kulturelle Austauschprozeß, durch den die Individualität bestimmt wird, der gemeinschaftliche Gebrauch gesichert ist, ist immer auch als ein Austauschprozeß leiblich-konkreter Weltverhältnisse anzusehen, wobei *sprachliche – wie überhaupt symbolische – Bedeutung (sich zeigt) in den Unterschieden, die uns unser Handeln erschließt* (SCHWEMMER 1997c).

Die im Mittelpunkt der bisherigen Argumentation stehende Frage der Subjektkonstitution erweist sich damit als ein wechselseitiger, symbolisch dynamischer Prozeß.

„Die Verbindung der prozeß- und symboltheoretischen Perspektive läßt einerseits den kulturellen Prozeß der Ausbildung symbolischer Strukturen und andererseits die Ausbildung einer persönlichen Individualität in diesen symbolischen Strukturen als eine Einheit – als eine wie CASSIRER sagt 'dynamische Gesamtheit' (PsF III, 258) – sichtbar werden“ (SCHWEMMER 1997a, 13).

Ein Aspekt in CASSIRERS Anthropologie, den insbesondere SCHÜRMAN in letzter Zeit kritisiert hat. CASSIRER entwickelt für ihn *zwei unterschiedliche* anthropologische Konzeptionen. So gibt es einerseits Hinweise nach denen „*der Mensch qua Mensch-sein ein symbolischen Wesen ist*“ (SCHÜRMAN 1995, 152). Andererseits

deutet CASSIRER aber auch den Menschen als „*ein symbolbegabtes Tier, das diese Fähigkeit einsetzen kann oder auch nicht*“ (SCHÜRMAN 1995, 152).

Da beide Positionen in CASSIRERS Argumenten nach SCHÜRMAN miteinander vermischt werden, bleibt die fundamentale Frage nach der Einheit des Menschen im Kulturationsprozeß letztlich nach SCHÜRMAN unbeantwortet, bzw. ist implizit immer schon beantwortet.

„CASSIRER hat dieses logische Problem nicht gelöst, sondern Heraklidische Physik als solche schon für eine Lösung gehalten“ (SCHÜRMAN 1995, 151),

Ein Beleg dafür sei u.a., CASSIRERS Deutung *pathologischen* Symbolverstehens. Aus der Tatsache, daß er es nicht als eine andere Weise der Symbolisierung, sondern als *eine Art Agrammatismus* (CASSIRER, PsF III, 278) deutet, zieht SCHÜRMAN den Schluß, CASSIRER ginge letztlich von einem „gestuften“ Menschenbild aus, nach dem „der Mensch“ auch versagen kann, und das hieße, auch tierisch leben könnte. Dies bedeutet, Mensch und Tier haben vieles gemeinsam und als spezifisch Menschliches kommt die Fähigkeit der Symbolisierung ergänzend hinzu. Eine Aussage, die CASSIRER jedoch häufig auch mischt mit jener Deutung, wonach der Mensch als Gattungswesen im Unterschied zum Tier per se ein symbolfähiges, formgebendes Wesen *ist*.

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit – und dies ist SCHÜRMANNS zweiter kritischer Einwand – ergibt sich bei CASSIRERS Hinweisen auf das prinzipielle Eingebundensein des Menschen in Kultur und Geschichte. Zum einen verweist CASSIRER darauf, daß Kultur nicht gedacht werden soll als eine immer nötige Kompensationsleistung für fehlende Instinkthandlungen (im Unterschied z.B. zur Anthropologie GEHLENS), sondern Kultur *ist* die spezifische Art und Weise des Menschseins (vgl. SCHÜRMAN 1997, 136) Mit Bezug auf KANT nimmt er dessen prinzipielle Unterscheidung jeweiligen subjektiven Genese auf. Für KANT bedeutete dies, daß jedem Erkennen einer Verstandesentwicklung immer schon eine Geltung der Verstandesbegriffe vorausgehen muß, woraus sich ein Primat der Logik vor der Anthropologie ergibt. – Eine Schlußfolgerung KANTS, der CASSIRER überall dort folgt, wo er sich absetzt von einem Psychologismus in der Anthropologie oder der Lebensphilosophie. Im Unterschied zu KANT versucht CASSIRER jedoch andererseits, insbesondere in der Anthropologie der nachgelassenen Schriften einen wechselseitigen Verweis von „Geist“ und „Leben“ und damit eine gleichrangige Beachtung der subjektiven Anthropologie und der objektiven Logik. Daraus ergibt sich wiederum eine jeweils wechselseitige Antwort auf die Frage nach der objektiven Geltung und subjektiven Erkenntnis von der Welt aus der Kulturgeschichte, in die jeder Mensch eingebunden ist. – Eine Interpretation, durch die nach SCHÜRMAN CASSIRER jedoch das zentrale Problem der Mensch-Welt-Erkenntnis und damit auch der Subjektkonstitution in die Harmonie eines unverbindlichen Wechselverweises verschiebt.

„Auch eine Analyse der kulturgeschichtlichen Gewordenheit des menschlichen Geistes geschieht bereits unter den Bedingungen des menschlichen Geistes, womit sich diese Lösungsrichtung zunächst überhaupt nicht prinzipiell von den von CASSIRER abgelehnten Richtungen unterscheidet“ (SCHÜRMAN 1997, 143).

Das Ziel anthropologischer Forschung müßte es nach SCHÜRMAN sein, einen Forschungsansatz zu entwickeln, in dem eine „Selbst-Begründung des Geistes im Unterschied zu einer Letztbegründung des Geistes ... *kein Salto mortale* ist“ (SCHÜRMAN 1997, 143).

Ein Ziel, das CASSIRER trotz der verschiedenen Abgrenzungsbemühungen zu KANT dem Psychologismus und der Lebensphilosophie aus Sicht SCHÜRMANNS aber nicht erreicht hat.

3 Der Raum –Voraussetzung und Ergebnis kultureller Formungsprozesse des Menschen

Im folgenden dritten und letzten Schritt soll nun gezeigt werden, daß CASSIRERS Theorie der symbolischen Formgebung im Unterschied zur Skepsis SCHÜRMANNS zwar zirkelhaft erscheint, aber kein „Salto mortale“ ist. Im Mittelpunkt der Erörterung steht der Begriff des „Raumes“. Dabei soll deutlich werden, daß CASSIRER mit den Begriffen „Raum“, „Zeit“ und „Zahl“ Grundkategorien entwickelt, durch die er die Position einer prinzipiellen Trennung von logischer und sinnhafter Erkenntnis einerseits anerkennt und andererseits jedoch überschreitet, ohne dabei jene Fehler zu begehen, die er der Lebensphilosophie oder dem Psychologismus unterstellt. Gleichzeitig soll sichtbar werden, daß der *Raum* nicht nur eine Kategorie darstellt, die für die Selbstkonstitution von zentraler Bedeutung ist, sondern daß in der Art der Selbstkonstitution sich ein symbolischer Funktionalismus zeigt, der durch seine Fundierung im Tun, im Handeln des Menschen auch für die sportwissenschaftliche Diskussion relevant ist.

Der Raum ist ein durchgängiges Thema in CASSIRERS Philosophie. Schon 1902, in seinem Buch über LEIBNIZ, entwickelt er eine *qualitative* Begründung des geometrischen Raumes, die noch 1942 in einem seiner letzten Aufsätze bestätigt wird. Mit LEIBNIZ betont er in Absetzung zu DECARTES und NEWTON die *Relationalität* des Raumes und stellt sich damit gegen naturalistische Vorstellungen, die versuchen, den Raum über Ausdehnungs- oder Meßbarkeitskriterien zu bestimmen.

„Das System, auf das wir hin blicken und an dem wir unsere gedankliche Orientierung suchen, ist kein einzelner wahrnehmbarer Körper, sondern ein Inbegriff theoretischer und empirischer Regeln, von denen die konkrete Gesamtheit der Phänomene als abhängig gedacht wird“ (CASSIRER 1910, 243).

In KANTScher Sicht betont CASSIRER damit einerseits zunächst die transzendente Voraussetzung in der Frage des Raumes. Andererseits versucht er jedoch auch KANTS deutliche Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu revidieren, indem er darauf verweist, daß die reine Anschauung immer schon eine bestimmte Räumlichkeit voraussetzt, durch die z.B. erst eine Reihenform des neben einander überhaupt erst möglich ist.

In der Entwicklung dieser „Zwischen-Philosophie“ des Raumes – bei der sowohl die fundamentale Bedeutung des räumlichen Denkens als *Basisphänomen* jeder Art von Gliederungsmuster im Mensch-Welt-Verhalten anerkannt wird, als auch

diese prinzipielle Bedingung nicht automatisch als ein Hinweis auf den unüberwindbaren Graben zwischen Sinnlichkeit und Verstand gedacht wird – waren für CASSIRER die Arbeiten des Empiristen MACH, der Psychologen GOLDSTEIN, GELB und KATZ sowie des Kunsthistorikers PANOFKY von Bedeutung.

MACHS Unterscheidung in einen Wahrnehmungsraum und einen geometrischen Raum, einschließlich der dabei unterschiedlich wirksam werdenden Ordnungsprinzipien (z.B. in der sinnlichen Dimension sind Orte und Richtungen nicht gegeneinander austauschbar), veranlasst CASSIRER zu einer weiteren Differenzierung der Raumtheorie. Dabei lehnt CASSIRER zwar die einseitige empirische-logische Begründung MACHS für diese Unterscheidung ab, stellt aber andererseits die wechselseitige Wirkung des sinnlichen Wahrnehmungsraums und der Logik des Vorstellungsraumes heraus, denn beide „*legen durch einen 'Akt der Selektion' bestimmte 'Gruppen' oder 'Zentren' fest, die als 'In-Variante' die Erfahrung ermöglichen*“ (FERRARI 1992, 177).

Entsprechend ist

„der Prozeß des Wahrnehmens nicht von dem des Urteilens zu trennen. Es sind elementare Urteilsakte, kraft derer der Einzelinhalt als Glied einer bestimmten Ordnung erfaßt und erst in sich selbst gefestigt wird“ (CASSIRER 1910, 453).

Die Konsequenz daraus ist für CASSIRER, „daß es nicht eine allgemeine schlechthin feststehende Raum-Anschauung gibt, sondern daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentliche Fügung erst von der Sinnordnung erhält, in der er sich jeweils gestaltet“ (CASSIRER 1931, 28).

Man könnte nun einwenden, daß in dieser Interpretation sich wiederum eine Doppeldeutigkeit – in diesem Fall bezogen auf den Raum – verbirgt, die SCHÜRMANN CASSIRER in anderem Zusammenhang vorgeworfen hat, denn auch eine *Sinn-Ordnung* benötigt einen räumlichen Kontext, zumindest innerhalb des Sinn-Raumes, durch den sie sich selbst erst als Ordnung erweist.

Wer so argumentiert, übersieht bzw. ignoriert jedoch die transzendente Funktionalität der CASSIRERischen Argumentation, aus der sich seine spezifische Symboltheorie entwickelt. In welcher Weise dies hinsichtlich der Raumkonstitution zu verstehen ist, lassen seine Hinweise auf PANOFKY erkennen. Als Kunsthistoriker hatte dieser zeigen können, wie die Entwicklung der *Perspektive* als symbolische Form „zur Gliederung eines neuen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt“ (FERRARI 1992, 182) beitragen kann. Im Rückblick auf verschiedene Perspektiven der Kunstentwicklungen der letzten Jahrhunderte, sind die verschiedenen Stilrichtungen für PANOFKY nicht verschiedene Anordnungen von Gegenständen, Farben etc. in einem gleichsam konstanten Raum, sondern eher umgekehrt ein Beleg für die jeweils spezifische, strukturelle Umwandlung des Raumes, man könnte auch sagen, unterschiedliche „Raumlogiken als Sinnordnungen“.

Fragt man sich nun, wie jene, aus kulturgeschichtlicher Sicht differenzierten Raumlogiken einer Epoche sich herausbilden oder sich zu ganz bestimmten Sinnordnungen stabilisieren, lassen sich wiederum *subjektive* und *kulturrelevante* Aspekte hervorheben.

Zur Verdeutlichung der *subjektiven Raumkonstitution* verweist CASSIRER zur Kontrastierung der oft unbewußten oder impliziten Prozesse auf Studien aus der Ethnologie und Wahrnehmungspsychologie. Kennzeichnend für Naturvölker ist z.B., daß sie zwar in ihrer räumlichen Orientierung, hinsichtlich der konkreten, genauen Beobachtung, den Kulturmenschen meist überlegen sind, sie aber nicht in der Lage sind

„eine Karte des Flußlaufes zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten. Der Übergang von der bloßen Aktion zum Schema, zum Symbol, zur Darstellung bedeutet in jedem Fall eine echte 'Krisis' des Raumbewußtseins“ (CASSIRER PsF III, 179).

Zur Erläuterung dieses „Übergangs“ verweist CASSIRER auf Studien von GOLDSTEIN und GELB, die auch MERLEAU-PONTY zu ähnlichen bzw. weiterführenden Überlegungen zur Raumwahrnehmung veranlaßten. Anhand von pathologischen Ausfallerscheinungen auf Grund von Kriegsverletzungen beschreiben GOLDSTEIN/GELB die Aktionen und Kompensationshandlungen von Hirnverletzten, die die Fähigkeit zur Raumvorstellung verloren haben. Diese Kranken können, obwohl ihre Fähigkeit, räumliche Gestalten erkennen zu können aufs Schwerste beeinträchtigt sind, „noch höchst komplizierte Leistungen ... vollziehen ..., sofern diese auf einem anderen Wege, auf dem Wege über bestimmte Bewegungen und über 'kinästhetische' Bewegungswahrnehmungen sich erreichen lassen“ (CASSIRER PsF III, 179, Fußn. 1) Mit Bezug auf die Blindenforschung scheint sich diese Deutung bestätigen zu lassen, denn statt eines „Darstellungs- und Bildraumes (muß) der 'Raum' des Blinden ... in erster Linie als ein dynamischer 'Verhaltens-Raum' als ein bestimmtes Aktions- und Bewegungsfeld gedacht werden“ (CASSIRER PsF III, 179, Fußn. 1).

Wie eng CASSIRERS allgemeine Deutung des Raumes mit den weiterführenden Gedanken MERLEAU-PONTYS verwandt sind, zeigt dessen Explikation des Verhältnisses von orientiertem Raum und bildlichem Raum im Kapitel „Räumlichkeit des eigenen Leibes und die Motorik“ in seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ in der er sich ebenfalls auf Untersuchungen GOLDSTEINS bezieht.

„Die Verhältnisse zwischen den beiden Räumen wären dann etwa diese: Sobald ich den leiblichen Raum thematisiere und seinen Sinn entfalte, finde ich nichts in ihm als den intelligiblen Raum. Doch zugleich löst dieser intelligible Raum sich vom orientierten Raum nicht (herv. E.F.) los. Er bleibt eben dessen (herv. E.F.) Explikation; aus ihm entwurzelt hat er gar keinen Sinn, so daß der homogene Raum den Sinn des orientierten Raumes nur auszudrücken vermag, sofern er ihn von ihm empfangen hat. Nur dann kann der Inhalt wirklich der Form subsumiert werden und erscheint als Inhalt dieser (herv. E.F.) Form ... nur dann kann wirklich der Körperraum zu einem Teil des objektiven Raumes werden, wenn er als der vereinzelte Körperraum selbst den Keim der Dialektik in sich trägt, die ihn in den universalen Raum verwandelt“ (MERLEAU-PONTY 1966, 127).

MERLEAU-PONTY beschreibt damit das Verhältnis von „Perzeption“ und „Apperzeption“ des Raumes als ein dialektisches. Eine Dialektik, so könnte man mit CASSIRER ergänzen, die in wesentlicher Weise durch den „determinierenden Gesichtspunkt“ bestimmt wird, durch den „eine einzelne Wahrnehmung für den Gesamtaufbau der räumlichen 'Wirklichkeit' eine sehr verschiedene Bedeutung und sehr verschiedenen Wert gewinnen (kann)“ (CASSIRER PsF III, 188).

Entscheidend ist, daß dieser, gleichsam „archimedische Punkt“ der räumlichen Ordnung, nicht als ein transzendentes a priori gedacht werden kann, sondern sich in einem dialektischen Wechselverhältnis aus dem Kontext der divergierenden Raumerfahrung entwickelt.

„Indem die Wahrnehmung nicht bloße Erfassung eines einzelnen Hier- und Jetzt-Gegebenen bleibt, indem sie den Charakter der Darstellung gewinnt, faßt sie damit die bunte Fülle der Phänomene zu einem 'Kontext der Erfahrung' zusammen“ (CASSIRER PsF III, 188).

Ähnlich, wie bei seiner allgemeinen Symboltheorie betont CASSIRER damit auch hinsichtlich der Raumkonstitution den Doppelcharakter einer sinnstiftenden Ordnung: die sinnliche Gebundenheit und Freiheit von Sinnlichem, bei dem die Vergegenwärtigung eines Ereignisses in seiner Vergegenwärtigung kein Ereignis ist, sondern immer die *Form* eines Ereignisses.

4 Sportwissenschaftliche Konsequenzen

Fragt man sich abschließend, wo die Relevanz dieser z.T. transzendentalphilosophischen Überlegungen für einen sportwissenschaftlichen bzw. bildungstheoretischen Diskurs liegt, kann man feststellen:

- Mit Bezug auf CASSIRER, MERLEAU-PONTY u.a. wird deutlich, in welcher Weise die analytische Trennung KANTS in die Welt der Sinnlichkeit und in die der Vernunft auch unbegründete Folgen für die funktionale Differenzierung in Geistiges und Körperliches, Bewußtes und Unbewußtes etc. hatte. Die daraus sich ergebende Annahme nach der z.B. das Bewußtsein nur sich selbst erforschen kann, und zwar nach dem Prinzipien und Regeln, durch die es sich selbst definiert hat, postulierte auch eine Zweiteilung des Mensch-Welt-Verhältnisses, innerhalb dessen, realen menschlichen Wahrnehmungen und Bewegungen (u.a. im Sport) nur eine nachrangige Erkenntnisbedeutung zugestanden werden kann.
- Die vorgetragenen Überlegungen zur Raumkonstitution haben erkennen lassen, welche Möglichkeiten sich für den, von klassischen dichotomen Denkmustern geprägten sportwissenschaftlichen Legitimationsdiskurs ergeben, wenn er sich auch auf transzendental-philosophische Argumentationen einläßt.
- Von Bedeutung war, daß bei der raum-zeitlichen Gliederung der Welt, die aktive Auseinandersetzung mit dieser Welt über Bewegungen eine zentrale Bedeutung besitzt. Bei der Frage, wie diese äußeren, durch Bewegung entwickelten, sinnhaft strukturierten, räumlichen Wahrnehmungsmuster mit jenen „inneren“ Vorstellungsmustern verbunden werden, zeigte sich, daß dies weder als ein kontinuierlicher Übergang, noch als eine bestimmte geistige Aufmerksamkeit, zu deuten ist, sondern als ein, wie es BERGSON nennen würde, „solidarisches Ganzes“ (BERGSON ŒUVRES 192) anzusehen ist.
- Sportliche Handlungen als aktive, raum-zeitlich strukturierte Auseinandersetzungen des Menschen mit der Welt, die häufig spezifischen expliziten Formungsprozessen oder impliziten Formungsprozessen sportiver Zielvorgaben

- folgen müssen, erweisen sich damit als ein geeignetes Untersuchungsfeld – insbesondere wenn man bedenkt, in welcher z.T. naiven Weise sie bisher als Kulturphänomen gedeutet werden.
- Schließlich haben die Bezüge auf CASSIRER und verschiedene phänomenologische Theorieansätze erkennen lassen, daß es sich lohnen könnte, die zentrale, pädagogische Frage nach der Konstitution des Selbst und seiner reflexiven Möglichkeiten innerhalb eines (post)modernen Weltverhältnisses auf andere Weise zu beantworten, als es die bildungsbürgerlich vorgeprägte Pädagogik im Allgemeinen tut.

Literatur

- APEL, K.O. (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt/Main 1982
- BAUMGARTEN, A.G.: Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750-1758). (Hrsg. v. SCHWEIZER, H.R.). Hamburg 1988
- BERGSON, H.: Einführung in die Metaphysik. Cuxhaven 1988
- BÜRGER, P.: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes. Frankfurt/Main 1998
- CASSIRER, E.: Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: Beilage zur Zeitschrift für Ästhetik und Kunsthissenschaft 25 (1931), 22-36
- CASSIRER, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff – Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910
- CASSIRER, E.: Erkenntnis, Begriff, Kultur. (Hrsg. v. BAST, R.). Hamburg 1993
- CASSIRER, E.: Philosophie der Symbolischen Formen Bd. I-III. Darmstadt 1994
- FERRARI, M.: Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1992), 2, 167-188
- FETZ, R.L.: Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1991), 434-470
- GÖBLING, H.J.: Subjektwerden. Historisch-systematische Studien zu einer pädagogischen Paradoxie. Weinheim 1993
- HEGEL, G.W.F.: Ästhetik. Bd. I. Berlin, Weimar 1976
- HERBART, J.F.: Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Weinheim o.J.
- HONNETH, A.: Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik. In: MENKE, C./SEE, U. (Hrsg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt/Main 1993, 149-162
- KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1950
- KANT, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg 1952
- KANT, I.: Kritik der Urteilskraft. Hamburg 1963
- KANT, I.: Über Pädagogik. Heilbronn 1960
- KROIS, J.M. (Hrsg.): Cassirer, Ernst Bd. I. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg 1995
- LYOTARD, J.-F.: Der Name und die Ausnahme. In: FRANK, M. u.a. (Hrsg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/Main 1988, 180-191
- MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966
- MÜLLER, H.R.: Ästhesiologie der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert. Würzburg 1997
- ORTH, W.: Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart. In: Dtsch. Z. Philosophie 40 (1992), 1/2, 119-136
- PAETZOLD, H.: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt 1994
- PLESSNER, H.: Die Einheit der Sinne. Grenzlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923). In: DUX, G. (Hrsg.): Gesammelte Schriften, Bd. 14. Frankfurt/Main 1980ff.

- SCHÜRMAN, V.: Anthropologie als Naturphilosophie. Ein Vergleich zwischen Helmuth Plessner und Ernst Cassirer. In: RUDOLPH, E./STRAMATESCU, O. (Hrsg.): Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft. Hamburg 1997, 133-170
- SCHÜRMAN, V.: Einheit der symbolischen Formen? Nachfragen am Beispiel der Anthropologie Cassirers. In: Dialektik (1995), 151-156
- SCHWEMMER, O.: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin 1997a
- SCHWEMMER, O.: Ernst Cassirer – Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997b
- SCHWEMMER, O.: Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zu Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“. In: FREDE, D./SCHMUECKER, R. (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Darmstadt 1997c, 1-57
- WALDENFELS, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/Main 1987
- WALDENFELS, B.: Sinnesschwellen. Frankfurt/Main 1999
- WALDENFELS, B.: Das leibliche Selbst. Frankfurt/Main 2000

Bewegte Gemeinden – Ü ber religiöse Gemeinschaften im Sport

Im Sport ist seit einiger Zeit viel die Rede von Unsterblichkeit. So soll der Rennfahrer Schumacher durch seinen Sieg in Monte Carlo unsterblich geworden sein. Jetzt hängt sein Bild am Turm der Berliner Gedächtniskirche. Jedem, der über den Vorplatz kommt, wird sofort klar, daß er zu den Heiligen aufgestiegen ist. Sein Reich gehört zu einer anderen Gemeinde als zur Evangelischen Kirche Berlins; es ist von *dieser* Welt: Er wirbt für das Haarshampoo der Kosmetikfirma L'Oréal; der Turm ist vorübergehend vermietet worden. Geldnot bringt die alte Kirche dazu, ihr Wahrzeichen für die Verkündigung neuer Heiliger herzugeben. Ist sie durch die vielen Kirchenaustritte so verunsichert, daß sie meint, sich bei den neuen Kulturen anbieten zu müssen? John Lennons Feststellung in den 60er Jahren, die Beatles seien bekannter als Jesus, wurde damals von den amerikanischen Kirchenvertretern noch instinktsicher als Kriegserklärung begriffen; sie führte für die Pop-Gruppe fast zur Katastrophe.

Inzwischen wird um die Gedächtniskirche eine Art ökumenischer Kohabitation kultiviert. Ihr Vorplatz dient der Sammlung neuer Gemeinschaften in der *inner city*, ein Treffpunkt und Theater religiöser Bewegungen, die hier ihre Rituale zelebrieren: Skateboarder, Inline-Skater, Hiphopper, Rapper, Biker und samstags Fußballfans. Ein Ort vieler Gemeinden mit vielen Heiligen, die Körper und Seele junger Leute umwerben. L'Oréal macht den Glauben an den Körper leicht: Neben den Heiligen der Raserei plazierte sie Claudia Schiffer als drakonische Priesterin des Gesichts; nur wenn der Wind unter die schöne Fahne faßt, zeigt es etwas Bewegung.

Von den neuen Gemeinschaften wird die alte Kirche nichts mehr abschöpfen oder in ihre eigenen Gewässer umlenken können, wie sie es früher noch mit Erfolg versucht hat. Es sind neue Gebilde, anders organisiert, nicht mehr greifbar, mit neuartigen Ritualen, auf viele Orte verstreut, aber spektakulär sichtbar in aufblitzender Präsenz. Ihre Mitglieder sind junge Leute, von der Pubertät aufwärts bis zum offenen Ende des Jugendalters; ihr Glaube entsteht aus der Teilhabe an Körperbewegungen, ihre Gemeinden aus einer Gemeinschaftsmotorik. Auch die christlichen Kirchen besitzen spirituell erfüllte Choreographien, bestehend aus Aufstehen, Beten, Niederknien, Segnen, gemeinsamem Singen. Die neuen Kulte überwältigen ihre Gläubigen durch Dynamik und Intensität; sie kennen nicht die Gemessenheit und Feierlichkeit der Messen, sondern bieten heftige Beteiligung der ganzen Gemeinde an den Tätigkeiten ihrer Heiligen. Rappen und Skaten fordert die ganze Person. Als Jünger eines barbarischen Motorkults setzen „Schumis“ Nachahmer auf den Bundesstraßen vielfältig Leben aufs Spiel. Gewiß sind Gesichtsstyling, Haut- und Haarpflege niedere Rituale, um Schönheit zu feiern, aber sie werden täglich am eigenen Körper vollzogen und können angelegentlich ergänzt werden

durch das schmerzhaft Anbringen eines Tattoos, ein kleines Facelifting oder eine gefällige Busenvergrößerung. Von der eigenartigen religiösen Atmosphäre, die in den vielen unterschiedlichen Gemeinschaften vorherrscht, soll im folgenden die Rede sein: von der Bereitschaft, an etwas zu glauben.

Vor der Glaubensbereitschaft sind alle Religionen gleich

Bei den Skatern geht es inbrünstiger zu als im Kirchenraum. Sie bilden eine Art urchristlicher Gemeinde; sie haben keine Priester, höchstens *opinion leaders*. Ihr Gemeinschaftsritual ist auf viele einzelne Schauplätze verstreut. In kleinen Grüppchen stehen oder sitzen sie herum, weithin erkennbar an ihrer gesucht unglücklichen Kleidung und ihren Brettern, mit denen sie lässig umgehen, als wollten sie deren liturgischen Charakter verbergen. Bei näherer Beobachtung erkennt man die hohe innere Regulierung, die feine Hierarchie, die versteckten Autoritäten ihrer Gemeinschaft. Es ist eine in sich geschlossene Welt, ein Orden junger Männer – Mädchen sind nur als Zuschauerinnen zugelassen –, ein *ora et labora* auf kurvenförmigen Brettern, auf der Suche nach dem rechten Weg. Wer zu ihnen gehören will, hat viele versteckte, nur für Expertenaugen erkennbare Kriterien vorzuweisen. Vor allem haben sie *cool* zu sein, hart gegen sich selbst bei ihren oft sehr schmerzhaften Stürzen.

Ein noch härteres, unermüdlicheres Leben führen die Fußballfans. Die Gegner der örtlichen Heiligen, der Hertha, kommen in Nachtzügen nach Berlin, in denen sie den Dienst an ihrem Verein aufgenommen haben, ihre Vereinslieder singend, die mitgebrachten Paletten Bierdosen leerend, rohe Sprüche ausstoßend. Nach dem Marsch durch die Stadt werden sie im Stadion, in ihrem „Fan-Block“, erst richtig zeigen, was sie sind: etwas Großes, ein übermächtiges Gebilde, das jeder einzelne von ihnen als ein machtvoll gefühl in sich heranwachsen spürt. Sie werden mit einer einzigen übermenschlichen Stimme ihren Spielern auf dem Rasen Kraft geben. Der Ort ihrer Liturgie, das Olympia-Stadion, ist ebenso wie die benachbarte Waldbühne eine Art religiöser Hain für Feiern der Gemeinsamkeit – die Olympischen Spiele 1936 wurden hier zelebriert, das erste Rock'n Roll-Konzert in Deutschland, die Pokalendspiele, die Stones, Hertha BSC, Bob Dylan. Was immer diesen Ort einzunehmen vermag, wird hier zum Kultereignis.

Kulturkritiker sind blind für das religiöse Engagement, die Bindung an Werte, das Gefühl der Verpflichtung und die freiwillige Hingabe in diesen Gemeinschaften; sie sehen in deren Aufführungen nichts anderes als Massenspektakel. Über Massen ist viel geschrieben worden: Gefügig und weiblich seien sie, ohne eigenen Willen, entgrenzt, total auf einen Führer, eine Art idealisiertes Über-Ich gerichtet. Massentheorien heben den Ich-Verlust hervor, die Unterwerfung unter einen mächtigeren Willen. Vieles spricht dafür, daß sich tatsächlich solche Prozesse in der Zeit des Nationalsozialismus abgespielt haben, als es einen Führer gab, der die emotionale, symbolische und politische Herrschaft über ein Volk durch Massenspektakel befestigte. Für die Gemeinschaften des Sports und der Pop-Kultur wird man andere theo-

retische Instrumente suchen müssen. Gewiß gibt es auch hier ein Oben und Unten: Auf dem Boden der Alltagswelt stehen die Begeisterten, die Fans, die Gläubigen – oben, getrennt von der Gemeinde, thronen die Idole, Heiligen, Götter, unnahbare Objekte der Verehrung. Aber was die meisten Massentheorien, von Le Bon bis Moscovici, über die Erfahrungen der Einzelnen zu sagen haben, greift auf seltsame Weise daneben.

Keinem der Beteiligten an den Sport- und Pop-Kulten geht es um Auslöschung des eigenen Ichs. Ein Fußballfan will *sich fühlen*: seinen Körper und seine Macht. Dieser Wunsch spornt ihn zur Verschwendung seiner Aktivitäten an, zum Singen, Anfeuern, Trinken, Schmähen. Nur scheinbar eine Selbstaufgabe, sind sie Akte der totalen Verausgabung. Hingabe. Gemeinschaftsgefühle und Ergriffenheit sind nicht als Verlust, sondern als Gewinn einer neuen Erfahrungsdimension der eigenen Person zu fassen, von der man im Alltag nichts ahnt. In den Selbstbeschreibungen der Fans ist ständig die Rede davon, daß sie alles geben, alles hinnehmen, daß sie während der ganzen Kampagne Opfer bringen. Aber damit ist nicht eine Entleerung der Person gemeint, sondern dadurch, daß sie ihr Bestes geben, errichten sie Gebilde der Macht und der Ehrfurcht, von denen sie selbst wiederum aufs höchste inspiriert werden. Weiter unten wird dieser Gedanke ausgeführt; zunächst werde ich mich den Kulten von Fußballfans zuwenden.

Als erstes fällt bei den Fans die Erzeugung von Gemeinsamkeit auf. Ähnlich vereinigend wie gemeinsames Trinken wirkt das Absingen von Fußballhymnen, unterstützt von gleichen Bewegungsweisen. Bei den sangeskundigen englischen Fußballfans wird der religiöse Charakter der Gesänge deutlicher als bei den deutschen. Der berühmteste aller Fangesänge *You'll never walk alone* wurde nach dem Ersten Weltkrieg während der englischen Cup-Finals im Wembley-Stadion in Erinnerung an die gefallenen Fans gesungen.¹ Beim Absingen dieser Hymne ist eine strikte rituelle Ordnung einzuhalten (die auch auf deutschen Fußballplätzen gilt). Die Schals werden mit beiden Händen über den Kopf gehalten und im Rhythmus der Musik langsam hin und her bewegt, wie die Fahnen einer Prozession. Zum Heiligen halten die Fans engen Kontakt. In Marseille pilgerten sie vor dem UEFA-Pokalendspiel zur Wallfahrtskirche Notre Dame de la Garde, um dort eine Kerze zu entzünden. Der FC St. Pauli gibt eine „Fan-Bibel“ heraus, unter dem Titel „Glaube, Liebe, Hoffnung“. Wissentlich oder nicht hat er die göttlichen Tugenden aus dem Katechismus der katholischen Jugenderziehung zu seinem Wahlspruch gewählt, durchaus passend zu seinen Fan-Artikeln, vom Wimpel bis zur Unterhose und Pauli-Gartenzweig.

Unwiderstehlich werden die Fußballkulte, wenn sie auf alten lokalen Religionen auflagern. Selbst seriöse Ortskenner vertreten die Meinung, Maradona habe während seiner Tätigkeit für den Fußballclub Neapel die Wunder des Stadtheiligen San

1 Der Song ist ein Musterbeispiel für die überschwenglichen Gefühlsäußerungen, die nur scheinbar im Gegensatz zu der demonstrativ gezeigten Härte der Fans steht („When you walk through a storm, hold your head up high and don't be afraid of the dark. / At the end of the storm, there's a golden sky and a sweet silver song of a lark...“).

Gennaro fortgesetzt und die Identität der Stadt von neuem erschaffen. Nach dem Gewinn des italienischen Meistertitels erschien über Nacht an der Mauer des städtischen Friedhofs die Inschrift: „Was ist Euch entgangen!“ Am nächsten Tag stand von unbekannter Hand darunter geschrieben: „Was wißt Ihr denn schon davon!“² Marco Pantani wurde nach seiner Disqualifikation beim Giro d'Italia (wegen zu hoher Hämatokrit-Werte, die auf den Gebrauch des Dopingmittels EPO hinweisen) von der *Gazetta dello Sport* „etwas Religiöses“ zugeschrieben, „geboren aus dem Leiden und seinem unbesiegbaren Charakter“. Gewiß lieben es Journalisten und Fans, Anleihen aus der Sprache des Katholizismus für ihre Kulte einzusetzen, oft mit einem ironischen Augenzwinkern. Die spielerische Verwendung von christlichen Ritualisierungen drückt keine Distanzierung vom Religiösen überhaupt aus; den Anhängern ist ihre Sache bitter ernst; man sieht dies in Augenblicken der Niederlage ihres Teams. Vielmehr verfügen sie über keine anderen liturgischen Ausdrucksmittel als die christlichen; auf diese sind sie angewiesen, wenn sie ihrer Sache mit Hilfe von Symbolen und Ritualen eine religiöse Dimension geben wollen. Spiel und Ironie markieren die Distanz zu den ursprünglichen christlichen Bedeutungen.

Im Stadion sind die Fans in *ihrem* Raum

Es ist ein realer und symbolischer Innenraum; wer sich in ihm befindet, gehört zu den Erwählten und ist diesseits der Grenze, die ihn vom Profanen trennt. Im Innenraum gibt es noch eine zweite Untergliederung, in Unten und Oben, in Gemeinde und Heilige. An dieser Zweiteilung mit den vielen unbekanntenen, unbedeutenden Gläubigen auf der einen Seite und den exquisiten Stars auf der anderen wird meistens übersehen, welche Macht die Gemeinde besitzt. Geblendet vom Glanz der Heiligen hält man die Fans für unwichtige Gefolgsleute. Doch die Macht der Heiligen wird nicht von diesen selbst hervorgebracht. Alle symbolischen Kräfte ihres Körpers und ihrer Handlungen sind ihnen durch die Aktivität der Gemeinde zugeflossen. Man begreift dies, wenn man den Mechanismus der Erzeugung des Religiösen rekonstruiert. Am besten kann diesen Prozeß beschreiben, wenn man dabei auf eine Theorie zurückgreift, die auf transzendierende Elemente wie Schuld, Offenbarung, Erlösung, Auferstehung verzichtet. Eine theologische Konstruktion im engeren Sinne wäre angesichts der Sport- und Pop-Kulte überzogen und würde zu Verbiegungen verführen. Im Sport und in der populären Musikkultur werden Heilige und religiöse Erfahrungen in kollektiven sozialen Praktiken, symbolischen Gesten und rituellem Zusammenwirken einer Gemeinschaft hervorgebracht.

Es gibt bestimmte Bedingungen, unter denen sich gesellschaftliche Vorgänge in ein *religiöses Leben* wenden können. Dieser Begriff ist von E. DURKHEIM³; er hat den Vorteil, daß er nicht auf ein Jenseits, sondern strikt auf innerweltliches gesellschaftliches Handeln bezogen ist. In DURKHEIMS Deutung wird das Religiöse von

2 V. DINI: Maradona, héros napolitain. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 103 (1994), 75-78.

3 E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968; dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1981.

und in *dieser* Welt erzeugt. Was an ihm als jenseitig erscheint, wird in Wirklichkeit von der Gesellschaft hervorgebracht, in der die Gläubigen leben. Ganz gewöhnliche Menschen bringen im Diesseits die Vorstellung von etwas Höherem auf.

„Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, deren einer alles, was heilig, deren anderer alles, was profan ist, umfaßt – das ist der Zug, der das religiöse Denken kennzeichnet; die Glaubensweisen, die Mythen, die Dogmen, die Legenden sind entweder Repräsentationen oder Repräsentationssysteme, die die Natur der heiligen Dinge, die ihnen zugeteilten Wirkungen und die Fähigkeiten, ihre Geschichte und die Verhältnisse ausdrücken, in denen sie zueinander und zu den profanen Dingen stehen.“⁴

Mit dieser grundlegenden strukturellen Unterscheidung von Heiligem und Profanem verbindet DURKHEIM den Gedanken, daß die Differenz dieser beiden Kategorien *absolut* ist. Es gebe in der Geschichte der Menschheit, schreibt er zu Beginn der *Formes élémentaires de la vie religieuse*, keinen anderen Fall, in dem zwei Kategorien von Dingen in einer so radikalen Weise einander entgegengesetzt sind. Für die folgenden Überlegungen werde ich von DURKHEIM das Grundprinzip der Entstehung und Strukturierung des religiösen Lebens aufnehmen, seiner Theorie aber nicht weiter folgen, sondern sie für meine Zwecke umformen und weiterbilden. Sein Versuch bietet nach wie vor einen fruchtbaren Ansatz, wenn man ihn von einigen zeitbedingten Beschränkungen befreit.⁵

Grundsatz der DURKHEIMSchen Theorie des Religiösen ist, daß dieses seine Formen und Ausprägungen von der Gesellschaft erhält, die es praktiziert: zum einen von der Struktur der Gesellschaft, zum durch die Aufführung gemeinschaftlicher Handlungen, durch gemeinsames körperliches Ritualhandeln. DURKHEIM selbst spricht relativ undifferenziert von „kollektiven Handlungen“ oder „kollektivem Leben“; er meint damit weit mehr als das, was eine Ansammlung von Menschen gleichzeitig tut. Damit aus einer Gesellschaft eine religiöse Gemeinschaft entstehen kann, muß sich eine besondere Form des sozialen Zusammenhangs herstellen. Mit dem Begriff des „Kollektiven“ wird dieses dichte soziale Gewebe nicht scharf genug gekennzeichnet. Eine Gemeinschaft hat ihren Ursprung darin, daß in den üblichen sozialen Beziehungen zwischen Individuen besondere Veränderungen eintreten, so daß sie mit Emotionen und Bedeutungen aufgeladen werden, die sie weit über die Alltagsvollzüge erheben. Die Veränderungen entstehen spontan und lokal; sie ereignen sich in Handlungen mit ritualisiertem Charakter, die zu festgelegten Zeitpunkten, an typischen Orten zyklisch wiederholt, von den Einzelnen freiwillig und in gemeinsamen Bewegungen vollzogen werden.

In der französischen Diskussion ist es ein vertrauter Gedanke, daß rituell wiederholte Gemeinschaftsbewegungen eine *innere Form*, einen Glauben und religiöse Gefühle entstehen lassen. Zum ersten Mal hat ihn PASCAL formuliert: Der Imperativ „Knie nieder und bete“ und seine Befolgung in einer rituellen Körperpraxis ruft

4 C. COLPE: Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen. Frankfurt/Main 1990, 28f.

5 Aus heutiger Sicht sind DURKHEIMS Funktionalismus, seine Anleihen beim Vitalismus, eine Reihe antiquierter ethnographischer Deutungen (z.B. des mana und tabu) und seine Theorie des Totemismus nicht mehr akzeptabel. Noch weniger leuchtet heute sein politisch motivierter Versuch ein, neue religiöse Formen zu propagieren, die fähig seien, die Republik sinnlich zu repräsentieren.

einen Zustand des Glaubens hervor. Dieser entsteht aus Bewegungen, nämlich dadurch daß dem Körper eine bestimmte äußere Form gegeben wird, die eine innere Haltung hervorruft, also genau andersherum, als man es sich normalerweise vorstellt. „Glauben ist ein Zustand des Körpers“.⁶ Diesen ersten Hinweis auf die Erzeugung eines Glaubenszustands aus physischen Handlungen haben Theoretiker, wie ALTHUSSER, BARTHES, FOUCAULT, BOURDIEU, aufgenommen und in einer Reihe von Arbeiten gezeigt, wie innere Zustände in gemeinschaftlichen körperlichen Praktiken hervorgebracht werden. Durkheim ist jedoch in einer Hinsicht weiter gegangen als seine Nachfolger, insofern er die Strukturierung und imaginäre Ausgestaltung des Raums, in dem sich Heiliges und Profanes gegenüberstehen, als Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse dargestellt hat.

Der erste Schritt bei der Erzeugung eines religiösen Lebens ist die Transformation von ursprünglich normalen Gesellschaftsmitgliedern in eine durch gemeinsame Handlungen und Gefühle geeinte Gemeinschaft, die durch vertiefte Beziehungen, Gemeinsamkeit der Handlungen und Ziele sowie durch ein Zusammengehörigkeitsgefühl hervorgehoben ist. Von der alltäglichen Gesellschaft unterscheidet er sich in ebender Weise, wie Max WEBER die *Vergemeinschaftung* gekennzeichnet hat:

„eine soziale Beziehung (...), wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht.“⁷

Seit TÖNNIES unverwüstlicher früher Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ist dieser Begriff ideologisch mit schweren Wertungen belastet,⁸ von denen sich auch WEBER nicht frei machen konnte: Mit ihren Merkmalen Freiwilligkeit, Unmittelbarkeit und Affektivität wird die Gemeinschaft der Gesellschaft gegenübergestellt, die den sozialen Wesen durch Zwang, Zweckrationalität und Vermitteltheit auferlegt wird.

„Gesellschaft ist demnach das, was dem einzelnen angetan wird, und Gemeinschaft das, was er selbst und für sich zusammen mit anderen herstellt.“⁹

Mir geht es hier nicht darum, den Gemeinschaftsbegriff für die Soziologie generell zu retten, sondern ihn für die Beschreibung von spezifischen Formen der Vergesellschaftung einzusetzen: von spontan entstehenden, informellen sozialen Zusammenschlüssen, verbunden mit Gefühlen der Verpflichtung und des Engagements,

6 P. BOURDIEU: *Le Sens pratique*. Paris 1980, 115; dt.: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main 1987.

7 M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. (Hrsg. v. J. WINCKELMANN). Tübingen 1956, 29.

8 „Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist gemäß, daß Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefakt verstanden werden soll“ (F. TÖNNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887; Neudruck der 8. Aufl. 1935). Unveränd. Aufl. Darmstadt 1991, 4.

9 B. BOSCHERT in einem Vortrag vor dem Plenum des Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen“ (Freie Universität Berlin, 16.6.1999): „Im Gegensatzpaar von Gemeinschaft und Gesellschaft geht es um die Ambivalenz der Moderne selbst. Die mit dem Begriff Gemeinschaft assoziierten Inhalte, Werte und Vorstellungen sollen jetzt innerhalb der Moderne, nicht gegen diese generell, aber gegen ihre Verluste, Schäden und Krisenerfahrungen therapeutisch mobilisiert werden“ (B. BOSCHERT, a.a.O.).

mit affektiven und symbolischen Aufladungen, wie sie gerade im Sport und in populären Kulturen vorkommen.

Zurück zu DURKHEIMS These: Jede Gesellschaft entwickelt Idealvorstellungen über sich selbst. Die Tätigkeit der sozialen Imagination gehört zu den Mechanismen, die ihr in einem unablässigen Prozeß der Erneuerung Bestand geben. Insbesondere religiöse Gemeinschaften übernehmen diese Aufgabe: Aus ihrer Mitte entwickeln sich Idealvorstellungen darüber, wie die Gesellschaft *sein soll*. Sie zeigen mit Hilfe von gemeinsamen Handlungen alle jene Merkmale, welche der ganzen Gesellschaft idealerweise zukommen, „was in einer Gesellschaft wesentlich ist.“¹⁰ „Die Idee, die sich die Gesellschaft von sich selbst macht, (ist) der Kern der Religion.“ Aufgrund ihrer Vorstellungs- und Aufführungstätigkeit erwirbt sich die Gemeinschaft eine besondere Stellung und herausgehobene Bedeutung.

In dieser Perspektive wird die außerordentlich wichtige Rolle des Religiösen für die Gesellschaft deutlich. Religion bewirkt eine Intensivierung der Gefühle und des Zusammenhalts der Gesellschaft; zugespitzt gesagt: Die Steigerung des sozialen Seins wendet sich ins Religiöse. Man kann diesen Gedanken, über Durkheim hinaus, verallgemeinern und annehmen, daß viele Arten funktionierender und sozial wirksamer Gemeinschaften die Macht der Idealbildung auch über sich selbst hinaus, nämlich für die Gesellschaft insgesamt für sich beanspruchen können. So läßt sich von Gemeinschaften der Pop-Kultur und des Sports annehmen, daß sie ein – jeweils ihr entsprechendes – Konzept einer idealen Gesellschaft entwerfen, in ihren Aufführungen verkörpern und in ihrem spezifischen religiösen Leben sichtbar machen. Gewiß kann man über deren Dignität streiten – ein philosophisch oder politisch fundierter Entwurf hat ungleich mehr Tiefe und Würde als irgendwelche Vorstellungen, die in Clubs der Technoszene und Fan-Gruppen gelebt werden. Aber es gibt keine zentrale Instanz in der Gesellschaft, die zur Bewertung und Selektion ihrer idealen Entwürfe ermächtigt ist. Ob eine Idealvorstellung Einfluß auf die Gesellschaft hat oder nicht, ist abhängig von der Macht der jeweiligen Gemeinschaft, die sie ausdrückt.

Wenn eine Gemeinschaft des Sports oder der Pop-Kultur ihre Gesellschaftsvorstellung in den Rang eines religiösen Phänomens zu erheben vermag, dann ist dies ein untrügliches Indiz für ihre soziale Wirksamkeit, so daß ihre eigenen Mitglieder, von der Wirkung, die sie selbst mit hervorgebracht haben, beeindruckt, inbrünstig an sie glauben. Sie ist es, die Zugang zum Heiligen verschafft und als Quelle des religiösen Lebens wirkt. Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft wird als Auszeichnung erfahren. Nicht jeder kann ihr zugehören, sondern nur diejenigen Personen, die sie aufgenommen hat und an die sie besondere Anforderungen für ihr Verhalten in der Gemeinschaft stellt. Es ist nicht anzunehmen, daß die einzelnen den Erzeugungsmechanismus des Heiligen durchschauen; aber man kann erwarten, daß sie die Macht der Gemeinschaft anerkennen und sich ihr für die Dauer ihrer Mitgliedschaft unterstellen.

10 E. DURKHEIM, a.a.O., 598f., eigene Übersetzung.

Jede Gemeinschaft besitzt eine explizite oder implizite Prozedur der Aufnahme

Jede Gemeinschaft besitzt eine explizite oder implizite Prozedur der Aufnahme, eine Phase, die als Überschreiten einer Schwelle gekennzeichnet und oft mit besonderen Prüfungen gekoppelt ist – Turner nennt dies „liminale Phase“.¹¹

In einer idealtypischen Rekonstruktion kann man mehrere Schritte unterscheiden: Wunsch der Mitgliedschaft – H erantreten an die Gemeinschaft – Bitte um Zulassung – Prüfung, ob der Anfragende die notwendigen Kriterien erfüllt – Aufnahme und Eintritt des neuen Mitglieds. Bei den informellen Gruppen des Sports und der Pop-Kultur wird die ganze Prozedur oft blitzschnell entschieden; es genügt ein Austausch von Blicken, Beachtung von Symbolen und Körperhaltung, die richtige Kleidung, dies alles mit hoher Trennschärfe analysiert, und der Neue wird zugelassen oder abgewiesen. In der Technoszene¹² ist die Aufnahmeprozedur des Hineinkommens in einen öffentlichen Club zwar sehr einfach: Schlangestehen und Prüfung durch den Türsteher. Mit diesem Ritual wird Kontrolle ausgeübt, aber in erster Linie dient es dazu, das „Gefühl der Zugehörigkeit. Wer die Prüfung bestand, gehörte zum gefakten Zusammenhang dazu.“¹³ Aber echte Zugehörigkeit ist damit noch nicht erworben. Dazu gehört, daß die Mitglieder einer Clubcrowd durch informelle Kanäle über das aktuelle Programm informiert wird; sie wird

„von einem komplizierten Kommunikationsnetzwerk zusammengehalten... Clubber entscheiden..., wo sie zusammenkommen, und werden zugleich von Seiten der Cluborganisatoren zusammengerufen.“¹⁴

Informationen werden über Plattenläden und andere Clubs ausgestreut; sie erreichen nur diejenigen, die zum „Zusammenhang der Party“ gehören.

„Der Club ist ein 'extended Wohnzimmer', in dem das gleiche Interesse an der Musik, am Ort, an den Leuten geteilt wird, wodurch ein Zusammenhang entsteht, der durch zu viele Neugierige ... zerstört wird.“¹⁵

Im Club „E-Werk“ (inzwischen geschlossen) erhielten die Freunde über besondere Karten bevorzugten Eintritt, wurden „in eine professionelle Vip-Lounge“ geschleust, eine Galerie über der Tanzfläche, „von der aus man auf den Rest der Besucher herabsehen konnte“ und wo „inmitten der normalen Party eine exklusive Party veranstaltet“ wurde.¹⁶

11 Vgl. V. TURNER: Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/Main 1989

12 Als Grundlage für die Darstellung von Ritualen der Berliner Clubszene dienten mir Seminarpapiere von Mercedes Sabine BUNZ; veröffentlicht hat sie u.a. den Aufsatz: „My House is Your House. Begriffe und Praktiken zwischen Clubkultur und Öffentlichkeit“. In: BABIAS, M./KÖNNEKE, A. (Hrsg.): Die Kunst des Öffentlichen. Amsterdam, Dresden 1998, 176-185.

13 M.S. BUNZ, a.a.O., 184.

14 S. THORNTON: Club Cultures. Music, Media, and Subcultural Capital. Cambridge 1996 (das Zitat verdanke ich dem o.g. Aufsatz von M.S. BUNZ).

15 M.S. BUNZ, a.a.O., 184.

16 M.S. BUNZ, a.a.O., 182.

Bei den Fußballfans ist die Aufnahme-prozedur eindeutiger, erteilt echte Zugehörigkeit, macht aber zugleich auch die hier bestehenden Hierarchie-Ebenen deutlich. Dabei begibt sich der „Novize“, wie er von den Insidern genannt wird, in Einsteiger-Kluft in die Stehplatzkurve seiner Mannschaft und benimmt sich so, wie sich ein junger Fan auf der untersten Hierarchiestufe zu benehmen hat – er stellt sich mit den anderen auf die Sitzbänke, schmäht die gegnerische Mannschaft, beteiligt sich an den Anfeuerungen der eigenen, stimmt in die Gesänge ein, wenn das Zeichen dafür gegeben wird, zeigt Aggressionssymbolik gegenüber feindlichen und Sympathiegesten zugunsten der befreundeten Fans; er hat seine Lieder gelernt und schwenkt seinen Schal, wenn die ranghöheren Fans damit begonnen haben. In seinem eigenen Erleben fühlt sich der „Novize“ angesprochen, er folgt einer Vokation. Seinem Aufnahmegesuch geht ein wichtiger Schritt vorher, nämlich seine mehr oder weniger explizite Entscheidung, bei den Fans mitzumachen. Seine Teilnahme ist vollkommen freiwillig und unterliegt keinerlei gesellschaftlichem Zwang; sie entsteht aus dem Wunsch, die Anforderungen der Gemeinschaft zu erfüllen. In einer idealtypischen Rekonstruktion stellt sich der „Novize“ die Frage: Was *soll* ich tun? Die Fan-Gemeinschaft antwortet darauf mit bestimmten Sollens-Anforderungen an sein künftiges Verhalten in der Gemeinschaft. Erfüllt er diese, wird er stillschweigend als neues Mitglied anerkannt; er ist aufgenommen. Bei Bewährung kann die Höhe der Anforderungen gesteigert werden und der Fan auf die Hierarchiestufe der „Kutten“ aufrücken. In die Gemeinschaft wird aufgenommen, wer bestimmte Anforderungen erfüllt. Die Zugehörigkeit wird auf der Grundlage eines an die (zukünftigen und tatsächlichen) Mitglieder gerichteten Sollens entschieden, also mit Hilfe einer moralischen Ordnung. „Die Moral beginnt ... dort, wo die Bindung an irgendeine Gruppe beginnt.“¹⁷ „Moral“ verstehe ich in diesem Sinn, daß sie die *mores*, die die erwartbaren Verhaltensweisen reguliert, festlegt und freiwillig in das eigene Handeln übernommen wird. In diesem Sinn sind die Verhaltensweisen der Mitglieder der Fan-Gemeinschaft Gegenstand moralischer Beurteilungen. Gewiß handelt es sich um eine Sondernormal, die auf sehr spezifischen Ansichten, Idealen und Gebräuchen eines sehr eigentümlichen sozialen Verbunds gegründet ist – verschroben, skurril, pedantisch und abseits der herrschenden gesellschaftlichen Gruppen, aber durch und durch mit Anforderungen getränkt.

Gemeinschaften werden durch das Prinzip des *Du sollst* konstituiert, auf welches das Subjekt mit einem *Ich will* antwortet. Aus dem gewollten Sollen schöpfen sie ihr Pathos und ihre Berufung auf eine oft veraltete, von ihnen mit neuen Inhalten ausgestattete Wertordnung („Ehre“ und „Treue“). Aufgrund ihrer moralischen Anforderungen unterscheiden sie sich von der umgebenden Gesellschaft: Sie sind etwas Besonderes, etwas Besseres, jedenfalls in den Momenten, in denen die Gemeinschaft aktiv ist. Freilich existieren sie nur in Zeiten der Aktivität; sie besitzen keine Dauer, sondern leben in einer diskontinuierlichen Zeit, mit vielen aufeinanderfolgenden Energiepunkten, an denen das Spannungspotential immer wieder von

17 E. DURKHEIM: Détermination du fait moral. In: Ders.: Sociologie et philosophie (1924). Paris 1996, 53.

neuem aufgebaut und entladen wird. Die Fußballfans leben ihre Religion der Mobilisierung in einer energetischen Welt. Die geheime Triebfeder der Fanggemeinschaft, die Moralisierung des Verhaltens, bringt die Fans dazu, sich gemeinsam zu bewegen, anzufeuern, zu singen und die eigene Mannschaft für gut, die Gegner für schlecht zu erklären. Sie gibt jedem einzelnen Mitglied das Gefühl, ausgezeichnet zu sein, dem Verein zu dienen, sich in die Gemeinschaft einzuordnen, den vorgesehenen Rang einzunehmen und die damit verbundenen Verpflichtungen zu erfüllen. Auf diese Weise wird die Gemeinschaft groß und so wächst ihre Macht. Von außen gesehen mag ein Fanhaufen das Spektakel wüster Unordnung und abstoßenden Gehabes abzugeben; von innen gesehen ist das gesamte Verhalten von einer wohl verstandenen Moral geordnet, durch ein Sollen geregelt, das die Einzelnen freiwillig und gern auf sich nehmen. So darf man ihren Zustand der Erhebung nicht verkennen, wenn ein versprengter Haufen von Jugendlichen und Männern im Zustand des Rausches, abgekämpft, heiser geschrien, müde den Weg zum Bahnhof sucht, um den Heimweg anzutreten. Die Pflicht, die sie getan haben, erscheint ihnen, wie Durkheim in einem analogen Kontext schreibt, „als *begehrtestwert*“¹⁸. Sie sind nicht allein, sie sind nur scheinbar eine kleine Gruppe, in Wirklichkeit bilden sie einen Teil einer großen Gemeinschaft, eines mächtigen Chores, der sich in seiner Gesamtheit seine Heiligen erzeugt.

In der Gemeinschaft schließen sich die vielen Mitglieder zu einem großen Wesen zusammen, das mehr, höher und mächtiger ist als die einzelnen Subjekte

Wer innerhalb der Grenzen der Gemeinschaft lebt, nimmt Platz in einer Über-Person, die er gemeinsam mit den anderen bildet. Dieses überpersönliche Gebilde ist die *eine* entscheidende Instanz des religiösen Lebens im Sport und in der Pop-Kultur; sie ist das durch ihre Idealisierungen erzeugte Profane, eine Art Selbstschöpfung als höheres Wesen. Das Heilige ist die *andere* Instanz, die von ihnen, als Quelle aller Religiösen, mit Hilfe ihrer Imaginationen hervorgebracht wird. Aus der Mitte der mächtigen Gemeinschaft werden ihre Anforderungen gegenüber den Heiligen formuliert, nämlich das *Sollen*, das ihre Stars zu erfüllen haben. Sie artikulieren die Idealvorstellungen, denen ihre Stars entsprechen sollen, die ihre Heiligen zu erfüllen haben. In ihren Phantasien entwerfen die Fans von Arsenal London ihre Spieler als schwer schuftende Arbeiter-Heilige. Tatsächlich gehört niemand auf dem Rasen der *working class* an, aber das ist vollkommen egal – sie *sollen* solche Helden sein, die die Tugenden der Männlichkeit, Härte, Unerbittlichkeit, des Ackerns bis zur äußersten Grenze als ideale Darsteller der Arbeiterklasse verkörpern. Wenn sie diese Tugenden vermissen lassen, werden sie von den Fans zurechtgewiesen, ein wütender Chor, der sie an die Verpflichtung ihrer Existenz roh erinnert: „Earn your money!“ Die imperative Tugendzuweisung durch die Fans wird von allen an-

18 E. DURKHEIM, a.a.O., 50.

deren Anhängern des Clubs, von den Tribünenbesuchern und den Sitzplatzeinhabern der Gegengeraden übernommen. So kommt es, daß die Heiligen auf dem Rasen eine rüde, aggressive Männlichkeit aufführen, die nach dem Muster der Klassenzugehörigkeit interpretiert wird: Als „proletarisch“ gilt direktes und robustes Spiel; für die sozialen Mittelklassen steht hinterhältige, als „cool“ bezeichnete effiziente Kälte. Feine Kleidung, exzentrischer Lebensstil, Gefährtinnen aus dem Show-Biz (Beckham und sein Spice Girl) oder Verfehlungen im bürgerlichen Leben (Gascoigne und seine verprügelte Verlobte) haben die Fans noch nie gestört, aber ein schlapper Auftritt, mangelnde Arbeitsauffassung, schlechte Moral sind selbstzerstörerisch für die Heiligen des Rasens.

Nicht gemeine Fouls, Niederlagen oder ein schlechter Tabellenstand sind die Gründe für die Enttäuschung der Anhänger von Borussia Dortmund über Andi Möller, sondern sein Versagen gegenüber den Anforderungen, die von der Fankurve formuliert werden. Hier steht die moralisch konstituierte Gemeinde und gibt gegenüber dem großen Publikum den Ton an (von BILD zur Volksmeinung verstärkt). Vor ihr zittert der Präsident, wenn er einen beliebten Trainer zu feuern oder einen unbeliebten halten will. Die maßlose Enttäuschung über die deutsche Nationalmannschaft 1998 erklärt sich nicht zuletzt aus der gewaltigen Höhe, die die Idealvorstellungen ihrer Fans erreicht haben. In der Vergangenheit war ihre Treue reich belohnt worden: Kampf bis zur Selbstverleugnung, Aggressivität bis zur Körperverletzung, weite Angriffsschläge bis tief in das Territorium des Gegners unter dem Kommando eines Stabsunteroffiziers (Fritz Walter 1954) oder eines Feldherrn (Franz Beckenbauer 1972). Von den Medien werden diese vergangenen Fähigkeiten als „deutsche Tugenden“ bezeichnet und, in völliger Unkenntnis des Heiligenmechanismus, als *wirkliche* Eigenschaften der Deutschen geglaubt. Es sind nichts anderes als die Tugendvorstellungen, die Deutsche, als Fans von sich selbst, über ihre eigenen moralischen Qualitäten phantasieren. Genau so wie diese Fußballer sollen die Deutschen sein, und genau so wie sie selbst wollen sie ihre Fußballer.

Es gab Zeiten, in denen die Heiligen auf dem Rasen der Gemeinde der Deutschen ihre Wünsche erfüllten. Dies war möglich mit Spielern, die trunken waren von ihrem eigenen Wunsch, Heilige zu werden, die sich dem Imperativ ihrer Gemeinde bedingungslos unterstellten und sich Arme und Beine ausrissen, um diesen zu erfüllen. Was daran „deutsch“ ist, kann man daran erkennen, wie ernst die von der Fangemeinde eingeforderte moralische Aufgabe der Selbst-Heiligung genommen wurde – das ist der tiefere Sinn von Beckers Hechtsprüngen, Graf's brutaler Zähigkeit und Uwe Seelers Rackern. Auf die Selbst-Idealisierung der Fans antworteten die Athleten mit dem Hunger nach Heiligkeit. Beides war typisch für die deutschen Verhältnisse: eine Fangemeinde mit Größenphantasien ihrer selbst, deren Gebote die Sportheiligen mit einer hohen moralischen Verpflichtung bitter ernst nehmen. In den kläglichen Spielen der Fußball-Nationalmannschaft der jüngsten Vergangenheit zeigt sich eine moralische Verwahrlosung der Spieler. Sie sind, von den Fans mit feinem Gespür bemerkt, träge Heilige, die sich in faulem Zauber gefallen, unfähig, ein Verständnis für die Anforderungen ihrer Gemeinde zu entwickeln.

Betrachten wir den Gesamttraum des religiösen Lebens, der von der Gemeinschaft erzeugt wird

Diese selbst entwickelt sich unter der Pression ihrer Sollens-Forderungen zu einer Art Über-Person; ihr gegenüber stehen die überlebensgroßen Einzelpersonen der Heiligen, die von ihr erzeugt werden. Auf beiden Seiten gibt es eine Vergrößerung der Person, ausgestattet mit Eigenschaften, die sich exakt aufeinander beziehen. Am Anfang ist die Gemeinschaft, aber wenn beide Über-Personen erst einmal ausgeformt sind, halten sich gegenseitig ein Bild von der jeweils anderen Über-Person vor: das Bild der Heiligen, wie sie nach den Vorstellungen der Gemeinde sein sollen; und das ideale Bild der Gemeinschaft, verkörpert von den Heiligen. Zwei lebhafte Phantasien, die weit über das hinausgehen, was in unserer Kultur eine Person ist.

In zwei Richtungen wird das Konzept der Person umgebaut: Mit den Heiligen wird es in die Höhe errichtet, mit Macht und Wundertätigkeit ausgestattet, ein absolut autonomes Wesen, das von den Beschränkungen des normalen Lebens entlastet, allerdings den Geboten und Anforderungen der Fangemeinde unterworfen ist. Diese selbst, als Schöpferin der Heiligen, will sich in ihnen wiedererkennen. Für ihre Mitglieder bedeutet die Verwirklichung der ersehnten Eigenschaften durch die Heiligen Erfüllung und Belohnung für die übernommenen moralischen Verpflichtungen. Fans leben in ihrer Sicht in einer Welt des Guten. Die Sollens-Anforderungen, die sie in ihrer Gemeinschaft erfüllen, sind gut. Die Heiligen sind nicht nur gut aufgrund ihrer Tugenden; sie besitzen eine noch höhere Eigenschaft, die man – wieder mit Blick auf DURKHEIM – erkennt: Zwar ist die Gemeinschaft Schöpferin der Heiligen, aber sie hat durch ihre Schöpfung, die nichts anderes ist als eine Objektivierung ihrer selbst in Gestalt der Heiligen, ihre eigene Macht an diese abgetreten, und zwar genau jene Macht, das Gute hervorzubringen. Nachdem die Gemeinde sich ihre Objekte der Anbetung geschaffen hat, besitzen *in ihren Augen* die Heiligen die Macht, das Gute hervorzubringen. Sie sind es, die Handlungen, Eigenschaften und Personen gut machen. Was sie berühren, wird gut. Sie haben gottähnliche Fähigkeiten erhalten.

Nach dem Triumph Schumachers in Monte Carlo wurde von seinen Fans ein Plakat hochgehalten mit der englischen Inschrift: „Blick auf zum Himmel – nur er ist stärker als Du“. Durch den Sieg des Heiligen ist die Welt besser geworden. Auch die Fans werden geheiligt; sie werden ergriffen, sie haben sich durch große Leistungen der Ausdauer, des Ertragens von Strapazen, durch ihre Unterstützung bewährt. Durch Berührung werden die gutmachenden Eigenschaften des Heiligen auf die Fans übertragen. Auf alle erdenkliche Arten sucht die Gemeinde die Nähe zu ihrem Heiligen: durch Autographen, Fanpost, Anfassen, Nachahmungen, durch das Tragen „seines Trikots“ mit seiner Rückennummer und seinem Namen. In der Welt der Fans herrscht der intensive Wunsch, die Heiligen mögen sie gut machen. „Das Gute“ ist strikt auf die Gemeinschaft der Fans bezogen; es hat nicht das geringste mit dem Guten im ethischen Sinn zu tun. Im Gegenteil steht es oft genug im

diametralen Gegensatz zum ethisch gebotenen Verhalten. Auch die Welt der Fans kennt das Böse; es tobt sich im Raum des Profanen aus, vermag aber nicht die darüberwohnenden Heiligen zu tangieren. Es ist direkt gegen die Gemeinde, gegen ihre Sehnsucht nach dem Guten gerichtet: Wie Kirchenräuber treten die Hooligans auf; ihre Wirkungen erzwingen sie dadurch, daß sie gewaltsam in das Spiel, von unten, eindringen. Mit ihren wüsten Akten machen sie auf die Gewalttätigkeit des Sports aufmerksam und überbieten diese in einer Medienshow, die nur ein Ziel hat, den Sport insgesamt böse zu machen. Man versteht ihre Aktionen erst dann, wenn man sie als Gegenbewegung gegen die Heiligen des Sports sieht: als eine wütende Attacke gegen die Haltung der Verehrung und gegen den Wunsch, im Sport das Gute zu suchen. Ihre Botschaft lautet: „Der Sport ist böse, er ist Krieg, er ist Verachtung und Entwürdigung!“

Im Unterschied zur Ethik der Gesellschaft wird die Sondernorm von der Fangemeinschaft als selbst gegeben erlebt. Kein Wunder, daß sie auf Jugendliche wirkt, die empfänglich für hohe Ansprüche sind unter der Bedingung, daß sie sie selbst gesucht und akzeptiert haben. Dieselben Jugendlichen kehren den explizit erhobenen Geboten von Pfarrern und Lehrern den Rücken zu. Als Vertreter der Erwachsenenwelt haben diese nichts als die traditionellen Gemeinschaftsformen anzubieten, bei denen der normative Rahmen unverrückbar feststeht; sie werden heute zunehmend als von außen gesetzte Forderung empfunden. Aus dem Sport und der Pop-Kultur beziehen Jugendliche Erlebnisse von freiwillig übernommenen Verpflichtungen, auch wenn diese noch so veräußerlicht und lächerlich wirken. Es ist nicht der Erfahrungshunger nach einer jahrmarktähnlichen „Erlebnisgesellschaft“, den man bei ihnen beobachten kann. Vielmehr lassen sie die Suche nach einer Idealvorstellung erkennen, die sie für die Verständigung über sich selbst und ihre Gesellschaft brauchen, aber in keinem der von Erwachsenen organisierten und kontrollierten öffentlichen Bereiche vorfinden. Tatsächlich können der Sport und die Pop-Kultur nur eine kurze Lebensspanne lang für eine Antwort in Frage kommen. Sie formulieren keine langfristig wirksamen Idealvorstellungen, sondern stimulieren Jugendliche bei einer aktionistischen, von Ereignis zu Ereignis voran jagenden Suche nach immer wieder neuen Erlebnissen. In dieser Sicht ist es nicht allein in finanziellen Interessen begründet, daß die internationalen Fußballverbände die Menge der Spitzenereignisse dichter und dichter machen wollen, bis endlich kein Jahr mehr ohne Weltmeisterschaft und kein Tag in der Woche ohne irgendwelche wichtigen Spielen vergeht. Die Warnung vor einer drohenden Übersättigung geht an der Sache vorbei; Fußball erzeugt kein Völlegefühl, sondern erzeugt ein Verlangen nach immer neuen Erlebnissen von Gemeinschaft – er tendiert zu einer Pilgerfahrt in Permanenz.

Im Vergleich zu traditionellen Institutionen sind die Gemeinschaften, wie sie hier beschrieben wurden, auf eine Beteiligung ihrer Mitglieder hin angelegt. *Was* die Gemeinschaft ist, *was* sie sein *soll*, entscheidet sich im gemeinsamen Handeln; es ist nicht von vornherein definiert, es ist ständig im Fluß. Es kann variiert, erneuert, sogar grundlegend verändert werden – darin liegt eine hohe Attraktivität für die

jüngeren Generationen. Mit Enttäuschung sehen die Älteren, wie wenig das Politische, von den Kirchen ganz zu schweigen, von den Jüngeren als eine Quelle von Idealvorstellungen über die Gesellschaft und die eigene Person angenommen wird. Nicht mehr die Bürgerinitiativen, die Friedensbewegung, die Jusos, die Stadtteilaktionen, erst recht nicht die ökumenischen Gottesdienste und Kirchentage oder das Deutsche Turnfest bilden für die nachwachsende Generation die großen Ereignisse für idealisierende Vergemeinschaftungen. Man muß diese heute an anderen Orten aufspüren, insbesondere an jenen wechselnden, flüchtigen *spots*, an denen Bewegungen, körperliche Aufführungen, Sport und Musik eine Symbiose eingehen. Dieses Zusammenspiel ist so wichtig geworden, daß sie nicht mehr nur als Zutaten, sondern als das Ferment des ganzen religiösen Lebens in der Pop-Kultur anzusehen sind.¹⁹ Gewiß sind die Fußballfans ein Zerrspiegel; aber dieser zeigt mit groben Übertreibungen die Umrisse von sozialen Gebilden, die Erfahrungen von Selbst und Gemeinschaft möglich machen. Man findet sie in den Stadien, in Clubs, Skating-Hallen, Streetball-Plätzen, bei Reggae-Konzerten, auf dem Dancefloor, in Off-Plattenläden, Surf-Shops und Clubs. Verstreut über die Stadt gibt es an vielen Orten lokalen Energiepunkte, überall dort, wo es zur Bildung von Gemeinden und Heiligem kommt und sich das Körperliche mit inneren Bewegungen paart, wo das Konkrete von Symbolischem überlagert wird und neue Verständigungsformen entstehen

An einer Tankstelle bei Madrid fand ich im letzten Sommer eine Musikkassette mit Songs von John Lennon. Die meisten Titel kannte ich, aber nicht ihre Zusammenstellung („Lennon Legend“). Ich war morgens von Barcelona aufgebrochen und wollte bis zum Abend den Wallfahrtsort Guadalupe erreichen, um mir das Real Monasterio mit der Schwarzen Madonna anzusehen. Als ich gegen Abend durch die Berglandschaft der Extremadura fuhr, legte ich die Kassette ein. Bei den ersten Tönen war, noch bevor ich den Titel nennen konnte, sofort ein altes vertrautes Gefühl da. „Imagine“, natürlich; ich reagierte unmittelbar auf die Musik. Ich war nicht mehr allein, und ich antwortete nicht als einzelner. Auch früher, wenn ich das Stück allein hörte, hatte ich immer das Gefühl, daß andere anwesend waren; das kam mir nie mysteriös oder schwülstig vor, sondern es war eher der Eindruck, die Gewißheit sogar, die von dem Sound ausgedrückte Stimmung mit anderen zu teilen. Aus dem Abstand würde ich heute sagen, „Imagine“ war ein wunderbar sentimentales Glaubensbekenntnis zu einer besseren Gesellschaft, das den Optimismus der Rock-Generation ein letztes Mal (1971) zusammenfaßte. Eine solche von Musik hervorgerufene Präsenz anderer und das Gefühl, zu einem größeren Ganzen zu gehören, konnte einem vorher auch bei Bob Dylans Songs der 60er Jahre und der Rockmusik gegen den Vietnam-Krieg passieren; es war *unsere* Musik, wir waren gegen den Krieg, auf jeden Fall für eine andere Welt, eine bessere natürlich.

19 Dieser Gedanke liegt der Arbeit von Robert Schmidt „Pop – Sport – Kultur. Körperkonzepte auf dem Dancefloor und in den Trendsportarten“ zugrunde (Unveröff. Manuskript; im Rahmen des Graduiertenkollegs „Körperinszenierungen“, FU Berlin).

Jedes Konzert, jedes Abspielen der wichtigen Songs damals brachte Idealvorstellungen in die Gegenwart, als würde ein Versprechen immer wieder erneuert. Niemals stellte sich dabei ein kollektives Wir her –jeder blieb bei seinem Ich, in seiner Person. Vielmehr führte die Hinwendung zu den Vorstellungen und den Gefühlen, die sie auslösten, zu einem gesteigerten Individualismus, aber die Individuen blieben in einem größeren Ganzen aufgehoben, in einer Hülle, die viele solcher Ichs umschloß. Bei der Suche nach einer Beschreibung für diesen Zustand stoße ich immer wieder auf die Vorstellung einer *imaginären* Gemeinschaft. Es gibt in diesem Fall eine emotionale Verbundenheit mit Menschen, die man gar nicht kennt, die aber zu derselben Gemeinde gehören, die in Raum und Zeit nicht lokalisierbar ist. Zusammengehalten werden alle potentiellen Mitglieder, über das Emotionale hinaus, von gemeinsamen Wertvorstellungen, ausgedrückt in Musik und Texten, auch von Gegnerschaften und schließlich von der Anerkennung bestimmter Sollens-Forderungen. Sie alle befinden sich innerhalb meines Raums und könnten mit mir eine Gemeinschaft bilden. Ihnen hätte ich meine Bücher und Platten geliehen; mit ihnen hätte man gemeinsame Aktionen unternehmen und eine Wohngemeinschaft bilden können. In dieser imaginären Gemeinschaft fühlt sich jeder gut; jeder einzelne fühlt sich beim Hören der alten Rocksongs besser: besser durch die Vorstellung einer besseren Welt. Woher kommt diese Vorstellung, daß „man besser geworden ist“? Früher haben die Väter, dann die Lehrer gesagt: „Du mußt Dich bessern“. Ihnen haben wir das nicht abgenommen, aber geglaubt haben wir es trotzdem.

Wie Gemeinschaften funktionieren, kann man in Guadalupe leicht begreifen. Im Inneren des Heiligtums der Hispanidad ist die Schwarze Madonna aufgestellt. Columbus ist zu ihr gepilgert, nachdem sie ihn aus Seenot errettet hat; nicht anders der spanische König, als er nach Francos Tod in sein Amt eingesetzt wurde. Das Bild der Madonna wird in den Fan-Shops um die Kathedrale herum verkauft; die Devotionalien sind eher noch unsäglicher als jene von Fußballvereinen. Sie selbst steht unnahbar, nur den Blicken erreichbar, oberhalb des Altars, mit kostbaren Stoffen, Gold und Edelsteinen über und über bedeckt, ein Prunkkleid, ein spanischer Traum, geträumt in einer Zeit der frenetischen Bereicherung und katholischen Herrschaft über die Gefühle und Triebe, ein Bild der beherrschten Unersättlichkeit. Mit ausdruckslosem Blick, niemanden ansehend, von allen angesehen, steht sie bewegungslos in der Höhe. Mit einem Schlag ist sie fort. Auf den Knopfdruck eines Priesters ist sie umgedreht worden, hineingeschwenkt in ein inneres Gemach des Klosters, in dessen Intimität die privilegierten zahlenden Gäste einer Guidetour auf sie gewartet haben, um ihr aus der Nähe gegenüberzutreten. Ungachtet ihrer vorübergehenden physischen Abwesenheit beten und singen die Pilger unablässig weiter; die Madonna wirkt, ob sichtbar oder gewendet.

Der religiösen Erhöhung tut die schäbige kommerzielle Umgebung keinen Abbruch. Wie in Lourdes, wo die ganze Stadt ein einziger Devotionalien-Hypermarché ist, gehen die Pilgerkollektive offensichtlich erhoben und gestärkt aus ihrer Probe hervor. In den umliegenden Bars und Restaurants herrscht Hochstimmung, die Weingläser klirren, bei Tische werden die körperlichen Anstrengungen der Wallfahrt als Lizenz

für deftige Tafelfreuden interpretiert. Ein kurioser Chiasmus hat sich ergeben: Während der Sport sich immer mehr religiöse Züge gibt, wird das Wallfahren immer sportlicher. Beim tausendsten Jubiläum des heiligen Jakob von Compostela sah man Pilger zu Rad und als Power-Walker, ständig auf die Uhr sehend, offenbar in Rekordjagd auf dem Weg zum Heiligen. Ich fuhr damals in die entgegengesetzte Richtung; mir kamen Scharen von Pilgern entgegen, die jedem City-Marathon Ehre gemacht hätten. Selbst die Wallfahrer nach Altötting, eher etwas betagte Gläubige, sind neuerdings einer „kleinen körperlichen Anstrengung“ nicht abgeneigt. „Fromme Weltkinder reißen sich zusammen und werden sportlich, d.h.: strapazierfähige Männer und Frauen suchen geheiligte Stätten auf.“²⁰ Die Hostie ist wichtig und die Brotzeit auch, desgleichen die Innerlichkeit und das Gemeinschaftserlebnis.

Im Stadion von Nou Camp, das ich am Tage zuvor besichtigt hatte, befindet sich eine *Hall of fame* des FC Barcelona; dort hatte ich einen ganz ähnlichen Eindruck wie im Heiligtum der Schwarzen Madonna. Ergriffenheit herrschte bei den Wallfahrern, ehrfürchtige Bewunderung vor den Europacups und anderen Trophäen vergangener Siege, Beweise der Macht des Vereins. In Form von Reliquien war ein Domschatz ausgestellt, bestehend aus originalen Bällen, Trikots, Schuhen aus unvergeßlichen Spielen. Beim Verlassen der dämmerigen Ausstellungsräume wirkten die Fans heiter und gelöst wie eine Gemeinde nach der Messe: Die Welt hatte sie wieder, sie hatten sich einer heiligen Pflicht unterzogen und wandelten wie verbesserte Menschen in die Stadt zurück. In Guadalupe wird mit dem Kult der Schwarzen Madonna die Hispanidad gefeiert, in Barcelona ist es der Kult Katalaniens. Alles, was zur höheren Glorie Katalaniens beizutragen vermag, wird in das Spektakel um die Fußballmannschaft integriert: Miró und Tapiés entwarfen die Plakate des Vereins, Pedro Dominguez gibt gerade einen Band zur Vereinsgeschichte heraus, vor wichtigen Spielen singt Montserrat Caballé die Hymne Katalaniens, selbst der Papst ist Mitglied des FC Barcelona.²¹

In den Gemeinschaften des Sports und der Pop-Musik ist den alten Kirchen ein junge, kräftige Konkurrenz entstanden

Was diese anzubieten hat, ist eine grundlegende Umgestaltung des Ichs, begleitet von einem intensiven Gefühl des Besser-Werdens. In den neuen Gemeinschaften hat sich das einzelne Ich einer Gemeinde zugewandt, ist nach eingehender Prüfung aufgenommen worden, erhält einen Platz innerhalb ihrer Organisation zugewiesen und wird Teil der von ihr gebildeten Über-Person. Mit seinen Handlungen erfüllt es bestimmte Sollens-Anforderungen und macht sich selbst wertvoll und gut, wobei es selbst diese Effekte dem Wirken eines Heiligen zuschreibt. Statt eines Ich-Verlusts erfährt der Einzelne im religiösen Leben seiner Gemeinschaft eine

20 So schreibt es Roswin FINKENZELLER in der FAZ vom 25.5.1999.

21 Diese Informationen verdanke ich der Magisterarbeit von Fritjof LÜHR: Die Bedeutung des Fußballs als Ausdruck regionaler Identitäten in Spanien am Beispiel der Vereine „Futbol-Club Barcelona“, „Athletic-Club de Bilbao“ und „Real Madrid“ (Institut für Sportwissenschaft der Freien Universität Berlin 1997).

verstärkte Hinwendung zu seiner Person und deren Höherbewertung. Es kommt so zu einer intensiven Erfahrung von Individualisierung, die das genaue Gegenteil von Bindungslosigkeit ist, nämlich gerade eine Einbindung in die Gemeinschaft. In diesem Prozeß werden die Bindungen, die das Ich vorher hatte, stark verändert: Vor dem Eintritt des Einzelnen in die Gemeinschaft war es meist fest in die Familie und in die Schule eingebunden. Eltern und Lehrer sind traditionell die Instanzen, die die moralische Entwicklung von Jugendlichen zu steuern versuchen. Ein letzter Reflex dieses Versuchs ist die Einführung eines neuen Schulfachs (in Brandenburg), in dem „Lebenskunde“ (was auch immer dies ist) gelehrt werden soll. Aber mit zunehmendem Alter verlieren die traditionellen Erziehungsinstanzen ihren Einfluß auf die Jugendlichen, soweit sie überhaupt noch einen Anspruch darauf erheben. Eltern, Schule, politische Parteien, Sportvereine und Tanzschulen erreichen ihre Zielgruppe kaum noch mit ihren Moralvorstellungen. Was die Jugendlichen suchen, ist nicht jenes Gute, das die von Erwachsenen dominierten und organisierten Institutionen anbieten oder sogar vorschreiben. Deren Idealvorstellungen (falls vorhanden) und Sollens-Anforderungen werden von vielen Jugendlichen nicht mehr innerlich angenommen. Was nicht zu einer generellen Ablehnung aller von Erwachsenen offerierten Angebote führt; nach wie vor wollen Jugendliche elterliche Zuneigung, haben Interesse an bestimmten Schulfächern und Lust an sportlichen Wettkämpfen. Aber den Kern der von den Älteren erhobenen moralischen Anforderungen, den Imperativ „Verbessere Deine Person!“, den sie in der Regel akzeptieren, verwirklichen sie lieber in ihren eigenen Gemeinschaften. Was mit diesen Forderungen verlangt wird, wann und wo sie zu erfüllen sind, wollen sie selbst bestimmen.

Nicht anders verhält es sich mit den familiären affektiven Beziehungen. Zugehörigkeit zu einer Familie ist nicht veränderbar; sie ist auferlegt: Ob man seine Eltern liebt oder nicht, ist keine freie Entscheidung. Ganz anders ist die „*Family*“ als Vergemeinschaftungsform; hier werden die Beziehungen frei gewählt und selbst gestaltet. In der Pop-Kultur wimmelt es geradezu von *Families*, es gibt *Families* im Hip-Hop, im Raggae, in der Clubkultur, und natürlich gibt es auch *Fan-Families*. Alle positiven Merkmale der Institution Familie – intime Gefühlsbindungen, die Empfindung von Sicherheit, Vertraulichkeit und Nähe des täglichen Umgangs, Fürsorge füreinander, und was der Schatz familiärer Phantasien sonst noch enthält, alles dies wollen die Jugendlichen noch einmal haben, diesmal aber frei gewählt und selbst bestimmt. In die *Family* muß man erst zugelassen werden; auch hier erfüllt, wer aufgenommen worden ist, bestimmte Gütekriterien und übernimmt freiwillig die Sollens-Anforderungen. Im Alltag des Clublebens fühlt sich jedes Mitglied verantwortlich für das gesamte Projekt, eine Haltung, die klare Aufgabenzuweisungen überflüssig macht: Man tut etwas an der Stelle, wo es gerade gebraucht wird; auf diese Weise werden „tendenziell alle das Gesamtprojekt gefährdenden Lücken gefüllt.“²²

22 M.S. BUNZ, a.a.O., 181.

Vermutlich ist eines der wichtigsten Merkmale religiöser Gemeinschaften, daß sie die biologische Verwandtschaft durch einen der Familie ähnlichen Verbund ersetzt; L. GERNET hat dies schon für die antiken griechischen Mysterien konstatiert.²³ Über die Mithra-Kulte schreibt E. MEYERSON:²⁴ An ihrem Modell ließe sich erkennen, welche Beiträge die Religion für die Genese des Begriffs der Person leisten können. Als internationale Kulte richteten sie sich, anders als die nationalen Religionen, an *alle* Menschen, sie nahmen alle Menschen auf, die glauben wollten. Sie erzeugten Emotionen und modellierten Empfindungen. Für moralische Probleme stellten sie Lösungen bereit, ließen aber auch neue moralische Probleme entstehen. Sie richteten die Anstrengungen der Gläubigen auf ein ideales Ziel und stärkten auf diese Weise den Willen der einzelnen.

„Der tägliche Kult flößte das Gefühl einer persönlichen Bedeutsamkeit ein, insbesondere bei den Unteren, die sich mit einem Schlag auf derselben Stufe wie die Oberen befanden, die sie sogar durch innere Anstrengungen überflügeln konnten. Schließlich und vor allen Dingen gaben diese Religionen, aufgrund der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit und auf den Zugang zum Heiligen schon in diesem Leben, dem Begriff der Seele eine Fülle, eine Intensität und Dichte, die dem antiken römischen Heidentum unbekannt war.“²⁵

MEYERSONS Analyse der Mithra-Kulte läßt sich in vielen Punkten auf die Gemeinschaften in Sport und Pop-Kultur übertragen: Auch sie sind international, im Prinzip egalitär, aber mit feinen Abstufungen, die nicht aus den üblichen sozialen Werten gebildet werden, sondern nach Kompetenz und Stil des Auftretens in der Gemeinschaft. In ihren kleinen Lädchen um die Portobello-Road herum verkaufen Jamaikaner alte Reggae- und Dub-Schallplatten. Wenn man hier als Begleiter eines europäischen Reggae-Fans eintritt, wird man freundlich-abwartend empfangen (nicht nur weil man später die Einkäufe bezahlen wird). Es dauert nicht lange, dann ist der Fan in ein Gespräch verwickelt, er wird beraten, erhält Informationen, darf sich jede gewünschte Platte anhören. Er stört nicht weiter; die anwesenden Musikliebhaber mit ihren Pudelmützen und Rasta-Locken lassen ihn zur Geltung kommen, nehmen ihn ernst, ein wenig gehört auch er zur *Family*. Man selbst bleibt natürlich außerhalb, aber erfährt eine sanfte nachsichtige Behandlung, weil man offensichtlich in der richtigen Begleitung gekommen ist.

Ursprünglich bedeutet das Wort „Mitra“, wie MEILLET gezeigt hat „Vertrag“²⁶; der indo-iranische Gott Mitra war eine Personifizierung des Vertrags. Der Vertrag ist ein Konzept, das man in diesem Zusammenhang nicht vermutet hätte. Aber gibt es nicht eine Art Vertrag, der bei Eintritt in eine Gemeinschaft wirksam wird, freilich ein Vertrag ganz anderen Inhalts als der Gesellschaftsvertrag? Mit diesem treten die einzelnen ihre Rechte an eine souveräne Institution, den Staat ab. Der Gesellschaftsvertrag hingegen konstituiert die einzelnen als Teil der von der Gemeinde gebildeten Über-Person. Als ein solcher Bestandteil hat das neue Mitglied ein Recht auf die Profite, die der Gemeinschaft aus dem Wirken der Heiligen zukom-

23 L. GERNET: Recherches sur le developpement de la pensée juridique et morale en Grèce. Paris 1932.

24 E. MEYERSON: Les fonctions psychologiques et le oeuvres (1948). Paris 1995.

25 E. MEYERSON, a.a.O., 171f.

26 A. MEILLET: Le dieu indo-iranien Mitra. In: Journal Asiatique (1907), 2, 143 (zitiert nach MEYERSON).

men. Und es erhält das weitere Recht, sich an der Veränderung des religiösen Lebens zu beteiligen. Was die Gemeinschaft ist, was sie tut, und was sie glaubt, steht nicht fest. Es gibt sie nicht außerhalb der Aktionen ihrer Mitglieder. Im Begriff des Vertrags ist auch enthalten, daß jeder Beteiligte im Prinzip weiß, daß das Heilige eine Fiktion ist und daß die gemeinsame Welt nur so lange zusammengehalten wird, wie die Beteiligten ihre Anforderungen erfüllen. Ist es ein Trost und eine Hoffnung für die alte Kirche, daß die Fahne, die an ihrem Turm hängt, für die Vorübergehenden, die sie heute noch begeistert grüßten, morgen vielleicht keine Bedeutung mehr haben wird?

Mythisches Denken im Sport

Das mythische Denken übt nicht von ungefähr einen besonderen Reiz aus – bietet es doch eine Projektionsfläche ebenso für aufgeklärte Rationalitätsansprüche wie für romantische Sehnsüchte, die unser „zivilisiertes Leben“ in widersprüchlicher Weise beeinflussen. Es verwundert daher nicht, daß beispielsweise das Verhältnis von „Mythos und Logos“ als wichtiges Abgrenzungsthema innerhalb der Philosophie diskutiert wird, die Literatur sich mit dem „indigenen Schreiben“ und „kulturellen Lernen“ beschäftigt oder daß Bücher und Seminare zur Alltagsbedeutung etwa der „indianischen Welterfahrung“ sowie anderer neuer beziehungsweise alter Mythen angeboten werden.¹

„Die Gegenwärtigkeit des Mythos“ – so ein Titel von KOLAKOWSKI – scheint offensichtlich.² Trotz dieser Aktualität und Attraktivität steht das mythische Denken zugleich unter dem Verdacht, hinter längst überwundene Stufen der kulturellen Entwicklung zurückzufallen, insofern es sich auf Vergangenes bezieht oder auf Fremdes verweist. Diese Spannung gilt es zu vertiefen. Deshalb soll im folgenden zunächst die Bedeutung (1) und im Anschluß daran die technologische Verwertung (2) des mythischen Denkens im Bereich des Sports erörtert werden. Die Dialektik des Mythos selbst wird in einem dritten, abschließenden Schritt hinterfragt (3).

1 Der Mythos als symbolische Form

Folgt man dem Kulturphilosophen CASSIRER, so ist der Mythos „die Urschicht des Bewußtseins und der tragende Grund für alle seine Leistungen“.³ Nach dieser Auffassung ist er, ebenso wie etwa die Poesie, Kunst, Sprache oder Wissenschaft, eine „symbolische Form“ und somit auf jeden beliebigen Gegenstand anwendbar.⁴ Auch wenn der moderne Sport selbst keine „symbolische Form“ ist, finden sich in ihm mythische Vorstellungen und Bilder, die die andere Seite seiner technologischen Ausstattung bezeichnen. Dies soll durch ein kurzes Beispiel erläutert werden. Am 4. März 1999 schrieb Tobias KAUFMANN in der Berliner Zeitung unter der Überschrift „Lauf so weit Du kannst, Hennes!“:

„Was hast Du Dir nicht alles anhören müssen, Geißbock Hennes VII., Maskottchen des Fußballklubs 1. FC Köln. 'Alle Böcke riechen, alle Böcke riechen, nur der Kööölner Geißbock stinkt ...' haben sie all die Jahre gesungen, die feindlichen Düsseldorf und die Bayern. Von FC-Fußballern mußtes Du Dich betatschen lassen. Vor dem Spiel, wenn ihnen der Angstschweiß auf den Händen stand und sie Halt und Trost suchten. Nach dem Spiel, wenn sie mal wieder

1 Zu den angesprochenen Verarbeitungen mythischen Denkens in Philosophie, Literatur und Lebenshilfe vgl. exemplarisch POSER (1979), HUNTLEY (1996) sowie MÜLLER (1992).

2 Vgl. KOLAKOWSKI (1974).

3 CASSIRER zit. nach SCHWEMMER (1997, 41).

4 Vgl. zu dieser allgemeinen Merkmalsbestimmung symbolischer Formen CASSIRER (1994b, 49).

verloren hatten, mit nacktem Oberkörper, ein 'Sorry Hennes, nächstes Mal wird's besser' flüsternd. Seit Deinen Vorgänger, Hennes VI., vor Jahren mitten im Abstiegskampf der Tod ereilte, hast Du nicht viele fröhliche Stunden gehabt. Und nun diese Enthüllung in einer Boulevardzeitung: Der 1. FC Köln wollte Dich abservieren, aus Geiz!" [...]

Der Geißbock als Maskottchen einer Profi-Fußballmannschaft widerspricht keineswegs den Gepflogenheiten der Branche. Magische Spielerkreise vor dem Match gehören ebenso zum Repertoire wie das Bekreuzigen eines Spielers bei seiner Einwechslung oder aber das Tragen derselben ungewaschenen Socken bis zur nächsten Niederlage. Beispiele dieser Art lassen sich sicherlich psychologisch erklären, indem etwa ihre motivationale oder stabilisierende Funktion in einem, zumindest was das Ergebnis anbelangt, offenen Handlungszusammenhang hervorgehoben wird. Es ist aber auch möglich – und dieser Versuch wird hier unternommen –, den symbolischen „Formgehalt“⁵ derartiger „Irrationalismen“ zu bestimmen. Mit anderen Worten stellt sich die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Es sei nochmals betont, daß der Sport allenfalls mythische Denkstrukturen aufbewahrt, nicht jedoch selbst als Mythos zu begreifen ist. Seine Verstrickung in das Projekt der aufgeklärten Naturbeherrschung ist zu offensichtlich.⁶ Doch möglicherweise liegt sein besonderer Reiz gerade darin, daß er technische Rationalität und mythische Einbildungskraft zu integrieren vermag. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Welche „mythischen Merkmale“ lassen sich also dem obigen Beispiel entnehmen? Auffällig ist zunächst, daß ein Tier als integrierende Symbolfigur fungiert. Der Geißbock steht zumindest in keinem direkten Bezug zur Sportart, zur Mannschaft, oder zur Region. Geht man jedoch davon aus, wie CASSIRER für das mythische Denken unterstellt, daß zwischen den Handlungen der Akteure und dem Tier kein kausaler, sondern eine affektiver Zusammenhang besteht, so bewegt man sich bereits in einem anderen Erklärungsrahmen. „Was hier zählt, sind nicht die empirischen Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen, sondern die Intensität und Tiefe, mit der menschliche Beziehungen gefühlt sind.“⁷ Dieses „Band der Sympathie“ wird nicht einfach verinnerlicht und aufbewahrt, sondern erhält einen sichtbaren Ausdruck. Indem die Spieler den Geißbock vor und nach dem Spiel berühren, suchen sie, wie es in der Zeitungsmeldung heißt, Halt und Trost; darüber hinaus läßt sich dieser Vorgang jedoch auch im Sinne eines mythischen Symbolismus, das heißt als Objektivation von Gefühlen, begreifen. Im Mythos wird durch derartigen Handlungen die Gemeinschaft des Lebens bezeugt, die sämtliche beseelten und unbeseelten Wesen umfaßt. Im Sport wird dadurch zumindest die Gemeinsamkeit der Interessen bekundet.

Nach dieser Auffassung ist es also gar nicht entscheidend, ob durch die rituelle Handlung des Berührens ein tatsächlicher Effekt herbeigeführt werden kann. Wich-

5 Vgl. dazu CASSIRER (1994a, XII). An anderer Stelle heißt es: „In diesem Sinne nach einer 'Form' des mythischen Bewußtseins fragen, heißt weder nach seinen letzten metaphysischen Gründen, noch nach seinen psychologischen, seinen geschichtlichen oder sozialen Ursachen suchen: vielmehr ist damit lediglich die Frage nach der Einheit des geistigen Prinzips gestellt, von dem all seine besonderen Gestaltungen, in all ihrer Verschiedenheit und in ihrer unübersehbaren empirischen Fülle, sich zuletzt beherrscht zeigen“ (CASSIRER 1994a, 16).

6 Zur technologischen Seite des modernen Sports vgl. KÖNIG (1995).

7 CASSIRER (1994b, 54).

tig ist vielmehr, daß die mythischen Sehnsüchte nach erlebten Gemeinschaftserfahrungen einen symbolischen Ausdruck finden. Folgt man CASSIRER, so ist der Mythos weder ein bloßes Phantasieprodukt noch eine ausschließlich subjektive Vorstellung, sondern er ist eine Lebensform.

„In diesem Prozeß bilden die Elemente des sozialen Daseins wie die des physischen Daseins nur den Stoff, der seine eigentliche Gestaltung erst durch gewisse, in ihm selbst nicht gelegene und aus ihm ableitbare geistige Grundkategorien erhält.“⁸

Wichtig ist, daß die sogenannten „geistigen Grundkategorien“ in jeder symbolischen Form spezifisch ausgeprägt sind, weshalb sie sich nicht einfach übertragen lassen. Folglich wäre es verfehlt, eine symbolische Ausdrucksform wie das mythische Denken im Lichte einer anderen, etwa naturwissenschaftlich orientierten Verständnisform, sehen und begreifen zu wollen. Logisches und mythologisches Denken konstituieren unterschiedlich geordnete Erfahrungszusammenhänge. Daß diese Erfahrungsbereiche im nachhinein aufeinander bezogen werden können, widerspricht dieser Auffassung nicht.⁹

Neben der affektiv bestimmten und gemeinschaftsbezogenen Grundausrichtung des mythischen Denkens, die in rituellen Handlungen immer wieder bekräftigt und erneuert wird, bezieht sich das Ausdrucksverstehen auf die Physiognomie der Dinge. Es ist sinnlich – qualitativ ausgerichtet und liegt damit vor aller analytischen Präzision. Das Handauflegen der Spieler, wenn ihnen, wie es im Beispiel heißt, „der Angstschweiß auf den Händen steht“, bezeugt nach CASSIRER im Mythos die

„Verwandtschaft‘ zwischen Mensch und Tier, und im einzelnen die Verwandtschaft zwischen einem bestimmten Clan und seinem Totemtier oder seiner Totempflanze, nicht etwa in irgendeinem übertragenen, sondern im strengen Wortsinne.“¹⁰

Das mythische Denken verharrt im unmittelbaren Eindruck. Es versucht nicht, den Gegenstand zu begreifen oder zu erklären, sondern begnügt sich darin, eine direkte Verbindung herzustellen und ganz unmittelbar ergriffen zu sein. Die Kraft der Gemeinschaft, die im Ritus körperlich hergestellt wird, wirkt auf den einzelnen zurück und läßt ihn teilhaben. Mythisch gesprochen symbolisiert der Geißbock nicht nur das Einheitsgefühl der Mannschaft, sondern er verkörpert es geradezu, das heißt er ist sein ganz realer Ausdruck.¹¹ Modern gesprochen könnte man sagen,

8 CASSIRER (1994a, 212).

9 SCHWEMMER weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Wechselbeziehungen zwischen den symbolischen Formen, etwa zwischen künstlerischen und wissenschaftlichen Perspektiven, durchaus sinnvoll sein können. Wichtig sei jedoch, daß die Analysen dieser Wechselbeziehungen „zwischen“ diesen Formen verbleiben und kein einheitliches, geschlossenes und für sich verständliches System bilden. „Das ‚einigende Band‘ besteht so aus schöpferischen Ereignissen, die sich in mannigfaltigen Strukturen vollziehen und jedenfalls nicht als eine einheitliche – und das hieße: bereits in sich geformte – Kraft oder Energie –Ä ußerung auftreten“ (SCHWEMMER 1997, 45).

10 Vgl. CASSIRER (1994a, 213).

11 CASSIRER führt dazu aus: „Riten sind in der Tat motorische Manifestationen psychischen Lebens. Sie offenbaren gewisse fundamentale Strebungen, Begierden, Bedürfnisse, Wünsche; nicht bloß ‚Vorstellungen‘ oder ‚Ideen‘. Und diese Strebungen werden in Bewegungen umgesetzt – in rhythmische, feierliche Bewegungen oder wilde Tänze, in geordnete und regelmäßige rituelle Handlungen oder in heftige, orgiastische Ausbrüche“ (CASSIRER 1994b, 41).

daß der „Team-Spirit“ an das dingliche Substrat seines Trägers gebunden ist und von dort –q ua Berührung –ü bertragen wird.

Die mythische Kraft ist demzufolge zwar stofflich gebunden, was jedoch nicht ausschließt, daß sie „von Ort zu Ort, von Subjekt zu Subjekt wandert.“¹² Erst auf diese Weise ist es überhaupt möglich – anders als etwa im naturwissenschaftlichen Denken, wo ein formaler und relationaler Kraftbegriff vorausgesetzt wird –, daß magische Zauberkräfte weitergegeben werden können. Das „Mana“, das in unserem Fall dem Tier zugesprochen wird, ist nicht nur an ein bestimmtes Subjekt gebunden, sondern kann in unterschiedlicher Weise umgewandelt und übertragen werden. Im mythischen Denken erfolgt die Weitergabe in der Regel durch Priester oder Häuptlinge, die in unserem Beispiel noch fehlen. Doch liegt der Schluß zumindest nahe, daß diese vermittelnde Funktion heute vor allem durch die Stars und Helden der Sportszene übernommen wird. Ihre bloße Nähe und Präsenz, selbst wenn sie medial vermittelt ist, scheint auszureichen, damit etwas vom Glanz auf ihre Bewunderer abfällt. Die Tatsache, daß ihnen positive Affekte wie Achtung, Verehrung und Liebe entgegengebracht werden, macht die Helden unempfindlich gegen Unterscheidungen etwa zwischen der Realität und der Vorstellung ihrer Existenz. Ähnlich wie in der mythischen Imagination wird nicht getrennt zwischen Traum und Wirklichkeit, Wunsch und Erfüllung beziehungsweise Bild und Sache – wobei dieser Zusammenhang auch bis weit über den Tod des Helden hinaus wirksam sein kann.¹³

Falls man als Außenstehender nur mit Unverständnis zur Kenntnis nehmen kann, daß zwischen den vermeintlich magischen Personen, Tieren oder Sachen sowie den ihnen zuerkannten Eigenschaften und Kräften nicht differenziert wird, so sei daran erinnert, daß auch das analytisch – kritische Denken lange brauchte, um sich von seinen stofflich – substantiellen Vorstellungen zu lösen. Schließlich spricht aus lebensweltlicher Sicht einiges dafür, „verhaftet an den Körpern zu kleben“, anstatt die Welt unter abstrakte und formale Kategorien zu ordnen. Neben der Intensität der Erfahrungen, der Verkörperlichung der eigenen Gefühle sowie der Teilhabe an einer größeren Gemeinschaft, stellt sich dem mythologischen Denken die verlockende Aussicht, die Gesamtheit des Sinnlichen als das eigentliche Feld der Offenbarung des Geistigen zu begreifen.¹⁴ Wenn also das Maskottchen in unserem Beispiel nicht mehr zeitgemäß zu sein scheint, bleibt zu fragen, welche anderen Ausdrucksformen man heute verwendet, um den Verlockungen des Mythos nachzugehen.

2 Zur technologischen Verwertung mythischen Denkens im Sport

In seiner Analyse politischer Mythen beschreibt Cassirer, wie der moderne Mensch seinen Glauben an natürliche Magie zunehmend durch den Glauben an die Kraft sozialer Magie ersetzt:

12 CASSIRER (1994a, 75).

13 Vgl. dazu CASSIRER (1994a, 48-49).

14 Vgl. CASSIRER (1994a, 309).

„Der moderne Politiker mußte in sich zwei vollständig verschiedene und sogar unvereinbare Funktionen verbinden. Er muß gleichzeitig sowohl als homo magus, als auch als homo faber handeln. Er ist Priester einer neuen, vollständig irrationalen und mysteriösen Religion. Aber wenn er diese Religion verteidigen und propagieren muß, geht er sehr methodisch vor. Nichts bleibt dem Zufall überlassen; jeder Schritt ist wohl vorbereitet und vorbedacht. Es ist diese seltsame Kombination, die einer der überraschendsten Züge unserer politischen Mythen ist.“¹⁵

Der entscheidende Unterschied zwischen dem mythischen Denken – wie es bisher beschrieben wurde – und seinem modernen Pendant besteht darin, daß der „Mythos des 20. Jahrhunderts“ nicht mehr nur das Ergebnis unbewußter Tätigkeit und freier Einbildungskraft ist, sondern planmäßig erzeugt und künstlich geschaffen wird. Während also im traditionellen Sinne Gefühls- und Gemeinschaftserfahrungen durch vergleichsweise einfache magische Praktiken und naturnahe Rituale hervorgerufen wurden, so erscheinen sie heute in rational und technologisch bestimmter Form.

Dazu ein weiteres Beispiel: Im April diesen Jahres eröffnete der Sportartikelhersteller „Nike“ den weltweit drittgrößten Verkaufstempel für seine Produkte in Berlin, das erste sogenannte „Niketown“ außerhalb der Vereinigten Staaten. Folgt man dem Berichterstatter der Berliner Zeitung, so handelt es sich hierbei um eine „Kathedrale der Freizeitgesellschaft“:

„Man tritt, vom Lärm der Tauentzienstraße kommend, durch die gläserne Eingangstür, die mehr ein Tor ist, auf einen breiten Mittelgang. Der heißt hier Nike-Square und an seinem Ende ist eine Videowand aufgebaut. Man kann auch links und rechts an dieser Wand vorbeilaufen, dahinter befindet sich ein halbrunder Raum mit den Tennis-Utensilien. Seitwärts gehen vom Square verschiedene kreisrunde Räume ab. Der zweite Stock öffnet sich galerieartig zum Mittelgang hin. Zeichnet man diese Anordnung auf einen Grundriß, hat man ziemlich exakt die Raumaufteilung einer Basilika. Dann wird aus dem Nike-Square das Mittelschiff, die Videowand zum Altarraum, besagte Tennis-Accessoires werden in der Apsis feilgeboten, die Rundräume entsprechen den Kapellen in den Seitenschiffen und die Galerie entspricht der Empore. [...] Gleich links neben dem Videoaltar haben die Planer einen holzgetäfelten runden Raum hingebaut. Er reicht in der Höhe über zwei Stockwerke, gerade so, als solle keine Decke den Blick gen Himmel begrenzen. ‚Hall of fame‘ – die Halle des Ruhms – wird er genannt, und ist doch viel mehr als nur Museumsraum für diverse Sportgrößen. Nikes Ikonen hängen an der Wand, der Tennisspieler Pete Sampras, Ronaldo, Michael Jordan und der Leichtathlet Michael Johnson. Wechselweise werden die Bilder illuminiert, und vom Band werden die bewegtesten Momente im Leben der Sportler erzählt. Im ersten Stock, neben der Kinderabteilung, hängen die Jugendfotos der Heroen – wer will, kann also den Kreuzgang vom Anfang bis zum Eintritt ins Pantheon des Sports abschreiten.“¹⁶

Daß der hier hergestellte Bezug zur Architektur von Sakralbauten nicht nur herbeigeredet ist, belegen die Aussagen des Firmengründers Phil KNIGHT. Schließlich wolle er, so heißt es im selben Artikel, den Besuch in Niketown zu einem emotionalen Spitzenerlebnis machen, das alle packt wie ein großartiger Wettkampf. „Wenn die Kirche da nicht mithalten kann“, so KNIGHT, „müssen die Priester eben einen besseren Job machen.“¹⁷ Nun könnte man meinen, daß die Sportindustrie – in profaner Absicht – die Aufgaben einer an Bedeutung verlierenden Kirche einfach über-

15 CASSIRER (1994b, 367).

16 Vgl. Berliner Zeitung vom 1.4.1999, Beilage, S. I.

17 Ebd.

nimmt. In diesem Falle würde sich der Prozeß des mythisch-religiösen Bewußtseins, wie CASSIRER ihn versteht, gleichsam umdrehen. Die erste Stufe dieses Prozesses, wo die „Dinge“ für das Ich nur „sind“, weil sie ihm affektiv wirksam werden und eine bestimmte Regung der Befriedigung auslösen, stünde gleichsam am Ende der Entwicklung.¹⁸ Die Stars und Produkte dieser Industrie träten an die Stelle der Götter, die bei CASSIRER die höchste Form der mythisch-religiösen Objektivierung darstellen. Doch auch wenn die Art der Heldenverehrung, wie in der „Hall of fame“ vorgeführt, mitunter einen quasi-religiösen Charakter annimmt, ist sie doch nicht gleichzusetzen mit den religiösen Vorstellungen selbst. Schließlich ist die Form der Inszenierung von ihrem Inhalt zu unterscheiden. Ernsthaft begreifen auch die Macher der Szene einen Michael Jordan nicht als Einzel- oder gar Schöpfergott. Es kommt jedoch darauf an, ihn so zu präsentieren, als könnte er an dessen Stelle treten.

Es liegt nahe, daß die Art der quasi-religiösen Inszenierung insbesondere ökonomischen Überlegungen geschuldet ist. Die „Einheit des Fühlens“, die nach CASSIRER ein wesentliches Merkmal des mythisch-religiösen Denkens bezeichnet¹⁹, bleibt den vorherrschenden finanziellen Interessen verhaftet. Doch neben der marktorientierten Bedeutung richtet sich unser Interesse zunächst auf die, wie es zuvor hieß, „soziale Magie“ der Heldenverehrung im modernen Mythos. Wenn es stimmt, wie von CASSIRER angenommen, daß die neuen Priester des 20. Jahrhunderts zugleich homo magus und homo faber sein müssen, um erfolgreich zu sein, bleibt zu fragen, wie sie diese zumindest auf den ersten Blick widersprüchliche Aufgabe lösen. Für die politischen Mythen weist CASSIRER sehr detailliert nach, wie das Moment der Überhöhung einzelner Persönlichkeiten in der Betrachtung geschichtlicher Ereignisse dazu führen kann, soziale Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren.²⁰ Doch auch in seiner Auseinandersetzung mit dem mythisch-religiösen Bewußtsein finden sich bereits wichtige Hinweise darauf, wie Helden und Götter als Personifikationen kollektiver Wünsche in Erscheinung treten und ihre soziale Macht entfalten. Erst indem das religiöse Bewußtsein sich auf den Gedanken individueller Gottheiten zentriert und die nur lokal bedeutsamen Götter durch übergeordnete Gottesvorstellungen ersetzt²¹, kommt es nach CASSIRER zur Auflösung kleinerer Stammeseinheiten und begrenzter sozialer Gruppen:

„Die persönlichen Götter Homers sind auch die ersten Nationalgötter der Griechen – und als solche sind sie geradezu zu den Schöpfern des allgemein – hellenischen Bewußtseins geworden. Denn sie sind die Olympier, die allgemeinen Himmelsgötter, die weder an eine einzelne Örtlichkeit oder Landschaft, noch an eine einzelne Kultstätte gebunden sind.“²²

Die Stars und Helden, so könnte man versuchen, diesen Gedanken auf die modernen Olympier zu übertragen, wirken demzufolge ähnlich wie die antiken Gottheiten

18 Vgl. CASSIRER (1994a, 239).

19 Vgl. CASSIRER (1994b, 53).

20 Vgl. die Auseinandersetzung insbesondere mit Thomas CARLYLE in CASSIRER (1994b, 246-289).

21 Vgl. dazu auch HEINRICH (1986, 150-208).

22 CASSIRER (1994a, 238).

als bindende Kraft sozialer Wünsche und erfüllen dadurch eine integrierende Funktion für den Zusammenhang gesellschaftlicher Gruppen. Je größer ihre Popularität und ihr Ruhm, desto wirksamer ist auch ihr Beitrag für die Bildung und Bindung übergeordneter sozialer Einheiten – eine Vorstellung, die heute in Politik und Wirtschaft weit verbreitet ist. Doch während CASSIRER als „Philosoph der symbolischen Formen“ den Vorgang religiöser Gestaltbildungen 1924 noch im Sinne der politischen Befreiung des Individuums von den Begrenzungen enger Sozialbeziehungen deutet, insofern in der geistigen Ausrichtung auf das göttlich Individuelle zugleich eine Tendenz auf das religiös und politisch Allgemeine erkennbar ist, betont er 21 Jahre später, als „Kritiker der philosophischen Grundlagen politischen Verhaltens“, die Gefahren idealisierter und personifizierter Hoffnungen:

„Der Ruf nach Führerschaft erscheint nur, wenn ein kollektiver Wunsch eine überwältigende Stärke erreicht hat und wenn andererseits alle Hoffnungen, diesen Wunsch auf gewöhnliche und normale Weise zu erfüllen, fehlgeschlagen sind. [...] Die Intensität des kollektiven Wunsches ist im Führer verkörpert. Die früheren sozialen Bindungen – Gesetz, Gerechtigkeit, Verfassungen – werden außer Kraft gesetzt. Was allein zurückbleibt, ist die mystische Macht und Autorität des Führers, und der Wille des Führers ist höchstes Gesetz.“²³

Die „Wiederkehr des Mythos“, von der CASSIRER hier spricht und die er kritisiert, steht noch unter dem starken Eindruck des gerade überwundenen Faschismus im nationalsozialistischen Deutschland. Es wäre sicherlich unangemessen, wollte man seine Überlegungen zum göttlichen Heldentum und zur politischen Führerschaft einfach auf den Starkult im modernen Sportbusiness übertragen. Schließlich verfügen die Helden der Kulturindustrie auch nach eigener Einschätzung weder über göttliche Fähigkeiten noch sind sie im Besitz politischer Macht. Allerdings – und darin liegt der Erkenntniswert von CASSIRERS Analysen für unser Thema – wird dieses vermeintliche Defizit heute dadurch kompensiert, daß die mythischen Anteile der quasi-religiösen Inszenierung (homo magus) in technisch wirksamer Form (homo faber) durchgesetzt werden. Die Expressivität und Intensität sportlicher Ereignisse, die für die Akteure, Zuschauer und Konsumenten vor allem affektiv bedeutsam sind, stehen zunehmend unter der Maßgabe ihrer Planbarkeit und Effizienz. Besonderheiten und Zufälle werden inzwischen so perfekt geplant und inszeniert, daß sie kaum noch überraschen. In der Vermarktungsstrategie bei Nike wird dies beispielsweise daran deutlich, daß die Palette der Stars sowohl die „nice guys“ wie auch die „bad boys and girls“ umfaßt. Die Götter des Sports sind ebenso normal (Pete Sampras), auffällig (Andre Agassi) oder exzentrisch (Dennis Rodman) wie ihre Fans. Dabei zeugt die Diversifikation des Starangebots nicht etwa nur von einer größeren Toleranz gegenüber den vielfältigen Heldentypen, sondern die verschiedenartigen Imagemuster werden heute so detailliert entworfen und präsentiert, damit die angesprochenen Zielgruppen möglichst vollständig und genau erfaßt werden. Dies bedeutet, daß der einzelne Konsument seinen persönlichen Star nicht einfach frei wählt, indem er durch den Kauf spezieller Produkte seinen vermeintlich subjektiven Hoffnungen und Wünschen einen bestimmten, selbstgewählten Ausdruck verleiht.

23 CASSIRER (1994b, 365).

Vielmehr gilt umgekehrt, daß seine Absichten und Bedürfnisse immer schon sozial beziehungsweise kommerziell vermittelt sind, auch wenn er selbst sie als unmittelbar oder gar ursprünglich begreift. Wie das Beispiel Niketown anschaulich zeigt, sind jedoch die Formen der Vermittlung kaum noch als solche erkennbar, da zwischen den kalkulierten Bedürfnissen der Konsumenten und den Angeboten der Produzenten kein Unterschied mehr auszumachen ist. Sie erscheinen als nahezu identisch.

Folgt man dem bisher Gesagten, so erfüllen die modernen Mythen eine politische Funktion, insofern sie darauf abzielen, genauestens kalkulierte Stimmungen zu erzeugen und entsprechende Wirkungen hervorzubringen. Die unverschlüsselte Botschaft des „Just do it“ fordert jeden einzelnen auf, mitzutun um teilzuhaben am allgemeinen Erfolg des Konzerns und der für ihn werbenden Idole. Jeder kann einen Beitrag leisten – selbst wenn er nur darin besteht, die Symbole der sportlichen Gesinnungsgemeinschaft als Werbeträger zu präsentieren.²⁴ Die Helden des Sports werden zu Göttern mit menschlichem Gesicht, die nicht mehr unerreichbar sind, sondern als Mitglieder einer nach gleichen Mustern und mit den gleichen Insignien ausgestatteten Lebenswelt in Erscheinung treten. Symbolisch gesehen werden die Wirkungen ihrer Leistungen auf jeden einzelnen übertragbar, falls nur die Bereitschaft besteht, dieses Angebot anzunehmen. Eben darin zeigt sich die von CASSIRER so genannte „neue Technik des Mythos“²⁵, die an die Wünsche der Konsumenten appelliert, indem sie sie zugleich erzeugt. Es wäre allerdings falsch, wollte man diesen Zusammenhang im Sinne einer Verschwörung mächtiger Konzerne gegen die von ihnen abhängigen Konsumenten deuten. Auch die Produzenten der Stars und Helden unterliegen den Zwängen der Kapitalverwertung und sind nicht frei in ihren Entscheidungen. „Ihre Ideologie ist das Geschäft.“²⁶ Abschließend erscheint es deshalb nötig, auf die Dialektik des mythologischen Denkens im Rahmen seiner gesellschaftlichen Verwertung zumindest zu verweisen.

3 Zur Dialektik des mythischen Denkens

Im Sinne unserer bisherigen Überlegungen ist das mythische Denken eine relativ stabile Form der menschlichen Welterfahrung, das in praktischen Lebensformen gründet und in besonderer Weise affektiv gesteuert ist. Wie wir sahen, versucht das Ausdrucksverstehen in erster Linie Wirkungen zu erzeugen und Stimmungen darzustellen, anstatt rationale Erklärungen aufzusuchen. Die modernen Mythen hingegen sind nach Auffassung von CASSIRER technisch bestimmt, das heißt sie bleiben nicht mehr dem Zufall überlassen. Sie stehen unter dem Gebot der Effektivität, Quantifizierung und Optimierung. Zwar zielen auch sie auf die Intensität und

24 Vgl. dazu auch die kritischen Anmerkungen von BAUMAN (1996, 274-275) zur technologischen Rationalität der modernen Einkaufszentren („shopping malls“), die auf eine nahezu vollständige Kontrolle individueller Lebenswelten abzielen.

25 Vgl. CASSIRER (1994b, 367).

26 HORKHEIMER/ADORNO (1972, 145).

Tiefe von Gemeinschaftserlebnissen, auf substantielle Vorstellungen von Kraft und menschlicher Größe und auf die Objektivierung von Gefühlen; ihre Inhalte und Wirkungen sind jedoch genauestens kalkuliert und unterliegen den jeweiligen Interessen ihrer politischen oder ökonomischen Verwertung. Allerdings – und das kennzeichnet den kritischen Blick CASSIRERS – verstellt gerade diese widersprüchliche Form der mythisch-modernen Rationalität den Prozeß der menschlichen Aufklärung und Entwicklung:

„Es blieb dem zwanzigsten Jahrhundert, unserem eigenen großen technischen Zeitalter, vorbehalten, eine neue Technik des Mythos zu entwickeln. Künftig können Mythen im selben Sinne und nach denselben Methoden erzeugt werden, wie jede andere moderne Waffe – wie Maschinengewehre oder Aeroplane. Das ist etwas Neues, und etwas von ganz entscheidender Bedeutung.“²⁷

Diese skeptische Einschätzung CASSIRERS richtet sich gegen den Mißbrauch des mythischen Denkens. Vor allem in Krisensituationen ermöglicht und stabilisiert die Allianz von Mythos und Technik blinde Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, insofern beide symbolischen Formen weder reflexionsfähig noch -willig sind und somit keine eigene Resistenzkraft besitzen. Ihre äußere und innere Affinität wird daran deutlich, daß sie sogenannte „Schicksalsgemeinschaften“ befördert, anstatt die Menschen im Sinne einer rational bestimmten und normativ gelenkten Praxis zu vergesellschaften.²⁸ Der Zwang zur Anpassung an die vorherrschenden sozialen Bedingungen ist daher kennzeichnend für das Leben unter dem mythologischen wie auch dem technologischen Schleier. Die eigentliche Dialektik der symbolischen Formen zeigt sich CASSIRER zufolge schließlich in dem widersprüchlichen Zusammenhang ihrer progressiven Entfaltung einerseits – das heißt in der Entwicklung vom Mythos zur Wissenschaft – sowie andererseits im Hinblick auf ihren systematischen Verfall – also in der Verbindung von Mythos und Technik. Insbesondere gegen diese Verfallstendenzen sind seine aufklärerischen Bemühungen gerichtet. Eine romantische Verklärung des mythischen Denkens wäre demnach ebenso zu kritisieren wie seine technologische Vereinnahmung.

Doch neben dieser Dialektik der symbolischen Formen untereinander gibt es auch eine Dialektik der Symbolformen selbst. Faßt man, wie in unserer Themenstellung angedeutet, den Mythos als „lebendige symbolische Form“, die als gleichsam un- aufgeklärter Restbestand unter aufgeklärten Bedingungen fortwirkt, so ist es auch möglich, sie in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit zu entschlüsseln. Bekanntlich sind HORKHEIMER und ADORNO in dieser Weise verfahren, als sie die „Dialektik der Aufklärung“²⁹ in ihrer Verschränkung mit dem Mythos entlarvten. Technik und Mythos sind demzufolge nicht als getrennte und nur aufeinander bezogene Symbolformen zu verstehen, sondern sie lassen sich in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang, gleichsam als zwei Seiten einer Medaille, begreifen. Auf unsere Beispiele übertragen bedeutet dies, daß aufzuzeigen wäre, wie bereits im mythischen Denken technologische beziehungsweise aufklärerische Momente enthalten sind,

27 CASSIRER (1994b, 367-368).

28 Vgl. dazu CASSIRER (1985, 89).

29 HORKHEIMER/ADORNO (1972).

die im Falle ihrer zunehmenden Entfaltung wieder in den Mythos zurückschlagen.³⁰ Es sei hier nur kurz angedeutet, daß die den Mythos auszeichnende Einheit des Fühlens auch nach CASSIRER durchaus Aspekte beinhaltet, die im Sinne der technologisch bestimmten Selbsterhaltung gedeutet werden können. Die angesprochene mythologische Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Profanen, die über die religiösen Gottesvorstellungen bis zum modernen Starkult sich ausweitet, gehört beispielsweise hierher. Als praktische Form der Weltaneignung, so könnte man sagen, ist bereits das mythische Denken logisch angelegt, während – wie zuvor am Beispiel der technologischen Verwertung angedeutet – auch der Logos durchaus mythologische Bestandteile enthält. Faßt man beide Seiten als notwendig vermittelt und nicht nur zufällig aufeinander bezogen, so besteht die Aussicht, sie in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit zu begreifen. Und obwohl CASSIRER die Verschiedenartigkeit der symbolischen Formen herstellt, liefert er selbst genügend Beispiele, aus denen zugleich ihr innerer Zusammenhang deutlich wird. Folgt man diesem Gedanken, so liegen unsere Beispiele für das mythologische Denken im Sport und seine technologische Verwertung gar nicht so weit auseinander. Obgleich beide aus der heutigen Zeit stammen und schon daher nicht im Sinne „klassischer“ mythologischer Vorstellungen zu interpretieren sind, stehen sie doch in dieser Entwicklungslinie – und zwar in durchaus vergleichbarer Weise. Das „Totentier“ und das „Geschäftsinteresse“, der Glaube an die unmittelbare Kraftübertragung und der moderne Starkult, die Bewältigung der Angst qua Berührung sowie die Demonstration von Macht und Stärke qua Konsum – kurz: homo magus und homo faber weisen in die gleiche Richtung. Ihre eigentliche Dialektik besteht darin, daß sie sowohl gleich – im Sinne ihrer gemeinsamen Ausrichtung – als auch verschieden – im Hinblick auf ihren jeweiligen Entwicklungsstand – sind. Während unser erstes Beispiel fast schon unzeitgemäß erscheint und eben deshalb seine eigene Aufhebung betreibt, weist die moderne Variante in Form von Niketown den aktuellen Weg des Sports. Ob und inwieweit die Faszination, Expressivität und Intensität des Sports hierdurch beeinflußt wird, bleibt abzuwarten. Es ist jedoch zu befürchten, daß die mythische Seite des Logos nach und nach durch die technologische Seite des Mythos ersetzt wird. Wer dies beklagt, vergißt, daß beides zusammengehört und nicht etwa romantisierend auseinanderzuhalten ist.

Literatur

- BAUMAN, Z.: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt/Main 1996
Berliner Zeitung. Ausgabe vom 4. März 1999 sowie 1. April 1999
CASSIRER, E.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hamburg 1985
CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt 1994a
CASSIRER, E.: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Frankfurt/Main 1994 (engl. Original: The Myth of the State. New Haven, London 1946)

30 „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie“ (HORKHEIMER/ADORNO 1972, 18).

- HEINRICH, K.: Dahlemer Vorlesungen. Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Basel, Frankfurt/Main 1986
- HORKHEIMER, M./ADORNO, T.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main 1972
- HUNTLEY, A.: Widerstand schreiben. Entkolonialisierungsprozesse im Schreiben indigener kanadischer Frauen. Münster 1996
- KÖNIG, E.: Kritik der Technologisierung des Körpers im Sport. (Habilitationsschrift). Berlin 1995 (i.Dr.)
- KOLAKOWSKI, L.: Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1974
- MÜLLER, W.: Indianische Welterfahrung. Stuttgart 1992
- POSER, H. (Hrsg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Berlin, New York 1979
- SCHWEMMER, O.: Cassirer, E.: Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997

Die symbolischen Welten des Sports als pädagogische Aufführungen

1 Die Unzulänglichkeit der Theater-Metapher

DIETRICH und LANDAU (1990) haben die Erziehungswirklichkeiten des Sports als „pädagogische Inszenierungen“ bezeichnet. Die Autoren wollen mit diesem Begriff zum einen herausstreichen, daß pädagogische Veranstaltungen zum Zwecke der Gestaltung, Formung und Bildung von Menschen eigens arrangiert werden (ebd., 115). Zum anderen stellen sie damit – mit ausdrücklichem Bezug auf GOFFMANS (1959) „Wir alle spielen Theater“ – eine Verbindung zur Theatersprache her (vgl. DIETRICH/LANDAU 1990, 94): Wie im Theater würde in der Erziehung Gleiches stets aufs Neue in Szene gesetzt werden; hier wie dort lägen Textbücher vor, die Regeln und Rollen vorgäben; und schließlich verfügten pädagogische ebenso wie theatrale Ereignisse über sichtbare Vorder- und unsichtbare Hinterbühnen.

Nun ist es zwar gegenwärtig, als Reflex auf die vielfältigen Theatralisierungs- und Spektakularisierungstendenzen in postindustriellen Gesellschaften, durchaus (wieder) in Mode, das Bühnenmodell und den Begriff der „Theatralität“ sozialwissenschaftlich zu nutzen – immer häufiger tauchen „dramatologische“ Kategorien auf, die primär auf die mikrosoziologische Ebene kleiner, überschaubarer Sozialräume und Interaktionen referieren¹ – j edoch sind solche Übertragungen vom Theater auf andere gesellschaftliche Bereiche nicht unproblematisch. Bleiben wir bei den Erziehungsverhältnissen: Weder sind konkrete pädagogische Realitäten Ausdruck irgendwelcher zugrundeliegender Texte oder Regelsysteme, noch spielen die Akteure nur irgendwelche Rollen wie im Theater.² Selbstverständlich spielen sie *auch* Rollen – die Lehrer geben für die Blicke der Schüler den „richtigen“ Lehrer, die Schüler umgekehrt für den Lehrer-Blick den „guten“ Schüler (zumindest oberhalb des Pults, unter der Bank mag sich ganz anderes, weitaus Interessanteres abspielen) – aber beide Seiten, Lehrer und Schüler, *sind* auch das, was sie spielen. Sie werden durch das, was man – mit FOUCAULT (vgl. z.B. 1978) – das *institutionell-organisatorische Dispositiv* in diesem Falle der Schule nennen könnte,³ zu Lehrern und Schülern gemacht, und sie machen sich innerhalb der schulischen Ordnung selbst dazu. Mit anderen Worten: Sie werden zu aktiven Subjekten des schulischen Dispositivs.

1 Vgl. beispielsweise WILLEMS/JURGA (1998) sowie FISCHER-LICHTE (1995 und 1998).

2 „Theater ereignet sich“, schreibt FISCHER-Lichte (1983, Bd. 1), „wenn es eine Person A gibt, die X verkörpert, während S zuschaut“.

3 Zu diesem Dispositiv gehören beispielsweise die räumliche Anordnung von Lehrerpult und Schulbänken, der zeitliche Rhythmus der Schulstunden, die institutionell vorgesehenen Rituale von Prüfungen, Klassenarbeiten usw., ritualisierte Handlungen und typische Lehrer- oder Schülergesten usw.

Die Übertragung der Theatersprache auf institutionalisierte Erziehungswirklichkeiten idealisiert und verharmlost das dortige Geschehen. Sie übertüncht die Kontingenz, die Undurchsichtigkeit, die Unbeherrschbarkeit und, vor allem, die Materialität und die Machtwirkungen der in pädagogischen Arrangements stattfindenden (Kommunikations-)Ereignisse.

2 Das Konzept der Aufführung

Ich schlage deshalb zur Bezeichnung und als heuristisches Instrument zur Untersuchung konkreter Erziehungswirklichkeiten als Alternative den Begriff der „Aufführung“ vor. Nun ließe sich, vollkommen zu Recht, einwenden, auch dieser Term wecke die Erinnerung ans Theater, an die dramatische *performance*. Weil, wie gesagt, jede pädagogische Situation, neben anderem, auch über theatralische Dimensionen verfügt, ist dies durchaus gewollt, aber nur, weil der Begriff noch weit mehr assoziieren läßt: sowohl die Verbindung zum sprachphilosophischen Begriff der *Performativität* als auch zum der Ethnologie und Kulturanthropologie entnommenen Konzept der „kulturellen Aufführung“, der *cultural performance*. Beide Begriffe – *Performativität* und *Performance* – sind abgeleitet vom englischen Verb *to perform* – verrichten, ausführen, aufführen. Aber sie werden, trotz ihrer gemeinsamen Herkunft, doch in ganz unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen gebraucht. „Während *Performance* vor allem zur Bezeichnung theatralischer Aufführungs- und Darstellungspraxis benutzt wird, bezieht sich *Performativität* im engeren Sinne auf Sprechakte, also sprachliches Handeln im Unterschied zum ‚bloßen Sagen‘“ (PRITSCH 1999, 26).⁴ Beide Begriffe haben also die lexikalische Grundbedeutung des Auf- und Durchführens gemeinsam, aber sie sind nicht gleichbedeutend. Dennoch erlangten sie beide zu einem Zeitpunkt eine zentrale *politische* Bedeutung, als es in sozial- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen darum ging, die Machtwirkungen von Diskursen⁵ – vor allem von öffentlichen und institutionalisierten Diskursen – aufzuspüren, dominante Diskurse zu analysieren und darüber hinaus Strategien aufzuweisen, mit denen hegemonialen Bedeutungskonstruktionen begegnet werden könne. Seither dienen die Begriffe der *Performativität* und der *Performance* in den Sozial- und Kulturwissenschaften nicht zuletzt dazu, das Verhältnis von Sprache und Handeln bzw. allgemeiner: von Bedeutungsproduktion, Darstellung, Inszenierung und Macht zu artikulieren.

Der Begriff der Aufführung dient letztlich, ich werde darauf noch näher eingehen, einer Konzeptualisierung kultureller, also sinnhafter Phänomene, die über platte Abbildtheorien und naive Repräsentationsmodelle der Stellvertreterschaft oder der Vergegenwärtigung hinaus weist. In elaborierteren Repräsentationskonzepten ist allerdings schon längst klar, daß Repräsentationen niemals nur Abbildungen oder

4 Man tut etwas, indem man es sagt, so etwa AUSTINS (1972) Bestimmung performativer Äußerungen.

5 „Diskurs“ verwende ich hier wie im folgenden in einem weiten, nicht auf Reden und Texte beschränkten Sinn. Vielmehr sollen darunter auch materielle Bedeutungsanordnungen wie räumliche Ordnungen, Bauwerke, Zeitpläne, Rituale usw. verstanden werden.

Vergegenwärtigungen einer bereits existierenden Wirklichkeit sind, sondern stets etwas Neues schaffen: Sie gestalten Formen und deuten Wirklichkeit. Sie setzen sich aus „realen“ Größen und Wunschprojektionen gleichermaßen zusammen. Und sie sind – diesen Gedanken hat bereits DURKHEIM (1981) in seiner Religionssoziologie formuliert – für das, was dargestellt, was repräsentiert oder aufgeführt wird, mit konstitutiv. Auf eine kurze Formel gebracht: Das Abgebildete, das Dargestellte, Repräsentierte, Aufgeführte existiert letztlich nicht ohne sein Bild, seine Darstellung, seine Repräsentation, seine Aufführung. In den verschiedenen Typen symbolischer Darstellungen, die sich hinsichtlich ihrer Materialität und ihrer Medialität, also auch in ihrer Wirkungsweise, voneinander unterscheiden, verdichtet sich das Selbstverständnis von Gesellschaften oder einzelnen sozialen Gruppen. Deren Zustand hängt somit nicht nur von den jeweils verfügbaren Formen und Mitteln der materiellen Produktion ab, sondern auch von den zuhandenen Formen, Mitteln und Medien der Darstellung. Anders gesagt: Die Texte und Bilder, die Monumente, Rituale und Aufführungen des Sports, des Theaters, des Fernsehens, der Mode usw., die Gesellschaften und Gruppen hervorbringen, sind nicht nur bloßer Schein, sondern auf ihre Weise realitätsmächtig und -erzeugend. Sie prägen ihrerseits die Formen der sozialen Synthesis, der Integration und der Distinktion (Differenzierung), der Vergesellschaftung, der Ausbildung von Zugehörigkeit und damit auch der Individuierung als der anderen Seite von Vergesellschaftungsprozessen. Mit Roger CHARTIER (1992) gesprochen, einem Historiker der französischen *Annales*-Schule, in der die Analyse von Repräsentationen seit jeher eine größere Bedeutung hat als in den deutschen Geschichts- und Sozialwissenschaften: Das soziale „Sein“ funktioniert nur, weil es den „Schein“ der Repräsentationen gibt – vorausgesetzt, er verfügt über genügend Glaubwürdigkeit (die ihm ebenfalls künstlich zugeschrieben werden kann).

Festhalten möchte ich an dieser Stelle zunächst folgendes: Darstellungen, Repräsentationen, Aufführungen usw. sind, erstens, keine Abbildung faktisch gegebener Zusammenhänge, sondern ein Umschaffen des Repräsentierten in einem anderen Medium; sie bringen etwas hervor, was es vorher so nicht gab. Zweitens: Erst der Strukturierungsprozeß der Repräsentation verleiht dem Repräsentierten eine Ordnung und konstituiert es als solches. Drittens: Die Repräsentation ist die Darstellung von etwas, das ohne eine solche Vermittlung weder faßbar noch existent wäre, das heißt, die Darstellung greift ins Dargestellte folgenreich ein. Daraus folgt schließlich viertens: Repräsentationen sind nicht lediglich eine neutrale Auslegung der Alltagsexistenz, sondern hängen stets mit sozialen Kämpfen um Gewinn, Anerkennung und Hegemonie, um Macht und Herrschaft zusammen. Jede Darstellung von Realität ist mehr oder weniger offen auf die Erfüllung spezieller Gruppeninteressen orientiert, die aber nur unter der Bedingung hegemonial werden können, daß sie als Allgemeininteresse ausgegeben werden. Gesellschaftliche Kämpfe vollziehen sich nicht zuletzt als Auseinandersetzungen um die legitime Repräsentation von Wirklichkeit. Diese Repräsentationen wirken dann als Verhaltensmodellierung, als Definition von Realität oder als Inszenierung von Macht auf die Alltagsexistenz zurück. Sie können folglich an der Bestätigung und Erneuerung, aber auch an der Kritik von Machtverhältnissen beteiligt sein.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun, daß Repräsentationen keineswegs nur als schriftlich fixierte, von der gegenwärtigen Situation ablösbare Texte vorliegen, sondern auch als nicht-sprachliche, an die flüchtigen Medien der Körperlichkeit gebundene kulturelle Aufführungen wie Feste, Spektakel, Rituale, Theater oder eben Sportveranstaltungen. DURKHEIM (1981) bereits hat – im Unterschied übrigens zu einigen seiner Adepten wie MOSCOVICI (vgl. bspw. 1981), der das Repräsentationsmodell gewissermaßen kognitivistisch ausdünn – auf die spezielle Materialität von Repräsentationen, ihre körperlich-sinnliche, ihre praktische Präsenz zum Beispiel in Gesten und Bewegungen, in Ritualen, Zeremonien und Festen hingewiesen. Als Soziologe argumentiert DURKHEIM etwa folgendermaßen: Erstens: Jede Gesellschaft schafft sich ihre eigenen „verhimmelten“ Ideen, ihre besonderen Ideale und Werte, und zwar durch Praktiken der Aussonderung von Dingen und Personen aus dem profanen Alltagsleben, durch ihre Projektion in vom alltäglichen Leben deutlich abgetrennte heilige Räume und damit ihre Transformation in etwas Sakrales. Zweitens: Die so durch gesellschaftliche Akte der Aussonderung und Heiligung geschaffenen (Leit-)Ideen und moralischen Werte wirken ihrerseits steuernd, regulierend oder gar verpflichtend auf das soziale Leben (den Alltag) zurück – aber nur dann, wenn sie sich an *materielle* Objekte anheften, wenn sie buchstäblich *verkörpert* und ins gemeinsame *Handeln* einer Gesellschaft oder einer Gruppe hinein genommen werden. Und schließlich drittens: Symbole, Rituale, Feste usw. haben deshalb eine wichtige Funktion für die Konsolidierung und Erneuerung von Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften, weil sie einer der labilsten Währungen im sozialen Haushalt, den Gefühlen, eine dauerhafte Existenz verleihen, indem sie die Gefühle der einzelnen sammeln, konzentrieren, ausrichten, kanalisieren, anstacheln, verstärken usw.⁶

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang darüber hinaus auf Autoren wie ALTHUSSER, FOUCAULT oder BOURDIEU, die trotz aller sonst zwischen ihnen existierenden theoretischen, methodologischen und, nicht zuletzt, politischen Unterschiede immerhin dies gemeinsam haben, daß sie ebenfalls auf die materielle Existenz von (ideologischen) Repräsentationen und Diskursen in speziellen „Apparaten“, Institutionen, Ritualen, Alltagspraktiken usw. hingewiesen haben, die sich insgesamt dadurch auszeichnen, primär auf den menschlichen Körper einzuwirken, um auf diesem Weg Überzeugungen, Wertorientierungen, (Glaubens-)Haltungen und ähnliches in den vor-bewußten (motorischen, affektiven usw.) Tiefenschichten der Personen zu verankern. ALTHUSSER (1977) beispielsweise, dessen Sichtweise freilich stark funktionalistisch verkürzt ist – er stellt sich auf den Standpunkt der fertigen Phänomene, fragt also nicht nach ihrer historischen und sozialen Genese, sondern nur nach ihrer Funktion – zitiert in diesem Kontext PASCAL mit den Worten: „Knie nieder, falte deine Hände, bewege deine Lippen zum Gebet und du wirst glauben.“ Genau so werden, nach ALTHUSSER, Subjekte in des Wortes doppelter Bedeutung (das Subjekt als, erstens, „autonomes Zentrum der Initiative“, und, zweitens, „der,

6 Zur Konzeption DURKHEIMS vgl. ausführlicher ALKEMEYER (1996, besonders 163ff.).

die, das Unterworfene“, „der Untertan“ usw.) hervorgebracht – Individuen, die sich schließlich ganz von allein, aus eigenem Antrieb und in Form der Freiwilligkeit, in gegebene Ordnungen fügen und so aktiv zu deren Reproduktion beitragen, selbst dann, wenn sie eine untergeordnete, entwertete Position in diesen Verhältnissen einnehmen.⁷

Auch das zunächst in der Ethnologie, zum Beispiel von Milton SINGER (z.B. 1991) oder Victor TURNER (z.B. 1987) entwickelte Konzept der kulturellen Aufführung möchte der Tatsache gerecht werden, daß Repräsentationen nicht allein im Medium von Wort und Schrift vorliegen, sondern auch in den vor-diskursiven Medien der Körperlichkeit und der Bewegung existieren. Insbesondere im Umfeld des in Berlin neu eingerichteten Sonderforschungsbereichs (SFB) „Kulturen des Performativen. ‚Performative Turns‘ im Mittelalter, in der Frühen Neuzeit und in der Moderne“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ist das Konzept der kulturellen Aufführung mit dem Ziel aufgegriffen worden, die Beschränkungen der bis in die späten achtziger Jahren in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften dominierenden Erklärungsmetapher „Kultur als Text“ zu überwinden (vgl. auch FISCHER-LICHTE/KOLESCH 1998). Die Text-Metapher birge die Gefahr, so wird in diesem Zusammenhang unter anderem argumentiert, soziale Handlungen bzw. kulturelle Phänomene als ein strukturiertes, beschreibbares, einheitliches und geordnetes Korpus von Zeichen und Bedeutungen darzustellen. Damit tritt aber, so die Kritik der neueren, das Aufführungskonzept favorisierenden Kulturforschung, das *Gewebe* der Kultur auf Kosten des *Prozesses des Webens* in den Vordergrund, die Autorität des Textes auf Kosten der Vorgänge des Aufschreibens und Lesens, die Struktur verdränge die Geschichte und das Handeln. Dem Textmodell wird letztlich seine Statik vorgeworfen. Es sei weder in der Lage zu erfassen, wie kulturelle Konstrukte aus den sozialen Praktiken der Menschen hervorgehen und in sie Eingang finden, noch berücksichtige es den prinzipiell polyphonen Charakter kultureller Realitäten. Kurz, es zeichne ein vergleichsweise kohärentes Bild von Kulturen, blende deren prinzipielle Mehrdeutigkeiten, Kontingenzen und Widersprüche aus, vernachlässige ihren prozessualen Charakter und ihre Offenheit und ignoriere – dies ist besonders wichtig – die bedeutungsproduzierende und -erschließende Qualität des praktischen Handelns der Subjekte, die beispielsweise auch in den Ansätzen der britischen *Cultural Studies* seit längerem betont wird.⁸ All dies – die Aktivitäten des schöpferischen Machens und Herstellens von (symbolischen) Welten durch die Menschen, die Veränderungen und Dynamiken kultureller Ereignisse usw. – wird mit dem Konzept der kulturellen Aufführung akzentuiert. Es öffnet damit nicht nur den Blick auf in den Kulturwissenschaften bislang vernachlässigte Phänomene,

7 ALTHUSSER argumentiert damit also auch gegen alle Diskurse, die eindeutig „Täter“ und „Opfer“ auseinanderhalten zu können glauben.

8 Zum Überblick über die Ansätze der Cultural Studies vgl. beispielsweise GROSSBERG (1997) sowie BROMLEY/GÖTTLICH/WINTER (1999). Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf Michel DE CERTEAUS „Die Kunst des Handelns“ (1988). Der Autor hebt hier ebenfalls das konstruktive Potential subjektiver Handlungsvollzüge hervor und richtet den Blick auf die kreativen Aktivitäten, Techniken und Strategien von Verbrauchern, die ja in vielen anderen Konzepten nur als passive Konsumenten auftauchen.

sondern verändert auch den Kulturbegriff selbst: Im Kontrast zu einer monolithischen Auffassung von Kultur als einheitliches Zeichenkorpus wird darunter nun ein flüchtiger, emergenter und unbestimmter Prozeß verstanden, ein immer wieder neu auszuhandelndes Ergebnis sozialer Auseinandersetzungen. Der Akzent liegt auf den veränderlichen Formen lokaler kultureller Praktiken, der – nicht nur inhaltlichen, sondern auch formalen, medialen und materialen – Pluralität von Aufführungen. Und das Konzept der Aufführung berücksichtigt, daß symbolische Weltkonstruktionen nicht unbedingt in der Form des Textes vorliegen, sondern von sozialen Akteuren durch ihr *Handeln* unter Beteiligung ihres *Körpers*, ihrer *Sinne* und eines vor-bewußten „praktischen Sinns (*sens pratique*)“ wie BOURDIEU (1987) es nennt, hergestellt werden. Das heißt, die mit dem Aufführungs-Konzept herausgestrichene produktive Kraft erweist sich nicht nur darin, etwas zu erschaffen,

„sondern auch darin, mit dem, was wir nicht selbst hervorgebracht haben (wie zum Beispiel die Raumordnung von Schule, Klassenzimmer und Turnhalle, aber auch Warenwelt, Mode, Sportgeräte usw.) umzugehen. Es geht um die ‚Handhabung‘ von etwas, das nicht auch gemacht wurde; um den Umgang mit Bedingungen, die nicht völlig in unsere Macht gestellt sind“ (KRÄMER 1998, 48).

Zweifellos hat diese in jüngerer Zeit aufkeimende Favorisierung des Konzepts der Aufführung gegenüber der Text-Metapher auch damit zu tun, daß immer deutlicher wird: Nicht nur Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas oder die europäischen Kulturen des Mittelalters konstituieren sich maßgeblich über Aufführungen aller Art, sondern eben auch unsere heutigen, sogenannten postindustriellen Gesellschaften, man denke nur an die Konjunktur der vielgestaltigen *Event*-Kultur.

3 (Sport-)Pädagogische Aufführungen

(Sport-)pädagogische Wirklichkeiten lassen sich nun ebenfalls als eine Form kultureller Aufführungen begreifen: als besonderer Typus einer *ästhetischen* – den Körper und die Sinne beteiligenden und ergreifenden – Darstellung, Erzeugung, Erfahrung und Handhabung von „Welt“ im Vollzug von *Handlungen*. In einer kleinen Schrift mit dem Titel „Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“ – Ulrich HERRMANN (1993, 101) bezeichnet diesen Text als grundlegend „für die neuere pädagogische Theorie“ – hatte bereits Johann Friedrich HERBART (1804/1964) postuliert, wenn sittliche Gesinnung und moralisches Urteil als oberste Erziehungsziele mit *empirischen* Mitteln und aufgrund einer pädagogischen *Praxis* herbeigeführt werden sollen, dann sei dies nur durch die Erfahrung von „Lebensordnungen“ (HERBART 1804/1964, 112) zu vermitteln, also nicht durch sprachliche Unterweisung, intellektuelle Reflexion und kognitive Erkenntnis, sondern durch praktische *Teilnahme*, *Erfahrung* und *Anschaung* (ebd., 117).

„Lebensordnungen“, wie HERBART es nennt, sind in pädagogischen Arrangements vergegenständlicht, das heißt in jenen materiellen, auf vorgängige soziale Wirklichkeiten Bezug nehmenden *praktischen Bedeutungsanordnungen* aus Raum und

Zeit, Objekten und Personen, Bildungsformen,⁹ (ritualisierten) Praktiken, Haltungen, Bewegungen, Gesten usw., in deren Rahmen – ganz im Sinne HERBARTS – mit pädagogischer Zielsetzung spezielle Werte und Einstellungen, ein besonderes Wissen über die Welt, (Norm-)Bilder und Ideale von Gesellschaft, Gemeinschaft und Person, von Männlichkeit und Weiblichkeit, des schicklichen Handelns und Verhaltens, des legitimen Körpers, des ordentlichen Sich-Bewegens, der gebührenden Beziehung zu anderen Personen sowie zur dinglichen und natürlichen Umwelt, des geziemenden Umgangs miteinander usw. weniger durch Reflexion und bewußte Erkenntnis als vielmehr durch praktische Partizipation – *Mittun* – vermittelt und tradiert werden.

Es soll dies kurz an einigen historischen Beispielen verdeutlicht werden, zunächst an den Anfängen bürgerlicher Leibeserziehung bei den Philanthropen. Zwar gilt die Kultur des (deutschen) Bürgertums in der Regel als Wort- und Schriftkultur, aber auch für die Ausbildung bürgerlicher Identität, für die Selbstverständigung und Konstitution des Bürgertums, waren Körperverhalten, Bewegung und Gestik offenbar sehr wichtig. Ein Indiz dafür ist bereits jene Vielzahl von Manieren- und Ratgeberbüchern zu Fragen stilvollen bürgerlichen Verhaltens, die seit dem achtzehnten Jahrhundert im Bürgertum zirkulierte (vgl. auch DÖCKER 1994). Die Menge dieser Schriften ebenso wie die seither im Bürgertum geführten Debatten über die Kunst, „richtig“ mit dem Körper umzugehen und zu „sprechen“, können als Hinweis auf bürgerliche Verhaltensunsicherheiten verstanden werden, die – ich will dies hier nicht weiter ausführen – mit dem Zusammenwirken der bürgerlich-politischen Revolutionen einerseits und der von England ausgehenden sogenannten Industriellen Revolution andererseits zu tun hatten. Körperbezogene Praktiken waren in diesem Zusammenhang, ebenso wie das Schreiben (etwa von Briefen und Tagebüchern) und Lesen, wichtige Mittel der Selbsterzeugung und Selbstfindung des Bürgertums, der Selbsterprobung, der Gestaltung und Beglaubigung bürgerlichen Selbstverständnisses, der Distinktion ebenso wie der Integration des Bürgertums als einer eigenen sozialen Klasse – beides, Abgrenzung nach außen und Einigung nach innen, gehört ja stets zusammen. Ein prominentes Beispiel dafür ist das aufrechte Gehen und Stehen, das – wie bereits WARNEKEN (1990) gezeigt hat – über vielfältige symbolische Qualitäten verfügte: Es war zum einen körpersprachlicher Ausweis von bürgerlicher Freiheit und Autonomie, zum anderen von Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle als der Fähigkeit, die bürgerliche Sozialordnung am eigenen Selbst zu reproduzieren, das heißt Vernunft und Willen über den „Despotismus der Begierden“ (KANT) triumphieren zu lassen. Die Körperpraxis des aufrechten Gehens und Stehens, dieser – fast ausnahmslos *männliche* – *Vertikalismus*

9 Darunter verstehe ich, in Anlehnung an HOFMEISTER (1998, 68ff.), die von den Bildungsinstitutionen, zum Beispiel der Schule, bereitgestellten Vergesellschaftungsformen (die Ordnung des Raumes, die Ökonomie der Zeit, die Organisation von Entwicklungen, die normalisierende Differenzierung durch das Notensystem usw.), in und unter denen die Akteure handeln und sich zu Subjekten der institutionellen (schulischen) Ordnung machen. Bildungs- und Vergesellschaftungsformen entfalten ihre Wirkung auf die Menschen nicht aus sich selbst heraus, sondern nur in dem Maße, wie sie von den Individuen benutzt und angeeignet werden, so daß mit ihnen letztlich das eigene Leben in Form gebracht wird.

des Bürgertums, der sich unausgesprochen gegen alles Liegende, Horizontale richtete, und ohne den auch der bürgerliche Mythos des Fortschreitens nicht zu denken ist, verfügte mithin über eine *politische* und eine *ökonomische* Semantik: Aufrecht und geschmeidig, dynamisch und möglichst ungezwungen sollte der Körper des männlichen Bürgers sowohl der neuen „liberalen Idee“ als auch den Werten der individuellen (antagonistischen) Leistungsfähigkeit, der Produktivität, Effizienz und Flexibilität zum Ausdruck verhelfen.

Exakt in diesem Zusammenhang spielte nun auch die philanthropische Leibeserziehung ihre bedeutende Rolle. Denn nicht zuletzt auf den Turnanlagen der Philanthropen sollte der aufrecht-geschmeidige Körper des bürgerlichen Mannes zugleich produziert und öffentlich ausgestellt werden: Die neuen Leibesübungen dienten der Einübung und Darstellung eines distinktiven bürgerlichen Habitus und damit der subjektiven Aneignung eines neuen Körper- und Personenkonzeptes, das dem Mann ökonomischen Erfolg und soziale Anerkennung verhiess. Im Medium von Körper-Übungen ging es darum, ein neues, sowohl dem Markt als auch der liberalen politischen Ordnung konformes kulturelles Muster von Männlichkeit zum persönlichen Besitz des Subjekts zu transformieren. In der hochgradig institutionalisierten, systematisch-methodisch durchorganisierten und fremdbestimmten Körper-Praxis des Übens und Aufführens eines neuen Personenmodells im Rahmen des Turnplatz-Dispositivs sollte ein Subjektivierungsprozeß zum „guten Bürger“ in Gang gesetzt werden, der durch sein Mittun den Fortschritt sowie den (Miß-)Erfolg dieses Prozesses immer auch nach außen dokumentiert und beglaubigt. Während die alte aristokratische Weise körperlicher Aufführungen beim Reiten, Fechten oder Tanzen noch die besonderen ästhetischen Qualitäten des Adels wie Eleganz und Grazie betonte, zielte die neue bürgerliche Gymnastik auf die Durchsetzung, Darbietung und Aneignung der modernen Konzeption des funktionstüchtigen, effizienten und verbesserungsfähigen Körpers. In einer Praxis der „produktiven Disziplin“ (FOUCAULT 1976) wurde der reale Körper mit Hilfe von Kontrollen, Prüfungen, räumlichen Anordnungen, minuziöser Zeitgestaltung, analytisch-synthetischer Übung, Ritualisierung und Konditionierung neu erzeugt und maschinellen Prinzipien unterworfen: Ziel war die Produktion eines perfekt funktionierenden Körpers, eines Körpers, der bis in die kleinsten Reaktionen vom Geist kontrolliert und kommandiert wird. Die Abfolge seiner Bewegungen und Gesten sollte gleichmäßig, präzise und reibungslos sein: Der Turnplatz der Philanthropen war der nach außen abgeschlossene, rituell organisierte und zugleich theatralische Ort, wo eine Maschinenideologie des menschlichen Körpers in die empirischen Körper eingeschrieben und für alle sichtbar aufgeführt werden sollte. Hier wurde den Zöglingen das Ideal eines Körpers, der die Präzision, Funktionstüchtigkeit und Effizienz einer Maschine erreicht, praktisch oktroyiert, zum persönlichen Besitz des Individuums transformiert und vor den Augen von Erziehern, Eltern und Mitschülern wie auf einer Bühne zur Erscheinung gebracht (vgl. auch GEBAUER 1996, 14ff.).

Wir wissen, daß die Varianten des Körper-Prinzips des Aufrechten vom „Elastischen über das Energisch-Feste bis hin zum Steifen oder Strammen“ reichen und

„je nachdem Zeichen von Selbstbeherrschung, von Selbstunterdrückung oder von Fremdbeherrschung sein“ konnten, „wobei die Übergänge zwischen diesen Polen fließend sind“ (WARNEKEN 1990, 8). Bereits kurz nach der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert wurden die bürgerlichen Leibesübungen unter dem Einfluß militärischer Zielsetzungen im Zusammenhang der Nationalbewegung, die während der napoleonischen Besetzung in Deutschland entstand, den Prinzipien kollektiver Disziplin und der Gleichzeitigkeit der Bewegungen unterworfen: Der „nationalstaatlichen Wende“ der Pädagogik korrespondierte ein Umbruch von der Aufrichtung zur Ausrichtung. Statt Ungezwungenheit und Geschmeidigkeit wurde nun das Ideal militärischer Strammheit propagiert. Leicht ließe sich zeigen, wie Körperübungen auch in den Schulen des 19. Jahrhunderts zum Kernstück eines Nationalerziehungsplanes gemacht wurden und sich ihr Zuck und Ruck hier als hervorragendes Mittel preußischer Untertanenerziehung andiente (vgl. z.B. DILLMANN 1996).

Auch dies möchte ich hier nicht näher ausführen. Nur so viel: Vieles spricht dafür, daß die nationale Körperpädagogik des 19. Jahrhunderts mit ihren Übungen, Ritualen und Turnfesten nicht nur deshalb eine gesellschaftspolitische Bedeutung hatte, weil sie einen wichtigen Beitrag zur Formung, Disziplinierung und Zurichtung der Körper – und damit zur Subjektbildung – leistete, sondern auch deshalb, weil mittels körperlicher Übungen, Rituale und Feste Emotionen erzeugt, verstärkt, ausgerichtet und synchronisiert werden können, weil mittels dieser kulturellen Aufführungen der „gedachten Gemeinschaft“ der Nation – ein Begriff von Benedict ANDERSON (1996) – Plastizität und Emotionalität verliehen und das Konstrukt der Nation emotional unterfüttert und körperlich-sinnlich in der Lebens- und Erfahrungswirklichkeit der Menschen verankert werden konnte. Zur Bezeichnung dieser Mechanismen und Strategien bietet sich der Begriff der *nationalen Verkörperung* an. Damit meine ich, erstens, die Einrichtung von Erziehungskontexten und Methoden der Körperpolitik, die darauf abzielen, den Individuen nationale Mythologien ohne Umweg über das reflektierende Bewußtsein direkt in die Körper einzuschreiben, um auf diese Weise nationale Subjekte – funktionierende Subjekte der Nation – zu erzeugen. Zweitens bezeichne ich damit Aufführungen von Bildern und Mythen des Nationalen in den Medien der Körperlichkeit, also soziale Veranstaltungen wie Turnfeste, Aufmärsche, Massentänze, Gymnastikformationen oder Rituale, welche die Imaginationen des Nationalen plastisch modellieren. Solche Veranstaltungen geben dem Nationalen Gestalt und Physis; sie liefern „lebende Bilder“ ideeller nationaler Konstruktionen in synchronen Bewegungen. Und sie waren historisch ideale Strategien zur Popularisierung des nationalen Gedankens, „über die es gelang, den Einflußbereich des klassischen Eliten-Nationalismus (auch) auf ‚das Volk‘ auszuweiten“ (KASCHUBA 1995, 293).

Die Skizze historischer pädagogischer Aufführungen soll an dieser Stelle nicht weiter fortgesetzt werden. Sie reicht, wie ich meine, aus, um zumindest eines deutlich werden zu lassen: In den Arrangements traditioneller Körperpädagogik werden eigene, klar vom alltäglichen Fluß der Ereignisse abgegrenzte Wirklichkeiten erzeugt,

die sich gleichwohl *mimetisch* auf vorgängige soziale, politische, ideologische usw. Wirklichkeiten beziehen.¹⁰ Es entstehen überschaubare, auf grundlegende Züge zurechtgestutzte und, vor allem, idealisierte Versionen einer „ersten“ sozialen Wirklichkeit, die von den Beteiligten im Medium ihres körperlichen Handelns und Sich-Bewegens buchstäblich verlebendigt und verkörpert werden. Sie werden damit ereignishaft, konkret und anschaulich. Dabei übernehmen Körper und Bewegung eine Doppelfunktion. Auf der einen Seite sind sie Gelenkstellen der Hereinnahme des Sozialen und Politischen, des Ideologischen oder Mythologischen in das Individuum: Über den Vollzug von Handlungen, über das Mittun, das Einnehmen bestimmter, zumeist – implizit oder explizit – vorgegebener Haltungen, das Vollführen typischer Gesten usw. werden die äußeren (präskriptiven) Dispositionen der Aufführung nach und nach zu inneren Dispositionen der Subjekte umgewandelt. Die Subjekte schaffen sich so in performativen Handlungen selbst. Auf der anderen Seite sind Körper und Bewegung Medien der Darstellung des Verinnerlichten nach außen, Mittel des symbolischen Ausdrucks. An ihnen kann der überwachende, der prüfende Blick des Erziehers „ablesen“, ob die Individuen innen in Ordnung, in der Ordnung, sind, ob sie sich also erfolgreich zu Subjekten der Ordnung gemacht haben.¹¹ Erst die Aufführung der nach innen genommenen äußeren Dispositionen verleiht diesen Evidenz und Glaubwürdigkeit.

Die Gefahren, die eine solche traditionelle Körperpädagogik aus dem Blickwinkel kritisch-aufgeklärter Pädagogik birgt, liegen auf der Hand: Die Prozesse und die Formen, die Inhalte, Strategien und Methoden der (Körper-)Formierung und – damit zusammenhängend – der Wahrnehmungsveränderung bleiben den beteiligten Personen weitgehend unbewußt. Die Rahmenarrangements des institutionalisierten Erziehungshandelns werden nicht thematisiert, sondern bleiben der Reflexion entzogen: Sie bilden die Disposition, stehen aber nicht zur Disposition.

4 Für eine Sportpädagogik der Offenheit

Lassen Sie mich zum Schluß einige, zugegeben vage und vorläufige, Konsequenzen aus dem Gesagten sowohl für die sportwissenschaftliche Forschung als auch für die sportpädagogische Praxis skizzieren.

1. Wenn Repräsentationen von Wirklichkeit stets mit sozialen Kämpfen und Machtverhältnissen in Beziehung stehen, hätte die sozialwissenschaftliche Sportforschung zuvörderst jene partikularen Interessen und Wertvorstellungen offen zu legen, die sich in historischen und gegenwärtigen Arrangements der Sport- und Körperpädagogik objektivieren, um auf dem den Weg des Handelns in ihnen in den Körpern der Subjekte materielle Gestalt zu erlangen und so eine

¹⁰ Zu dem von mir zugrunde gelegten, weiten, das heißt weder nur auf den Bereich der Kunst noch auf bloße Nachahmung beschränkten Begriff der (sozialen) Mimesis vgl. GEBAUER/WULF (1992 und 1998).

¹¹ Dabei ist es im Grunde völlig unerheblich, was sich im Innern der Personen tatsächlich abspielt, was sie denken und fühlen, ob sie innerlich „dabei“ sind oder nicht usw. Zu Subjekten der Ordnung werden sie bereits dann, wenn sie faktisch das tun, was sie sollen.

gruppen-, schicht- oder klassenspezifische, zumeist jedoch als universal verkleidete Weltsicht zu sichern und fortzuschreiben. Forschungsgegenstand wären auf dieser Ebene jene historischen und gesellschaftlichen Kräftekonstellationen, die bedingen, daß bestimmte pädagogische Konzepte hegemonial werden und in die Einrichtung dominanter pädagogischer Aufführungen einmünden. Anders gesagt: Es ginge zunächst um den Aufweis der Abhängigkeit pädagogischer Wirklichkeiten von gesellschaftlichen Kämpfen und Machtverhältnissen, um die Beantwortung der Frage also, wie und inwieweit historisch bestimmte pädagogische Bedeutungsanordnungen als spezielle, aus der Perspektive bestimmter sozialer Gruppen arrangierte Aufführungen von Geschichte, Gesellschaft, Moral, Ideologie usw. sind. Nur durch eine solche Forschung kann pädagogischen Arrangements der Anschein der Universalität genommen und ihr, möglicherweise vorhandener, mythischer Wahrheitsanspruch dekonstruiert werden.¹² Es ginge mithin darum, die historische Kontingenz sowie die Interessensgebundenheit pädagogischer Aufführungen zu erkennen und die pädagogisch-didaktischen Praktiken und Mittel zu bestimmen, mit deren Hilfe jeweils Subjekte konstituiert, Differenz und Identität definiert, Haltungen erzeugt und Weltsichten, Normen, Werte und Einstellungen in den Personen verankert werden (sollen).

2. Subjektivität ist nicht gegeben, sondern wird konstruiert und erschafft sich selbst durch das Handeln unter den jeweiligen gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen. Auch die pädagogischen Arrangements der Bildungsinstitutionen – von der Ordnung des Raumes über die Strukturierung der Zeit bis hin zu den Bildungsformen, Ritualen und Gesten des Unterrichts – sind Medien der Subjektbildung. Keine Bildungstheorie kann mehr hinter die poststrukturalistische Einsicht in die „Dezentrierung“ und Konstruiertheit des Subjekts, seine grundlegende Verschlingung mit der es umgebenden Welt, zurückfallen und sich auf einen emphatischen, bewußtseinsphilosophischen Subjektbegriff berufen (vgl. ausführlicher ALKEMEYER 1999). Das heißt aber nicht unbedingt auch, daß das Subjekt ein bloßer Effekt gesellschaftlicher Strukturen wäre. Es kann vielmehr auch mit den Ordnungen, in und unter denen es sich herstellt, in Konflikt geraten oder sich von ihnen distanzieren. Denn die in der gesellschaftlichen Praxis erfolgende Inkorporierung des Sozialen ist nicht allein als eine Beschränkung der menschlichen Handlungsfreiheit und als eine Normierung des Körpers zu deuten, wie es in disziplinierungstheoretischer Perspektive geschieht; sie ist vielmehr auch eine fundamentale Bedingung für die Ausbildung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit. Zwar führt sie einerseits dazu, daß sich das Subjekt wie von selbst in gegebenen sozialen Ordnungen hält, andererseits kommt es im selben Prozeß aber auch zur Ausbildung eines praktischen Sinns in Form von Handlungserwartungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, der es

12 Ein solcher liegt beispielsweise dann vor, wenn sich pädagogische oder didaktische Konzepte auf die „Natur“ des Kindes berufen, auf vermeintlich objektiv zu rekonstruierende Phasen motorischer und geistiger Entwicklung usw.

dem Subjekt ermöglicht, die Vorgaben der äußeren Welt auf seine Weise zu handhaben und daraus eventuell neue Wirklichkeiten zu erzeugen. Wissenschaftlich wäre allerdings darüber zu reflektieren, wie und in welchem Ausmaß vorgefundene Bildungsinstitutionen, Bildungsformen und pädagogische Arrangements das Handeln der Akteure strukturieren, welche individuellen (Um-)Gestaltungsfreiheiten und Reflexionsmöglichkeiten sie eröffnen, schließlich auch, wie ihre historische Gewordenheit und kulturelle Bedingtheit, ihre Funktionsweisen und Mechanismen didaktisch gewissermaßen „gebrochen“ bzw. offen gelegt werden können, so daß sie von allen Beteiligten, Schülern *und* Lehrern, nicht mehr als gegeben hingenommen werden (müssen). Der erziehungswissenschaftliche Blick wäre also auch und gerade auf die empirischen Bedingungen von Bildungsprozessen zu richten.

3. Aufführungen sind, wie gehört, nicht bloß Ausdruck von Vorhandenem, sondern aktive Gestaltung und Handhabung gesellschaftlichen Lebens und sozialer Strukturen. Für eine pädagogische Praxis, die den Subjekten nicht bloß zu ihrem Ausdruck, sondern auch zu ihrem Recht verhelfen, sie also dazu befähigen möchte, etwas eigenes aus den Bildungsangeboten zu machen, ihnen zu widerstehen oder sie aufzugreifen und nach Maßgabe der eigenen Interessen umzuformen, das heißt eigene praktische Formen der Darstellung, der Aufführung und der Definition des Selbst zu entwickeln, bedeutet dies zunächst einmal, daß sie sowohl die Tatsache des Gestalteteins als auch die Mittel, Formen und Prozesse der Gestaltung pädagogischer Arrangements für alle Beteiligten transparent zu machen hätte. Denn nur in diesem Fall bleibt der Rahmen pädagogischen Handelns und Wirkens nicht die unhintergehbare Disposition für das subjektive Handeln, sondern kann nun seinerseits – in gewissen Grenzen – zur Disposition gestellt werden.
4. Eine solche Transparenz kann nicht nur durch verbal-sprachliche Mittel der Aufklärung gewährleistet werden (die angesichts der Macht körperlich-sinnlicher Anordnungen zudem oft hilflos bleiben), sondern auch und gerade durch eine *ästhetische* Bildung, die sich auf die spezifischen Verstehens- und Erkenntnisfähigkeiten des Körpers stützt. Ästhetische Bildung ist gewissermaßen ein Grundsachverhalt aller gesellschaftlichen Praxis. In der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt wird ein Habitus erzeugt, der den Umgang des Menschen mit sich selbst und seiner sinnlichen Ausstattung ebenso bedingt wie den mit seiner Umwelt. Gesellschaftliche Institutionen machen sich das spezifische Verstehenspotential des Körpers zumeist zunutze, um sich der Loyalität und Zustimmung ihrer Mitglieder zu versichern. Eine Bildungstheorie, die unter Bildung mehr als nur Ausbildung (bzw. die Vorbereitung auf außerschulische Handlungsfelder wie beispielsweise den institutionalisierten Sport) versteht und gleichzeitig die unhintergehbare körperliche Existenz des Menschen in der sozialen Welt ernst nimmt, hätte demgegenüber die Aufgabe, Möglichkeiten zu erkunden, wie die Subjekte zu einer sinnlich-praktischen Erkenntnis ihrer selbst als körperlich und geistig gesellschaftlich konstruierte Wesen

gelangen können: Wie können die materiellen Rahmenbedingungen, die Bildungs- und die Praxisformen pädagogischen Handelns so eingerichtet werden, daß die Subjekte die Möglichkeit haben, ihre eigenen (Körper-)Geschichten kennenzulernen und die Vielfalt der kulturellen Räume zu erkennen, in denen sich ihre eigene Stimme und Identität (Subjektivität) konstituiert. Im Unterschied zu platten reformpädagogischen Konzeptionen, die den Körper in romantisch-gegenaufklärerischer Perspektive als die ungesellschaftliche, von den Zwängen der Zivilisation zu befreiende Natur des Menschen betrachten, käme es mithin darauf an, das Verstehenspotential des Körpers im Sinne einer „zweiten“, nicht mehr rationalistisch verengten Aufklärung über die eigene *historische* und *gesellschaftliche* Natur zu nutzen, das heißt praktische Erfahrungen der eigenen sozio-kulturellen Bedingtheit, Prägung und Geformtheit zu ermöglichen. Eine solche Selbsterkenntnis und Reflexion der eigenen Position in der Welt wäre die Voraussetzung dafür, die Prozesse der Habitusbildung durch Enkulturation, Sozialisation und Erziehung nicht länger bewußtlos hinzunehmen, sondern verändernd auf sie einzuwirken und sich so weit als möglich ein eigenes *Maß* und eine eigene *Form* zu geben, bzw. bescheidener: „die komplexe Beziehung von Selbst- und Fremdbestimmung mündig mitzubestimmen“, wie Käte MEYER-DRAWE 1996, 57) es formuliert hat. Es wäre dann freilich auch das Konzept der „Selbstbestimmung“ selbst als eine „historische Inszenierung“ kenntlich zu machen anstatt es als eine anthropologische Gegebenheit zu verschleiern.

5. (Selbst-)Erkenntnis und Aufklärung sind ohne eine Irritation des Selbstverständlichen nicht zu haben, das uns eben deshalb, weil es so evident ist und natürlich zu sein scheint, nur um so subtiler gefangen hält. Eine Bildung über den Körper, die zur Entwicklung handlungs-, urteils- und kritikfähiger Personen beitragen möchte, muß also auch die tief im Körper verankerten Routinen und Habitualisierungen verunsichern, die unter anderem dazu führen, daß Menschen ihre Position im sozialen Raum einer Gesellschaft unreflektiert reproduzieren bzw. das Gesollte zum Gewollten transformieren. Bildung bedeutet dann aber nicht nur Formung, Entfaltung und Konstruktion, sondern auch *Dekonstruktion*, *Zerstörung* und *Veränderung*. Nachzudenken wäre demzufolge auch darüber, wie praktische Formen einer ästhetischen Bildung aussehen könnten, die zur Dekonstruktion und Verunsicherung all jener buchstäblich in Fleisch und Blut übergegangener Werte, Normen und Ideale beitragen können, die uns allzu oft zu „automatischen Subjekten“ unbegriffener Strukturen und Ordnungen machen. Denkbar wären beispielsweise verfremdende Inszenierungen von Perspektivenwechsel, Kontrast und Widerspruch, wie sie unter anderem von BECKERS (1985), EHNI (1977), RUMPF (1983), FRITSCH (1999) oder KLINGE (1998) – bei aller Kritik, die man im einzelnen an diesen Konzeptionen üben könnte – vorgedacht worden sind.¹³ Denn erst die Destruktion des Selbstverständlichen, die Zerstörung der Normativität des Faktischen und, besonders, die Herauslösung

13 Zum Problem des körperlichen und sportlichen Handelns als Reflexionsprozeß vgl. auch FRANKE (1998, besonders 55ff.).

aus der „Geborgenheit von Fremdbestimmungen“ (MEYER-DRAWE 1996, 57) begründen die Freiheit zum Entwurf, zur Gestaltung der Wirklichkeit und des Selbst: ihre Behandlung als Aufgabe und Erfindung.

6. Zu entwickeln wäre mithin eine (Sport-)Pädagogik, die sich von allen Strategien und Versuchen einer klaren und eindeutigen pädagogischen Formung und Steuerung verabschiedet. Dies setzt auch ein Abschiednehmen von solchen reformpädagogischen Konzeptionen voraus, die das Individuum – auf der Basis der Konstruktion eines bedrohlichen Krisenszenarios aus Elementen wie Desintegration, Werteverlust, Orientierungslosigkeit, Sinnkrise usw. – wieder an die Hand nehmen und in stabile und überschaubare Welten der Einheit, der Ganzheit und des Sinns integrieren wollen. Es handelt sich dabei um romantische Gegenwelten zu einer (angeblich) entfremdeten und entzauberten Moderne (vgl. KLINGER 1995), in denen durch gemeinsame Bewegung, so die reformpädagogische Hoffnung, „primäre“ (Körper-)Erfahrungen oder ein vermeintlich unvermittelter sowie symmetrischer Dialog des Menschen mit seiner materiellen und personalen Umwelt – letztlich *Gemeinschaft* im Gegensatz zu *Gesellschaft* – wiederzuerlangen wäre. Anzuerkennen und zu forcieren wäre demgegenüber das Nichtidentische, das Offene und prinzipiell Nichtvorhersehbare aller Bildungsprozesse.

Literatur

- ALKEMEYER, T.: Körper, Kult und Politik. Von der „Muskelreligion“ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936. Frankfurt/Main, New York 1996
- ALKEMEYER, T.: Lernen und Darstellen mit dem Körper – Aspekte einer Historischen Anthropologie des Körpers, der Bewegung und der körperlichen Aufführung. In: HEINZ, B./LAGING, R. (Hrsg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 104). Hamburg 1999, 147-158
- ALTHUSSER, L.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg, Berlin 1977
- ANDERSON, B.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/Main, New York 1996 (Original: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983)
- AUSTIN, J.L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Stuttgart 1972
- BECKERS, E.: Ästhetische Erziehung. Sankt Augustin 1985
- BOURDIEU, P.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main 1987
- CHARTIER, R.: Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung. Frankfurt/Main 1992
- CERTEAU, M. de: Die Kunst des Handelns. Berlin 1988
- DIETRICH, K./LANDAU, G.: Sportpädagogik. Reinbek 1990
- DILLMANN, E.: Mens sana in corpore sano? Schulturnen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: VAN DÜLMEN, R. (Hrsg.): Körper-Geschichten. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt/Main 1996, 150-175
- DÖCKER, U.: Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert. Frankfurt/Main, New York 1994
- DURKHEIM, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912). Frankfurt/Main 1981
- EHNI, H.: Schule und Schulsport. Schorndorf 1977
- FISCHER-LICHTE, E.: Semiotik des Theaters. 3 Bände. Tübingen 1983
- FISCHER-LICHTE, E.: Theater als kulturelles Modell. In: JÄGER, L. (Hrsg.): Disziplinäre Identität und kulturelle Leistung. Weinheim 1995, 164-184

- FISCHER-LICHTE, E.: Inszenierung und Theatralität. In: WILLEMS, H./JURGA, M. (Hrsg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen, Wiesbaden 1998, 81-90
- FISCHER-LICHTE, E./KOLESCH, D. (Hrsg.): Kulturen des Performativen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 7 (1998), Heft 1
- FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/Main 1976
- FOUCAULT, M.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978
- FRITSCH, U.: Tanz im Trend. Aufschwung und Abstraktion im Bereich der symbolisch-expressiven Bewegungskultur. In: DIETRICH, K./HEINEMANN, K. (Hrsg.): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Jesteburg 1999, 87-102
- GEBAUER, G.: Olympia als Utopie. In: GEBAUER, G. (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt/Main 1996, 9-23
- GEBAUER, G./WULF, C.: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek 1992
- GEBAUER, G./WULF, C.: Ritual – Spiel – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek 1998
- GOFFMAN, E.: The Presentation of Self in Everyday Life. New York 1959 (dt.: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München 1983)
- GROSSBERG, L.: Der Cross Road Blues der Cultural Studies. In: HEPP, A./WINTER, R. (Hrsg.): Kultur – Medien – acht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen 1997, 13-30
- HERBART, J.F.: Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung (1804). In: Ders.: Pädagogische Schriften. Hg. von W. ASMUS. Bd. 1. Düsseldorf, München 1964, 105-121
- HERRMANN, U.: Formationserziehung – Zur Theorie und Praxis edukativ-formativer Manipulation von jungen Menschen. In: HERRMANN, U./NASSEN, U. (Hrsg.): Formative Ästhetik im Nationalsozialismus. Intentionen, Medien und Praxisformen totalitärer ästhetischer Herrschaft und Beherrschung. Weinheim, Basel 1993, 101-112
- HOFMEISTER, A.: Zur Kritik des Bildungsbegriffs aus subjektwissenschaftlicher Perspektive. Diskursanalytische Untersuchungen. Hamburg 1998
- KASCHUBA, W.: Die Nation als Körper. Zur symbolischen Konstruktion „nationaler“ Alltagswelt. In: FRANCOIS, E./SIEGRIST, H./VOGEL, J. (Hrsg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 1995, 291-299
- KLINGE, A.: Körper und Gewalt. Zur Thematisierung von Gewalt in der Sportlehrerausbildung. Butzbach-Griedel 1998
- KLINGER, C.: Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten. München, Wien 1995
- KRÄMER, S.: Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Thesen über Performativität als Medialität. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 7 (1998), 1, 33-57
- MEYER-DRAWE, K.: Tod des Subjekts – Ende der Erziehung. Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung. In: Pädagogik (1996), 7-8, 48-57
- MOSCOVICI, S.: On social representations. In: FORGAS, J.P. (Ed.): Social cognition: Perspectives on everyday understanding. London 1981, 181-209
- PRITSCH, S.: Kostümierte Akte und machtvolle Rede. In: Das Argument 229 (1999), 25-46
- RUMPF, H.: Beherrscht und verwahrlost. Über den Sportkörper, den Schulkörper und die ästhetische Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik 29 (1983), 333-346
- SINGER, M.B.: Semiotics of Cities, Selves and Cultures. Explorations in Semiotic. New York 1991
- TURNER, V.: The Anthropology of Performance. New York 1987
- WARNEKEN, B.J.: Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: WARNEKEN, B.J. (Hrsg.): Der aufrechte Gang. Zur Symbolik einer Körperhaltung. Tübingen 1990, 11-23.
- WILLEMS, H./JURGA, M.: Einleitung. Zum Aufbau des Bandes und zu den Beiträgen. In: WILLEMS, H./JURGA, M. (Hrsg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen, Wiesbaden 1998, 9-20

Körper – Spiel – Gesellschaft

Die Körperthematik hat die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten im Sturm erobert. Eine Flut von Publikationen hat den Körper zu einem bevorzugten Forschungsgegenstand nahezu aller Wissenschaftsdisziplinen gemacht.¹ Man wird deshalb zwar der Auffassung sein können, daß zur Körperthematik möglicherweise weit mehr publiziert worden ist, als der Wahrheitsfindung diene. Aber man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, darin eine kaum für möglich gehaltene soziale und kulturelle Neubewertung des Körpers repräsentiert zu sehen, die nicht nur auf eine körperthematische Wende im Bereich der Geisteswissenschaften, sondern auf tiefgreifende Änderungen der politischen Ökonomie des Körpers moderner Gesellschaften insgesamt schließen läßt. Mit dem begonnenen Diskurs über den Körper scheinen die Geisteswissenschaften jedenfalls von ihrem materialen Fundament eingeholt worden zu sein, dessen hartnäckige Leugnung schon als eine *conditio sine qua non* mit ihrer Existenz verschmolzen schien, so daß sich ihrem habitualisierten Selbstverständnis das Körperliche allenfalls in pejorativer Perspektive erschloß.²

Dem Höhenflug eines ausgreifenden Geistes scheint der zivilisierte Mensch jedenfalls seit jeher mehr vertraut zu haben, als der Banalität des bloß Körperlichen.

Schon für die Antike war mit dem Körper der Übeltäter dingfest gemacht, der die nach Höherem strebende Seele verstümmelt und „gar lustig nach Schweineart“, wie PLATON formulierte, „in der Dummheit herumsudeln“ läßt. (1977, 535 e)³ Der Körper ist in der Perspektive PLATONS das Gefängnis, aus dem sich die Seele befreien muß, will sie ihrer metaphysischen Bestimmung folgen: ewig und mit der Idee des Guten eins zu werden.

Auch der mittelalterlichen Gesellschaft schien nichts mehr die Höhe ihrer geistig-religiösen Spiritualität zu garantieren als ein vernachlässigter Körper.⁴ Die christliche Mythologie jedenfalls scheint keine Gelegenheit ausgelassen zu haben, das Fleischliche und sein gefährliches Begehren als den Sitz der Sünde zu brandmarken.

1 Die Spannweite reicht von der Philosophie und Soziologie bis zur Literatur- und Geschichtswissenschaft. Nicht zu vergessen natürlich die Sportwissenschaft, die gleichsam an der Quelle sitzt und sich deshalb per se als Siegelverwalterin des Körpers verstehen darf.

2 Hartmut und Gernot BÖHME (1983) zeigen diesen genuinen Zusammenhang zwischen wissenschaftlich-aufgeklärter Denkform und einer systematischen Ausgrenzung des Körpers am Beispiel der Philosophie KANTS.

3 Vgl. zu PLATON die Studie von Eugen KÖNIG (1989).

4 Vgl. zum Körper im Mittelalter Allan GUTTMANN (1997). GUTTMANN weist freilich auch auf den anderen, den starken, gewalthaften Körper des Ritters und Kriegers hin, der vermittelt seiner Körperkraft Herrschaft sichert und Macht ausübt. Solche Ambivalenz der sozialen Bedeutung des Körpers kennzeichnet in je unterschiedlicher Weise alle großen Gesellschaftsformationen von der Antike bis zur Moderne. Ich werde darauf später noch einmal zu sprechen kommen.

Und noch die fatale Höherbewertung einer jeden geistigen über jede körperliche Arbeit in der Gegenwart kann berechtes Zeugnis davon ablegen, daß der Körper auch in der Moderne das Stigma des Minderwertigen, des Rohen, Tierischen nicht hat abschütteln können.⁵

Und ist es nicht diese Hierarchisierung von Körper und Geist, die sich wie ein „obstacle epistemologic“ (BACHELARD 1984), eine Erkenntnisblockade auf die Geisteswissenschaften legen und verhindern mußte, dem Körper einen angemessenen Platz in der Forschung einzuräumen?⁶

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß der Körper in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen überhaupt nicht vorgekommen ist. Aber man darf wohl annehmen, daß wenn von ihm die Rede war, er in erster Linie unter solchen Aspekten und Fragestellungen zur Sprache gekommen ist, die seine inferiore Stellung eher zementierten, als in Bewegung brachten.

Allerdings hat sich der Körper, das ist die Rache des Verdrängten, immer schon implizit, in der Art der Theoriebildung und der Konstruktion der wissenschaftlichen Fragestellungen, Geltung verschafft. Der Körper hat deshalb, wie SHILLING dies für die klassische Soziologie auf eine paradoxe Formel gebracht hat, den Status einer „absent presence“ (1993, 9), einer abwesenden Anwesenheit.

Das Verhältnis zum Körper allerdings scheint in der Geschichte der Zivilisation nie ganz eindeutig. Stets ist der Körper von Macht und Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung bedroht. Das Verhältnis zu ihm ist deshalb immer schon mit vielfältigen Ambivalenzen behaftet.⁷ Eben weil der Körper einerseits Herrschaftsinstrument ist, Ziel des Begehrens der Macht und der Mächtigen, die seine Kräfte für sich nutzbar machen, ihn kontrollieren wollen, und andererseits selbst Begehrender wie Aufbegehrender, ist seine soziale Gebrauchsweise und Bewertung in Widersprüchen und Paradoxien verstrickt.

So kommt es beispielsweise dort, wo die Macht sich entfaltet, lange Zeit noch buchstäblich auf die Schlagfertigkeit des Körpers an. Der herrschaftliche Körper des Herren hat deshalb eine andere Wertigkeit als der des Sklaven- und Fronarbeiters, dem er seine Arbeitsleistung mit roher Gewalt abpreßt und dessen Körper er desto niedriger erklärt, je weniger er ihn entbehren kann.⁸

5 So hat KANT (1964) beispielsweise die Animalitas als Bedrohung der Humanitas, gleichsam den Körper als Gefährdung der Verwirklichung des vernunftgeleiteten Menschen identifiziert.

6 Wie sollte man sonst verstehen können, daß der Körper, anstatt daß ihm ein zentraler Platz in der Theoriebildung eingeräumt, kurzerhand in die Schublade mit dem Etikett unseriöse Quellen verbannt wurde.

7 So muß die Moderne zwar mit ihrer gigantischen Entfaltung der Produktivkräfte auf den Körper als Arbeitskraft setzen, und hat ihn doch zum Sklaven, Mittel zum Zweck, zum Instrument für einen Geist gemacht, der sich anschickte, sich die Erde untertan zu machen und die Menschen „als Herren einzusetzen“ (1969, 7), wie es in der Dialektik der Aufklärung von Max HORKHEIMER und T.W.ADORNO lapidar heißt.

8 In der Verbeugung vor dem Körper des Königs sollen deshalb jene, deren Körper von ihm gezwungen und gebeugt werden, zugleich ihre Unterwerfung und Minderwertigkeit anerkennen und feiern. Und Ist deshalb nicht diese Unterdrückung des Körpers die Quelle, die die Rede von der Höherwertigkeit des Geistes sprudeln läßt und macht nicht erst auf diesem Hintergrund die Höherbewertung des Geistes gegenüber dem Körper Sinn? „Der ausgebeutete Körper sollte den Unteren“, so formulieren HORKHEIMER/ADORNO in der Dialektik der Aufklärung, „als das Schlechte und der Geist, zu dem die anderen Muße hatten, als das Höchste gelten“ (1969, 208).

Die Geschichte des Körpers scheint somit von Spaltung und Doppeldeutigkeit durchzogen. „Eine Haßliebe gegen den Körper färbt“, nach HORKHEIMER/ADORNO auch „alle neuere Kultur“. (1969, 208) Und weiter vermerken sie zum Schicksal des Körpers in der Moderne: „Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt“ (1969, 208).

Auf diesem Hintergrund können die Begehrlichkeiten und die Aufmerksamkeit, die der Körper heute auf sich zieht, nicht umstandslos schon als Siegel auf seine Freiheit, Natürlichkeit und Authentizität gelten. Der Körper erfährt seine derzeitige zu verzeichnende Aufwertung vielmehr in einer komplexen sozialen Konstruktion von Gegensätzen, Widersprüchen und Paradoxien, die die Kontinuität seiner Unterwerfung, Erniedrigung, Verdrängung nicht aufhebt, sondern eher einschließt, und vielleicht müßte man sogar sagen: auf diese gegründet ist.⁹

Wie dem auch sei. Was die Aufwertungs-Seite des Körpers betrifft, so findet sich das kritische Interesse, das ihm die Geisteswissenschaften nun zu Teil werden lassen, im Strom einer Zeit, die den Körper in Freizeit, Sport, Gesundheits- und Fitnesskultur, Werbung und Mode längst zum Kultobjekt gemacht hat. Aber die Hinwendung zum Körper im Bereich gesellschaftswissenschaftlicher Fragestellungen ist mehr als eine Konzession an den Zeitgeist oder bloße Modeerscheinung.

Mit LANGER (1965) könnte man vielmehr davon sprechen, daß der Körper in den Sozialwissenschaften heute zu einer „grande idée“¹⁰ avanciert ist, gleichsam eine Paradigmenfunktion übernommen hat, die aus dem Imperativ erwachsen scheint, daß derjenige, der die Ordnung einer Gesellschaft verstehen will, sich Klarheit über ihren Körpergebrauch, über ihren Umgang mit dem Körper verschaffen muß.

Autoren wie BOURDIEU, ELIAS oder FOUCAULT haben den Körper ins Zentrum ihrer je spezifischen Analyse der Gesellschaft gestellt und exemplarisch zeigen können, daß der Körper und seine soziale Konstruktion die integrale Komponente menschlicher Sprach- und Bewußtseins-, Handlungs- und Sozialfähigkeiten ist. Der Körper ist demnach nicht nur das Produkt einer sozialen Konstruktion, er ist zugleich Konstituens und Medium menschlicher Vergesellschaftung, Selbstdeutung und Selbstvergewisserung.

ELIAS zeigt beispielsweise, wie sich wesentliche Errungenschaften der Moderne, zu denen Ich-Bewußtsein oder die Subjektphilosophie gehören, auf der Grundlage einer zunehmenden Kontrolle der körperlichen Sensationen und Affekte generieren. Reflexiv wird gewissermaßen in der Form des Ich der Körper, der in immer umfassendere Interdependenzen mit anderen Körpern vernetzt und über eine zunehmende Affektkontrolle gezwungen wird, ein Bewußtsein von Individualität, Getrenntheit

9 In systemtheoretischer Perspektive hat Karl-Heinrich BETTE diese gegenläufigen Tendenzen auf die Formel von einer „gleichzeitigen Steigerung von Körperverdrängung und Körperaufwertung im Rahmen der modernen Gesellschaft“ (1987, 600-628) gebracht.

10 Damit ist gemeint, „daß bestimmte Ideen ungeheuer nachhaltig in die geistige Landschaft einschlagen ... Jedermann greift sie als das Sesam-öffne-dich einer neuen positiven Wissenschaft auf, als den begrifflichen Mittelpunkt, um den herum ein umfassendes analytisches System erstellt werden kann“ (GEERTS 1987, 7).

und Abgegrenztheit von anderen Körpern zu entwickeln. Und das schließt ein, daß Konflikte die bisher zwischen den Körpern ausgetragen wurden, im Körper als Problem einer spannungsreich erlebten Ich-Identität verarbeitet werden müssen.

In diesem „Prozeß der Zivilisation“ (ELIAS 1978) schwinden der Erfahrung und dem Bewußtsein des Selbst aber gleichsam sein genetisch-systematischer Zusammenhang zu Körper und Gesellschaft.¹¹

ELIAS wird deshalb in seinen theoretischen Bemühungen nicht müde zu versuchen, diese körperliche und soziale Dimension von Individualität – und umgekehrt – wieder einzuholen und darauf hinzuweisen, daß eine individuumzentrierte, in statischen Begriffen und Dualismen eingespannte Formulierung soziologischer Fragestellungen von vornherein wesentliche Einsichten in Bezug auf die sozialen Problemstellungen und Phänomene verfehlen muß.¹²

Genauso überzeugend wie ELIAS dieses Argument vorbringt, macht er freilich andererseits deutlich, daß es eben diese soziale Ordnung, der Verflechtungszusammenhang der Körper, die Menschenfiguration selbst ist, die jene „wenig sachgerechten“ (ELIAS 1970, 90) Vorstellungen, Bewußtseinsformen und Sichtweisen der gesellschaftlichen Phänomene als ein Bild ihrer Selbst, als ihr eigenes Sinn- und Selbstvergewisserungssystem hervortreibt und mehr noch, diese selbsterzeugte „Mythologie“ (ELIAS 1970, 98) des Sozialen zugleich auf der körperlichen Ebene von Empfinden und Erleben in der realen Erfahrungswelt der Subjekte materialisiert und sie mit der Gewißheit des Selbstverständlichen und Natürlichen bewaffnet.

Kurz: Die „Ordnung der Dinge“ (FOUCAULT 1971) erscheint in der Perspektive ELIAS' anders, als sie tatsächlich ist. Das ELIASsche Unternehmen scheint sich deshalb in einem erkenntnistheoretischen Dilemma zu befinden: Auf der einen Seite soll die Zivilisationstheorie „das irreführende Menschenbild der Periode, die wir die Neuzeit nennen, aus seiner Selbstverständlichkeit“ lösen, und auf der anderen Seite ist eine „Kritik des neuzeitlichen Menschenbildes nötig, um den Prozeß der Zivilisation zu verstehen“ (ELIAS 1978, LXIV).

Um diesen hermeneutischen Zirkel zu durchbrechen, daß Erkenntnisse über Gesellschaft prinzipiell in der Gesellschaft gewonnen werden müssen, die gesellschaftliche Ordnung aber als Bewußtseinsform ein, wie ELIAS sagt, „magisch-

11 „Es sind die zum Teil automatisch funktionierenden zivilisatorischen Selbstkontrollen“, schreibt ELIAS, „die in der individuellen Selbsterfahrung nun als Mauer, sei es zwischen 'Subjekt' und 'Objekt', sei es zwischen dem eigenen 'Selbst' und den anderen Menschen, der 'Gesellschaft' erfahren werden“ (ELIAS 1978, LXII).

12 So betont ELIAS in seinem Buch „Über den „Prozeß der Zivilisation“ (1978) beispielsweise unablässig, daß Individuum und Gesellschaft nur die zwei Seiten einer Medaille sind, einer Figuration gleichsam, die die Körper bilden. Und nicht zufällig verweist ELIAS um diesen Problemzugriff zu veranschaulichen als Anschauungsbeispiel auf die Figuration, die die Körper im Tanz bilden. An anderer Stelle faßt ELIAS den Sachverhalt so zusammen: „Es ist leicht einsehbar, daß man die Struktur von Staaten und Ämtern, Berufen und Sprachen sowie viele andere ähnlicher Art nicht verstehen oder erklären kann, wenn man jeden der einzelnen Menschen, die miteinander Staaten bilden, Ämter ausüben, Sprachen sprechen, zunächst einmal für sich betrachtet, als ob er von anderen Menschen mehr oder weniger unabhängig sei“ (ELIAS 1970, 75). Niklas LUHMANN hat in seiner jüngst vorgelegten Gesellschaftstheorie drastisch formuliert: Eine Vorstellung von Gesellschaft, die Gesellschaft als Addition von vielen Einzelindividuen entwirft, ist heute „nicht mehr satisfaktionsfähig“ (1997, 31).

mythologisches“ (ELIAS 1970, 77f.) Bild ihrer selbst hervortreibt, sucht ELIAS Zuflucht zu einem Modell.¹³

Modelle demonstrieren nach ELIAS einen Sachverhalt in einer „vereinfachten Form“ (1970, 77). Sie reduzieren Komplexität, um sie gleichsam aus den einfachen Formen und den isolierten Problemlagen, nun aber der Erkenntnis zugänglich, in ihren wirklichen Beziehungsrelationen rekonstruieren zu können.¹⁴

Das „Lehrmodell“ (ELIAS 1970, 96), das die Erkenntnisblockade durchbrechen und den Beobachter gesellschaftlicher Phänomene in eine Außenperspektive zu sich selbst bringen soll, ist für ELIAS das Spiel.¹⁵

Um das Erkenntnispotential des Spiels für eine körperorientierte Analyse der spezifischen Struktur sozialer Ordnung nutzen zu können, trifft ELIAS zunächst einige theoretische Vorkehrungen. Er stellt sozusagen Warnschilder auf, die besagen sollen, hier geht es nicht lang.

Da es sich bei Spielen im allgemeinen um geregelte Beziehungen handelt, scheint es beispielsweise nahezuliegen, den Spielverlauf und die Ordnung der Spielhandlungen als den bloßen Vollzug von solchen Spielregeln verstehen zu wollen. Damit wäre aber gerade der Blick auf das Wesentliche, auf das es ELIAS ankommt, verstellt. Wie nämlich Regeln menschlichen Verhaltens überhaupt entstehen bzw. genauer: „unter welchen Umständen und wie“ (ELIAS 1970, 78) sich menschliche Beziehungen erst normieren und regulieren können.¹⁶

ELIAS schickt deshalb der Betrachtung des Modells des geregelten Spiels ein „Modell einer nicht normierten menschlichen Beziehung“ (1970, 79) voraus, das er, da es dem Spiel-Modell des geregelten Spiels systematisch vorausgeht, selbst aber kein Spiel ist, Vor-Spiel-Modell nennt.

Als Vor-Spiel-Modell dient ELIAS die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen zwei kleinen Stämmen in einem Urwaldgebiet, die sich gegenseitig auf der Suche nach Nahrungsmitteln in die Quere kommen. „Aus Gründen, die beiden undurchsichtig bleiben“, wird die Jagd für sie seit einiger Zeit immer „weniger ergiebig ... die Suche nach Wurzeln und wilden Früchten“ immer schwieriger. Um so stärker bilden sich „Konkurrenz und Feindschaft zwischen beiden Stämmen“ heraus (ELIAS 1970, 79). Das ganze mündet schließlich in eine Spirale der Gewalt. Die beiden Stämme verstricken sich in einen Kampf auf Leben und Tod:

13 ELIAS stellt in diesem Zusammenhang fest: „Viele Begriffe zwingen uns dazu, die Eigenheiten von beweglichen Beziehungen als ruhende Substanzen vorzustellen“ (1970, 77f.).

14 Die verwirrende Komplexität des gesellschaftlichen Ganzen soll demnach in die Klarheit ihrer elementaren Strukturen transformiert werden.

15 „Der Gebrauch des Bildes von Menschen, die ein Spiel miteinander spielen, als Metapher für Menschen, die Gesellschaften miteinander bilden, erleichtert das Umdenken ... (dessen) man bedarf, um mit besseren gedanklichen Ausrüstungen an die Aufgaben heranzutreten, die sich der Soziologie stellen“ (ELIAS 1970, 96).

16 Dies setzt eine Unterscheidung zwischen expliziten Regeln und impliziten Regulierungen des sozialen Verhaltens voraus. ELIAS will also die Frage behandeln, wie eine soziale Ordnung überhaupt entstehen kann, aus der dann wiederum eine juristische Kodifizierung sozialen Verhaltens in der Form von Regeln hervorgehen kann.

„Die kleineren Leute des Stammes A ... schleichen sich nachts an das Lager der anderen heran, töten im Dunkeln den einen oder anderen und verschwinden leichtfüßig, wenn deren Stammesangehörige, die langsamer und schwerfälliger sind, sie zu verfolgen suchen. Die letzteren rächen sich einige Zeit darauf. Sie töten Kinder und Frauen der anderen, wenn die Männer auf der Jagd sind“ (ELIAS 1970, 80).

GIRARD (1992) hat solche Prozesse, in denen aus dem Dreieck konkurrenziellen Begehrens um knappe Güter ein unendlicher Kreislauf zerstörender Gewalt und Gegengewalt hervorgeht, in seinen Arbeiten ausführlich beschrieben. Die Durchbrechung der Eskalation der Gewalt und der rituellen Herstellung bzw. Wiederherstellung einer sozialen Ordnung gelingt dabei durch die Inthronisierung des Opferritus und Stellvertretermechanismus'. Eine Strategie, die freilich seinerseits in den *circulus vitiosus* von Menschenopfer, immer neuer Schuld und erneuter Entlastungssuche in der Wiederholung des Opferrituals, in einen „Opferzyklus“ (MACHO 1993, 152) mündet.

ELIAS Vor-Spiel-Modell markiert sozusagen jenen Grenzfall, in dem sich wie in einer Weichenstellung entscheidet, ob es den beiden Stämmen, die im Strudel der Gewalt zu versinken drohen, gelingt, ihre Beziehung zueinander zu regulieren und gleichsam in den Aufbau einer gemeinsamen, gesellschaftlichen Ordnung zu überführen oder ob ihr Konkurrenzverhältnis in bezug auf knappe Nahrungsressourcen sie in einen gegenseitigen Kampf auf Leben und Tod zwingt, in das Chaos der Raserie der Gewalt, dessen Fluchtpunkt ihre gegenseitige Vernichtung ist.

Anders als GIRARD, der sich mit dem Opfermechanismus beschäftigt, geht es ELIAS mit seinem fiktiven Beispiel darum, den Werdegang, die Antriebsmomente und die Strukturlogik eines gelungenen Vergesellschaftungsprozesses als eine spezifische Verflechtungsdynamik der Körper herauszuarbeiten.

Für die Frage, wie ist gesellschaftliche Ordnung möglich, sind für ELIAS dabei nicht in erster Linie die Motive, Überlegungen Einsichten und Entscheidungen der Konfliktbeteiligten relevant, sondern vielmehr die Tatsache, daß die beiden feindlichen Gruppen in einer funktionalen Beziehung zueinander stehen. Sie sind voneinander wechselseitig abhängig, weil sie eine Funktion füreinander haben. Und dieses Abhängigkeitsverhältnis bzw. ihr wechselseitiger Funktionszusammenhang hängt wiederum eng mit einem spezifischen Machtverhältnis, einer spezifischen Machtbalance zwischen ihnen zusammen.¹⁷

Es ist diese Struktureigenschaft nun, die Verflechtung, die Figuration der Körper, die in diesem Fall die beiden verfeindeten Stämme miteinander bilden, auf deren Grundlage ihre je spezifischen Handlungsakte erklärt werden müssen und, ELIAS zufolge, auch nur verständlich werden können. Jede Handlung des einen Stammes in diesem Konflikt bestimmt demnach die Handlungen des anderen und umgekehrt. Und es ist deutlich, daß sich daraus wie bei einem Schachspiel Zug um Zug ein Verflechtungsprozeß ergibt, so daß die Struktur dieser Verflechtung, der Erklä-

¹⁷ Als Beispiele nennt ELIAS die Beziehung zwischen Eltern und Kind oder zwischen Unternehmer und Arbeiter. ELIAS konstruiert den Funktions- und Machtbegriff dabei als relationalen, dynamischen Begriff, als Begriff der eine Struktureigenschaft jeder menschlichen Beziehung darstellen und nicht etwa eine moralische Qualität ausdrücken soll.

rungsgrund der je spezifischen Handlungen, auf den sich die Aktionen der beiden Stämme jeweils beziehen müssen, selbst ständig in Veränderung begriffen ist. Die Struktur sich also im Maße verändert, ja überhaupt erst existent wird, wie die Individuen diese Struktur durch ihre realen körperlichen Handlungen als einen von ihnen selbst erzeugten Handlungszusammenhang gleichsam erst mit Leben, Fleisch und Blut erfüllen und doch zugleich durch und durch von dieser Struktur bestimmt werden.

Auf dem so exponierten Problemfeld soll das Spiel-Modell selbst nun als ein „vereinfachendes Gedankenexperiment“ (ELIAS 1970, 84) den bisherigen Ausführungen Evidenz verleihen: „Menschen“, so ELIAS, „die ... ein Spiel miteinander spielen, beeinflussen sich gegenseitig“ in ihrem Verhalten (1970, 84). Keiner kann deshalb unabhängig vom Spielverhalten des anderen agieren. Schon das einfachste Spielmodell, „ein Spiel zwischen zwei Personen“ (ELIAS 1970, 84), enthält deshalb in nuce alle wesentlichen Bestimmungen, um die es ELIAS geht.

Im Spiel-Modell ist der Begriff der Macht in den der relativen Spielstärke übersetzt. Die Spielstärke „bezieht sich“ dabei „auf die Gewinnchancen des einen Spielers im Verhältnis zu denen eines anderen“ (ELIAS 1970, 77).

Ist das Machtgefälle, das Differential der Spielstärke zwischen A und B sehr groß, also A seinem Gegenspieler um Längen überlegen, so hat A aufgrund dieser unterschiedlichen Spielstärke mehr Macht über B als umgekehrt. D.h. A ist zum einen in der Lage, „ein hohes Maß an Kontrolle auf seinen Gegenspieler B auszuüben“ (ELIAS 1970, 84). Er kann ihn also z.B. im Tennis von einer Ecke in die andere schicken, und er ist zum anderen in der Lage, „das Spiel als solches zu kontrollieren“ (ELIAS 1970, 84). Er kann es z.B. in die Länge ziehen oder kurzen Prozeß machen, wie es so schön in der Sprache der Sportjournalisten heißt.

Was er freilich nicht kann, ist, den Gegner und das Spiel völlig zu beherrschen. Auch der Gegner hat Spielstärke und damit Macht, insofern auch seine Spielhandlungen das Spiel beeinflussen und sich auch der beste Spieler an dessen Spielzügen in irgendeiner Form orientieren muß.

Das wird im Maß deutlich, als sich das Differential der Spielstärken zwischen den Spielern verringert und jeder der beiden Spieler immer weniger in der Lage ist, Gegner und Spiel zu kontrollieren. Mit anderen Worten: Je ausgeglichener die Machtbalance zwischen den Spielern ist, desto mehr „gewinnt das Spiel den Charakter eines sozialen Prozesses und verliert den des Vollzuges eines individuellen Planes“ (ELIAS 1970, 85) und um so mehr wird aus der Verflechtung der Spielzüge zweier einzelner Menschen ein „Spielverlauf, den keiner der beiden Spieler geplant hat“ (ELIAS 1970, 85), der aber seinerseits die Spielzüge jedes einzelnen Spielers in zunehmendem Maße strukturiert.

Je ausgeglichener die Spieler und je mehr Spieler sich im Spiel befinden, je größer also in der Terminologie ELIAS' der „Index der Komplexität“ (1970, 106) des Spiels ist, desto mehr scheint sich der Spielprozeß gegenüber den Spielern entsprechend zu verselbständigen und muß deshalb selbst als eine schicksalhafte Macht, die mit den eigenen Handlungen nichts mehr zu tun hat, erscheinen.

Während das Alltagsbewußtsein diesen Prozeß des Spiels auf der einen Seite auf die autonomen Aktionen einzelner Spieler reduziert, und dies um so mehr als es sich um einfache Formen des Spiels handelt, die, wie ELIAS ausdrücklich bemerkt, solchen realen Spielen wie Fußball und Tennis entsprechen, wird dieser Spielprozeß bei mehrstufigen komplexen Spielen auf der anderen Seite zum autonomen Prozeß mit schicksalhafterm Charakter verdinglicht.

Im Gegensatz zu dieser Selbstdeutung des Spiels, die quasi dem Wahrnehmungsgefälle der Innenperspektive des Spiels folgt, geht es ELIAS darum, zu zeigen, daß auf der einen Seite der als unkontrollierbar schicksalhaft erscheinende Spielverlauf sich als ein Verflechtungszusammenhang der Handlungen, Spannungen und Konflikte der Spieler rekonstruieren läßt, die das Spiel spielen. Und auf der anderen Seite die scheinbar autonomen Handlungen, immer von der Spielsituation, der Figuration der Körper, von dem sozialen Zusammenhang bestimmt sind, den sie zwar selbst herstellen, von dem sie aber dennoch zugleich gesteuert werden.¹⁸

ELIAS benutzt somit das Spiel-Modell auf zwei Ebenen: Erstens auf der Ebene einer Rekonstruktion der spezifischen Ordnungsstruktur menschlicher Beziehungen, die für ELIAS den „Gegenstandsbereich der Soziologie bildet“, auf den sich alles bezieht, was wir über „Gesellschaften' und 'soziale Fakten'“ sagen (1970, 103)

Zweitens benutzt ELIAS das Spiel-Modell auf der Ebene der Wahrnehmung dieser spezifischen Ordnungsstruktur menschlicher Beziehungen, auf der Ebene ihrer sinnhaften Deutung und diskursiven Selbstvergewisserung, auf der Ebene ihrer Mythologie also, wie sie ELIAS selbst nennt.

Keineswegs, so darf man ELIAS verstehen, soll damit ausgedrückt werden, daß die Mythologie und die soziale Praxis als zwei getrennt voneinander existierende Phänomene zu verstehen sind. Also die soziale Praxis z.B. die Basis und die Mythologie das ihr äußerlich bleibende falsche Bewußtsein wäre. Vielmehr geht es ELIAS gerade darum, daß die Mythologie und die soziale Praxis zwei Seiten einer Medaille sind, zwei Existenzformen des Sozialen, deren Einheit gleichsam in ihrer Differenz liegt. So kann weder die soziale Praxis ohne ihre Mythologie noch die Mythologie ohne ihre soziale Praxis Existenz haben. Die Mythologie ist in diesem Sinne so wenig ein Irrtum wie die soziale Praxis selbst. Sie hat vielmehr ihre Wahrheit in der sozialen Praxis, wie umgekehrt die soziale Praxis ihre in der Mythologie findet. Wenn es also denn unbedingt um die Wahrheit gehen soll, so kann sie nur auf dem Weg gefunden werden, der von der einen Existenzform in die andere führt und gleichsam ihre unauflösbare Verschlingung zeigt.

Mit einer gewissen Großzügigkeit kann man sagen, daß auch Pierre BOURDIEU Überlegungen sich in dem von ELIAS aufgeschlagenen Problemhorizont bewegen. Er kämpft, wenn man so will, an derselben Differenzierungsfront gegen dieselben intellektuellen Feindbilder. Aber: mit seinem Theorieinstrumentarium, das sozusagen

18 „Die immer wiederkehrende Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft“, schreibt ELIAS entsprechend, „die es so erscheinen läßt, als ob es in irgendeinem Sinne Individuen ohne Gesellschaft und Gesellschaft ohne Individuen gäbe, erweist sich im Lichte solcher Verflechtungsmodelle als höchst fragwürdig“ (1970, 103).

schon über punktgenauere Waffen verfügt. Wo ELIAS nur skizziert und schemenhaft im Dunkeln läßt, bringt BOURDIEU, so sollte man vielleicht weniger militärisch formulieren, Licht hinein und läßt ein genaues Bild sichtbar werden.

So arbeitet BOURDIEU präziser als ELIAS die Bedeutung des Subjektiven für die Herstellung des Sozialen heraus und entwirft eine genauere Landkarte der verschlungenen Wege, in der beide Seiten, das Individuelle und das Gesellschaftliche, durch den Körper als ihrem medialen Schnittpunkt verbunden sind.

Körperthematische Begriffe wie Habitus, praktischer Sinn, Strategie, generative Schemata sind bei BOURDIEU aus der Anstrengung erwachsen, „den Akteur, das Handeln, die Praxis“ (1992, 82) stärker zum Tragen zu bringen, und wie dies auch ELIAS' Anliegen ist, zugleich jene Dualismen, Polarisierungen, Dichotomien und Alternativen von „Subjektivismus versus Objektivismus, Individuum versus Gesellschaft, Freiheit versus Notwendigkeit“ (BOURDIEU 1992, 82) zu überwinden.

BOURDIEU geht es also, wenn man das in den Begrifflichkeiten gesellschaftlicher Großtheorien formulieren will, darum, gegen den subjektlosen Strukturalismus das leibhaftige Handlungssubjekt zur Geltung zu bringen und gegen die praxislose Subjektphilosophie die leibhaftige soziale Praxis.

Vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Theorieinteresses scheint es nicht zufällig, daß auch BOURDIEU zum Spiel Zuflucht nimmt, um wesentliche Aspekte seiner Gesellschaftstheorie darlegen zu können, die wie schon bei ELIAS gegen das Gefälle selbstverständlicher Wahrnehmungsformen, gegen die unmittelbare Mythologie der sozialen Praxis formuliert werden müssen.

Während ELIAS das Spiel noch als ein theoretisch konstruiertes Modell, als ein Mittel zur Komplexitätsreduktion nutzt, um komplexe gesellschaftliche Phänomene aus ihren einfachen Formen rekonstruieren zu können, geht BOURDIEU aber einen Schritt weiter und benutzt nicht ein fiktives, sondern das reale Spiel als eine Analogie, gleichsam als eine Konkretion von gesellschaftlichen Strukturen auf der Ebene eines struktur-analogen Beispiels. Das Spiel ist für BOURDIEU eine Möglichkeit, „sich soziale Verhältnisse zu veranschaulichen“ (1992, 85) bzw. den praktischen, körperlichen Bezug einer bloß theoretischen Anschauung des Sozialen zu erschließen.

Allerdings, auch BOURDIEU hat gegenüber der Spielanalogie einen gravierenden Vorbehalt: Die Analogie zum Spiel ist demnach „nicht ungefährlich“ (1992, 85).

Wie schon für ELIAS stellt auch für BOURDIEU der Bezug auf das Spiel ein zweischneidiges Schwert dar, insofern es jene Vorstellungswelten, die es dekonstruieren soll, zugleich fundamental zu bestätigen scheint. „Denn vom Spiel zu reden, das legt nahe, daß es am Anfang jemanden gab, der sich das Spiel ausgedacht, die Regeln festgelegt, gewissermaßen den 'Gesellschaftsvertrag' gestiftet hat“ (BOURDIEU 1992, 85).

Für BOURDIEU fällt deshalb der Konzeption des Regelbegriffs für eine Gesellschaftstheorie eine Schlüsselposition zu, die darüber entscheidet, „ob daraus eine von Grund auf falsche Sozialphilosophie erwächst“ (1992, 80), eine Mythologie also, wenn man so will, oder der Blick auf die „Logik der Sachen“ (1992, 81) freigegeben und der Erkenntnis zugänglich gemacht wird.

Menschen sind in BOURDIEUS Perspektive demnach keine „geregelt Automaten“, sie sind keine bloßen „Epiphänomene der Struktur“ (1992, 28). Noch in den „kompliziertesten Handlungsverläufen“ folgen sie „inkorporierten Prinzipien eines generativen Habitus“, einem sozialen Sinn gleichsam, den sie „durch Erfahrung“ in ihrem sozialen Handlungsfeld erworben haben (BOURDIEU 1992, 28).

Habitus und sozialer Sinn sind Regulierungsprinzipien, die für die Handlungsakteure eine kreative Erzeugung unendlich vieler Handlungen ermöglichen, „entsprechend der unendlichen Vielfalt möglicher Situationen, die durch keine Regel, wie komplex sie auch sei“ (BOURDIEU 1992, 28), im voraus bestimmt werden könnten.

Das „Paradox“ (BOURDIEU 1992, 29) besteht demnach darin, daß die Handlungsakteure keiner bestimmten Regel im Sinn einer expliziten Vorschrift folgen müssen, um gleichwohl Regelmäßigkeiten in ihrem Verhalten zeigen zu können. Diese werden wiederum durch die „objektiven Strukturen des sozialen Raumes“ (BOURDIEU 1993, 122) bestimmt, der den unhintergehbaren Handlungsrahmen darstellt, in dessen Grenzen nur sich das Handeln der Akteure entfalten kann.

Daraus ergibt sich ein Spannungsfeld zwischen der „schöpferischen Dimension“ (BOURDIEU 1992, 30) allen menschlichen Handelns einerseits und seiner sozialen Konstituiertheit andererseits. Genau an dieser Schnittstelle setzt BOURDIEU, wie ELIAS schon, nun den Spielvergleich an:

„Der Habitus als Spiel-Sinn ist das zur zweiten Natur gewordene, inkorporierte soziale Spiel. Nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers. Gleichsam natürlich steht er genau dort, wo der Ball hinkommt, so als führte ihn der Ball! Als im Körper, im biologischen Einzelwesen eingelagertes Soziales ermöglicht der Habitus, die im Spiel als Möglichkeiten und objektive Anforderungen angelegten vielfältigen Züge und Akte auszuführen; obwohl in keinem Regelkanon fixiert, setzen sich die Zwänge und Anforderungen denjenigen – und nur ihnen – gegenüber durch, die, weil mit dem Spiel-Sinn, das heißt mit dem Sinn für die immanente Notwendigkeit des Spiels, ausgestattet, präpariert sind, sie zu erfassen und ihnen nachzukommen“ (BOURDIEU 1992, 84).

Man könnte die Liste von Autoren, die das Spiel als Modell, Metapher, Analogie oder Exemplifikation gesellschaftlicher Verhältnisse einsetzen, fast beliebig fortsetzen – BATAILLE, MEAD, GEERTS, WITTGENSTEIN, GOFFMANN sind nur einige Namen. Immer geht es darum, die Gewißheit des Selbstverständlichen und Natürlichen, die Begriffe und ihre Verdinglichung, die Mythologie zu verflüssigen, die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen. Und immer scheint sich der Tanz um das Faszinationsdreieck von Körper, Individuum und Gesellschaft zu drehen und um die Machtwirkungen, die aus diesem Dreieck hervorgehen.

Wenn das Spiel aber etwas über konstitutive gesellschaftliche Prozesse und Strukturen aussagen kann, müssen solche Prozesse und Strukturen, die die Makrostruktur der Gesellschaft kennzeichnen, in der Mikrostruktur des Spiels auch tatsächlich vorhanden sein, sich als strukturanaloge Prozesse identifizieren lassen. Darin liegt sozusagen zugleich der Reiz wie die Voraussetzung der Spiel-Analogie. Das heißt aber, daß man das Spiel selbst als ein Vergesellschaftungsmedium begreifen muß, als einen sozialen Raum, in dem sich elementare Prozesse der Herstellung von Gesellschaft im wahrsten Sinne des Wortes abspielen.

Damit wird in erster Linie betrachtet, was im Spiel, in seiner Binnenstruktur passiert. Man kann aber das Spiel auch in seinem Verhältnis zu seiner gesellschaftlichen Umwelt, als einen besonderen Raum innerhalb der Gesellschaft, als einen Spiel-Raum des Sozialen betrachten. Dann käme es einerseits darauf an, die Spezifik dieses Raumes zu bestimmen, seine Besonderheit herauszuarbeiten, der ihn in Differenz zur übrigen Gesellschaft setzt, zu einem Subsystem, einem relativ autonomen Raum innerhalb der Gesellschaft macht. Und andererseits käme es in dieser Perspektive darauf an, die Beziehung zwischen beiden Räumen zu klären, also im ELIAS'schen Sinn ihren funktionalen Zusammenhang zu bestimmen, um die Bedeutung des Spiel-Raumes für die Gesellschaft zu erschließen.

Man braucht das Spiel mit dem Spiel also nur ein kleines Stück weiterzutreiben, dann kann man das Spiel einerseits selbst als eine Form sehen, in der sich Vergesellschaftung einerseits in spezifischer Weise vollzieht, als ein Vergesellschaftungsmedium also, und andererseits das Spiel als ein Konstituens betrachten, das für die Herstellung gesellschaftlicher Ordnung grundlegend ist.

Das ist der eine, der analytische Aspekt des Spiels, wie er von ELIAS und BOURDIEU in emanzipatorischer Absicht für eine Rekonstruktion des Sozialen fruchtbar gemacht worden ist. Ich darf den anderen Aspekt, den sie markiert haben, daß das Spiel zugleich Mythologie des Sozialen und ihr exemplarisches Beglaubigungssystem ist, nicht vergessen.

Auch in dieser Hinsicht hat das Spiel eine besondere Qualität. Die szenische Ausführung des Körpers im Spiel, die körperliche Inszenierung der Mythologie also, beruht dabei – anders als Schrift und Wort – auf der Unabweisbarkeit eines sinnlichen Eindrucks des Realen, wirkt gleichsam als eine körperlichen Manifestation mit stummer Überzeugungskraft. Das Imaginäre der Mythologie ist demnach im Spiel zu einer erfahrbaren Realität materialisiert und sichert sich damit den Glaubwürdigkeitsprofit den die Aura des Natürlichen hat. Das Spiel wirkt somit auf der Ebene einer präsentativen Symbolik, die eher bildhaft organisiert und in der Lage ist, ein körperliches Wissen anzusprechen und zu transportieren, das sich jenseits des reflexiven Bewußtseins und einer diskursiven Symbolik entfaltet.

Eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Spiel könnte das Spiel also einerseits, und so haben es ELIAS und BOURDIEU auch nahegelegt, zur Dekonstruktion, zur Demythologisierung sozialer Prozesse fruchtbar machen und andererseits gleichsam umgekehrt rekonstruieren, wie die Mythologie im Spiel hergestellt und in eine reale, sinnlich-körperliche erfahrbare Realität transformiert wird.

Aus alledem ließe sich nicht nur das Programm einer Soziologie des Spiels formulieren, sondern in umgekehrter Perspektive nun auch „eine vom Spiele ausgehende Soziologie“ (CAILLOIS 1982, 66). GEBAUER schlägt in diesem Sinne auf dem Hintergrund seines Mimesis-Konzeptes vor, von der „Aufführung der Gesellschaft in Spiel“¹⁹ zu sprechen.

19 So der Titel seines Projektes im Zusammenhang des Sonderforschungsbereiches 447 „Kulturen des Performativen“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der FU Berlin.

Wie schon der Körper scheint freilich auch das Spiel, wenn es in dieser Weise aufgefaßt werden soll, von einer Semantik der Entwertung umstellt. Diese verläuft beim Spiel freilich in anderen Bahnen als es beim Körper der Fall ist. Das Spiel scheint nicht wie der Körper mit einem Bann belegt. Es genießt vielmehr seine Wertschätzung als eine vergnügliche Beschäftigung. Anders als die Arbeit ist es aber selbst nicht produktiv. Es schafft keine Güter des Bedarfs, scheint für das Leben nichts Notwendiges beizusteuern und deshalb auch keine Notwendigkeit zu haben. Es gehört vielmehr in die Welt des Konsums und der Verschwendung. Wenn das Wichtige des Lebens erledigt ist, kann erst die Welt des Spiels als eine des Überflüssigen beginnen und sich entfalten.

Man kann diesem Assoziationsfeld, in dem das Spiel steht, leicht entnehmen, daß deshalb eher die Arbeit, die genutzte Zeit, ohne die menschliches Leben und seine Reproduktion nicht möglich zu sein scheinen, sich als Faktor der Vergesellschaftung und der Konstitution des Menschen anbietet als das Spiel.

Das Spiel scheint außerdem eine Domäne der Kindheit, der Phantasie und der Tagträume zu sein. In der Erwachsenenwelt, in der Welt der Vernunft und der harten Realität, scheint es deshalb nichts bewirken zu können.

Das ist die euro-, die ethnozentristische Perspektive auf das Spiel und diese zeigt sich gerade auch in der Selbstverständlichkeit, mit der den performativen Prozessen von Ritualen, Zeremonien, Festen, Spielen für das Verständnis fremder Kulturen und weniger komplexen Gesellschaften Bedeutung beigemessen wird. Nicht aber für die eigene Gesellschaft, die sich angeblich ausschließlich in den offenbar höher bewerteten Medien von Text und Schrift darstellt.

Also doch noch: Auch das Spiel als eine sinnlich-körperliche Aktivität scheint noch im Banne jener Hierarchisierung von Körper und Geist zu stehen.

Daraus läßt sich freilich auch ein Versprechen formulieren. Wenn es gelänge, sich über diese Behinderungsemantik hinwegzusetzen, in die das Spiel eingewoben scheint, und dadurch die konstitutive Funktion des Spiels für die Analyse gesellschaftlicher Synthesis erschlossen werden könnte, so würde der Sportwissenschaft neben der Körperthematik gleichsam wie selbstverständlich ein zweiter Gegenstandsbereich zuwachsen, durch den sie selbst zum Stichwortgeber der Sozialwissenschaften werden könnte und nicht deren bloßes Anhängsel sein müßte. Freilich scheint sie dabei aber als erstes mit ihrer eigenen Mythologisierung des Spiels brechen zu müssen.

Wenn das Unternehmen also gelingen soll, muß die Frage, wie das Spiel für die Entstehung, Herstellung, Reproduktion, Veränderung, Entwicklung gesellschaftlicher Ordnung konstitutiv sein kann, zumindest in Ansätzen beantwortet werden.

Um dies zu versuchen, kehre ich zu jenem Grenzfall zurück, den ELIAS als Vor-Spiel-Modell markiert hat. Diesen Grenzfall faßt ELIAS gleichsam als eine Weichenstellung auf, in der sich entscheidet, ob in jenem Fall die beiden feindlichen Stämme in die Anomie rasender, alles zerstörender Gewalt versinken oder ob es ihnen gelingt, ihre Konfliktenenergie in die Emergenz einer gemeinsamen gesellschaftlichen Ordnung zu überführen.

Genau an jenem Grenzfall verortet HEINSOHN das Kräftefeld, aus dem das Spiel seine Entstehungsenergie gewinnt. Heinsohn geht es in einer brillanten Analyse um die Erklärung des Antisemitismus, nicht um das Spiel. Er erwähnt es sozusagen eher am Rande im Zusammenhang der Fragestellung, „wie die Opfertötungen in die Welt (kommen)“ (HEINSOHN 1988, 24).

HEINSOHN will den Zusammenhang von Menschenopfer und der Entstehung einer ersten Stufe von Hochkultur klären. Mit der Institutionalisierung des Priestertums, „die das Opfer durchführen“, sowie der „Erbauung von Tempeln“, in denen die Menschen ihren Priesterkönigen „Abgaben leisten“, ist nach HEINSOHN, „erstmal eine gesellschaftliche Hierarchie auf Dauer“ gestellt (1988, 24).

HEINSOHN greift dabei auf archäologische Befunde wie auf Zeugnisse ältester Schrifttafeln zurück. Demnach wurde die Bronzezeit „von nicht menschengemachten Großkatastrophen heimgesucht ... von denen fünf so gewaltig ausfielen, daß sie in sehr vielen antiken Siedlungen Zerstörungs-, Asche- und Überflutungsschichten hinterlassen haben“ (HEINSOHN 1988, 25).

„Verglichen mit dem Umfang dieser allumfassenden Krisen und ihren tiefgreifenden Folgen“, so faßt SCHAEFFER die fundamentalen Ereignisse zusammen, „wirken die Großtaten militärischer Eroberer und die Anschläge politischer Führer geradezu unbedeutend“ (HEINSOHN 1988, 26).

Keilschriftberichte bestätigen die Befunde. Sie verknüpfen die Entstehung von Priesterkönigtum und Opferritual mit einer der Venusgöttin Ishtar zugeschriebenen Flutkatastrophe. HEINSOHN kann eindrucksvoll nachweisen, daß die Mythen und Kosmologien verschiedenster Kulturen von einer überwältigenden Katastrophe berichten, aus der tiefgreifende soziale Veränderungen hervorgehen.

Die Sintflut scheint deshalb nicht länger bloße biblische Metapher zu sein, sondern tatsächlich stattgefunden zu haben und ein globales Ereignis mit einschneidenden sozialen Folgen zu beschreiben.

Folgt man einer mykenischen Überlieferung, ist die alles überwältigende Katastrophe allerdings mehr als nur eine große Flut: Sie läßt „den Himmel erzittern und die Erde erbeben, schleudert seine Feuersbrände übers Land, spaltet Berge ... zertrampelt die Menschen wie ein wilder Stier“ und stampft „ihr Blut wie Maische“ (HEINSOHN 1988, 30).

Wie reagieren die Menschen auf dieses Inferno? HEINSOHN schreibt:

„Die nicht von Furcht dahinschwinden, sondern diese in Wut zu wenden vermöchten, bleiben gleichwohl ohnmächtig. Die sich nicht erstarrt vom Geschehen abwenden, verfallen in heillose, nichts bewirkende Flucht. Aus Zorn erwachsende Aktionen, die etwas wenden könnten, kann es nicht geben. Wie wild schreien die Menschen zum Himmel, drohen den Naturgewalten mit hochgereckten Fäusten. Selbst in obszönen Entblößungen gen Firmament versuchen sie, ihrer maßlosen Erregung Erleichterung zu verschaffen. Aber in all der Aussichtslosigkeit ihres Rasens gehen sie schließlich auch gegeneinander los. Was die kosmische Gewalt dem Gemeinwesen noch läßt, droht in kollektivem Ingrimm zerstört zu werden. Ohne Lösung dieser traumatisch fortwirkenden Spannung, ohne Erlösung von der Furcht, ohne Rettung vor dem Massenwahn können sich die Gemeinwesen auch nach Abflauen der Katastrophen nicht wieder beruhigen“ (HEINSOHN 1988, 31).

Genau an dieser Nahtstelle der „in Panik zerreienden Seelen“ (HEINSOHN 1988, 33) und sich gegenseitig vernichtenden Menschen sieht Heinsohn nun mit dem Menschenopfer als dem ersten großen Spiel einen berlebensmechanismus hervorwachsen, der das Gemeinwesen von ihrem Trauma einerseits erlöst, die Gewalt in gesellschaftliche Ordnung transformiert und andererseits das Trauma in einer Form fortwirken läßt, die als Prototyp einer grundlegend widersprüchlichen, bewußtlos vollzogenen sozialen Synthesis verstanden werden kann.

Aus den „terrorisierten Gemeinwesen“ (HEINSOHN 1988, 33) wachsen demnach als Priester Heroen hervor, die dem Menschen das rituelle Opfer-Spiel als eine Kraft erschließen, die die Destruktion der Gewalt unterbrechen und die Zerstorungsenergie in den Aufbau neuer und erneuernder gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen überführen kann. Die „kühnen Kultstifter“ können der „schreckensgelahmten Gemeinschaft“ zu ihrer sozialen Aktivität allerdings nur um den Preis zuruckverhelfen, daß sie selbst zur Gewalt greifen und zu „heiligen Totern“ werden (HEINSOHN 1988, 33).

Die als „Schlacht zwischen den kosmischen Mächten“ (HEINSOHN 1988, 35) gedeutete Katastrophe, der sich die Menschen schicksalhaft ausgeliefert fühlen, wird jetzt von den überlebenden noch einmal nachgespielt. In einem kollektiven Akt, der das neue Gemeinwesen stiftet, wird die Katastrophe noch einmal nachgestellt und in einen anderen Erlebnis- und Deutungshorizont transformiert. Die in einer dramatischen Aufführung als sakrales Spiel reinszenierte Katastrophe stiftet deshalb nicht nur eine neue gesellschaftliche Ordnung, sondern wird zugleich zur sinnlich-körperlichen Beglaubigung ihrer neuen Mythologie.

In dieser Reinszenierung der Katastrophe als Spiel verkörpern der Priester und sein Opfer jeweils jene Naturgewalten, deren wütender Kampf der Erde das Inferno bescherte, was nun den Tod des Menschen einschließt, der im Spiel jene Naturgewalt zu verkörpern hat, die auch im kosmischen Kampf unterliegt.

Indem „jedem Gemeindeglied“ in dieser Wiederbelebung der Katastrophe als sakrales Spiel „das neuerliche Durchleben irgendeines Teils des ursprünglichen Erlebnisses (zufällt)“, kann die durch das Trauma „gestaute Erregung zumindest teilweise abgeführt werden“ und sich in der Tötung des Opfers beruhigen (HEINSOHN 1988, 35).

Das entscheidende bei diesem Prozess ist, so HEINSOHN, daß sich die opfernde Gemeinde „von entsetzten Erleidern der Katastrophe zu aktiven Wiederholern derselben (verwandelt)“ (1988, 35).

Man kann also an diesem „ersten großen Spiel“ (MACHO 1993, 151) einerseits sehen, wie eine gesellschaftliche Ordnung durch das Spiel gestiftet wird. Der Zyklus der Gewalt wird durchbrochen, das Gemeinwesen auf einer neuen Basis reorganisiert. Und man kann andererseits das Spiel selbst als die Manifestation einer Mythologie dieser neu konstituierten gesellschaftlichen Ordnung erkennen, die zugleich Voraussetzung und Folge dieser gesellschaftlichen Ordnung in einem ist.

Betrachtet man zum Einen nun die Logik der durch das Spiel gestifteten rudimentären gesellschaftlichen Ordnung, so wird deutlich, daß sich im Opfermechanismus jener schicksalhaft und unbegriffene, über die Menschen hinweggehende Natur-

prozeß jetzt als ein schicksalhaftes, nicht minder unbegriffenes gesellschaftliches Verhältnis konstituiert, gleichsam in die soziale Ordnung hineingenommen wird, daß sich also in der Form des Opferzyklus, der als Versuch verstanden werden kann, den Naturzwang zu beherrschen, gewissermaßen deren Zwang als Zwang der gesellschaftlichen Ordnungsstruktur wiederholt.

Betrachtet man dagegen die Mythologie, die das Spiel als eine reale körperliche Erfahrung inszeniert, so lassen sich keimhaft auf der anderen Seite derselben Medaille die Konturen eines subjektzentrierten Weltbildes erkennen. Indem die Gemeindemitglieder die Katastrophe als Protagonisten einer Opfertragödie in einer dramatischen Aufführung noch einmal reinszenieren, also im Spiel, was ihnen angetan wird, selbst noch einmal machen, machen sie zugleich ihr Selbst, stellen sie sich als Subjekte her und können sie sich durch die von ihnen selbst vollzogenen Handlungen als Ursprung ihrer Weltordnung erfahren. Das rituelle Spiel trennt also gewissermaßen rudimentär Subjekt und Objekt und übersetzt dieses Verhältnis zugleich in eines von Ursache und Wirkung.

Wenn man diese Linien in Richtung Gegenwart verlängern will, so könnte man auf der einen Seite eine Verbindung zur modernen Konkurrenzgesellschaft insofern herstellen, als diese sich als eine wie MARX sagt hinter dem Rücken der Menschen vollziehende abstrakte Vergesellschaftungsform begreifen läßt. Und diese Gesellschaft auf der anderen Seite sich im konkurrenziellen Spiel als ihrem Lieblingsspiel als eine Gesellschaft wiedererkennt, aufführt, selbst vergewissert, in der die Menschen Subjekte ihres gesellschaftlichen Vermögens sind.

Man könnte das Spiel in diesem Sinne als einen Spielraum des Sozialen verstehen, in welchem in ein- und demselben Prozeß eine Utopie in bezug auf die Realität wirklich und das Reale zugleich grundlegend affirmiert wird.

Literatur

- BACHELARD, G.: Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Frankfurt/Main 1984
- BETTE, K.-H.: Wo ist der Körper. In: BAECKER, D. u.a. (Hrsg.): Theorie als Passion. Frankfurt/Main 1987, 600-628.
- BÖHME, H./BÖHME, G.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/Main 1983
- BOURDIEU, P.: Von der Regel zu den Strategien. In: BOURDIEU, P.: Rede und Antwort. Frankfurt/Main 1992, 79-98
- BOURDIEU, P.: 'Fieldwork in Philosophy'. In: BOURDIEU, P.: Rede und Antwort. Frankfurt/Main 1992, 15-49
- BOURDIEU, P.: Glaube und Leib. In: BOURDIEU, P.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main 1993, 122-146
- CAILLOIS, R.: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch. Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1982
- ELIAS, N.: Was ist Soziologie? München 1970.
- ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. Frankfurt/Main 1978
- FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/Main 1971
- GEERTS, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main 1987
- GIRARD, R.: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt/Main 1992

- GUTTMANN, A.: From the Middle Ages to the Renaissance. In: GUTTMANN, A.: The Erotic in Sports. New York 1997, 37-48
- HEINSOHN, G.: Was ist Antisemitismus? Der Ursprung von Monotheismus und Judenhaß. Warum Antizionismus? Frankfurt/Main 1988
- HORKHEIMER, M./ADORNO, T.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main 1969
- KANT, I.: Über die Pädagogik. Gesammelte Werke. Bd. XII. Frankfurt/Main 1964
- KÖNIG, E.: Gott und die „Reinigung“ des Körpers bei PLATON. In: KÖNIG, E.: Körper –W issen – Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin 1989, 13-46
- LANGER, S.: Philosophie auf neuem Wege. Frankfurt/Main 1965
- LUHMANN, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt/Main 1997
- MACHO, T.: Überlegungen zur Glücksspielsucht. In: BAATZ, U./MÜLLER-FUNK, W. (Hrsg.): Vom Ernst des Spiels. Über Spiel und Spieltheorie. Berlin 1993, 146-160
- PLATON: Politeia. In: PLATON: Werke in 8 Bänden. (Hrsg. v. G. EIGLER). Darmstadt 1977
- SCHILLING, C.: The Body and Social Theory. London, Newbury Park, New Delhi 1993

Zur Konvergenz von Pop- und Sportkultur

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, in groben Zügen eine alltagskulturelle Entwicklung zu rekonstruieren, die im Zentrum der seit Beginn der 80er Jahre anhaltenden Konjunktur des Körpers steht: die Konvergenz von Pop- und Sportkultur. Damit ist gemeint, daß die beiden kulturellen Felder der Popkultur und des Sports ihre Grenzen gegeneinander zunehmend verwischen, sich füreinander öffnen und jeweils grundlegende Charakteristika voneinander übernehmen. Augenfällig werden diese Prozesse in aktuellen Trendsportarten wie Surfen, Snowboarding oder den verschiedenen Ausdifferenzierungen von Aerobic, besonders aber in den Straßensportarten Skateboarding, Inline Skating und Streetball, die als komplexe performative kulturelle Körperpraxen auf jeweils eigenlogische Weise sportliche und popkulturelle Körpertechniken miteinander verknüpfen. Diese körperkulturellen Innovationen sind gekennzeichnet durch je spezifische Arrangements von Aspekten des Performativen, Präsentatorischen und Inszenatorischen, die aus der Popkultur übernommen wurden (z.B. die Bevorzugung bestimmter Kleidungsstile und einer bestimmten Musik, die bei der Ausübung gehört wird) und bestimmten charakteristischen Weisen der Bewegungen, des Spiels, des Trainings, der systematischen Körperbearbeitung, die aus dem Bereich des Sports einfließen. Sie sind also sozusagen der exemplarische Fall der Konvergenz von Pop- und Sportkultur und markieren einen im Schnittpunkt beider Felder neuentstandenen unscharfen Zwischenbereich. Die Konvergenzprozesse zwischen Pop und Sport haben Veränderungen innerhalb beider kultureller Felder zu ihrer Voraussetzung, die ich hier schwerpunktmäßig für die Popkultur skizzieren möchte.

In der Konvergenzzone zwischen Pop und Sport konzentrieren sich jene körperzentrierten alltagsästhetischen Leitorientierungen, die unter dem Schlagwort vom Körperboom seit einiger Zeit Gegenstand kultursoziologischer Debatten sind. Einen ersten Niederschlag findet die Konjunktur dieser Leitorientierungen schon in den Forschungen des britischen Centres for Contemporary Cultural Studies (CCCS) über jugendliche Klassen-(Sub-)Kulturen der siebziger Jahre, in denen alltagsästhetische Körperinszenierungen eine herausragende Bedeutung erlangen.¹ Darüber hinaus hat sich auch die sportsoziologische und sportwissenschaftliche Diskussion der Relevanzsteigerung körperzentrierter Alltagsästhetiken über den engeren Bereich des Sports hinaus zugewandt (BETTE 1989; KASCHUBA 1989; RITTNER 1989). Mit Gerhard SCHULZES zeitdiagnostischer Studie 'Die Erlebnisgesellschaft' (1993) geriet

1 Die Schriften des Centres for Contemporary Cultural Studies (vgl. u.a. HALL/JEFFERSON 1976) beeinflussten auch eine Reihe deutschsprachiger Veröffentlichungen zur Jugendkultur (vgl. u.a. BAACKE 1999; ZINNECKER 1987), in denen allerdings die klassentheoretischen Implikationen des CCCS-Ansatzes weitgehend ausgeblendet wurden.

die wesentlich auch von der Expansion und den Veränderungen der Felder Popkultur und Sport getragene alltagskulturelle Körperkonjunktur schließlich gebündelt in den Aufmerksamkeitshorizont kultursoziologischer Forschung. Hier wurde die Relevanzsteigerung körperzentrierter Alltagsästhetiken v.a. im Hinblick auf ihre sozialen Wirkungen in Bezug auf die Bildung von Milieustrukturen und sozialen (Ent-)Differenzierungen thematisiert. Schulze zufolge ist an die Stelle der ökonomischen Semantik mittlerweile eine „moderne psychophysische Semantik“ (ibid., 23) getreten, die die Prozesse der Gesellschaftsbildung steuert. Gesellschaftliche Differenzierungen erfolgen demnach wesentlich über verschiedene alltagsästhetische Muster, in denen körperliche Selbst- und Weltverhältnisse eine zentrale Rolle spielen. SCHULZE vertritt die These einer „Universalisierung der Erlebnisorientierung“ (ibid., 256), die die Prozesse ökonomischer und klassenmäßiger gesellschaftlicher Differenzierung abgelöst habe, um gegenwärtig in einen grundlegend veränderten Modus der Gesellschaftsbildung zu münden, der durch eine zunehmende Entkopplung von kulturellen Orientierungen und sozialen Lagen gekennzeichnet sei. Gegenüber dieser Deutung möchte ich im folgenden eine andere, an BOURDIEUS Theorie kultureller Felder orientierte Lesart dieser Entwicklungen vorschlagen. Was bei der Lektüre von SCHULZES Studie als lineare Zunahme körperthematischer alltagsästhetischer Muster infolge einer ebenso linearen Verbreiterung von Popkultur und Sport erscheint, zeigt sich durch das schärfer gestellte Objektiv einer feldtheoretischen Perspektive als komplexer und weitaus differenzierterer Prozeß: Die Durchsetzung der Popkultur ist begleitet von Auseinandersetzungen und Kämpfen um die Legitimität und Dominanz bestimmter Genres, die mit jeweils spezifischen Formen von Körperlichkeit verknüpft und in unterschiedliche klassenspezifische Formen ihres kulturellen Konsums eingebunden sind. So bildete beispielsweise das 'Grobe', 'Einfache' und 'Direkte' des Rock'n'Roll, das sich nicht zuletzt auch in entsprechenden Tanzformen ausdrückte und den Rock'n'Roll der späten 50er Jahre zur bevorzugten Musik von konsumavantgardistischen Arbeiterjugendlichen machte, die Kontrastfolie einer Distinktion vorwiegend aus den Bildungsschichten stammender Jugendlicher, die demgegenüber das 'Swingend-Lässige' und 'Coole' des musikalisch elaborierteren zeitgenössischen Jazz präferierten. Mit den Rock'n' Roll- und Jazzfans standen sich also zwei unterschiedliche klassenspezifische Konzeptionen popkultureller Körperlichkeit gegenüber. Von einer „Entvertikalisierung der Alltagsästhetik“ (ibid., 167) kann im Fall der Herausbildung von Pop also keine Rede sein. Die Popkultur entwickelt sich vielmehr in der Bundesrepublik zu einem relativ autonomen kulturellen Feld, in dem vorzugsweise im Medium körperlicher Stile alle grundlegenden sozialen Unterschiede dargestellt und aufgeführt werden können. Einige Stationen dieser Entwicklung, die schließlich in die Öffnung der Popkultur gegenüber dem Sport mündet, sollen nachfolgend dargestellt werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Entwicklung der verschiedenen *popmusikalischen* Stile und Genres, die hier gewissermaßen als das Zentrum der auch auf andere mediale Bereiche wie Film, Fernsehen, Video, Literatur und Mode ausstrahlenden Popkultur verstanden werden.

Rock'n'Roll: Das Bündnis zwischen Arbeiterjugendlichen und Kulturindustrie

Pop entsteht kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, vor dem Hintergrund einer relativen Prosperitätsentwicklung der westlichen kapitalistischen Ökonomien. Die fordistische Massenkultur hatte sich nach dem Krieg zwar einerseits konsolidiert und homogenisiert, andererseits traten mit der Entstehung von Subkulturen aber erste Brüche und Verwerfungen in der Konsumentenkultur zutage. Im Prozeß der Durchsetzung von Popmusik als spezifischem Feld innerhalb der Massenkultur lassen sich auf der Ebene der Produktion Auseinandersetzungen und Kämpfe zwischen einer zentralisierten und monopolisierten Musikindustrie einerseits und kleinen unabhängigen Plattenlabels und neuentstandenen Radiostationen andererseits ausmachen, die maßgeblich zur massenhaften Verbreitung vormals nur lokal existierender minoritärer musikalischer Genres beitrugen. Die Auseinandersetzungen um die Urheberrechte an von den Radiostationen gesendeten Musikprodukten zwischen der Verlagsgesellschaft ASCAP (American Society of Composers, Authors and Publishers), in der die Verlagshäuser der *Tin-Pan-Alley* zusammengeschlossen waren, und den Radiostationen führten schließlich dazu, daß die Radiostationen ihre eigene Urheberrechtsgesellschaft BMI (Broadcast Music Incorporated) gründeten und sich auf die Suche nach neuem musikalischem Material machten, das noch nicht bei ASCAP unter Vertrag stand. Dadurch bekamen die sogenannten *minority sounds* eine unverhoffte Öffentlichkeitschance: Das galt v.a. für Genres, die mehr oder weniger direkt aus der afroamerikanischen Musiktradition entstanden wie Blues, Rockabilly und Jazz, sowie für Genres aus dem weißen ländlichen Süden der USA wie Hillbilly und Country. Die zentralisierte Kontrolle der Produktion und Verbreitung populärer Musik durch die Verlagshäuser der *Tin-Pan-Alley* und damit deren Monopol auf die Definition eines populären Musikgeschmacks, konnte aufgebrochen werden. Die Durchsetzung bislang minoritärer Genres wurde weiterhin begünstigt durch die Verbreitung neuer Produktionsmethoden, v.a. billiger und flexibler Magnetband-Aufnahmetechnologie. Ab der zweiten Hälfte der 40er Jahre wurden in den USA eine Vielzahl kleinerer Aufnahmestudios gegründet, die Schallplatten lokaler Bands aus dem Rhythm and Blues-, Country and Western- und Rockabilly-Bereich produzierten. Aus diesen Stilformen entwickelte sich schließlich der Rock'n'Roll, dessen erfolgreiche Vermarktung nahezu zeitgleich die nationale Barriere zum weißen US-Musikmarkt durchbrach und den internationalen Durchbruch der Popmusik begründete.

In der Bundesrepublik² wird der Rock'n'Roll zur bedeutungsvollen Musik einer Jugend- und Klassenkultur. Er dringt in ein kulturelles Kräftefeld ein, in dem neu entstandene Kultur-, Konsum- und Glücksansprüche der Jugendlichen der ersten

2 Die folgenden Ausführungen beziehen sich ausschließlich auf die Herausbildung und Ausdifferenzierung der Popkultur im Kontext der klassenkulturellen Machtbalancen in der Bundesrepublik. Trotz möglicher Parallelen wäre die Entwicklung in der DDR und in Osteuropa lohnender Gegenstand einer eigenen Untersuchung – sie bleibt hier unberücksichtigt.

Nachkriegsgeneration bislang nicht repräsentiert waren. Dies läßt ihn für seine jugendlichen Fans zu einer wesentlichen Erfahrung werden. Die kulturelle Kräftekonstellation, innerhalb derer sich das spezifische Feld der Popkultur in der zweiten Hälfte der 50er Jahre durchsetzt, sowie die Binnenstrukturierungen des Feldes der Popkultur zum Zeitpunkt seiner Durchsetzung, lassen sich grob folgendermaßen skizzieren:

Wesentliche Voraussetzung für die Herausbildung der Popkultur in der zweiten Hälfte der 50er Jahre war ein Bündnis zwischen Arbeiter-Jugendlichen und expandierender Kultur- und Freizeit-Industrie. In feldtheoretischer Perspektive ist dieses Bündnis das Resultat eines „Zusammenspiel[s] von Güterproduktion und Geschmacksproduktion“ (BOURDIEU 1982, 362).³ Die auf der Seite der Konsumtion zwar sozial geprägten aber zunächst impliziten und diffusen Dispositionen, Neigungen und Wünsche finden im differentiellen Angebot an Kulturgütern genau das Material – hier also die US-amerikanischen Kulturimporte –, mittels dessen sie sich formen und ausdrücken können. Durch habituell gesteuerte Geschmackswahl – der Präferenz der Arbeiter-Jugendlichen für den Rock'n'Roll – erhalten die vagen Neigungen gesellschaftlicher Gruppen spezifische Konturen. Sie werden im kulturellen Konsum in ihrer Besonderheit geformt, vergegenwärtigt und konkretisiert. Die habituell abgestützte Geschmackswahl hat eine relationale wie subjektive Dimension. In ihr fallen Unterscheidungsproduktion und Welterschließung zusammen. Auf diese Weise wird der Rock'n'Roll für die Arbeiter-Jugendlichen schließlich zu *ihrer* Musik, durch die sich spezifische soziale Wünsche und Ansprüche – wie die Forderung nach Freizeit ohne Ende (*Rock around the Clock*) – artikulieren lassen.

Die populären US-amerikanischen Kulturimporte wurden hauptsächlich von älteren, unverheirateten männlichen Arbeiter-Jugendlichen nachgefragt (MAASE 1992; ZINNECKER 1987). Diese Arbeiter-Jugendlichen, die als Lehrlinge ihr erstes eigenes Geld verdienten, und deren ethische Verpflichtungen auf traditionelle kulturelle Werte gering war, spielten eine „Avantgarde-Rolle bei der Ausprägung eines vergnügungsorientierten Freizeitstils, der neue Konsumgüter und Unterhaltungsmöglichkeiten 'amerikanisierten' Typs nutzte“ (MAASE 1992, 76). Sie ließen in dieser Hinsicht ihre bürgerlichen Altersgenossen, die „noch überwiegend in pädagogisch-fürsorglicher (und das hieß: kommerzfreier) Obhut von schulischer Ausbildung und sorgsam überwachendem Elternhaus verweilten“ (LINDNER 1996, 43) weit hinter sich. Die erste popkulturelle Subkultur in der Bundesrepublik, die *Halbstarken*, die durch Krawalle im Zusammenhang mit den ersten Auftritten von Rock'n'Roll-Stars wie Bill Haley öffentlich auffällig wurden, setzte sich entsprechend zu fast 90% aus jungen Arbeitern und Lehrlingen zusammen – höhere Schüler hatten mit den Halbstarkenkrawallen überhaupt nichts zu tun (ZINNECKER 1987, 132). Obwohl der

3 Die von BOURDIEU entwickelte Theorie kultureller Felder bietet den Vorzug, jenseits der in der Forschungsliteratur zum Gegenstandsbereich Popkultur vorherrschenden Vereinseitigungen entweder der Produktionsseite (prominentes Beispiel hierfür ist die Kulturindustriethese der Kritischen Theorie) oder der Rezeptionsseite; vgl. dazu die mit DE CERTEAUS (1988) These von den produktiv-kreativen Konsumenten arbeitenden Untersuchungen von FISKE (1987, 1989), beide Aspekte zusammenzudenken.

Musikindustrie und der Vermarktung von Rock'n'Roll für die Durchsetzung der Popkultur in der Bundesrepublik eine Vorreiterfunktion zukommt, ist dieser Prozeß doch von Beginn an gekennzeichnet durch ein Zusammenspiel unterschiedlichster Branchen der Konsum- und Vergnügungsindustrie, die unter der Federführung von Marktforschungsinstituten jugendliche Käuferschichten erschließen. Dieser Branchenverbund verkauft nicht länger einzelne Waren, sondern komplette Lebensstile (LINDNER 1986). Die Popkultur tritt in der Bundesrepublik von Beginn an multimedial in Erscheinung: Der Rock'n'Roll wird nicht nur durch die Single-Schallplatten aus modernem Vinyl, die die alten Schellack-Platten ablösen, bekannt, sondern auch über die britischen und US-amerikanischen Radiostationen BBC, BFBS und AFN verbreitet. Schon ganz im Stil heutigen Event-Marketings von Sportartikel-Herstellern wie Adidas führt das American Forces Network, gesponsort von Polydor und Coca Cola, Rock'n'Roll-Tanzveranstaltungen durch. Über den Absatz von Kofferradios, Plattenspielern und Musikboxen ist die Geräteindustrie am Popkultur-Bündnis beteiligt. Darüber hinaus spielen jugendspezifisch vermarktete zeitgenössische Musikfilme – sogenannte *Teenpics* wie *Blackboard Jungle* oder *Rebel without a Cause* – eine wichtige Rolle. Jugendliche werden zu Hauptkinogängern. Über diese Zielgruppe gelingt es dem Kino, trotz der langsam aufkommenden Konkurrenz, sein Gewicht gegenüber dem Fernsehen noch zu behaupten. Zum popkulturellen Branchenverbund müssen desweiteren die entstehenden Jugendzeitschriften wie BRAVO hinzugerechnet werden (MAASE 1992).

Die Durchsetzung der Popkultur im kulturellen Raum der Bundesrepublik vollzieht sich in einem konfliktreichen Prozeß. Das Bündnis zwischen Arbeiter-Jugendlichen und Freizeit- und Kulturindustrie ruft die Verfechter der legitimen Kultur auf den Plan. Hier sind in seltener Eintracht „linke“ wie kulturkonservative Kritiker der Kulturindustrie bzw. der „Veramerikanisierung“ versammelt⁴. Dieser wesentlich bildungsbürgerliche kulturelle Abwehrkampf formiert sich beispielsweise in der zeitgenössischen Jugendschutzdebatte, die ihre Blütezeit in der Presse um 1957 herum erlebt und durch die Halbstarckenkrawalle ausgelöst worden war. Bloße Oberflächlichkeit, ein genereller Manipulationsverdacht gegenüber der Kulturindustrie und Warnungen vor der Verführung und Verführbarkeit der Jugend sind die Topoi dieser Delegitimierungskampagne:

„Jeder weiß wie sie aussehen, die Teenager: Pferdeschwanz entweder, oder wild herabhängende Strähnen bei den Mädchen, Cäsarenfrisuren bei den Jungen [...] absatzlose Mokassins, Petticoats, Conny Pullis oder: Blue Jeans und James-Dean-Jacken. Das sind inzwischen schon Typen geworden, Typen aus der Retorte, erdacht in den Reklame-Laboratorien psycho-technischer Bedürfnislenker. Die Konfektionäre der Schere arbeiten mit den Schneidern der Seele Hand in Hand“ (LAMPRECHT 1960, 33).

4 Ein solches bildungsbürgerliches kulturelles Klassenbündnis, in dem sich die linke und rechte Kulturkritik zusammenschließt, um die legitime Kultur zu verteidigen, begleitete – wie FRITH (1988) deutlich gemacht hat – die Entwicklung einer kommerziellen Massenkultur von Beginn an: „Es ist mittlerweile zu einer Orthodoxie der Cultural Studies geworden, daß linke und rechte Reaktionen auf die Massenkultur de facto nur unterschiedliche Facetten der gleichen bürgerlichen Verteidigungsstrategie sind“ (ibid., 46. Übers.: R.S.). MAASE hat detailliert herausgearbeitet, daß bei der Abwertung und Bekämpfung der US-amerikanischen Popkultur der „kulturelle Antiamerikanismus, der in den Besitz- und Bildungsschichten konzentriert war“, eine zentrale Rolle spielte (1992, 232).

Neben den Bildungsschichten sind es vor allem die Väter der Halbstarcken und Rock'n'Roller, d.h. die ehemaligen Soldaten und Männer der Heimatfront, bei denen die Popkultur auf Ablehnung stößt. Diesem Generationskonflikt, der sich entlang des Für und Widers gegenüber der Popkultur entzündet, liegen gegensätzliche Männlichkeitskonzeptionen zugrunde: Die Stilistik der Rock'n'Roller wird von der Vätergeneration aufgrund der z.T. kunstvollen Frisuren (*Elvis-Tolle*) und ihrer im Vergleich zur Tradition männlicher Zurückhaltung auffällig erscheinenden Kleidung als unmännlich, verweicht und effeminiert wahrgenommen. James Dean und Elvis Presley stehen für ein weiches und gleichwohl erotisiertes Männerbild, das mit der militärisch-soldatischen Tradition deutscher Männlichkeitsideale unvereinbar ist. Die Rock'n'Roller und Halbstarcken symbolisieren Lässigkeit statt Disziplin, Zwanglosigkeit statt Konvention und leiten auf diese Weise die Entwicklung eines zivilen männlichen Habitus ein (MAASE 1992).

Obwohl die Durchsetzung der Popkultur in der Bundesrepublik in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre zunächst noch relativ unmittelbar mit den zeitgenössischen sozialen und kulturellen Auseinandersetzungen verkoppelt ist und dementsprechend – am deutlichsten markiert durch die Avantgarde-Rolle der Arbeiter-Jugendlichen – insgesamt klassenkulturelle Züge trägt, treten doch schon in dieser Phase Autonomisierungstendenzen zu Tage, über die sich die Popkultur im weiteren Verlauf als spezifisches Feld innerhalb des Kulturbereichs etabliert. Schon von Beginn an weist die Popkultur stilistische Binnendifferenzierungen und Binnenhierarchisierungen auf, die von *Rockern* über *Exis*, *Teenager*, *Halbstarcke* bis hin zu Jazz-Anhängern reichen. Diese Stilpluralität macht deutlich, daß die Popkultur schon in der Phase ihrer Durchsetzung darauf angelegt war, neben Arbeiter-Jugendlichen auch nahezu alle anderen klassenspezifischen Jugendfraktionen einzuschließen. Sie entwickelte sich zu einem kulturellen Feld, in dem soziale und kulturelle Unterschiede nach eigenlogischen, feldspezifischen Spielregeln ausgedrückt werden konnten. Die erfolgreiche Durchsetzung der Popkultur bedeutete schließlich auch, daß die Vertreter der legitimen Kultur gezwungen waren, das neue Kampf-Terrain zu akzeptieren und ihre Strategien diesem Feld anzupassen. Die Ausdifferenzierungen innerhalb der Popkultur laufen also keineswegs auf eine Enthierarchisierung des kulturellen Raumes insgesamt hinaus. Während die zu Beginn noch mit großem Engagement und bisweilen mit Verbissenheit geführten Kämpfe *zwischen* Popkultur und traditioneller Hochkultur an Bedeutung verlieren, nehmen im selben Maße die Auseinandersetzungen *innerhalb* der Popkultur als einer zunehmend eigenständigeren Sphäre der (Re-)Produktion sozialer Differenzierungen zu.

Rock-Kultur: Der Eintritt der Mittelschichten ins popkulturelle Feld

Da eine Rekonstruktion der immer komplexeren Strukturen innerhalb des popkulturellen Feldes in ihrer realen Detailliertheit hier weder beabsichtigt ist, noch geleistet werden kann, möchte ich mich stattdessen auf eine Skizze einiger für die weitere Entwicklung zentraler Kampflinien beschränken. Hierzu müssen zunächst die kultu-

rellen Auseinandersetzungen in den späten 60er und frühen 70er Jahren in den Blick genommen werden, die eine weitere wichtige Etappe auf dem Weg der Autonomisierung des popkulturellen Feldes markieren. In der Perspektive der Abfolge verschiedener hegemonialer Stilformen konsolidiert sich in diesem Zeitraum über die Vorgänger-Genres des vornehmlich britischen Beat (Beatles, Rolling Stones etc.) und der Psychedelic-Szene der US-amerikanischen Westküsten-Bands (Grateful Dead, Jefferson Airplane etc.) die Rock-Ära. Die Rock-Phase umfaßt etwa den Zeitraum von 1969 bis 1976 und ist auf der Ebene der Produktion dadurch gekennzeichnet, daß die zuvor durch heftige Konkurrenz zwischen kleineren Produktionsfirmen und den multinationalen Unterhaltungskonzernen in Turbulenzen geratene Situation sich zugunsten letzterer konsolidiert und eine relative stilistische wie institutionelle Stabilität erreicht wird. Die Rock-Kultur ist Ausdruck des Eintritts von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus den Bildungs- und Mittelschichten in die Popkultur, die ihre ursprüngliche Reserviertheit gegenüber diesem kulturellen Wertesystem aufgeben und den in den 50er Jahren verlorenen Boden mehr als wettmachen. Durch die Bildungsexpansion seit den 60er Jahren entsteht ein gebildetes jugendliches Massenpublikum, das sich im kulturellen Feld insgesamt sozusagen in doppelter Konfliktstellung befindet: Ausgestattet mit den Aneignungsinstrumenten für die traditionelle Hochkultur, ist es gleichwohl bestrebt, dieser gegenüber eine gewisse antikonventionelle Distanz zu wahren. Das Interesse für die Popkultur formt sich andererseits in Abgrenzung gegen als 'kommerziell' und 'oberflächlich' abqualifizierte Stilformen. Diese neue Generation von GymnasiastInnen und StudentInnen bemüht sich also, an die Popkultur ästhetische Ansprüche und Werturteile anzulegen, die letztlich dem Bereich der seriösen Künste entstammen. Solche hochkulturellen Deutungsmuster vermischen sich mit generationsspezifischen und zeittypischen Protesthaltungen⁵ und verdichten sich in der Ästhetik des Rock. Die Rock-Kultur ist ihrem Selbstverständnis zufolge nicht länger Pop. Sie grenzt sich von ihren Vorgänger-Genres ab und versucht auf zwei entgegengesetzten Pfaden sozusagen aus ihrer eigenen popkulturellen Tradition auszubrechen. Einer dieser Pfade führt 'nach oben', in den Bereich der 'ernsten' Musik (*progressive rock, art rock*), der andere 'nach unten', in den Bereich der authentischen Volksmusiken von *blues* und *country* (*blues-, latin-, country rock*). Unschwer läßt sich hinter diesen ästhetischen Strategien der Versuch erkennen, traditionelle kulturelle Legitimitätsressourcen anzuzapfen und sich damit Bewertungskriterien zu unterwerfen, zu denen die 'vulgären' wie 'kommerziellen' popkulturellen Genres der 50er

5 Obwohl die sozialen und kulturellen Kämpfe der 68er-Bewegung die Ästhetik und Programmatik der Rock-Kultur entscheidend geprägt haben, ist es schon aus methodologischen Gründen nicht haltbar, ihre Stilcharakteristika als Ausdruck einer insgesamt emanzipatorischen, engagierten, subversiven und „gegenkulturellen“ Bedeutung der Rock-Kultur zu interpretieren, denn dies würde bedeuten, „auf die Holzwege zu geraten, die dem Gegenstand selbst eingezeichnet sind“ (BOURDIEU 1974, 26). Anstatt das programmatische Selbstverständnis der Rock-Kultur in der Analyse einfach theoretisch zu verdoppeln, soll hier versucht werden, einige soziale Bedingungen dieser Präkonstruktion des Gegenstandes aufzuklären. Mit Blick auf die feldspezifischen Strategien und die sozialräumliche Position der Protagonisten der Rock-Kultur wird deutlich, daß diese ihre engagierten „gegenkulturellen“ Gesten und Rhetoriken mit der symbolischen Macht ganz traditioneller kultureller Legitimitätsressourcen ausgestattet haben.

Jahre noch in Widerspruch standen. In der Rock-Kultur vermischen sich auf spezifische Weise volksmusikalische Aspekte – eine bisweilen schwärmerische Sehnsucht nach dem Ursprünglichen, der Poesie und Musik des 'einfachen Volkes' – und ästhetische Programmatiken der europäischen Kunstmusik – die Wertschätzung der Genialität und Einzigartigkeit des im *Lead-Gitarristen* der *super groups* personifizierten Künstlersubjektes. Rockmusik durchbricht das zeitliche Limit des Pop-Songs, die Langspielplatte löst die Single ab. War bis in die frühen 60er Jahre der Unterschied zwischen Langspielplatte und Single noch homolog zur Unterscheidung von klassischer und populärer Musik, so entwickelt sich nun die LP zum vorherrschenden Format der Rockmusik. Die Rockmusik zielt damit auf eine gewisse hochkulturelle Legitimität. Ähnlich dem klassischen Pendant soll auch im Rock-'Doppelalbum' die sich zeitlich entfaltende Dramaturgie der musikalischen Aufführung eingefangen und wiedergegeben werden. Dafür steht v.a. die Live-Doppel-LP, die das einzigartige musikalische Ereignis des Live-Auftritts konserviert und dessen Nacherleben mit dem Kopfhörer vor der heimischen Stereo-Anlage ermöglicht. Daneben entwickelt sich das Konzept-Album sowohl in der musikalischen wie der graphischen Gestaltung zur eigenständigen Kunstform.⁶

Wesentlich für die Rock-Kultur sind die großen Festivals, das authentische Erleben des einzigartigen, gemeinschaftsstiftenden Ereignisses eines Live-Auftritts. Obwohl hierbei die körperlich-sinnlichen Qualitäten der Interaktion zwischen Bühne und Publikum, der körperlich-mimetische Mitvollzug des Bühnengeschehens im Mittelpunkt steht, ist für das Publikum der Rock-Konzerte doch eine gewisse körperliche Passivität kennzeichnend:

„Wenn auf solcher Massenschau jemand tanzte, dann nicht feurig oder auch nur schwungvoll, sondern saumselig, meditativ, schwankend, womöglich mit ausgebreiteten Armen, als Ausbruch einer momentanen, passiv erlebten Zufriedenheit. [...] Statt sich selber in Bewegung zu versetzen wurde jedoch immer häufiger das Bewußtsein auf den Trip geschickt“ (EICHSTEDT/POLSTER 1985, 122).

Die Intensität musikalischen Erlebens wird in der Rock-Kultur hauptsächlich durch konzentriertes, meditatives, oder durch Drogengebrauch gesteigertes Zuhören erreicht. Die Rock-Ästhetik will weniger körperliche, als vielmehr 'bewußtseinserweiternde' geistige Erfahrungen vermitteln. Sie bezieht sich vornehmlich auf 'innere' Zustände und Stimmungen, die zwar körperlich-geistig veräußert werden, ohne

6 Eingeleitet wurde diese Entwicklung durch die Beatles. Die Beatles waren die erste Pop-Band, die in größeren Arenen und Stadien, die vormals Sportereignissen vorbehalten waren auftraten. Allerdings hatten sie ihre Auftritte diesen Orten schlecht angepaßt. Bei ihrem Auftritt im ausverkauften New Yorker Shea-Stadium lieferten sie einen nur sehr mangelhaft verstärkten und in den entfernteren Rängen kaum hörbaren Pub-Auftritt ohne Light-Show und dergleichen ab. Sie beschlossen nach dieser und ähnlichen Erfahrungen während ihrer USA-Tournee 1966, auf Live-Auftritte in Zukunft zu verzichten. Stattdessen zogen sie sich ins Studio zurück und veröffentlichten 1967 das unter der Regie des Produzenten George Martin entstandene Sergeant Pepper-Album. Hier wurden die neuen technischen Möglichkeiten mehrspuriger Magnetband-Aufnahmetechniken, durch die es möglich geworden war, nicht mehr auf musikalische Realereignisse verweisende, sozusagen referenzfreie Klänge zu erzeugen, aufzunehmen und beliebig oft wiederzugeben, ausgiebig genutzt. Die Sergeant Pepper-Produktion begründete das für die Rock-Kultur zentrale Genre des Konzept-Albums, d.h. der immer aufwendigeren und künstlerisch ambitionierten Studio-Produktionen.

jedoch in dem Rock'n'Roll vergleichbare Tanz-Ekstasen zu münden. Zwar bildet die Rock-Kultur ein spezifisches Repertoire an Körperbewegungen aus ('Headbanging', Fäusteballen, 'Air-Guitar-Solos' etc.), diese werden jedoch nicht als Tänze klassifiziert, denn in dem Bemühen, als Kunstform ernstgenommen zu werden, wird das Hören als angemessene Rezeptionsweise in den Mittelpunkt gestellt. Obwohl auch die Rockmusik, wie alle anderen popmusikalischen Genres ihre Inhalte hauptsächlich motional abbildet, erreicht sie dies jedoch mehr über einen vorgestellten als über einen aktiven körperlichen Mitvollzug durch das Publikum. Innerhalb des körperzentrierten kulturellen Feldes der Popkultur stellt die Rock-Stilistik also – sozusagen gegenläufig – primär mit dem Geist verbundene ästhetische Qualitäten in den Vordergrund.

Die Rock-Stilistik bringt aus sich selbst ständig neue Differenzierungen und Sub-Genres hervor. Diese reichen vom *pomp-* oder *symphonic rock* (Yes, Genesis, King Crimson) über den *glam rock* (David Bowie, Slade, T-Rex) zu ironischen Stilvarianten (Velvet Underground, Lou Reed, Patti Smith, Iggy Pop) und Jazz-Rock-Fusion-Projekten (John McLaughlin, Mahavishnu Orchestra, Weather Report) bis hin zum *heavy metal* (Black Sabbath, Motorhead, Metallica), der die von den artistischen Ambitionen der erstgenannten Gruppen vergraulten jüngeren Altersgruppen und semi-proletarischen Milieus wieder einfängt. Alle diese Sub-Genres befinden sich in mehr oder weniger großer Übereinstimmung mit den hier in ihren Grundzügen herausgearbeiteten ästhetischen Charakteristika, denen bis zum Ende der 70er Jahre im Pop-Feld ein hegemonialer Status zukommt. Die Rock-Ästhetik setzt die vorherrschenden Bewertungskriterien, nach denen die verschiedenen Stilrichtungen innerhalb der Rock-Formation als mehr oder weniger authentisch, einzigartig oder künstlerisch wertvoll klassifiziert werden. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Rock-Ästhetik sind – wie am Beispiel *heavy metal* schon angedeutet – homolog zu Differenzierungen zwischen verschiedenen jugendlichen Klassenfraktionen, sie werden aber bis zum Ende der 70er Jahre von grundlegenden, hegemonialen stilistischen Konventionen, einem Kanon des rockspezifisch Legitimen zusammengehalten. 'Authentizität', 'Einzigartigkeit', 'künstlerischer Wert' und 'primär geistiges Erleben von Musik' werden zu Spieleinsätzen, die innerhalb des popkulturellen Feldes unter der Rock-Dominanz Wirksamkeit entfalten, um die in den feldspezifischen Konkurrenzkämpfen zwischen den verschiedenen Rock-Stilrichtungen gerungen wird.

In groben Zügen lassen sich die Veränderungen innerhalb der Popkultur von den fünfziger bis in die siebziger Jahre folgendermaßen zusammenfassen: Stand hinter der Durchsetzung der Popkultur in den 50er Jahren ein Bündnis aus Arbeiterjugendlichen und Kulturindustrie, das im Rock'n'Roll seinen übergreifenden stilprägenden Ausdruck fand, so steht hinter der Rock-Hegemonie der 70er Jahre ein Bündnis von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus den Bildungs- und Mittelschichten und den multinationalen Unterhaltungskonzernen, das innerhalb des popkulturellen Feldes aus der legitimen Kultur importierte ästhetische Beurteilungsmaßstäbe durchsetzt.

Rock versus Disco

Es ist charakteristisch für den Grad an Autonomisierung, den das popkulturelle Feld am Ende der 70er Jahre erreicht, daß die Stilvielfalt zu diesem Zeitpunkt ein Ausmaß anzunehmen beginnt, das alle Versuche einer historisch-linearen Pop-Geschichtsschreibung im Sinne eines Fortschreitens zu immer entwickelteren Formen scheitern lassen muß. Innerhalb des Gesamtbereichs stilistischer Möglichkeiten der Popkultur, in dem jede Stilform durch die Beziehungen charakterisiert ist, in denen sie zu den übrigen Stilformen innerhalb des popkulturellen Kräftefeldes steht, ist die Konfliktkonstellation zwischen Rock und Disco nun für die Rekonstruktion meiner hier vertretenen These der Konvergenz von Pop- und Sportkultur entscheidend.

Gegen Ende der 70er Jahre wird die Rock-Hegemonie im wesentlichen von zwei Seiten her angegriffen und destabilisiert. Die britische Punk-Subkultur macht gegen das in ihrer Perspektive hohle Pathos der Rock-Ästhetik Front und stellt dem in einer radikalen Reduktion der Ausdrucksmittel einfache Rhythmen, existentielle Kraft und Körperlichkeit gegenüber. Während die Erschütterungen durch Punk nur von kurzer Dauer waren, wirkten sich die Veränderungen, die durch Disco gegen Ende der 70er Jahre eingeleitet wurden, auf das gesamte popkulturelle Feld weitaus nachhaltiger aus. Die aktuellen Dancefloor-Genres HipHop, Techno, Drum'n'Bass etc., die damit verbundene Rave- und Club-Kultur, die zentrale Rolle des DJs, die Aufwertung des Tanzens gegenüber dem Hören, all diese für die Popkultur der 90er Jahre insgesamt kennzeichnenden Neuerungen nehmen mit Disco ihren Anfang. Mit der Entstehung von Disco öffnet sich das popkulturelle Feld schließlich dem Sport, zu dem es während der Rock-Hegemonie noch kaum Berührungspunkte aufwies. Das rockkulturelle Körperbild – lange Haare, schlurfender Gang, übermächtige, durch Drogenexzesse gezeichnete Gesichtszüge etc. – bildete zur zeitgenössischen Sozialfigur des freundlich naiven Vereinssportlers mit kurzem unauffälligem Haarschnitt und grauem oder dunkelblauem Trainingsanzug als einer Art Sport-Overall, der in seiner praktischen Zweckmäßigkeit dem aus der Arbeitswelt bekannten 'blauen Anton' nachempfunden wirkte, einen größtmöglichen Gegensatz. Durch Disco wird das bis zum Ende der 70er Jahre dominante rock-kulturelle Körperbild, das durch eine gewisse Passivität gekennzeichnet ist und eine implizite Verweigerungshaltung gegenüber dem Sport transportiert, in Frage gestellt und erschüttert. Disco ist Tanzmusik, die direkt zum Körper spricht. Die redundanten Textphrasen, mehr oder weniger nur verbale Echos des Rhythmus, sprechen von dessen Unwiderstehlichkeit (*Slave to the Rhythm*). Disco zielt auf den ganzen Körper in Form einer gewissermaßen unvermittelten physikalisch-akustischen Macht, die in der Lage ist, Tanzen als Form der Unterwerfung unter den Rhythmus zu stimulieren. Auf der Ebene der Textfragmente wird diese Eindringlichkeit in simplen Imperativen ausgedrückt: *Everybody work your body!* Durch Disco wird die Rock-Ästhetik sozusagen vom Kopf auf die Füße gestellt: Waren hier die Körperbewegungen lediglich Ausdruck innerer Stimmungen und 'geistigen Erlebens', auf das die Rock-Ästhetik ausgerichtet ist, so zielt Discomusik direkt auf körperliche Reaktionen, denen das gefühlsmäßige

Erleben, das sie zur Folge haben, nachgeordnet ist. Disco-Musik liefert den Soundtrack für die einsetzende Fitness-Bewegung, zunächst in Gestalt von Roller Skating und Aerobic. Im Dezember 1982 stellt Jane Fonda diese neue Trendsportart erstmals im *Aktuellen Sportstudio* des ZDF vor. Mit der Disco-Kultur werden also erstmals eine ganze Reihe von sportsspezifischen Aspekten in das popkulturelle Feld integriert. Disco stößt bei den Anhängern der Rock-Kultur auf erbitterte Feindschaft. In Form einer regelrechten Kampagne wird gegen Disco Front gemacht: Die Parole *DISCO SUCKS* ist auf T-Shirts und Ansteckern in den späten 70er Jahren allgegenwärtig. Der Geschmackskrieg zwischen Rock und Disco organisiert sich entlang einer Reihe von zueinander homologen Gegensatzpaaren. Dabei handelt es sich zunächst um grundlegende, körperbezogene Wahrnehmungs- und Klassifikationsschemata, die im Zuge der anhaltenden Auseinandersetzungen zu Legitimationsstrategien und Begründungsmustern ausgearbeitet werden. Auf der körperlichen Ebene des Geschmacks entspricht dem Gegensatz von Rock und Disco zunächst eine Unterscheidung von Hören und Tanzen. Wird in der Rock-Ästhetik das Hören privilegiert, so steht bei Disco das Tanzen im Mittelpunkt. Der Unterscheidung Hören versus Tanzen ist der Gegensatz zwischen geistig-inneren und körperlich-äußeren Qualitäten eingelagert. Dem primär geistigen Erleben von Rockmusik sind die körperlich-sportiven Aspekte einer durchtanzten Disco-Nacht entgegengesetzt. Läuft eine 'angemessene' Rock-Rezeption stärker über Auge und Ohr, d.h. die Fernsinne Sehen und Hören, so sind beim Tanzen zu Disco-Musik stärker die Nahsinne, das Spüren verschwitzter Haut oder der vibrierenden Bass-Linie involviert. Diese körperlichen Gegensätze zwischen Rock und Disco werden nun auch diskursiv ausgetragen. Die Disco-Kultur wird von dem Teil der deutschen Jugend, der sich als intellektuell versteht, unter dem Hauptvorwurf der Oberflächlichkeit energisch bekämpft. Der Disco-Kultur werden die tieferen Werte der Rock-Kultur entgegengehalten. Dem Gegensatzpaar Oberflächlichkeit – Tiefe entspricht die Unterscheidung 'kommerziell' – 'progressiv-emanzipatorisch'. Disco repräsentiert für Rock-Anhänger den Triumph der Kommerzialisierung über den musikalischen Geschmack. Die Rock-Kritik an Disco bemüht das gängige Vokabular intellektueller Massenkulturrkritik: Stumpfsinn, Monotonie, Künstlichkeit, Verlogenheit. Die Gegensatzpaare Hören – Tanzen, Fernsinne – Nahsinne, Geist – Körper, Tiefe – Oberfläche, Progressivität – Kommerzialisierung, Klassifizierungen, durch die sich die Klassifizierenden im Geschmackskrieg Rock versus Disco selbst klassifizieren, drücken auch objektive sozialstrukturelle Klassifizierungen außerhalb des popkulturellen Feldes aus.⁷ Die Disco-Anhänger setzen sich

7 Dazu finden sich beispielsweise in der Shell-Jugendstudie von 1985 einige Hinweise. In der quantitativen Untersuchung jugendlicher Freizeitstile wurde auch nach Tanzvorlieben gefragt. Dabei wurden 'Gesellschafts-', 'Disco-' und 'Freistiltänze' als Antwortmöglichkeiten vorgegeben. In der Unterscheidung von 'Freistil-' und 'Discotänzen' ist der Gegensatz Rock versus Disco enthalten. Die Ergebnisse der Untersuchung liefern nun einige Anhaltspunkte für die soziale Signifikanz der Distinktion Rock versus Disco: Die Gruppe der Freistiltänzer weist einen höheren Anteil von Abiturienten und Hochschülern auf, die Hauptschüler sind hier unterrepräsentiert (FISCHER 1985, 92). Die Discotänzer nehmen bezüglich des Ausbildungsniveaus zwischen 'Gesellschafts-' und 'Freistiltänzern' eine mittlere Position ein, für 74% von ihnen ist Sport das Lieblingsfach in der Schule (ibid).

mehrheitlich aus jüngeren Altersgruppen mit mittlerer und niedriger Schulausbildung zusammen. Sie zeichnen sich insgesamt durch eine im Vergleich zu den Rock-Anhängern größere Distanz zur legitimen Kultur aus. Den geisteswissenschaftlichen Fächern ziehen sie den Sportunterricht vor. Sie sind also offenbar auch über ihre elterliche Stammkultur weniger an die legitime Kultur gebunden und tendieren insgesamt eher in eine sportlich-kommerzielle Richtung. Grob gesprochen scheint also hinter der Distinktion Rock versus Disco der soziale Gegensatz zwischen Bildungs- und Mittelschichten und unteren Schichten durch. Dabei ist allerdings der Unterschied zwischen US-amerikanischen und deutschen und englischen Anti-Disco-Haltungen zu beachten. Während die US-amerikanische Disco-Sucks-Kampagne homophobe und rassistische Züge trug – also hauptsächlich gegen die schwarzen, schwulen und hispanischen urbanen Subkulturen zielte, die mit Disco in Verbindung standen – richtete sich wie die deutsche auch die englische Variante in ihrer Kritik an der 'geistlosen Masse' gegen das hauptsächlich aus den Unterschichten stammende Disco-Publikum.⁸

Im weiteren Verlauf der Entwicklung leitet Disco schließlich den Zusammenbruch der Rock-Hegemonie im popkulturellen Feld ein. Die Konfliktkonstellation Rock versus Disco löst sich auf und macht den Weg frei für die Etablierung einer neuen hegemonialen stilistischen Formation: der Dominanz der Dancefloor-Genres Techno, House, HipHop, Ragga, Dancehall, Jungle, Drum'n'Bass. War Rockmusik ein letzter Versuch romantischen Musizierens innerhalb der Popkultur, so handelt es sich bei den Dancefloor-Stilen nicht mehr um Musizieren im engeren, traditionellen Sinn. Alle diese Genres kommen weitgehend ohne traditionelle Musikinstrumente aus; vielmehr werden die Rezeptionsmedien (die Plattenspieler) zu Produktionsinstrumenten umfunktioniert. War die Authentizität und Einzigartigkeit des Live-Auftritts für die Ästhetik der Rockkultur zentral, so werden zwar auch einem DJ-Set in einem Club gewisse authentische Qualitäten attribuiert, allerdings verlagern sich hier die Live-Qualitäten sozusagen von der Bühne ins Publikum. Ein DJ-Set funktioniert nicht wie der Auftritt einer Rock-Band über mehr oder weniger passives Erleben der Musik durch das Publikum und die Stellvertreter-Ekstase der Bühnenakteure, sondern nur zusammen mit der aktiven körperlichen Produktion des Ereignisses durch die tanzende Menge.

Die Auflösung der Rock-Hegemonie geht einher mit der Öffnung der Popkultur gegenüber dem Sport. Mit den Dancefloor-Genres sind im Unterschied zur Rock-Kultur je unterschiedliche sportive Körperkonzeptionen assoziiert. Die Dancefloor-Hegemonie setzte im popkulturellen Feld also den 'Wert' sportiver Körperlichkeit neu fest. Unter der Rock-Hegemonie mit ihrer Privilegierung 'innerer Stimmungen' noch marginal, erlangen die verschiedenen sportlichen Körperbilder nun als 'Spieleinsätze' innerhalb des popkulturellen Feldes herausragende Bedeutung. Differenzierte sich die

8 Neben ihrer klassenkulturellen Signifikanz lassen sich alle popkulturellen Stilformen natürlich auch bezüglich der in ihnen jeweils etablierten Geschlechterverhältnisse unterscheiden. In dieser Perspektive bedeutete die Durchsetzung von Disco einen Bruch mit den nicht zuletzt in den phallogozentrischen Posen der Star-Gitarristen deutlich werdenden obsessiven Männlichkeitsidealen der Rock-Kultur.

Rock-Kultur in unterschiedliche *Hörer-Gruppen*, so sind die Dancefloor-Genres mit verschiedenen *Bewegungskulturen* verbunden, in die Aspekte des Sports eingehen. Feldtheoretisch gesprochen handelt es sich bei den Dancefloor-Stilen um stilistische Innovationen, die wie Disco zunächst eine 'untere' Position im popkulturellen Feld eingenommen haben, sich aber schließlich innerhalb des Feldes durchsetzten, indem sie die Geltung der feldspezifischen Spielregeln veränderten. Dies zwang schließlich auch die Inhaber dominierender Positionen im popkulturellen Feld, den Wert sportiver Körperkonzeptionen anzuerkennen. Es deutet nun einiges darauf hin, daß die verschiedenen sozialkulturellen Claims auf dem neuentstandenen Terrain der Konvergenzphänomene zwischen Pop und Sport erst noch abgesteckt werden müssen.

Wie aus der bisherigen Darstellung deutlich wurde, liegen den stilistischen Möglichkeiten der Popkultur jeweils spezifische Körperkonzeptionen zugrunde. Obwohl diese Körperkonzeptionen auch innerhalb der jeweils hegemonialen stilistischen Formationen – etwa zwischen Glam-Rock und Heavy Metal oder Techno und HipHop – differieren, lassen sich doch idealtypisch die Körpermodelle des Rock und die Körpermodelle des Dancefloors unterscheiden: In der Rock-Kultur ist der Körper das Erfahrungs- und Ausdrucksmedium 'innerer' Stimmungen und Zustände, in der Dancefloor-Kultur sollen durch über den Körper erzeugte Ekstasen, durch Körpertechniken und aus dem Bereich des Sports übernommene Formen des Trainings und der systematischen Körperbearbeitung 'innere' Erlebnisse hervorgerufen werden.

Der soziale Sinn pop/sportspezifischer Körpereinsätze

Komplementär zu den aufgezeigten Entwicklungen innerhalb der Popkultur hat sich im Sport im Zuge der schwindenden Bedeutung des vereinsmäßig organisierten Wettkampfsports ein Körpermodell etabliert, in dem präsentatorische und inszenatorische Motive, demonstrative Bezugnahmen auf Sportpraxen auch im Alltag, ein So-Tun-Als-Ob, sowie ästhetische und modische Formprinzipien zunehmend im Vordergrund stehen. In den beiden Feldern Pop und Sport sind also als Resultat des Verblassens alter Abgrenzungen (Rock versus Disco, bzw. Sport versus Mode) neue Zwischenbereiche entstanden. Diese aus der Konvergenz von pop- und sportkulturellen Körperkonzeptionen hervorgegangenen Körperpraxen sind von herausragender alltagskultureller Relevanz. Sie konstituieren ein alltagskulturelles Terrain, auf dem mit affektiver Intensität aufgeladene Konflikte und Kämpfe zwischen unterschiedlichen, jeweils auch sozial klassifizierten Körperstrategien und Körperpolitiken ausgetragen werden.

Eine Rekonstruktion des sozialen Sinns dieser neuen körperkulturellen Praxen sieht sich vor eine grundlegend Problematik gestellt: Bezüglich ihrer intrinsischen Qualitäten sind diese pop- und sportspezifischen Körpereinsätze durch unscharfe Mischungsverhältnisse zwischen präsentatorisch-körperlichen und habituell-leiblichen Anteilen gekennzeichnet. Bei den verschiedenen popkulturellen Stilformen wie bei den aktuellen Trendsportarten handelt es sich um je spezifische Arrangements von

Kleidung, Musik, gestischen Codes, Ritualen, Bewegungsformen und Haltungen, die sich jeweils zu einer spezifischen und kohärenten Gestalt kultureller Körperlichkeit zusammenfügen. Solche Zusammenhangsgestalten ruhen auf tiefenstrukturell-habituellen Körperkonzepten auf, die sich jedoch nicht unmittelbar, sondern erst über eine Dechiffrierung der mitunter komplexen Verknüpfungslogiken der verschiedenen inszenatorisch-präsentatorischen Aspekte der Stilform aufschließen lassen. So bestehen beispielsweise sozusagen tiefenstrukturell-körperliche Korrespondenzen zwischen der synkopischen Rhythmik im HipHop und der 'coolen' Ballkontrolle, dem Antäuschen von Bewegungen im Streetball. Bei der Untersuchung der Konvergenzphänomene zwischen Pop und Sport scheint es also geboten, einen inszenatorischen und präsentatorischen Körperbegriff, wie ihn GOFFMAN (1959, 1971) entwickelt hat, mit einem Bourdieuschen Begriff tiefenstrukturell-habitueller Körperlichkeit zu vermitteln bzw. mit einer Unterscheidung von Oberfläche und Tiefe zu operieren. Auf der Oberflächenebene der Inszenierungen, Präsentationen und Darstellungen kommen die jeweils verwendeten darstellerischen Mittel und Zeichen, d.h. sprachliche Codes, mimische und gestische Zeichen, Maske, Frisur, Kleidung und alle anderen verwendeten Requisiten der persönlichen Fassade, alle Selbststilisierungsmethoden und Techniken in den Blick. Es handelt sich bei dieser Oberflächenebene also um verschiedene Körperinszenierungen, die den Körper gewissermaßen als Substanz einer persönlichen oder pop- bzw. subkulturellen Identität präsentieren. Indessen geht der Körper jedoch in diesen verschiedenen alltagskulturellen Inszenierungsweisen nicht auf. Während beispielsweise in den Trendsportarten zwar einerseits über die Aspekte des Inszenatorischen hinaus auch neue Weisen des Körpergebrauchs entstehen, neue am Körper ansetzende Strategien bestimmte leiblich-habituelle Prägungen modellieren und verändern können, schließen diese Körperpraxen gleichzeitig immer an vorhandene klassenspezifische leibliche Dispositionen an und bringen sozusagen leiblich-doxische, habituelle Weltverhältnisse zur Aufführung. Den verschiedenen pop-, bzw. sportkulturellen Betätigungsweisen liegen also jeweils sozial spezifische leiblich-habituelle Tiefenschichten zugrunde. Solche Tiefenschichten sind letztlich für die Wahrscheinlichkeit der Wahl einer bestimmten Betätigungsweise durch sozial klassifizierte Akteure ausschlaggebend. D.h. diese leiblich-habituelle Tiefenstruktur bildet das zentrale Kriterium der Geschmackswahl, die voraussetzt, daß eine Sportart oder ein popmusikalisches Genre mit den Vorlieben, den Erfahrungen einer bestimmten sozialen Gruppe gerade auf der Ebene des Körperlichen bestimmte Affinitäten aufweist. Die verschiedenen pop- bzw. sportkulturellen Betätigungsweisen stehen in enger Verbindung mit bestimmten alltagsweltlichen Körpertheorien der jeweiligen Akteure. Von da aus entwickeln sich vielerlei intelligible Querverbindungen zu Geschmacksverästelungen anderer Art wie Musik und Kleidung etc. Dabei handelt es sich um körperzentrierte sozial- wie geschlechtsspezifische Zusammenhangsgestalten. Die in der Konvergenzzone zwischen Pop und Sport neu entstehenden körperkulturellen Betätigungsweisen zentrieren sich also um einen Kern klassenspezifischen, körpergestützten Sich-Arrangierens mit der Welt.

Literatur

- BAACKE, D.: Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung. Weinheim, München 1999
- BETTE, K-H.: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin, New York 1989
- BOURDIEU, P.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt/Main 1974
- BOURDIEU, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/Main 1982
- DE CERTEAU, M.: Kunst des Handelns. Berlin 1988
- EICHSTEDT, A./POLSTER, B.: Wie die Wilden. Tänze auf der Höhe ihrer Zeit. Berlin 1985
- FISCHER, C.: Tanz. In: JUGENDWERK DER DEUTSCHEN SHELL AG (Hrsg.): Jugendliche und Erwachsene 85. Hamburg 1985. 59-106
- FISKE, J.: Television Culture. London, New York 1987
- FISKE, J.: Understanding Popular Culture. London, New York 1989
- FRITH, S.: Music for Pleasure. Essays in the Sociology of Pop. Cambridge (UK) 1988
- GOFFMAN, E.: The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City 1959
- GOFFMAN, E.: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt/Main 1971
- HALL, S./JEFFERSON, T. (Eds.): Resistance Through Rituals. London 1976
- KASCHUBA, W.: Sportivität: Die Karriere eines neuen Leitwertes. In: Sportwissenschaft 19 (1989), 154-171
- LAMPRECHT, H.: Teenager und Manager. München 1960
- LINDNER, R.: Teenager – ein amerikanischer Traum. In: BUCHER, W./POHL, K. (Hrsg.): Schock und Schöpfung. Jugendästhetik im 20. Jahrhundert. Darmstadt, Neuwied 1986, 278-283
- LINDNER, W.: Jugendprotest seit den fünfziger Jahren. Dissens und kultureller Eigensinn. Opladen 1996
- MAASE, K.: Bravo Amerika. Erkundungen zur Jugendkultur in der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren. Hamburg 1992
- RITTNER, V.: Körperbezug, Sport und Ästhetik. Zum Funktionswandel der Sportästhetik in komplexen Gesellschaften. In: Sportwissenschaft 19 (1989), 359-377
- SCHULZE, G.: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart. Frankfurt/Main, New York 1993
- ZINNECKER, J.: Jugendkultur 1940-1985. Opladen 1987

„Im Lenze schillert bunter noch der Tauben Schwingen Pracht.“ Sportkleidung als symbolische Inszenierung¹

„Im Lenze schillert bunter noch der Taube Schwingen Pracht“ – dieses Zitat von Alfred LORD TENNYSON umreißt mit poetischer Sprache, was in der psychoanalytischen Theorie mit „Selbstbesetzung“ (KAPLAN 1988) in der Adoleszenz abgehandelt wird. Ich werde im Verlauf des Beitrages darauf eingehen. Mit dem Zitat soll zugleich eine Brücke geschlagen werden zum Titel der Semiotiktagung und zu meinem Anliegen, individuelle Wünsche Jugendlicher mit ihren Sozialpraktiken zu verbinden, die sie kollektiv in Szene setzen. Thematisiert wird also der Leitgedanke Bourdieus, die Kluft zwischen Individuellem und Sozialen und von Symbolischen und Materiellen (vgl. WAQUANT 1996) zu verflüssigen.

Ich werde mich dem Thema daher auf verschiedenen Ebenen nähern. Zunächst wird kurz erläutert, was strukturell in der Phase der Adoleszenz bei jedem einzelnen Heranwachsenden abläuft, und wie Jugendliche versuchen, dies auch in eigene Symbolwelten umzusetzen.

Danach werden phänomenologische Annäherungen mit Hilfe „dichter Beschreibungen“ (GEERTZ 1987) am Beispiel von Sportlerinnen und Sportlern folgen, wie sie diese Symbolisierung in die Welt des Sports hineinragen, bzw. wie die Welt des Sports ihnen gestattet, eine jugendspezifische Zeichen-Sprache zu entwickeln. Um zu verdeutlichen, wie differenziert die Zeichen- und Symbolsprache der Kleidung als Ausdruckselement genutzt wird, sollen daher zwei ganz unterschiedliche Sportarten thematisiert werden. Als Beispiele werden die Kleidung in der Rhythmischen Sportgymnastik und von Skatern analysiert.

Die Adoleszenz ist entwicklungspsychologisch von großer Bedeutung, weil hier ein „Abschied von der Kindheit“ (KAPLAN 1988) vollzogen wird. Es ist die Phase vom Kind zum Erwachsenen, verbunden mit der Ablösung von den Eltern. Während in der Phase der Latenz die Eltern kindlich idealisiert und ihre Handlungen und Vorstellungen kaum hinterfragt werden, geschieht in der Phase der Adoleszenz die Abnabelung von den Eltern und die Auseinandersetzung mit den verinnerlichten Eltern-Imagines. Das geht nicht ohne Brüche ab, denn die Eltern werden ja immer noch geliebt, müssen aber nun auch der kritischen Realitätsprüfung standhalten. Jugendliche, die sich inzwischen selbst manchmal als Erwachsene fühlen, versuchen sich dadurch abzugrenzen, indem die Erwachsenenwelt negiert und als miefige Gewohnheitswelt hingestellt wird.

In dieser Phase schwankt der Jugendliche zwischen dem Bedürfnis nach Unabhängigkeit und regressiver Zuwendung, zwischen Omnipotenz und Ohnmacht,

1 An dieser Stelle danke ich Rolf HAUBL für ein Gespräch über die Thematik „Psychoanalyse und Dingwelt“, die er aus seiner spezifischen Sicht als Psychoanalytiker und Inhaber eines Lehrstuhls für Wirtschaftspsychologie ausdifferenzieren mußte.

Aggressivität und Passivität, Altruismus und Narzißmus, Feminität und Maskulinität. Es ist eine Zeit der inneren Wandlung und Reifung, der Suche nach dem eigenen Weg, nach Autonomie und Individuation (vgl. BLOS 1973; KAPLAN 1988). Während in der frühen Kindheit die Eltern die wichtigsten Personen im Leben eines Kindes sind, begibt es sich jetzt in die Welt der Gleichaltrigen, schwärmt für Idole, Popstars und Sportler, idealisiert Lehrer, Mitglieder von Boygroups, Blümchen oder Albert Einstein. Als Übergang zum anderen oder eigenen Geschlecht als künftige Liebespartner geschieht eine Selbstbesetzung, daß heißt, der eigene Körper wird zum Mittelpunkt des Interesses, kann stundenlang betrachtet und verändert werden, wird zum Zentrum von Selbstinszenierungen. Diese Selbstinszenierungen sind zwar häufig begleitet von narzißtischen Aufblähungen, sie machen aber Sinn, denn die Jugendlichen suchen nach einem Weg, sich als einzigartig, also als Individuum zu fühlen, es ist eine innere und äußere Suche nach Identität.

Es ist die Frühlingszeit des Lebens. Wir alle kennen den Frühling als eine Zeit der berausenden Farben und Gerüche, der Luft voller Lieder. Im Frühling summt und zirpt es, die Natur, Flora und Fauna ist voll der Liebespossen. KAPLAN nennt es die *Ars erotica* des Frühlings. Und bezieht es in diesem Falle auf die Tierwelt, mit dem Hinweis, daß das Phänomen der *Ars Erotica* auch in der Menschenwelt auftritt, besonders bei pubertierenden Jugendlichen. Die Jugendlichen stimmen auf ihre spezifische Weise ein in das Konzert des Frühlings, greifen zu schillerndem Tand, hüllen sich in atemberaubende Kreationen oder in aufgeschlitzte zerfledderte Jeans, tragen Nasenringe und Goldkettchen, teure Nike T-Shirts oder billige Klamotten aus dem Second-hand Laden. Sie suchen und erfinden eigene Symbole, suchen nach individuellen Gesten, einer eigenen Sprache und nach jugendspezifischen Formen, den Körper zu thematisieren. Coole Gesten, ein scheinbar völlig unbeteiligter Blick in Situationen, in denen Unbeteiligung das Letzte ist, was man vermutet, sind Formen, sich von anderen, besonders aber von Erwachsenen abzusetzen.

Diese äußeren Inszenierungen von Jugendlichkeit, besonders aber bestimmte Rituale, sind in allen Gesellschaften zu beobachten, sie unterliegen aber unterschiedlichen Eigengesetzlichkeiten.

In traditionellen Gesellschaften wird der Statuswechsel vom Kind zum Erwachsenen in Übergangsriten thematisiert, ich verweise hier auf die Ausführungen von TURNER 1989 und besonders auf VAN GENNEP und seine Theorie der „Schwellenriten“ (VAN GENNEP 1986). Zentral bei diesen Ritualisierungen und Symbolisierungen ist der Gedanke, die Jugendlichen in die Gemeinschaft zu integrieren. Dies geschieht durch Trennungsriten, die Jugendliche zunächst isolieren. Diese Trennungsriten gehen in traditionellen Gesellschaften häufig mit verstümmelnden Operationen einher. Die Spuren, die dabei körperlich erzeugt werden und „nicht mehr zu beseitigen sind“ (KLOSINSKI 1991, 13), sollen die Integration in die Gemeinschaft dauerhaft gewährleisten. Haben die Jugendlichen diese Riten durchlaufen, werden sie mit dem neuen Status als Erwachsene festlich in die Gemeinschaft aufgenommen.

In modernen Industriegesellschaften sprechen Ethnologen dagegen von einer „Ent-ritualisierung“ (vgl. ERDHEIM 1993, 1988; KLOSINSKI 1991) der Jugendphase. Tatsäch-

lich ist zu beobachten, daß Jugendliche in modernen Gesellschaften versuchen, mit ihrem Körper „Distanz gegenüber der Erwachsenenwelt“ (KLOSINSKI 1991, 13) zu produzieren. Hier ist interessant zu untersuchen, wie sich Jugendliche im Sport selbst inszenieren, zu welchen eigenen Codes sie greifen, welche Umdeutung ihnen auch in diesem Feld gelingt oder zugebilligt wird.

ROSE (1991) hat am Beispiel von jungen Kunstturnerinnen gezeigt, daß Übergangsriten, die die erwachsenen TrainerInnen und BetreuerInnen ihren Turnerinnen auferlegen, eine große Rolle spielen und zu einer Integration der jugendlichen Sportlerinnen im Feld des Sports führen. Neben der Disziplinierung der Jugendlichen weist ROSE auf die Sicherheit, die diese Riten den Jugendlichen bieten, hin.

Sport ist eine sinnliche Tätigkeit, die zugleich einen symbolischen Charakter besitzt (vgl. GEBAUER 1993). Die Symbolisierungen zielen auf völlig unterschiedliche Sinnesebenen, sie können zu Disziplinierung/Anpassung und/oder zu Autonomie führen. Dabei sei betont, daß Autonomie nicht ohne Anpassung denkbar ist, sondern die Balance zwischen diesen Polen vollführt sein will. Für Jugendliche bietet sich im Sport die Möglichkeit, ihren Körper zu inszenieren, ihre jugendliche Potenz gesellschaftlich anerkannt umzusetzen und Möglichkeiten individuellen Ausdrucks und kollektiven Miteinanders zu thematisieren. Der Sport bietet dazu ein ausdifferenziertes soziales Territorium. Die Codierung und Selbststilisierung durch die Kleidung ist ein semiotisches Feld (vgl. ALKEMEYER 1997), was sowohl unbewußte sowie bewußte Mitteilungen über eine Sportart macht. Im folgenden werde ich zu zeigen versuchen, wo symbolische Inszenierungen der Ein- bzw. Ausgrenzung dienen und wie diese Symbolwelten in sich schlüssig vermittelt sind. In der Adoleszenz gewinnt die Selbstdarstellung über Kleidung, Gesten und Körperinszenierungen noch zusätzlich an Bedeutung, da sie für die Jugendlichen eine Form sind, nach außen die soziale Identität zu signalisieren, nach innen Stabilität zu erlangen. Besonders wenn materielle Dinge, Gesten und Räume eigenständig definiert werden können, führen diese „persönlichen Objekte“ zu Autonomie und/oder zu gleichzeitiger Zugehörigkeit sozialer Felder.

Exkurs zum Begriff der „persönlichen Objekte“

Um deutlich zu machen, was das Neue an dem HABERMASchen Begriff der persönlichen Objekte ist, soll an dieser Stelle der Objektbegriff im psychoanalytischen Theorie-Kontext kurz dargestellt werden. Ausgehend von FREUDS Triebtheorie ist zunächst der Andere das Objekt des Begehrens. Dabei ist wichtig, daß der Andere nicht als Ding aufgefaßt wird, sehr wohl aber als Objekt für Wünsche und Sehnsüchte steht, in die vergangene Erfahrungen einmünden. FREUDS Theorie der Beziehungen von Menschen untereinander ist eine subjektorientierte Theorie, der Begriff des Objekts wurde aber beibehalten. Die klassische Analyse hat sich vor allem mit menschlichen Beziehungen auseinandergesetzt, die Dingwelt blieb weitgehend ausgeklammert. Personen aber auch Dinge führen zu Bedingtheiten. Hier setzt HABERMAS an und führt schlüssig aus, daß auch die Dingwelt nicht nur auf etwas verweisen, sondern als Mittel der Vergegenwärtigung dienen kann. Er führt mit seinem Begriff und seinen theoretischen Ausführungen dazu die aufgesplissten

Linien von Entwicklungspsychologen, Soziologen und Psychoanalytikern zusammen und entwickelt eine Theorie, die auch von den Hardlinern der genannten Disziplinen anerkannt ist und theoretisch Beachtung findet. In aller Kürze und mit den damit zusammenhängenden Verkürzungen soll hier nun seine Explikation über die persönlichen Objekte vorgestellt werden. Persönliche Objekte dienen der Identitätsbildung, sie dienen der Selbstdarstellung, der privaten Selbstkommunikation, erleichtern Erinnerungen, betonen Autonomie, erleichtern Kontaktaufnahme. Sie können Stimmungen und Befindlichkeiten beeinflussen, indem von ihnen zum Beispiel eine magische, moralische oder physische Stärkung ausgeht. Diese Objekte sind mit Gefühlen besetzt, ihr Wert ist nicht monetär zu beziffern. Völlig wertlose Gegenstände können vom Besitzer sehr hochgeschätzt werden, teure Objekte von der gefühlsmäßigen Besetzung ausgeschlossen bleiben (vgl. HABERMAS 1996, 381ff.). Persönliche Objekte dienen aber nicht nur der Selbstkommunikation und Selbstversicherung, sondern „vermitteln (...) zwischen dem Einzelnen und seiner Kultur“ (ebd., 442), sind kulturelle Deutungsmuster, die sich an den Anderen wenden, eine erste Beziehung zu ihm ermöglichen. Materielle Symbole werden in der Regel schnell als Statussymbole abgetan. Das können sie sein, doch ihre Funktion kann weit darüber hinausgehen. Die Symbolisierung der eigenen Identität geschah schon in tradierten Gesellschaften durch Kleidungsstücke, Insignien, Behausungen und Werkzeuge. In modernen Gesellschaften ist der Gebrauch von Statussymbolen nicht mehr reglementiert, sondern muß nun im Kontext und in den einzelnen sozialen Feldern (vgl. BOURDIEU 1996) interpretiert werden. Unter den Statussymbolen ist besonders der eigene Raum (ein Haus, seine Lage, und die Macht über die Ausgestaltung des Arbeitsplatzes) hervorzuheben. Hier kann Unabhängigkeit, Distinktion, Macht über die Umgebung als öffentliches Identitätssymbol dargestellt werden. Kinder und Jugendliche verfügen über diese Statussymbole nicht, selbst wenn sie ein eigenes Zimmer haben. Denn juristisch gehört dieser Raum den Eltern. In der Umbruchphase vom Kind zum Erwachsenen werden aber Identitätssymbole wichtig, weil sie zur Stabilisierung und als Instrumente der sozialen und persönlichen Identität dienen. Hier nun kommt der eigene Körper in seiner Doppelbesetzung ins Spiel. Er ist zunächst individuell im Rahmen der intrapsychischen Suche nach dem Selbst und als soziales Aushängeschild eine Möglichkeit der Positionierung. Die Objekte, die den Körper umgeben, an ihm befestigt sind, können ebenso wie der Körper eingesetzt werden. „Andere Identitätsobjekte sind loser mit dem Körper verbunden, (...) kleinere Vehikel (...) die sich ebenfalls zusammen mit dem Körper bewegen, ja als motorische Verlängerung des Körpers fungieren“ (HABERMAS 1996, 342) dienen als Identitätssignale. In Verbindung mit „Körperhaltung, Mimik, Stimme und der Art der Bewegung“ (ebd., 233) tragen sie zur sozialen Interaktion bei.

Eine sportliche Welt weiblicher Anmut

Die Rhythmische Sportgymnastik ist die einzige Sportart, in der nur Mädchen und Frauen aktiv sind. Sie ist zudem eine Sportart, die nur ganz junge Frauen bis maxi-

mal 22 Jahre betreiben. Bei Weltmeisterschaften und Olympiaden sind es vor allem die 15 bis 19jährigen jungen Frauen, die sich hier messen. Die RSG ist eine ästhetische Sportart, in der nicht nur anmutige Bewegungen, Biagsamkeit und eine spektakuläre Gerätebeherrschung inszeniert werden, sondern auch perfekte Körper in raffinierten Ver- und Enthüllungen. Die Anzüge sind hauteng und betonen durch den Sitz den Körper einer Gymnastin. Das Maß an „Unbekleidetheit“ ist durch Wertungsrichtlinien genau vorgegeben, der Ausschnitt an Vorder und Rückseite muß „korrekt“ sein, und ist genau definiert. Die Schulterblätter dürfen nicht sichtbar werden, der Busen muß komplett unter Stoff verschwinden. Selbst der Beinausschnitt darf nicht zu hoch sein oder verrutschen, was dazu führt, daß Gymnastinnen vor Küren den Anzug direkt per Kleber auf der Haut fixieren, so daß bei Bewegungen kein Verrutschen möglich ist, denn auch das wird sofort von den Kampfrichterinnen bestraft. Auch zu weite Anzüge sind unzulässig, ein Faltenwurf könnte mögliche körperliche Mängel verhüllen. Röckchen, oder sogar Röcke, wie sie zum Beispiel beim Eiskunstlauf üblich sind, sind untersagt. Das Spiel zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem wird ausgesetzt. Die Gymnastinnen dürfen sich nicht verschleiern, weil sie sich sonst entschleiern könnten, weil das Unsichtbare Platz für Phantasien ließe, die sowohl für die Zuschauer, wie für die Gymnastin verboten sind.

„Entschleiern besteht keineswegs darin, ein Hindernis beiseite zu schieben, eine schmückende Hülle abzunehmen, eine Decke wegzuziehen, unter denen dann die Sache nackt zum Vorschein käme; entschleiern bedeutet vielmehr, geduldig und mit respektvollem Fingerspitzengefühl der komplizierten Anordnung der Hüllen und Zonen, der tiefen Staffelung der benachbarten Räume, dem Talweg der Nähte zu folgen und sie, sofern möglich, auseinanderzubreiten wie das Rad eines Pfaus oder einen Spitzenrock.

Der Zustand der Dinge hätte also zum Modell dieses Milieu oder Gemisch, das sich unserem Denken, unserer Anschauung oder unserer Empfindung darbietet als eine Anhäufung von Geweben, von Schleiern in tausenderlei möglichen Anordnungen“ (SERRES 1993, 105).

Hauteng und undurchsichtig liegt der elastische Stoff am Körper an, das Auge des Zuschauers kann sich regelrecht in die Formen des Körpers hineinfressen. Keine Hautfalte bleibt unentdeckt, kein Stoffstück verhüllt einen möglichen körperlichen Mangel. Das Auge des Betrachters wird auf den ätherisch schlanken Körper gelenkt, der all das zu zeigen scheint, was weibliche Anmut ausmacht. Die Akteurinnen sind kunstvoll geschminkt, ihre Gesichter sind Teil einer Gesamtinszenierung. Hier wird mit weiblichen Symbolen gespielt: Sie verwirklichen auf der 12 x 12 Meter messenden Fläche die Vollkommenheit, Beherrschung und Biagsamkeit, die sich Erwachsene von den heranwachsenden Töchtern erträumen. Zart, hingebungsvoll und elfengleich scheinen die Schönen über die Fläche zu schweben, ungezügelte pubertäre Ausbrüche, schrille Kostüme und optische Frechheiten, finden keinen Eingang in dieses symbolische Feld des Mächensports. Sie lernen hier vor allem Grenzen einzuhalten, sich bis in die intimsten Details ihres Körpers begrenzen und eingrenzen zu lassen. 500g Gewicht zuviel können aus „ästhetischen Gründen“ den Ausschluß aus der Olympiamannschaft bedeuten, so geschehen beim deutschen Team für Atlanta; ein nicht korrekt sitzender Anzug wird den Verlust der Goldmedaille, sogar den Verlust jeglicher Medaille kosten.

Tatsächlich bestimmen erwachsene Frauen in internationalen Komitees, was schicklich und erwünscht ist, was mit Punktabzügen bestraft, ausgelöscht oder prämiert wird. Selbst die Frisur ist Teil des Reglements, Straß und glitzernde Objekte im Haar unterliegen einer pingeligen Ordnung, die alles regelt, was hier an angeblicher Weiblichkeit präsentiert wird.

Man kann die Welt der Rhythmischen Sportgymnastik als ein Moratorium bezeichnen, aus der Männer im Alltag des Sports ausgeklammert sind und nur bei Wettkämpfen von ferne zuschauen können. Das ist eine Seite dieser Sportart. Die enge Definition der Symbole in der Selbstdarstellung zeigt aber auch, das jugendspezifische und altersgemäße Ausbrüche nicht erwünscht werden. Die internationalen Wettkampfrichtlinien verfügen „folgerichtig“ über einen spezifischen Paragraphen zur Disziplin der Gymnastinnen. Die normativen Vorgaben dieser Sportart schreiben sich in die Körper und damit in die Person der Gymnastinnen buchstäblich ein. Die RSG ist eine ästhetische Sportart, die angeblich die Kreativität der Beteiligten anregt. Man gibt dem Spiel mit den Symbolen aber kaum einen Raum der Entfaltung, was an der Kleidung deutlich wird, aber auch in allen anderen Details dieser Sportart sichtbar wird. Es ist das Prinzip der Kontrolle, die hier herrscht, nicht des Spiels mit dem Körper oder gar weiblicher Identität. Denn wer diese Sportart auf höchster Leistungsebene betreibt, ist durch die strenge Kontrolle des Gewichts biologisch und auch psychisch seiner geschlechtlichen Reife beraubt (vgl. THIELE 1996).

Es sind geschlechtslose engelsgleiche Wesen, die Phantasien Erwachsener bedienen, die in ihrer eigenen Phantasie den Tanz der Geschlechter tanzen, tatsächlich aber weit von ihr entfernt sind. Die narzißtische Aufblähung, also die Selbstbesetzung der Adoleszenz, wird zwar thematisiert, bleibt aber genau dort stecken. Erst lange nach der sportlichen Karriere werden sich die jugendlichen Sportlerinnen mit eigenen Symbolen und Selbstsymbolen und der libidinösen Objektbesetzung des eigenen oder des anderen Geschlechts auseinandersetzen (vgl. THIELE 1996). Die Herrschaft über die symbolischen Inszenierungen über Kleidung haben erwachsene Frauen übernommen. Sie nutzen ihre symbolische Macht, um selbst Zeichen zu setzen. Gymnastinnen, so sagen sie es von sich selbst, sind zu 60% ihre „Produkte“. Die Kreativität einer Trainerin beherrscht die symbolische und reale Welt der Sportlerinnen, die machtvollen Frauen herrschen über die jugendliche Schönheit, der Narzißmus der Gymnastinnen wird genutzt, um sie an ein Körperideal anzupassen, dem sie nur eine Weile entsprechen können. Die Gymnastinnen, die biegsamen jungen Körper sind austauschbar, die Trainerinnen dagegen können die Welt der weiblichen Schönheit über Jahrzehnte beherrschen und dirigieren. In dieser Sportart siegt das Alter über die Jugend, auch wenn es auf der Vorderbühne genau andersherum erscheint.

Beobachtungen am Pool

Der Ort der Beobachtung ist eine unüberdachte Skater-Anlage nahe eines Kulturzentrums, die von Jugendlichen gewünscht und geplant wurde. Hier trifft man sich, hängt kollektiv ab, trainiert, kommuniziert, hört Musik aus dem Ghetoblaster. Die

Anlage hat einen Pool, dessen Wände innen eine Höhe von 1,8 m haben und eine Snake-Run, eine Skateboard-Anlage von ca. 40 m, vor der ein großer, völlig unbebauter betonierter Platz liegt. Auf dem Platz stehen verwitterte Rampen, Obstkisten, Paletten für Biker, einige Eisenstangen, manchmal Hochsprungständer für Sprungübungen per Skateboard und wechselnde Hindernisse (z.B. ein altes Auto). Er trägt überweite Hosen, mit gewaltigen Dreiecken an den Knien. Die Dreiecke sind ausgefranst, geben aber den Blick auf die darunterliegenden Knieschützen frei. Diese Dreiecke scheinen gerade die Bewegungsfreiheit auch mit darunter geschlachten Knieschützern zu gewähren, die die weiten Hosenbeine immer noch nicht zulassen. Das darüber getragene weiße T-Shirt mit Comic-Figur ist ebenfalls übergroß, fällt zeltartig über die Hose (Baggy Trousers). Er trägt dazu eine beigefarbene Kappe (Snootie). Die Kleidung läßt Extrembewegungen zu, nur die übergroßen Hosen müssen nach Tricks mitunter wieder auf die Hüfte hochgeschoben werden. Wenn dieser Skater aktiv wird und seine „Inverts“ (das sind Handstände am Poolrand oder auf dem Rand einer Rampe) vollführt, wird ein blauer Helm aus dem Rucksack gezerrt, der schon selbst einer Betrachtung wert ist. Das verschlissene, ehemals schwarze Tuch weist überdeutlich jahrelange tägliche Gebrauchsspuren auf, die Laschen sind mit abgefahrenen Rollen verschiedener Farben beschwert, weitere Rollen sind auf die Seiten appliziert. Hier steckt Handarbeit drin, dieser Rucksack ist ganz offensichtlich ein „persönliches Objekt“ im Sinne von HABERMAS (1996). Persönliche Objekte dienen der Identitätsbildung, sie dienen der Selbstdarstellung, der privaten Selbstkommunikation, erleichtern Erinnerungen, betonen Autonomie, erleichtern Kontaktaufnahme. Sie können Stimmungen und Befindlichkeiten beeinflussen, indem von ihnen zum Beispiel eine magische, moralische oder physische Stärkung ausgeht. Diese Objekte sind mit Gefühlen besetzt, ihr Wert ist nicht monetär zu beziffern. Völlig wertlose Gegenstände können für den Besitzer hoch eingeschätzt werden, sehr teure Objekte können von der gefühlsmäßigen Besetzung ausgeschlossen bleiben (vergl. HABERMAS 1996, 381ff.).

Der Helm, so wird deutlich, hat hingegen eine reine Schutzfunktion, stilbildend ist er nicht. „Eigentlich“ trägt man in der Skater-Szene keinen Helm, es zeugt von Anfängertum. Dieser Jugendliche greift doch zu dieser Sicherung, fällt aber dennoch im Feld anderer Fahrer durch hohe und gewagte One-Eighty-Graps (also ein Sprung mit einer halben Drehung, wobei ein Schuh gehalten wird) auf. Mit dem Tragen des Helms bringt dieser Junge seine Vorsicht zum Ausdruck, seine Angst vor Kopfverletzung, also eine „uncoole Haltung“, die keinen Prestigegewinn in der Szene verspricht, die Qualität seines Fahrstiles macht aber deutlich, daß er sehr wohl über Interaktionskompetenzen verfügt, die hier gefragt sind.

Der Junge wird abgelöst von einem Skater, der nun seine Tricks fährt. Er ist bekleidet mit einer blauen weiten Jeans, grauem weitem Sweat-Shirt, einer grauen Kappe. Von schriller Selbstdarstellung kann keine Rede sein, eher von einem „sich selbst unscheinbar machen“, so jedenfalls erscheint es dem erwachsenen Betrachter. Dennoch gibt es versteckte Codierungen der Kleidung. Bestimmte Marken, neue Schuhformen und -farben sind erst für Insider auffällig und stilbildend. Auch dieser Skater

beherrscht diverse Ollis, schwingt sich aus der Wanne des Pool hoch in die Luft, um gekonnte Drehungen und Sprünge mit dem Board zu inszenieren. Da passiert es: Er verliert das Gleichgewicht, stürzt, knallt voll auf den ungeschützten Hinterkopf, bleibt zusammengesogen liegen. Alle anderen Jugendlichen, die am Pool stehen, schauen auf ihn herunter, ohne sich zu regen. Etwa nach einer Minute, er liegt weiterhin zusammengekrümmt in der Mitte des Pools, steigt ein Jugendlicher hinunter, legt die Kappe, die vom Kopf gefallen war in die Nähe der Hände des Jugendlichen und steigt ohne Worte wieder hoch. Auf mein erstauntes Nachfragen, warum keiner ihm helfe, antwortet mein Nachbar ohne jeden Zynismus oder ohne jede Hähme: „Er entspannt sich nur, da muß man ihm Zeit lassen“. Nach einiger Zeit „der Entspannung“ steht der Skater auf, nimmt Kappe und Board und steigt aus dem Pool, um sich dort an den Rand zu setzen. Erst hier reibt er sich den Hinterkopf, bleibt eine Weile, ohne die Miene zu verziehen, dort sitzen und begibt sich erst nach einer ganzen Zeit auf den Heimweg. Das ist eine Stilisierung des Verhaltens, ist auch ein Umgang mit Risiko und Schmerz. Zugleich ist es die Absage an Schutzkleidung, Ein Habitus, der über die Kleidung deutlich macht, daß man Risiken eingehe. Eine weitere Beobachtung soll das vertiefen. Ein sehr erfahrener Skater machte bei einem Jump einen Fehler, schlidderte anschließend mit dem einen Ellenbogen (ohne Schützer) über den Asphalt und holte sich eine erhebliche Schürfwunde. Ein kleiner Skater ging auf ihn zu, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen, wurde aber unwirsch weggeschoben. Der verletzte Skater lief zu seinem Board, drehte noch einige Runden, zündete sich dann eine Zigarette an, setzte sich auf ein Auto und tat, als ob nichts geschehen sei. Erst danach schlenderte er ganz beiläufig zum anderen Auto, das auch mit einem Verbandskasten ausgestattet war, nahm sich Zellwolle heraus, reinigte und desinfizierte die lange Schürfwunde. Schmerz wurde dabei nicht gezeigt, die Verletzung wird möglichst unbeteiligt „weggesteckt“.

Zurück zur Kleidung und ihrer Wirkung. Ganz allgemein fällt auf, daß die Kleidung so weit ist, daß die Proportionen des Körpers nur erahnbar sind. Der Körper wird auf jeden Fall nicht betont, er wird nur sichtbar, wenn das T-Shirt bei den Inverts Richtung Hals rutscht. ALKEMEYER hat in bisher noch unveröffentlichten Manuskripten darauf hingewiesen, daß die Kleidung von Skatern besonders dadurch beeindruckt, daß sie die Körperproportionen verzerrt und vor allem den Körperschwerpunkt optisch nach unten schiebt. Es geht also in dieser Sportart nicht um die Schönheit des Körpers, die Darstellung der ausgeprägten definierten Muskulatur, wie z.B. bei den Leichtathleten, sondern um möglichst maximale Verhüllung der individuellen Physis. Auffällig ist, daß die Kleidung der Skater farblos wirken. Es gibt zwar die Farben blau, schwarz, grün, braun, dunkelrot, doch die T-Shirts, Hemden und Hosen werden ganz offensichtlich so oft gewaschen und sind von der Sonne ausgebleichen, daß sie matt, unscheinbar wirken. Modisch oder gar ästhetisch im herkömmlichen Sinne bestechen die Aufmachungen nicht, hier wird eher eine vernachlässigte Lässigkeit zur Show getragen, eine Absage an das Schönheitsempfinden in der Erwachsenenwelt. In Abgrenzung zu den Aussagen von SCHWIER und im Sinne von ROSE, die das Feld des Hip-Hop dargestellt hat, würde ich den Skatern nicht die totale

Kommerzialisierung durch die Sportartikel-Industrie unterstellen, die jeden individuellen Stil und Trend sofort verschleißt, sondern beobachte, daß nur vordergründig das Tragen bestimmter Kleidungsstücke oder Turnschuhe von Markenfirmen Stil bildet und in den Augen der Beteiligten Stil hat, auf einer tieferen Symbolebene aber der Stil gerade durch Weggelassenes und damit verbundene innere Haltungen gebildet wird: Das Weglassen von Knie- und Armschützern, Helmen und Handschuhen, die den Schmerz bei einem Slam (also einem Sturz) verringern. „Aber Slams gehören zum Skaten wie Sand in die Wüste“, so der Schweizer Skater Guy Kämpfen in einem Interview. Eine Aussage, die CAYSA (1999) von einem Skater erhielt, soll das noch ergänzen. „Wenn Fun ohne Angst ist, dann macht Fun keinen Spaß“. Eine der Tatsachen ist zweifellos, daß Skater bestimmte Kleidung und Accessoires als Stilmittel, ja als Inszenierung eines Life-Stile benutzen, und daß die Industrie diese Stile entweder sehr schnell aufgreift oder selbst zu initiieren versucht. Tatsächlich kann man hier von einer Ästhetisierung der Warenwelt und damit verbunden, mit der Kommerzialisierung jugendlicher Lebensstile sprechen, doch es bleibt eine Restgröße, die, in diesem einfachen Erklärungsansatz, nicht aufgeht. Wenn die Industrie die Symbole, die Jugendliche benutzen, um ihre Individualität herauszustellen, so schnell aufgreift und kommerzialisiert, daß sie an Aussagekraft verlieren, dann müssen diese Jugendlichen zusätzlich zu anderen Zeichensystemen und Codierungen greifen, um sich ihrer Autonomie zu versichern. Symbole können verschlissen werden, das ist bekannt. In der heutigen Zeit verschleißten Symbole besonders schnell, so der Wirtschaftswissenschaftler und Psychoanalytiker HAUBL (1999). Die Antwort der Streetsport-Szene ist die Inszenierung von Bewegungen unter besonders gefährlichen Umständen. Verletzungen werden in Kauf genommen und möglichst reglos weggesteckt und überspielt. Der gekonnte und inszenierte Umgang mit Risiko kann industriell nicht ganz so schnell vernutzt werden, wie Kleidungssymbole, da hier physische und psychische Kompetenzen ins Spiel kommen, die widerständiger sind. So erklärt sich die Symbolisierung der Skater-Kleidung, die vor allem durch das Weggelassene mit einem spezifischen Sinn aufgeladen wird.

Aber auch diese Jugendlichen sind nicht wahnsinnig in ihrer Risikobereitschaft, sondern kalkulieren Grenzen aus. Biken gilt in der Szene als schwierigste Disziplin innerhalb der Streetsportarten. Wenn ein Sprung mit einem Bike mißlingt, kommen die Fahrer nicht schnell genug von ihrem Gerät herunter und stürzen schwer, sie können dann den Fall viel schwerer kontrollieren, als zum Beispiel Skater. Biker tragen daher in der Regel Schienbein- und Ellenbogenschützer, auch Helme sind Selbstverständlichkeiten. Diese Schutzkleidung wird nun als Stilisierungsmittel benutzt. Biker tragen kurze Hosen, die am Knie enden und den Blick auf die Schienbeinschützer freigeben, sogar betonen. Diese können nun erhebliche Unterschiede aufweisen, sind geflammt, getigert, gestreift, neongrell leuchtend. Was in der Skater-Szene also eher verpönt ist und von mangelnder Coolness spricht, wird hier zum Stil erhoben und zu einem Teil der Selbstinszenierung genutzt.

Der durchgestylte, offen ehrgeizige Streetsportler wird wenig Freunde finden, die soziale Distinktion verläuft an anderen Grenzlínen: Provokation der Erwachsenen

durch Ironisierung der Mode, auch wenn diese Kleidung teuer erkaufte und erspart ist, risikoreiche Bewegungen und Härte gegen sich selbst bei Inszenierung des Leitprinzips Fun, dies sind Symbole, die Widerstandsgemeinschaften oder einfach nur geschätzte Bekanntschaften hervorbringen, in denen sich Jugendliche selbst versichern können.

Auch wenn von Erwachsenen behauptet wird, daß die sogenannte Jugendkultur durch und durch vom Kommerz durchsetzt ist und eigentlich nur noch durch monetäre Macht angeeignet werden kann, daß also der Konsum als Gott agiert, so möchte ich doch behaupten, daß hier Widerstandspotential gelebt wird, daß die Jugendlichen sich immer wieder Nischen suchen und finden, in denen sie persönliche Objekte schaffen und nutzen, die zur individuellen Integration und Stabilität führen (können). Die auch zu Prozessen der Vergemeinschaftung führen, indem gemeinsam Zeichen und Embleme, Bewegungen und Rituale umgedeutet werden. Diese persönlichen Objekte, die auch ausgeweitet werden können auf kollektive Objekte „dienen nicht nur als Mittel, sie verweisen nicht nur, sie vergegenwärtigen und sind gegenwärtig“ (HABERMAS 1996, 451).

Literatur

- ALKEMEYER, T.: Tendenzen in der Entwicklung der Bewegungskultur Jugendlicher. (Unveröff. Manuskript zu einer Lehrveranstaltung). Berlin 1997/98
- ALKEMEYER, T.: Notizen: Soziale Bewegungen, Kommunitäten, Subkulturen und Lebensstile. (Unveröff. Manuskript). Berlin 1998
- BLOS, P.: Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation. Stuttgart 1973
- CAYSA, V.: Fun –Lu st oder Sucht? In: THIELE, M./UHLIG S. (Hrsg.): Rausch – Sucht –Lu st. Über das Unglück der Moderne und die Hingabe an den Augenblick. (im Druck)
- ERDHEIM, M.: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Frankfurt/Main 1988
- ERDHEIM, M.: Psychoanalytische Ansätze in der Jugendforschung. In: KRÜGER, H.-H. (Hrsg.): Handbuch Jugend-Forschung. Opladen 1993, 91-103
- GEBAUER, G.: Welche Wissenschaft für den Sport? In: DIECKERT, J. u.a. (Hrsg.): Sportwissenschaft im Dialog. Bewegung –Fr eizeit –G esundheit. Aachen 1993, 39-48
- GEERTZ, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main 1987
- GENNEP, A. VAN: Übergangsriten, Frankfurt/Main, New York 1986
- HABERMAS, T.: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Berlin, New York 1996
- HAUBL, R.,: Consum ergo sum. In: THIELE, M./UHLIG S. (Hrsg.): Rausch – Sucht –Lu st. Über das Unglück der Moderne und die Hingabe an den Augenblick. (im Druck)
- KÄMPFEN, G.: Interview. In: Limited (1999), 2, 33-39
- KAPLAN, L.J.: Abschied von der Kindheit. Eine Studie über die Adoleszenz. Stuttgart 1988
- KLOSINSKI, G. (Hrsg.): Pubertätsriten. Bern, Stuttgart 1991
- ROSE, L.: Das Drama des begabten Mädchens. Lebensgeschichten junger Turnerinnen. München 1991
- ROSE, T.: Ein Stil, mit dem keiner klar kommt. HipHop in der postindustriellen Stadt. In: SPoKK (Hrsg.): Kursbuch Jugendkultur. Mannheim 1997
- SCHWIER, J.: Spiele des Körpers. Jugendsport zwischen Cyberspace und Streetstyle. Hamburg 1998
- SERRES, M.: Die fünf Sinne. Frankfurt/Main 1993
- THIELE, M.: Die Bezaßmung der Wildheit. Phantasien, Wünsche und Gesten der Macht in der Rhythmischen Sportgymnastik. (Dissertation, FU Berlin). Berlin 1996
- TURNER, V.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/Main 1989
- WACQUANT, L.D.J.: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: WACQUANT, L.D.J./BOURDIEU, P.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main 1996, 17-77
- WINNICOTT, D.W.: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1974

„Metaphors we live by“ – Konsequenzen für die Pädagogik

1 Einleitung

Irgendwo tief im Innern spürte man vielleicht, dass es wohl anders hätte sein können. Dass es nicht so hart und grau und gleichförmig hätte sein müssen. Doch man sah keinen Ausweg [...] Sie dachten sich die Schule als himmlische Veredelungsmaschine. Die Zahlen waren der Beweis und die Gegenprobe dafür, dass sie lief und dass sie funktionierte.

(PETER HÖEG, *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels*)

1.1 *Das Ende der Illusionen: Die Inszenierung des Schulsports hat eine kritische Diskrepanz zur Lebenswelt der Schüler erreicht*

Angesichts boomender Szene-Sportarten und „versportlichter“ Kultursegmente stellt sich die Frage, wie „out“ der Schulsport eigentlich schon ist. Die pädagogische Diskussion möchte ich im folgenden mit bildungspolitischen Entscheidungen konfrontieren und daraus Ansätze für eine Argumentation pro zeitgemäßen Schulsport entwickeln.

In Hamburg erhalten die Schüler in Berufsschulen im Dualen System bereits Gutscheine für Vereine, weil die Stadt diesen Teil der Ausbildung nicht länger gewährleisten mag. Jürgen FUNKE-WIENEKE evaluiert zur Zeit die Folgen des „Systemwandels“, und es gehört nicht viel dazu zu prognostizieren, dass die Ausstiegsziffer aus dem Sporttreiben stark in die Höhe schnellen wird. Während der Sport an Berufsschulen auch in Berlin daniederliegt, ist die Diskussion um Sinn und Gestaltung des Schulsports bundesweit in Gang gekommen. Der erste Schritt, der Anfang vom Ende des Schulsports im Zuge von Sparmaßnahmen, hat stattgefunden, während in NRW endlich die Novellierung des traditionellen Sportcurriculums verhandelt und durchgesetzt wurde. Der Spielraum wird eng, soll vom umfassenden Bildungsideal W. v. Humboldts auch für den Körper noch etwas übrig bleiben. Dies geschieht zu einem Zeitpunkt, in dem sich die Gesellschaft im Sport eine komplexe mimetische Inszenierung (GEBAUER 1988) geschaffen hat, die zentrale Werte und Normen repräsentiert und mit den Kriterien eines „Hobbies“ nicht mehr zu erfassen ist. In dieser kulturellen Formation ist Sportlichkeit ein Distinktionsmerkmal für legitimen Lebensstil geworden. Den schulischen Standardzugang zu diesem Bereich kulturellen Kapitals gerade denen zu entziehen, die statistisch erwiesenermaßen ohnehin zum Abbruch des Sporttreibens neigen, straft eine ganze Tradition pädagogischer Argumentation mit dem Ziel lebenslangen Sporttreibens zynisch Lügen.

1.2 *Der Körper als Schlüssel zur Seele?*

Die Fokussierung pädagogischer Diskurse auf Nutzen durch die Aufgabe des Ideals umfassender Menschenbildung einschließlich der Körpererziehung ist in ihrer

Unverblümtheit bedenklich. In der Tat kann sich ein solches politisches Vorgehen argumentativ aber mindestens auf zwei Phänomene stützen: Die Popularität des Schulsports ist bei den Schülern nicht mehr sehr hoch. Zweitens sind viele dem Sport zugeschriebene Wirkungen noch immer nicht bewiesen. Das Ideal der Charakterbildung durch Sport durchzieht die Geschichte der europäischen Sportpädagogik. Wie der Physiognom J.C. LAVATER an den Gesichtszügen den Charakter eines Menschen wie in einem Lexikon ablesen zu können meinte, so wird hier latent die Körperform mit der Persönlichkeit identisch gesetzt. Selbst britische Kolonialoffiziere wurden übrigens aufgrund ihrer Rugby-Aktivitäten ausgewählt, denn dies erschien als Garantie für Durchhaltevermögen und die Repräsentanz britischer Lebenskultur unter den Bedingungen des Dienstes in den Kolonien. Damit ist ein Feld abgesteckt, das einem schier unentwirrbaren Dickicht aus Ideologien, Wünschen und tatsächlichen Wirkungen gleicht. Wie denn nun genau dieser wundersame Transfer schulisch organisierten Sporttreibens auf die gegenwärtige und zukünftige Lebenspraxis der Schüler und deren überdauernde Charakterstrukturen sich ereignet, ist bisher nicht hieb- und stichfest belegt worden. Die persönliche Entwicklung der Schüler bleibt dabei im Dunkeln, ihre Antizipation und Adaption vorteilhafter Dispositionen entzieht sich zu einem großen Teil dem pädagogischen Einfluss; dies respektvoll zu akzeptieren bedeutet, dass Entwicklungsanreize zu setzen und Inszenierungsmöglichkeiten zu bieten die wesentlichen, der Persönlichkeit gegenüber zurückhaltenden Ziele der Sportpädagogik sein könnten, wie sie schon vor längerer Zeit von Horst EHNI vertreten worden sind (auch HENTIG 1972).

Die Ziele eines so verstandenen Sportunterrichts vertragen sich verbal durchaus mit den traditionellen Zielen der Leibesübungen, wie sie z.B. DIEM in Anpassung der Terminologie GAULHOFERS formuliert hatte (Körperbildung, Bewegungsbildung, Leistungssteigerung, Bewegungsgestaltung), aber nicht in Vermittlungsweise und kommunikativer Strukturierung der Unterrichtssituation: Der Rahmen, den die Institution setzt, ist durch modische „Spielerchen“ nicht zu verwischen. Die Verpackung der Inhalte macht hier die entscheidende Differenz. In der Tat befindet sich der Schulsport aufgrund dieser Strukturierung gegenwärtig in der vielleicht größten Krise seit seinem Bestehen; die offensichtlichsten Motivationsprobleme bestehen in den traditionell eher direktiv unterrichteten Disziplinen Turnen und Leichtathletik, für die die Schüler überdies oft schlechte körperliche Voraussetzungen mitbringen. Akrobatik, Inline Skating und andere schülernahe Inhalte beruhen aber auf ähnlich hohen konditionellen und koordinativen Anforderungsprofilen, finden aber aufgrund der scheinbar oder tatsächlich eigengeleiteten Kontextualisierung wesentlich mehr Akzeptanz. Kann schulischer Sportunterricht die Schüler hier überhaupt noch erreichen oder fällt er am Ende zurecht Sparprogrammen zum Opfer? Die Sportpädagogik ist gefordert, ihr Veto zu begründen.

Der Körper ist für die Identität eines Menschen nicht nur irgendeine Hülle, sondern der Mensch ist er selbst in seinem Körper; wenn auch der Charakter nicht zwingend durch Körperübung zu beeinflussen ist, so ist der Körper doch nie nur instrumentell zu sehen. Die beginnende Vernachlässigung der Körperbildung als wesentlichem

Bestandteil der Erziehung überhaupt ist signifikantes Symptom der Verschiebung im Menschenbild, die wenig erbauliche Auswirkungen haben kann. Hat dieses Jahrhundert so viel für die Körperbetätigung Sexualität lautstark gestritten, so fragt sich, ob die versportlichte Unsportlichkeit Indiz ist für eine Art repressiver Entsublimierung der Bewegungsgelüste. Die schädlichen Auswirkungen von Bewegungsmangel sind aber gesicherter als die positiven Auswirkungen des Sporttreibens, und ich insistiere: Die Sportpädagogik ist in der Pflicht, hier durch politische Lobbyarbeit ihr Terrain grundsätzlich zu wahren und durch inhaltliche Begründungsarbeit abzusichern und nicht nur durch Anbiederung an Ökonomisierungstendenzen. Pädagogik als Beruf bedeutet auch, „nein“ sagen zu können: „nein“ gegenüber scheinbaren Anpassungszwängen, „nein“ aber auch gegenüber kurzfristigen Schülerinteressen. Der momentanen Tendenz, tatenlos zuzuschauen, scheint mir verantwortungslos in einem doppelten Sinn zu sein, den Heranwachsenden gegenüber und unserer Kultur gegenüber. Es ist die Aufgabe der sportpädagogischen Experten, hier als politisches Korrektiv einzuwirken.

Für Berlin deutet sich eine vergleichbare Entwicklung an wie in Hamburg, da aus Personalmangel – trotz Heerscharen arbeitsloser Referendare – der Sportunterricht an einigen Berliner Oberstufenzentren für den Berufsschulzweig bereits nicht mehr gewährleistet ist. Der Berufsschulunterricht droht möglicherweise auf einen Tag zusammenzuschrumpfen, was den Betrieben ermöglicht, anfallende Routinearbeit verstärkt durch Auszubildende erledigen zu lassen, die gleichzeitig an zukunftsrelevantem Kompetenzerwerb gehindert werden. Ein verkürztes Profitdenken ist auf die Schulverwaltungen übergesprungen, mit unabsehbaren Konsequenzen für die Heranwachsenden im einstigen Bildungsstandort Deutschland.

Ich muss mich korrigieren, die Folgen sind absehbar: Schüler in Deutschland sind in ihrer körperlichen und geistigen Ausbildung vielen Ländern unterlegen, die noch vor kurzer Zeit im öffentlichen Bewusstsein der BRD als Bildungs – „Dritte Welt“ angesehen wurden. Die in der Presse bis zur Unkenntlichkeit verwursteten Ergebnisse der internationalen TIMS-Studie zur Leistungsfähigkeit von Schülern belegen dies unmissverständlich, sehr missverständlich allerdings sind die Deutungen des Katastrophen-Szenarios. Den Schülern werde zu wenig abverlangt. Jürgen BAUMERT, Mitarbeiter des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung und Leiter der für Deutschland zuständigen TIMS-Abteilung, hat klar dargelegt, wie er die Studie interpretiert wissen will: Eben gerade nicht an Effizienz orientiertes Hochschrauben der Leistungsnormen könne die Folgerung sein, sondern erst entspanntes Lernen garantiere nachhaltige Unterrichtserfolge.¹ Dies gilt auch für den schulischen Sportunterricht, und alle körpererfahrungsorientierten Ansätze stellen dies schon seit langem in Rechnung. Jedoch muss die „Erfahrung“ nicht zwingend als Endzweck des unterrichtlichen Handelns eingesetzt werden: Das Zauberwort der Rio-Konferenz, „Nachhaltigkeit“, ist momentan in aller Munde und stellt eine probate Metapher dar, um zu benennen, was Schule nötig hat und augenblicklich besonders beim Sport

1 Interview mit Jürgen BAUMERT (1999).

gedankenlos und irreparabel zerstört zu werden droht. Die Engpässe im Sportunterricht erzeugen nämlich durch das Bemühen, die Lehrpläne zu erfüllen, einen permanenten Zeitdruck, der die Leistungskontrollen zu einem Zeitpunkt erzwingt, wo sie den Lernfortschritt eher hemmen als ihn nach der Festigung des Erworbenen abzuschöpfen wie die Sahne von der Milch. Damit wird aber gleichzeitig das Prüfungsritual, das innerhalb einer leistungsorientierten Gesellschaft eine bestimmte sozialisierende Funktion hat, entwertet: Sinnverlust und innere Abkehr von diesem Zwangsmechanismus ist die Folge.

Nicht die alten Ideologien, ein tüchtiger Mensch könne nur in einem gestählten Körper heranwachsen, nicht die olympische Religion COUBERTINS können hier als Angelpunkt der Argumentation für den Schulsport herangezogen werden, sondern ganz realitätsverbunden und aktuell der eklatante Widerspruch zwischen dem Erkenntnisstand moderner Sportpädagogik und den lebensweltlich fundierten Schülerbedürfnissen auf der einen Seite, der schulsportwirklichen Alltagsdidaktik immer weiter reduzierter Ansprüche auf der anderen Seite. Wer glaubt, den Schulsport – statt ihn zeitgemäß zu reformieren – auf ein museales Abstellgleis zu Lasten der Körperbildung der jungen Generation meint abbauen zu können, sei sich über die Folgen im Klaren: fortgesetzte Kommerzialisierung von Körperlichkeit, Sinken der Bewegungskompetenz auf Analphabeten-Niveau, Auseinanderdriften zwischen Leistungs- und Breitensport, negative Auswirkungen auf die wenigen gesundheitlich relevanten Parameter (v.a. Herz-Kreislauf-System, Spannungssteuerung, Wohlbefinden), frühe Ausbeutung jugendlicher Handlungsressourcen. Ich möchte es uns ersparen, ein apokalyptisches Szenario von geschädigten Frührentnern mit ihren enormen Krankenkosten an dieser Stelle zu entwerfen, es ist zur Genüge bekannt.

Pädagogik muss dem offiziösen „Zeitgeist“ auch einmal etwas entgegen setzen können. –Im Schachspiel entwickelt man seine Figuren frühzeitig, um handlungsfähig zu bleiben; in der Bildungspolitik steckt man sie so weit wie möglich nach hinten, damit sie nicht geschlagen werden –m atte Angelegenheit.

1.3 Gegen übergangene Sinnesbildung bei der Inszenierung schulischen Sportunterrichts

Ganz im Gegensatz zu den von HUMBOLDT im königsberg-litauischen Schulplan propagierten allumfassenden Erziehungszielen ging auch die Reformpädagogik erstaunlich pragmatische Wege. Der Reformpädagoge J.H. PESTALOZZI, der mit seinen Schülern erhebliche Probleme hatte, skizzierte seine Elementarmethode in „Über Volksbildung und Industrie“ dahingehend, dass die Volksbildung die grundsätzliche Entfaltung derjenigen physischen Kräfte zu leisten habe, die die Industrie erfordert! Analog wäre dann heute die Folgerung, den Sport aus der Schule zu entfernen, da eigentlich vor allem sitzende Bediener für Maschinen benötigt werden – derweil Sportlichkeit zur Norm des herrschenden Geschmacks überhaupt geworden ist. Kaum ein noch so utilitaristischer Pädagoge würde sich ein solches Vorgehen wohl gerne auf das Banner schreiben, schließlich machte es ihn selbst überflüssig. Wenn Wirtschaftsinteressen direkten Einfluss auf den Lehrplan nehmen

und die Menschen nach ihren Bedürfnissen formen, wer vermag dann noch die Interessen der Schüler über ihre kurzfristige Anpassung an den Arbeitsmarkt hinaus zu vertreten? Dass der Körper noch etwas anderes lernen kann als „fit for fun“ zu scheinen –g erät das in Vergessenheit? Hier liegt eine fundamentale Aufgabe der Sportpädagogik heute und jede Stagnation in der curricularen Neugestaltung und jede Reduktion der Stundenzahl des Sportunterrichts richtet großen Schaden an. Wirtschaftliche Notwendigkeit und pädagogische Legitimation sind nicht einfach identisch zu setzen. Wie man eine Ausbildung der Sinne benötigt, um für Bildende Kunst oder Musik kulturfähig zu sein, gilt dies für die Kultur der Körperpraxis nicht minder. Eine verbesserte Leistungsfähigkeit entsteht dabei von selbst, muss aber nicht in jedem Detail das direkte Ziel der pädagogischen Bemühungen sein. Verkürztes Effektivitätsdenken behindert die Entwicklung von Persönlichkeiten, die flexibel reagieren, strategisch handeln und sich dafür notwendiges Wissen aneignen können, d.h. die Schüler werden in der Schule gerade nicht auf die auf sie zukommende Welt als Akteure vorbereitet, sondern ihr auslieferbar gemacht. Was mit dem Körper im Sportunterricht geschieht, ist dabei ein Teilaspekt übergreifender Zusammenhänge der Selbstreproduktion und Selbstdarstellung von Gesellschaft. Sind diese Mechanismen wissenschaftlich transparent gemacht, ist es viel schwerer, offen unverantwortlich politische Entscheidungen im kruden Gegensatz dazu zu formulieren. Dies ist das kleine bißchen Macht, dass der Wissenschaft hier bleibt, und einen Teil dieser Mechanismen möchte ich im folgenden darstellen.

2 Lebendige Metaphern

2.1 *Metaphern, nach denen wir Leben*

„Metaphors we live by“² –Metaphern als Lebensprinzipien? Dabei denkt man an Bauernregeln („Wenn der Hahn kräht auf dem Mist, bleibt es trocken ... oder auch nicht“) und Sprüche wie „Was ein Häkchen werden will, krümmt sich beizeiten“. Die Vorstellung, dass der Kampf ums Dasein eine adäquate Formulierung für ein soziales Ordnungsprinzip sein könnte, ist eine mit der Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsform verbundene Veranschaulichung einer mit der Ökonomie verbundenen Ideenentwicklung. Die zentralen Metaphern geben immer wichtige Hinweise auf die Zusammenhänge zwischen symbolischem System und Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft. Die sprachlichen Bilder, die in der Sportberichterstattung einen extrem hohen Anteil haben, geben hier Aufschluss über kollektiv mehr oder weniger bewusste oder unbewusste Assoziationsmuster („Der Ball schlägt ein wie eine Bombe“). Besonders über Metaphern, die den bildlichen Vergleich nicht mehr aussprechen, sondern zwei Bedeutungsbereiche unmittelbar verknüpfen, lassen sich auch alternative Vorstellungen artikulieren, z.B. „Imagine a culture where an argument is viewed as a dance“ (LAKOFF/JOHNSON 1980, 5). Wer immer da „Tanz“ einsetzt, wo vorher „Kampf“ stand, akzentuiert immer das Miteinander stärker als

2 Titel von LAKOFF/JOHNSON (1980).

das Gegeneinander. Welche Bedeutungssphären in einer Metapher mittels eines unausgesprochenen Vergleichs von einem Wort auf ein anderes übertragen werden und wie, ist eben nicht beliebig, sondern lässt uns einen Begriff, eine Handlung in den Konnotationen einer anderen verstehen, z.B. Debatten hinsichtlich ihres kriegerischen Aspekts („im Kreuzfeuer der Kritik“), menschliche Erfolge und Misserfolge in einer dem Sport entlehnten Begrifflichkeit („sich ein Eigentor schießen“, „jemanden kalt erwischen“ etc.). Dass wir uns im Alltagsgebrauch der Metaphorik nicht bewusst sind, unterstreicht den Eindruck, dass es nicht nur die Worte, sondern unsere „concepts“ sind, die metaphorischer Natur sind. Diese Konzepte wiederum sind entsprechend unserer Erfahrung angelegt und unser Handeln wird von ihnen bestimmt. Gestik und präsentative Körpersymbolik sind die bevorzugten kulturellen Zeichenbereiche, in denen diese metaphorischen Konzepte angelegt und eingeübt werden, z.B. in den Vollzügen im schulischen Sportunterricht.

Man meint zu wissen, was eine Metapher ist: die „Flamme der Worte“, der „Pfeil der Liebe“, der „Elefant im Porzellanladen“, der „Höhenflug der lahmen Enten“ (Aktienkurse), „über Risiken und Nebenwirkungen befragen sie die Bundesregierung“ (Anti-Werbung der CDU im EU-Wahlkampf 1999), aber auch der „Sattel des Berges“ als in der festen Redewendung erloschene Metapher. ARISTOTELES konnte sich im 20. Kapitel der Poetik seiner Sache noch sicher wähen:

„Die Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie“ (zit.n. HEINZE/SCHURF/STEIN 1989, 48).

Es muss etwas Gemeinsames geben, auf dessen Basis die Metapher greifen kann. Wer die Ehe als „Grab der Erotik“ bezeichnet, muss sich zumindest fragen lassen, wie so gerade die Endgültigkeit ihm als das herausragende Merkmal erscheint, auf dessen Basis dieser Vergleich seine partielle Geltung behaupten kann, und wird auf bestimmte Erfahrungen zurückgreifen, deren Strukturierung aber wiederum auf der Grundlage kulturell gewohnter und legitimer (metaphorischer) Zuschreibungen erfolgt.³

In jedem Sachwörterbuch der Literatur finden sich dieselben Formulierungen und Litaneien, so dass endgültig verschleiert ist, wer von wem abgeschrieben hat. Eingordnet in das weite Feld uneigentlicher Redefiguren, ist die Metapher durch Bedeutungsübertragung (gr. meta-pherein) gekennzeichnet und gilt als poetischste aller rhetorischer Figuren. Die Schnittmenge dieser Definitionsversuche lässt sich verkürzt folgendermaßen skizzieren: Die Metapher umfasst

- einen abgekürzten Vergleich mit (ein Bergrücken ähnelt einem Sattel)
- Übertragung eines Wortes aus einem Bereich in einen anderen (Reiten – Landschaft)
- wobei in einem Punkt Übereinstimmung besteht unter Vernachlässigung der anderen (Form, aber nicht Funktion)
- und bildlich das Wesen des zu Charakterisierenden direkt erfasst werden soll.

3 „It (metaphor) brings out the thisness of a that, or the thatness of a this“ (Kenneth BURKE, A Grammar of Motives, zit.n. SCHWARTZMAN 1982, 25).

Das Fazit daraus wäre, dass die Metapher eine Stilfigur ist – k aum ließe sich anhand von bloßen Stilfiguren soziales Leben symbolisch strukturieren. Ohne dass ein sachlicher Fehler in den obigen Kennzeichen enthalten wäre, stimmt an diesem Lexikonwissen etwas Entscheidendes nicht. Die Metapher ist nämlich nicht statisch, sondern ereignet sich als ein Prozess der Zeichenkonstitution, der Sprach- und Sinngengese fundamental erst ermöglicht. Deshalb sollte man vom Prozesscharakter der Metapher sprechen, nicht von der Trope oder Stilfigur, und in diesem Punkt weiß ich mich einig mit Paul RICOEUR und KÖLLER (1977). Es ist die Alltagserfahrung, die Metaphern produziert, man denke an das Ehe-Beispiel oder die „Rose“ als Symbol der Schönheit und des Schmerzes zugleich für leidvolle Liebeserfahrungen mit einer durchaus auch einmal stacheligen Angeboteten. Das Denken ist der Sprache nicht nur einengend ausgeliefert (Sapir-Whorf-Hypothese), sondern die Sprache ist umgekehrt in der Lage, dem Denken Flügel zu machen („die Seele als Landschaft“). Die Metapher ist über die bereits erwähnten Kennzeichen hinaus als Motor sozialer Sinngengese wirksam (HIETZGE 1997).

Durch das Zusammenbringen/Übereinanderblenden zweier verschiedener Sinnbereiche, z.B. Natur als Bildquelle für Kultur (oder deren Verfall, vgl. BENN „Welle der Nacht“), ist es das aus dem unausgesprochenen Vergleich Ausgeschlossene, das hellhörig machen muss: Das Stimmungsbild unterschlägt eben andere Aspekte des Zivilisationsprozesses, auf denen vermutlich niemand hier nostalgisch zu verzichten bereit wäre (Diskurse im Machtraum). Halten wir also fest: Metaphorische Prozesse sind insofern immer auch unter dem Aspekt eines ideologischen Produktionsmechanismus zu betrachten.

Im obigen Gedicht BENNS ist es der Stein, der – eigentlich Sinnbild der Beständigkeit – der Erosion unterliegt und die alten Paläste, ihre Pracht und Herrlichkeit, ihre kulturelle Bedeutsamkeit, dem unendlichen Gang der Natur und Geschichte überantwortet, spurlos verschwindend in der Schlüsselmetapher des Meeres und seiner schweigend überlegenen Gewalt. Was BENN dabei untergehen lässt wie Atlantis ist die Beständigkeit im kulturellen Wandel, der Kontinuität durch Veränderung gewährleistet, die der Fatalismus des Autors ihn hat übersehen lassen. Kevin Costner in dem Kultfilm „Waterworld“ breitet das Bild des Meeres als Ablöser der Kultur aus, verschiebt aber die Bildlichkeit dahingehend, dass im totalen Untergang der kulturellen Welt das menschliche Dasein weiterhin sinnvoll gegen totalitäre Zugriffe geschützt werden muss und daraus wiederum neuer Lebenssinn entsteht. Die Bildinventare sind traditionell, ihre Diskursivierung ist eine andere geworden.

Wichtig ist weiterhin, dass nicht ein einzelnes Wort, sondern immer das Wort im situativen Kontext eine Metapher ist. Der Ausdrucks- bzw. Erkenntnis- oder Inszenierungsgewinn liegt in der „Enttäuschung der Determinationserwartung“ (WEINRICH): Meer als geschichtsphilosophisches Prinzip hat sich bisher nicht etabliert. Es handelt sich also um einen kalkulierten Verstoß gegen die übliche Ordnungsstruktur der Wirklichkeit; in flagranti ertappt, lädt sie mit deren Konnotationen den Vergleichsbegriff emotional auf und schafft neuen Sinn. Hat die Metapher ihre Dissonanzqualitäten durch Lexikalisierung eingebüßt, ist sie keine Metapher mehr (Atompilz,

Glühbirne etc. sind verblasst), wobei es einen großen Zwischenbereich konventionalisierter Metaphern gibt, gerade im Bereich der Sportberichterstattung oder der sportlichen Handlungsmodelle selbst.

Mein Gedanke ist es nun, dass vergleichbare Prozesse auch in ganz anderen gesellschaftlichen und kulturellen Feldern greifen und dort vergleichbar ablaufen, konkret bestimmt durch die Eigenarten der jeweiligen Aktionsweisen. Besonders konventionelle Metaphern sind hier interessant, weil sie das Alltagsleben strukturieren. Diese Prozesse sind eben nicht auf verbale Sprache beschränkt:

„[...] metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature“ (LAKOFF/JOHNSON 1980, 3).

Der Tanz und seine Veränderung im Laufe der Geschichte erzählt von den aktionalen Sinnverschiebungen am Körper eine beredete Geschichte: Die Geometrie der höfischen Tänze stellt ein probates Bild der Formalisierung, aber auch des engen geselligen Zusammenhalts innerhalb der Höfischen Gesellschaft bereit, das nicht nur vorgestellt, sondern als Handlungsmuster spielerisch im Körper verankert wird. Demgegenüber wird die Interpretation der bürgerlichen Ballhausrevolution, der Skandal des Walzers, erst verständlich, der als typisch bürgerliches Arrangement an die Stelle der fein gegliederten Gruppen das fest verbundene Paar setzt, aber zumindest den Bewegungsräusch sucht, wo vorher die Ordnungsübung war. Von nun an läuft allerdings die Dame rückwärts und der arme „Er“ trägt die Verantwortung über die Führung, über Rempelen und Raumwege allein; dies entspricht der bürgerlichen Arbeitsteilung im Leben generell, wo die eine Befreiung gegen die andere Beschränkung eingekauft wurde. An den bildlichen Aktionen war es immer zu sehen. In den 20er Jahren wandelt sich das Bild gewaltig, der Tanz wird als Widerstand gegen Schriftkultur konzipiert (Laban, Wigman, Delsarte, Duncan, Denishawn-Company). Der ganze Aufruhr erkennt natürlich, dass es da keinen wirklichen Ausweg gibt, man im Gegenteil in der Berufung auf die Ursprünglichkeit des Körpers sich ebenfalls ideologischer Aneignungen ausliefert. Wesentlich ist hingegen die bewusste Artikulation des Körpers als Erfahrungsraum, der kulturelle Somatik erst greifbar macht – und dann auch wieder intelligibel.

Im Tanz wird der Körper sichtlich selbst zum Zeichenträger, drückt aus, was sprachlich so nicht gesagt werden kann, indem er handelnd zum repräsentativen Gegenstand und Vermittler kultureller, sozialer Sinnstiftung wird. Die Akzentuierung des leistenden Körpers im Leistungssport macht den Körper zum Angelpunkt der Gratifikationsvergabe per quantifizierbarem Ergebnis usw. Nicht zufällig verliert BOURDIEU quer verstreut über sein Werk so viele Worte über Ritual und Metaphorik⁴, da es ihm um Habitualisierung geht. Wie die Ordnung des Hauses in der Kabylei, so wird der Körper zum Träger kultureller Projektionen, die ihn prägen. Die Tatauierung ist nur ein sinnfälliges Beispiel, wie die Inskription, die Inschrift, die *Charaktere* zum Charakter wird.

4 HIETZGE, M.C., Kaleidoskope des Körpers. (Diss., FU Berlin). 1999 (forthcoming).

Jenseits der „story telling mechanisms“ der Sportberichterstattung und der historischen Leporellos der Körperinszenierungen interessieren mich die tiefer gehenden Habitualisierungen durch Bewegungsweisen, wie sie auch für den pädagogischen Vollzug als zentraler Sozialisationsinstanz virulent werden und auch von Sportpädagogen als solche wahrgenommen werden, die eher pragmatischen Ansätzen verpflichtet sind:

„Sport hat [...] eine Eigenstruktur, einen Eigenwert und einen Eigenanspruch, die das 'Eigentliche' an ihm [...] ausmachen. Dieser Anspruch leitet sich aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Gesamtzusammenhang ab, in dem er steht“ (SÖLL 1997, 23).

2.2 *Zeichengenes im Sport und ihre theoretische Einbettung*

Körper und Bewegung im Sport bedeuten sich selbst; erst durch ihre Einbeziehung in die Diskurse der „nonverbalen Kommunikation“, die im Hinblick auf gesellschaftliche Konventionen Bedeutung erhalten, werden die Bewegungen zu sinnhaften Gesten. Der Körper wird via ästhetischer Attribuierung mit dem Selbstbild verknüpft, ist andererseits aber nicht Träger intrinsischer Bedeutung.⁵ Woher nimmt das Selbst also seine Bezüge? Die Antwort ist nur eine Explikation des bereits Angedeuteten: Für die Bestätigung der Selbstbilder sind die Handlungen entscheidend, insbesondere mit kultureller Bedeutung aufgeladene Handlungen in Vollzügen, die den Status des Individuums ad hoc oder allmählich verändern wie Rituale. Rituale sind im Extremfall auch ohne dazugehörige Mythen existenzfähig: labile Prozessstrukturen von extremer sozialisierender und sinnsetzender Wirksamkeit durch die in ihrer Identitätskonstitution auf sie angewiesenen Menschen. Ihnen obliegt die Symbolisierung von nicht sinnlich Greifbarem; der Mangel an referentiellen Bezügen (KÖLLER 1977, 50) stört hier in keiner Weise. Weder ist angesichts der Ritualisierung von Handlungen und Bewegungen Ehrfurcht noch hyperkritischer Protest angebracht. Die nur durch die Aktion bestehende soziale Institution Ritual betrifft letztendlich alle Lebensbereiche, funktioniert auch ohne unsere ausdrückliche Zustimmung und betrifft immer besonders intensiv die körperliche Verankerung der menschlichen Existenz im sozialen Raum. Es gibt also eine Art „natürlicher“ Nähe zwischen Sport und Ritual im traditionellen Sinn: Das Kernthema ist die körperliche Handlung.

Ihre soziale Sinnstiftungsfunktion beruht nun gerade auf aktionaler Metaphorik, die durch gleichzeitigen Vollzug zwei unterschiedliche Bewusstseinsakte verknüpft, die zweckrationale Aktion und den Akt der sozialen Extension des Sinns. Die außerordentliche symbolische Bezugsflexibilität, eingeschränkt nur durch die Notwendigkeit einer semantischen Brücke und durch den präsentativen Charakter körperlicher Zeichen, macht den Körper und seine optisch flüchtigen Bewegungen zum idealen Träger und „Speichermedium“ kulturell erwünschter Habitualisierungen und Dispositionen.

5 Hier wäre die Klärung des Verhältnisses zu phänomenologischen oder existenzphilosophischen Körperkonzepten notwendig, was den Rahmen dieses Artikels allerdings hoffnungslos sprengen würde. Dies ein anderes Mal.

Zweifelsfrei ist das Denken differenzierter als das endliche Zeicheninventar.

„Deshalb sind alle Sprachteilnehmer ständig genötigt, ähnliche, aber nicht identische Kategorisierungen mit den gleichen Namen zu benennen, worin wiederum die genetische Ursache für die Polysemie liegt [...] Der Sinn einer Zeichenrelation ist nichts Vorgegebenes, sondern muß über die Konkretisation der Korrelation von Zeichenobjekt und Zeicheninterpretant operativ hergestellt werden [...] (KÖLLER 1977, 51).

Diese operative Sinnkonstitution ist die Grundlage der sozialen Tat-Sache Sport, simpler und komplexer zugleich als das System der Sprache: simpler, denn es gibt keine Grammatik, komplexer, denn der Sinn stammt aus dem sozialen System selbst, das permanent in Transformation befindlich ist.⁶ Letztlich steht hier, obgleich im Reich der Zeichen verortet, als letzte Konsequenz der Code-Begriff selbst zur Disposition, worauf ich bereits mehrfach hingewiesen habe. Kinder benutzen übrigens im symbolischen Spiel permanent metaphorische Sinnverschiebungen, indem sie partielle Identitäten über äußere Ähnlichkeit herstellen (die Mutter und die Garnrolle)⁷, während die Metaphernproduktion im System des Sports über funktionelle oder aktionale Analogien abläuft.

SYNNOTT (1989) hat die symbolische Vergesellschaftung des Körpers im Hinblick auf Identitätskonstitution untersucht und dabei betont, dass der Körper und damit „the self“ sozial determiniert sind. Ob wir den Körper mit einer Maschine vergleichen (LaMettrie), wie wir das unausgesprochen mit Doping-Praktiken tun, oder ihn als Sitz des Heiligen Geistes aufwerten, macht kulturell einen gewaltigen Unterschied, insofern dies nicht nur unsere Rede, sondern auch unsere Handlungsweise betrifft. FRANK (1991) hebt dabei vier Formen der symbolischen Körperbesetzung hervor: die disziplinierte, die dominierende, die spiegelnde und die kommunikative. Kein Sportunterricht kommt ganz ohne eine dieser Dimensionen aus, aber häufig kommen entgegen den Wünschen der Beteiligten aufgrund institutioneller Bedingungen die letzteren beiden zu kurz. Der medial verbreitete Leistungssport dient dem Vorführen bestimmter Bilder, dessen Nachahmung mimetisch, als kreativer Vollzug hergestellt wird. Idole, Fahnen und andere Embleme, die Symbolik der rituellen Olympischen Spiele, die trigger und magic practices vor dem Freiwurf auf den Korb sind hier wichtig, aber der funktionelle Kern der Sache für die Strukturierung von Alltag heute ist die eigene Aktion. Die Herauslösung des Sportunterrichts aus den schulischen Bildungszielen behindert aufgrund der Schlüsselstellung des Körpers die „Bricolage“ (LÉVI-STRAUSS) der Identität. Was bereits SAPIR über Sprachen gesagt hat, lässt sich verallgemeinern auf die „Sprache des Körpers“ allgemein und auf den Sinn hinter sportlichen Inszenierungen im Sport übertragen:

„Languages are more to us than systems of thought transference. They are invisible garments that drape themselves about our spirit and give a predetermined form to all its symbolic expressions“ (SAPIR 1921, 221).

6 TURNER: Symbole und Rituale nur in Bezug auf andere soziale Ereignisse, im sich ändernden sozialen Handlungsablauf erst wirklich verständlich (Forest of Symbols 1967).

7 In meiner Eigenschaft als Mutter bedanke ich mich und suche noch immer nach den Gründen der Ähnlichkeit, vielleicht ist es ja das Material ...

Die Vorprägung, von der Sapir hier spricht, hat lange Zeit den sozialwissenschaftlichen Diskurs über Rituale bestimmt. Auf der anderen Seite sind Rituale aber auch der Ort für Ekstase, Rausch, Parodie, Artikulation von Andersartigkeit, von anderen Möglichkeiten. Wir müssen auch im Sport damit rechnen, diese *coincidentia oppositorum* anzufinden. Nicht zufällig ist es ein Kunsthistoriker, Horst BREDEKAMP, der mit seiner Untersuchung des Fußballspiels der Renaissance, „calcio“, den Doppelcharakter als Repräsentation und potentieller Rebellion erkannt und seine Symbolik in die Nähe des Rituals gerückt hat (103). Der interpretative Blick auf bildliche Gestaltungen liegt dem Kunsthistoriker erst einmal näher als dem mit Sport befassten Professionellen, jedoch bringt der Perspektivenwechsel Gewinn.

Egal, welche Werteinstellung man dem Leistungssport gegenüber einnehmen möchte, die Sichtweise des Sports als symbolisch überdeterminierte Praxis erklärt, wieso extremem Leistungsdruck unterworfenen Athleten, eingebunden in ein rigides System von Sieg und Niederlage, dennoch in der Fortführung dieses Aktionstypus ihre Selbstverwirklichung sehen. Sie fassen sich selbst als sinnvoll handelnd im Rahmen gesellschaftlicher Angebotener Sinnstiftungsmöglichkeiten auf. Auf dieser Ebene wie in den Niederungen des Freizeitsports, führt Sport Gesellschaft auf, indem bestimmte Inszenierungsformen jeweils Präferenz erhalten. Die Verschiebung von Basketball zu Streetball spiegelt und formt eine gesellschaftliche Verschiebung: vom Verein auf die Straße, von bindenden zu informellen Zusammenkünften, vom Miteinander im Setting des Gegeneinanders zum Gegeneinander im Setting des Miteinanders, von der reinen Punktezahl zur allmählichen Akzentuierung ästhetischer Bewegungsqualitäten, von lokaler Identifikation zu punktueller Identifikation mit Labels usw.

Der Export westlichen Sports in weniger entwickelte Nationen hat vielfach gezeigt, welche Probleme und Sinnverschiebungen dadurch zustande kommen („Versportung“ indigener Spielkultur, Trobriand Cricket als anderes Extrem kreativer Aneignung). Fußball in Ghana (DIETEL 1997) ist extrem ökonomisiert, die Funktionäre bereichern sich persönlich, nur extrem erfolgreiche Spieler haben eine soziale Aufstiegsmöglichkeit; die Spieler nehmen magische Rituale nicht mehr ernst, die Zuschauer um so mehr, d.h. die Anknüpfung an die Tradition gelingt durch die Aktivität der Interpretierenden und der Akteure und ist beides, modern und archaisch, und nur in dieser Verbindung ist Fußball ghanaischer Fußball:

„Festzuhalten bleibt, daß die Fans einen Teil ihrer Kultur mit den Elementen westlicher Bewegungskultur vermischen und ein 'anderer' Fußballsport entsteht, als er beispielsweise in Berlin gelebt wird. Die Regeln, die Institutionen, der Rahmen ist der gleiche, die Akteure füllen ihn jedoch unterschiedlich aus“ (DIETEL 1997, 50).

Das Beispiel des ghanaischen Fussballs ist typisch für heterogene Synthese, die die Kompetitivität des modernen Sports zur Revitalisierung traditioneller Symbolik (der Ashanti) nutzt und kulturelle Elemente so transformiert vor dem Niedergang bewahrt; variiert der Inhalt der Sinnsetzungsprozesse kulturell, so sind die Prozessstrukturen, allen voran der der aktionalen Metaphernproduktion, überall anzutreffen. Für genauere Anaylsen ist es auch für die Abläufe im Sport in der industrialisierten

Welt empfehlenswert, ethnographische Methoden fruchtbar zu machen, was in den USA schon seit langem anerkannte Praxis ist (F. MANNING, A. TINDALL, J.L. HANNAH, F. MCMAHON u.a.; vgl. HIETZGE 1999).

Viele Outdoorsportarten betonen individuelle Sinnsuche in der Konfrontation mit existentieller Gefährdung. Auch die Skater entziehen sich dem herkömmlichen organisierten Sport. Die Bewegungskultur hat sich nicht nur hedonistisch ausdifferenziert, sondern transportiert mit ihrer Veränderung eine aktive symbolische Verarbeitung veränderter Lebenswirklichkeit, klagt in diesem Fall eine verloren gehende Intensität der Erfahrung manifest ein, die insgesamt aber nicht aus der zivilisierten Welt hinaus, sondern immer in diese zurück führt und ihre Attraktivität aus dem Kontrast zu ihr bezieht. Ausdruck des Lebensgefühls und seine Anbindung an körperliche Befindlichkeit – immer sind beide Aspekte virulent und zusammen zu denken.

3 Konsequenzen für den Sportunterricht

Lernen wird durch mimetische Teilhabe sowohl im Bereich des Bewegungslernens und der Ausbildung des praktischen Sinns befördert als auch im Bereich des Habitus-erwerbs. Die Inszenierung der Lernsituation ist selbst Gegenstand des Lernprozesses, da ihre Strukturierung anderen Inszenierungen als Modell dienen kann und dafür geeignet sein müsste. Die riesige Differenz schulischer Unterrichtsorganisation zu Vereinssport oder eigengeleiteten sportlichen Aktivitäten ist immens und die Interaktionskompetenzen jeweils andere. Hier liegt ein Problem: Der Ritus entspricht seiner sozialen Welt nicht mehr und büßt deshalb einen großen Teil seiner Überzeugungskraft ein. Hier muss curricular eine neue Entsprechung hergestellt werden. Wie wäre es etwa, Hochspringen neu zu fassen, verschiedene Techniken zu explorieren, statt Flop und noch mal Flop auch mal Hay-Technik (einbeiniger Absprung, vw über die Latte) zu springen. Problemlösungskapazität, Vielfalt der Technik, individuelle Wahlmöglichkeit werden gleichermaßen angesprochen, ohne den Bezug zur Höhe in den Niederungen des Erfahrungsmachens zu verlieren. Auch das Gelände liefert Anreize, und sei es der Graben, den man nur noch mittels eines Stabes zu überqueren vermag. Normierte Bewegungen haben für unsere Schüler nicht selbstverständlich den Sinn in sich, den gestandene Lehrer noch für selbstverständlich erachten. Nur gemeinsam mit den Schülern ist eine reziproke Situationsgestaltung möglich.

Das darf nicht dazu führen, dass Sportlehrer kurz vor der Pensionierung sich ihren Schülern anbiedernd auf Inline Skates zu nahen versuchen. Jugendkulturellen Subkulturen sollte man schon ihrer Kurzlebigkeit wegen nicht unbedingt hinterherlaufen. Wesentlich ist lediglich „die Beschäftigung mit den Handlungsstilen, Problemen, Präferenzen, Motiven, Strategien, und Sehnsüchten, die die Schülerinnen und Schüler haben“ (SCHWIER 1998, 14). Sportunterricht ist nicht durch bunte skip ropes statt der alten Hanfseile zeitgemäß zu machen, sondern durch die mimetisch mit den Anforderungen der Alltagswelt und den Protesten der Schüler gegen sie verbundene Inszenierung, die die bewältigende Gestaltung nicht nur von Bewegungsproblemen, sondern von sinnhaften Körperphänomenen erlaubt.

Wird der ganzheitliche Körper des Schülers isoliert nur unter Effektivitäts- und Leistungskriterien wahrgenommen und werden andere Aspekte ausgeblendet (Erotik, Eigenrhythmik, subjektive Geschichte der Ängste, Rollen-Zwiespalt, Reflektion der Inszenierungsinteressen etc.), ist das Desinteresse der Schüler eine gesunde Reaktion. Die Reduktion des Sportunterrichts in allgemein- oder berufsbildenden Schulen nimmt den Schülern den so skizzierten Ort körperbezogener Reflexion und geschützter Experimente. Mehrperspektivität ist dabei noch kein Wert an sich, sondern eröffnet lediglich das Feld, die Dimensionen harren jeweils der konkreten Bestimmung (z.B. wie denn Spannung erzeugbar ist). Hier schließt sich der Kreis zu den obigen soziosemiotischen Überlegungen und der Eingangspolemik, denn der gesellschaftliche Bezug, das mimetische Verhältnis zur gesellschaftlichen Wirklichkeit entscheidet über die Möglichkeit, die Schüler zu erreichen oder nicht⁸, nicht die Handlungsorientierung per se. Die symbolische Verarbeitung bei der Strukturierung der Situation dient, wie ästhetisches Lernen überhaupt, der Einverleibung von Orientierungsmustern. Auch die Handlungen der Schüler im Sportunterricht müssen, vorausgesetzt Sportunterricht soll weiterhin ein relevanter Bildungsinhalt bleiben, Optionen zur Bewältigung von Lebenssituationen eröffnen. Dies kann sehr mittelbar sein, z.B. durch die Voranpassung an zu erwartende Situationen. Immer aber muss der Mensch in seinen Handlungszusammenhängen schwerer gewichtet werden als die reine sportinterne Kompetenz. Vor diesem Hintergrund lassen sich didaktische und methodische Konzepte bewerten, etwa WALDOWSKIS Spielreihenkonzept im Basketball. Es ist minutiös und übervollständig, dafür wird Taktik nicht besonders erwähnt: Der Körper wird technologisch aufgefasst, lernzielorientiert, problemlösende Aktivitäten verliert man aus dem Blick. Dadurch setzt sich unter der Hand ein Menschenbild in Praxis um, das möglicherweise gar nicht intendiert ist, nämlich ein maschinelles. Was hier und generell zu wenig geschieht, ist die Reflexion der Spielidee und der methodisch-didaktischen Vorgehensweise auf gesellschaftliche Symbolik, was durchaus auch ansatzweise mit den Schülern möglich ist. Schade, dass die Aufstockung des Sportunterrichts kaum durchsetzbar ist. Was für eine sinnvolle Einrichtung wäre etwa in der Einführungsphase eine verbindliche Stunde Körpertheorie, von Angstpsychologie bis Medienanalyse.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt ist Rolle des Lehrers. Wenn Jugendszenen so attraktive Formen entwickeln und jugendliche Experten hervorbringen, sollten diese nicht generell die Chance erhalten, ihre Kompetenzen verantwortlich und in Kooperation mit dem Fachlehrer an seien Schulkameraden weitergeben und damit ihr Können und ihre Vorlieben einbringen und weitergeben. Diese setzt voraus, dass der Lehrer partiell bereit ist, sein Kompetenzmonopol aufzugeben und sich mehr als Organisator versteht. Dafür spricht die Tristesse vieler Lehrerzimmerdiskurse über die immer bewegungsunbegabteren und -unwilligeren Schüler: Die Verschiebung des pädagogisch Intendierten zum faktisch bei den Schülern an Erfahrung Produziertem ist bisweilen gewaltig und Misserfolgserlebnisse, Peinlichkeit, Sich-

8 Vgl. auch die Ansätze der kritisch-kommunikativen Didaktik oder DIETRICHS Begriff der Inszenierungsfähigkeit.

Herumdücken, mangelnde Intensität sind die Folge. Bleibt bei dem schrittweisen, leistungsbezogenen Initiationsprozess, den der Sportunterricht im Laufe des Schulbesuchs vollbringt, die sinnhafte Erfahrung für den Einzelnen hinter dem äußeren Gerüst der Zensurenproduktion der Folgen der Sparmaßnahmen wegen auf der Strecke, hat der Schulsport längerfristig verspielt und lebhaft an seiner eigenen Exekution mitgearbeitet. Den Erhalt des Schulsports in allen Schulzweigen gibt es heute nur mit den Schülern.

Zu den detaillierten Folgerung dieser Argumentation gehört die Öffnung des schulischen Sportunterrichts:⁹

- Lernzielkonzepte greifen bei standardisierten Techniken, versagen aber bei komplexen Anforderungen
- der Lehrer braucht eine Entscheidungslogik, nicht ein festes Schnittmuster
- keinen Gleichschritt in Tempo und Inhalt für alle Schüler (Individualisierung)
- nicht alle Sinnperspektiven auf einmal ansprechen vor lauter Innovationsbemühen: nacheinander oder kontrastiv ergibt sich ein Reichtum an Erfahrungsmöglichkeiten
- kooperative Selbständigkeit fördern, wo immer es geht.

Unendlich viel wäre hier noch zu ergänzen. Ein entdeckendes Lernen ist beispielsweise nur dann sinnvoll, wenn es tatsächlich mehrere gleichwertige Lösungen gibt (was beim Hürdenlauf z.B. nicht der Fall ist); bei einem solchen Vorgehen ist der Prozess des Gewinnens von Einsichten wichtiger als Effektivität, dies muss dann auch Folgen für die Art und Weise der Benotung haben. Längerfristig ist diesem Verfahren durch Effektivitätsgesichtspunkte eine Grenze gesetzt. Kurzum, die Passung zwischen Ziel und Weg muss wieder und wieder überprüft werden. Diese Bereitschaft sollten angehende Sportlehrer aus der Universität vor allem mitnehmen dürfen, um auch veränderter Praxis gewachsen sein zu können. Dafür ist eine engere Verknüpfung von universitärem Lernen und begleitenden schulpraktischen Versuchen wünschenswert, die dem Horrorprogramm Referendariat zudem seine Schärfe nehmen würde.

Die Reflexion der heimlichen Lehrpläne universitären und schulischen Lernens ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, den schulischen Sportunterricht dauerhaft attraktiv zu halten und die physiologisch relevanten Sportarten Leichtathletik und Turnen auf veränderter Grundlage auch wieder um ihrer Bewegungsqualitäten willen von den Schülern gewünscht zu sehen und nicht nur gelitten. Dies ist meiner Ansicht nach auch ein Teil der argumentativen Basis für schulpolitische Interventionen. Die Metaphern, die die Pädagogik für ihre Handlungsbegründungen findet, benötigen eine Korrespondenz in praktischen Erfahrungen der Schüler und der politisch Verantwortlichen. Ich habe mich bemüht, den praktischen Symbolisierungsprozess deutlich zu machen, um griffige und ethisch vertretbare Strategien entwickeln zu können, die der Prozessstruktur nicht zuwiderlaufen und so von vornherein zum Scheitern verurteilt wären.

9 BIELEFELDER SPORTPÄDAGOGEN (1998, 224ff.).

4 Sportpädagogische Bewertung

Seit dem 1.8.1999 sind die Inhaltsbereiche für die Sportarten in Nordrhein-Westfalen neu spezifiziert bzw. umcodiert: Da ist die Rede von „Spielräume nutzen“, „Bewegen im Wasser“, „Gleiten und Rollen“ etc., die den traditionellen Sportartenkanon aufnehmen, an ihn anschliessen und über ihn hinausgehen. Das praktische Problem besteht darin, dass dieselben Lehrkräfte mit denselben Ausstattungen wenig an ihrem Unterricht ändern müssen, um das neue Curriculum formal zu erfüllen.¹⁰ „Laufen, Springen, Werfen“ kann leicht mit „Leichtathletik“ übersetzt werden – ah ja, das habe ich doch schon immer gemacht... Die Mehrperspektivität bezieht sich aber nicht nur auf inhaltliche Breite, sondern betrifft sowohl die pädagogischen Ziele als auch die didaktisch-metodischen Grundsatzentscheidungen. „Risiken selbst verantworten“ ist nur bei binnendifferenzierem Unterricht ohne direkten Leistungsdruck möglich. „Kooperieren“ bedeutet zwingend eine Veränderung des Unterrichtsablaufs dahingehend, dass die Schüler selbst Freiräume bekommen, in denen sie aushandelnd zu eigenen Lösungen kommen können. Die Liste derartiger Beispiele ließe sich unendlich fortsetzen. Die Problematik lässt sich auf den Nenner kürzen, dass für eine wirklich fruchtbare Umsetzung Lehrkräfte erforderlich sind, die so umfassend und flexibel ausgebildet sind, dass sie es sich subjektiv leisten können, in den Hintergrund zu treten.

Das bedeutet weiterhin, dass Schüler auf ihrem Weg auch Fehler machen dürfen, um aus ihnen zu lernen. Regelwerke können den eigenen Bedürfnissen angepasst werden, etwa um Koedukation zu ermöglichen und diese diskutierbar zu machen oder bewusst bestimmte Verhaltensweisen zu trainieren, wobei durch gemeinsames lautes Denken die Transparenz der sportlichen Inszenierung verfügbar wird – und damit wieder das erhält, was jede Motivationskrise löst, nämlich die Erzeugung subjektiven Sinns.

Die absolute Karikatur eines solchen Unterrichts haben GRELL/GRELL (zit.n. BIELEFELDER SPORTPÄDAGOGEN 1998, 232) mit der ihnen eigenen Polemik gezeichnet: Die Schüler arbeiten an Problemen, für deren Lösung sie noch keine Mittel haben, und erreichen das natürlich dennoch vorhandene Ziel zufällig. Ineffektive Lernwege von erfolversprechenden zu sondern und dieses Know-how den Schülern zur Verfügung zu stellen, widerspricht aber in keiner Weise einem Unterrichtsstil, der tatsächliche, nicht nur vorgespiegelte Erfahrungen ermöglicht. Nehmen wir folgendes Beispiel:

Die Schüler springen von einem Trampolin ans schwingende Trapez – eine anspruchsvolle, Mut erfordernde Aufgabe. Einige schaffen es nicht, weil das Timing nicht stimmt. Akustische Signale und Nachfragen helfen, es gibt keine Vorschriften, die für alle gelten könnten. Anderen misslingt das Kunststück, weil sie unter dem Trapez hindurchspringen. Sie stellen es niedriger. Eigentlich Blödsinn, es liegt am Absprung, aber die Angst ist so eher besiegbar, nur muss der Zusammenhang

¹⁰ So BECKERS in einem Vortrag vor dem Institut colloquium der Humboldt-Universität zu Berlin (1999) in kritischer Würdigung der eigenen Verhandlungsergebnisse.

deutlich gemacht werden. Sie hätten das Trampolin näher zum Trapez rücken können, um dann schwungvoll abzuspringen und durchschwingen zu können. Genau das zu begreifen, müssen sie in einem kommunikativ verstandenen Unterrichtsgeschehen Gelegenheit bekommen. Fünf „verlorene“ Minuten stehen einer langfristig tragfähigen mentalen Beteiligung gegenüber, die Motivationstrickereien zum großen Teil überflüssig macht, weil das Problem der Lustlosigkeit für die meisten gar nicht auftaucht. Die Schüler können dann auf die notwendige Erklärung des Lehrers hin ihren Aufbau korrigieren, sind aber nicht passiv, sondern handeln kompetent. *Assistenz zur Nachhaltigkeit der Erfahrung und des Erkenntnisgewinns vor deduktiver Effektivität im Detail*, ohne auf direkte Kompetenzvermittlung deswegen verzichten zu müssen, das gibt in Kurzform die Richtung an, in die meiner Ansicht nach eine zukunftsorientierte Sportdidaktik denken sollte. Die Lyrikerin Hilde DOMIN hat Worte als Vögel bezeichnet – mög en die sportdidaktischen Worte auch unter widrigen Umständen das Fliegen lehren.

5 Sportunterricht als reflektierte gesellschaftliche Inszenierung

Oben habe ich den Begriff der Nachhaltigkeit metaphorisch aus dem Bereich der weltwirtschaftlichen Entwicklung auf den Sportunterricht übertragen und damit unterstellt, dass letzterer entwicklungsbedürftig sei. Solche metaphorischen Prozesse der Bedeutungskonstitution kennzeichnen nicht nur die Inszenierung des gesamten Feldes des Sports, sondern die pädagogische Diskussion selbst im Vergleich zu der Gesellschaft, die sie hervorgebracht hat. Die Diskussionen um Körperkultur sind in wesentlich umfassendere Anpassungsprozesse eingebettet. Wir leben in und mittels zentraler Metaphern (ORTNER 1973); diese sind also mehr als sprachliche Mittel zum Ausdruck des direkt Unaussprechlichen, sie setzen vielmehr Schemata des Denkens und Handelns ins Werk.

Dies betrifft die Inszenierung insgesamt, aber auch die Sprache im Sportunterricht und das, was ungesagt und ungestaltet aus den Lebensmöglichkeiten gewohnheitsmäßig ausgeschlossen wird. Wer von „Turnkommandos“ spricht, meint mit Sicherheit nicht, dass diese von den Schülern ausgehen könnten und spielt unbewusst auf einer paramilitärischen Klaviatur, die eine Kommunikationssituation definiert, die für die Schüler heute nicht länger akzeptabel und gegenüber einer reflektierten Pädagogik nicht wünschenswert sein kann. Auch macht es einen gewaltigen Unterschied, ob ich eine biomechanisch fundierte Bewegungsbeschreibung des *Handstandüberschlags vorlings seitwärts* auf meine Schüler herabregnen lasse oder ihnen rate, sich Arme und Beine als die *Speichen eines Rades* vorzustellen, um einem Abknicken bereits bei der Bildung der ersten Bewegungsvorstellung vorzubeugen, was dann zu einem späteren Zeitpunkt in Abhängigkeit von der Altersstufe fachsprachlich exakter ausgedrückt werden kann. Aber dies folgt der Bewegungserfahrung der Schüler nach, nicht umgekehrt. Die metaphorische Sprache des Sportlehrers ist hier kein Mangel, sondern erfüllt eine ähnliche illustrative Funktion für die Bewegung wie sie ein Bild für Textverständnis liefern kann.

Sport ist als vielleicht wichtigster, moderner Ersatz sakraler Rituale auffassbar, wie ihn auch einer der derzeit weltweit anerkanntesten Ethnologen, Terence Ranger sieht. Dieser Sport kann seine wesentliche Bildungsfunktion im schulischen Rahmen nur erfüllen, wenn er inhaltlich, didaktisch und methodisch geöffnet wird hin auf fundamentale Erfahrungs- und Kompetenzvermittlung. Nicht die Adaption von Szenesportarten ist hier die Lösung – die Schüler lieben sie nicht aus den Händen ihrer alten Pauker – sondern die Vermittlung basaler Fähigkeiten, die kommerzielle Anbieter eben nicht liefern können. Möglicherweise unpopuläre Inhalte bedürfen dann evtl. auch einmal populären Vermittlungsformen. Das ist nicht wirklich wichtig; wichtig ist, dass Kinder auch weiterhin die Fähigkeit erwerben, mit ihrem Körper, mit Geräten und mit dem Körper anderer geschickt umzugehen und sich so als kompetent auf den eigenen zwei Beinen zu erfahren. Und wenn wir Wald und Wiese auf den Sportplatz holen und die Klopfstange in die Turnhalle, aber schöner wären sie draußen, denn sonst entsteht der schale Beigeschmack der Künstlichkeit à la In-Vitro-„Sportivation“!

Sinnlichkeit und Sinn sind miteinander verknüpft. Die Loslösung eines konstruktiv verstandenen körperlichen Leistens aus diesem Zusammenhang durch die der Schule strukturell innewohnende Tendenz zur Verabsolutierung einer als Zahlenwert ausdrückbaren abstrakten Leistung und die Simulation von Sinnzusammenhängen durch oberflächliche Motivationstechniken zerstört auf die Dauer das Fundament, das Leistung erst möglich macht, und fördert nur die innere Abkehr der Betroffenen, die das Unvermeidliche akzeptieren ohne es noch lieben zu können. Die schulische Sportinszenierung und ihre mit kultureller Symbolik aufgeladene Körperpraxis sollte die Lust der Schüler nach Perfektibilität entwickeln. Die „Jugend von heute“ kann nicht weniger, sie möchte und muss anderes können – und anders lernen dürfen als die Generation ihrer Lehrer. Doch die Lehrer haben die Aufgabe, der Vermarktung des Körpers sinnlichen Erfahrungsreichtum und sinnhafte Einbettung in bewusste Lebensgestaltung entgegen zu setzen. Die alte Weltaufteilung in progressiv und konservativ hat auch hier ihre Gültigkeit längst eingebüsst.

Literatur

- BALZ, E.: Fachdidaktische Konzepte oder: Woran soll sich der Schulsport orientieren? In: sportpädagogik 16 (1992), 2, 13-22
- BALZ, E.: Inhaltsauswahl im Sport. In: BORKENHAGEN, F./SCHERLER, K. (Hrsg.): Inhalte und Themen des Schulsports. (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 66). Sankt Augustin 1995, 35-46
- BAXMANN, I.: Die Gesinnung ins Schwingen bringen. In: GUMBRECHT, H.U./PFEIFFER, K.L. (Hrsg.): Die Materialität der Kommunikation. Frankfurt/Main 1988, 360-373
- BAUMERT, J.: Interview mit J.B. (o.N.). In: Focus 25/1999, 70.
- BECKERS, E.: Die Lehrplanrevision in NRW. Vortrag vor dem Institutscolloquium der Humboldt-Universität zu Berlin am 21.6.1999.
- BIELEFELDER SPORTPÄDAGOGEN (Hrsg.): Methoden im Sportunterricht. Schorndorf. 31998
- BREDEKAMP, H.: Florentiner Fußball. Die Renaissance der Spiele. Frankfurt/Main, New York 1993
- BRETTSCHEIDER, W.: Spezifisches motorisches Leistungsvermögen oder soziale Kompetenz. In: MARTIN, D. (Hrsg.): Grundbegriffe und Grundlagen der Sportdidaktik. Band II. Kassel 1986

- BRODTMANN, D.: Zielbestimmungen für Sportunterricht und Schulsport. (Unveröff. Manuskript). Hannover o.J.
- DIETEL, A.: Asante Kotoko. (Feldforschungsbericht einer Exkursion nach Kumasi/Ghana; Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin). Berlin 1996
- FERNANDEZ, J.: The Mission of Metaphor in Expressive Culture. In: *Current Anthropology* 15 (1974), 2, 119-145
- FRANK, A.: Bringing Bodies Back In. A Decade Review. In: *Theory, Culture & Society* 7 (1990), 131-162
- GEBAUER, G. (Hrsg.): *Körper- und Einbildungskraft*. Berlin 1988
- HEINZE, N./SCHURF, B./STEIN, G.: *Textverstehen Sprache –L iteratur*. Düsseldorf 21989
- HENTIG, H. v.: Lerngelegenheiten für den Sport. In: *Sportwissenschaft* 2 (1972), 239-257
- HIETZGE, M.C.: Zeichenprozesse in den Inszenierungen des Sports. In: *Zeitschrift für Semiotik* 19 (1997), 397-419
- KÖLLER, W.: *Semiotik und Metapher*. Stuttgart 1975
- KÖLLER, W.: Der sprachtheoretische Wert des semiotischen Zeichenmodells. In: SPINNER, K. (Hrsg.): *Zeichen, Text, Sinn. Zur Semiotik des literarischen Verstehens*. Göttingen 1977, 7-124
- KÖPPING, K.-P.: Die gesellschaftsbezogene Rolle der Symbole in der ethnologischen Theorie. In: LURKER, M. (Hrsg.): *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*. Baden-Baden 1982, 83-94
- KURZ, D.: Schulsport in NRW (Curriculumrevision). In: *sportunterricht* 47 (1998), 141-147
- KURZ, D.: Sport mehrperspektivisch unterrichten – warum und wie? In: ZIESCHANG, K./BUCHMEIER, W. (Hrsg.): *Sport zwischen Tradition und Zukunft*. Schorndorf 1992, 15-18
- LAKOFF, G. JOHNSON, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, London 1980
- ORTNER, S.: On Key Symbols. In: *American Anthropologist* 75 (1973), 1338-1346
- SAPIR, E.: *Language. An Introduction to the Study of Speech*. London 1921
- SAPIR, D./CROCKER, C. (Ed.): *The Social Use of Metaphor*. Pennsylvania 1977
- SCHERLER, K./SCHIERZ, M.: *Sport unterrichten*. Schorndorf 21995
- SCHWARTZMAN, H.: Play and Metaphor. In: LOY, J. (Ed.): *The Paradoxes of Play*. Westpoint 1982, 25-33
- SELLE, G.: *Kultur der Sinne und ästhetische Erziehung*. Köln 1981
- SÖLL, W.: *Sportunterricht, Sport unterrichten*. Schorndorf 21997
- SCHWIER, J.: Der Schulsport und die beschleunigte Jugendkultur. In: *sportunterricht* 47 (1998), 13-21
- SYNNOT, A.: *The Body Social*. London, New York 1989
- TURNER, V.W.: *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York 1967

Der Sport verweist nur auf sich selbst –wie jede andere Kunst

I Vorbemerkungen

Was ich heute vorhabe, ist eigentlich nicht mehr, als an einige Selbstverständlichkeiten zu erinnern. Einige Selbstverständlichkeiten allerdings, die sowohl im praktischen Handeln wie im wissenschaftlichen Diskurs des Sports weithin in Vergessenheit geraten zu sein scheinen. Zudem ist auch das Selbstverständliche nicht unbedingt das Einfache. Deshalb werde ich im Folgenden ein paar Worte mehr verlieren müssen, als man es sich am Ende einer Tagung vielleicht wünschen würde.

Das Thema dieser Tagung endet auf „... – *im Sport*“. Und genau dies ist es, was ich in den Mittelpunkt meiner Bemerkungen stellen werde, eben weil es zu den Selbstverständlichkeiten gehört, die nach meinem Eindruck im sportwissenschaftlichen Diskurs – auch bei dieser Tagung – viel zu kurz kommt. Wissenschaft hat selbstverständlich die in der aktuellen empirischen Realität anzutreffende Praxis des Sports nicht zu *verteidigen*, sie schon gar nicht zu *beschönigen*. Aber sie muß sich auf diese Praxis *beziehen*! Das fordere ich nicht etwa deshalb, weil ich an einer akademischen Einrichtung tätig bin, die von einer der Sportpraxis verpflichteten Organisation, dem NOK, betrieben wird, sondern umgekehrt: Ich arbeite an diesem Olympischen Institut, weil ich grundsätzlich davon überzeugt bin, daß jene Forderung legitimerweise an die Sportwissenschaft zu stellen ist.

Und deshalb auch fühle ich mich angesichts einiger inzwischen sehr dominanter Tendenzen in der Sportwissenschaft durchaus dazu herausgefordert, der Kollegenschaft das zuzurufen, was *Galilei* den Mitgliedern der wissenschaftlichen Kommission des Vatikans zurief, als sie sich beharrlich weigerten, durch einen unvoreingenommenen Blick durch sein neues Teleskop auf die empirischen Gegebenheiten, seine astronomischen Entdeckungen zur Kenntnis zu nehmen und damit ihr vorgefaßtes Weltbild irritieren zu lassen: „Schaut doch einfach hindurch!“ Was hier so viel heißen soll wie: Richtet den Blick zu allererst auf *das Sportgeschehen selbst* und laßt das wissenschaftliche Sportinteresse sich nicht verlieren in den unendlichen Weiten immer weiter von den Eigentümlichkeiten ebendieses Sportgeschehens wegführender Theorie- und Deutungskonstrukte oder in den allenfalls sekundär interessanten Epiphänomenen des Sports (Körperbilder, Sportkleidung, Publikumsverhalten, Sportarchitektur, Vermarktungsstrategien usw.)!

Als eine Folge dieser inzwischen in der wissenschaftlichen wie journalistischen Sportkritik äußerst verbreiteten (Nicht-)Wahrnehmungsstrategien gegenüber dem Sportgeschehen selbst entstehen heute vielfach Darstellungen des Sportsystems von einer Art, als wollte man vergleichsweise das Rechtssystem in seiner „Idee“ und Funktion sowie in seiner empirischen Realität darstellen, indem man die „rechtliche Gegenwelt“ eines Al Capone beschreibt.

Schließlich: Ich bin mir bewußt, daß mein Vortrag in diesem Kreis als ein retardierendes Moment wahrgenommen werden könnte. Als Wiederaufnahme von Themen und Fragen, die eigentlich schon „durch“ sind, abgehandelt in einer der vier Tagungen zur Sportsemiotik zuvor sowie in diesen Berliner Tagen. Begründet kann dieses Rückkommen natürlich nicht allein dadurch sein, daß *ich* bisher außer einem kurzen Gastspiel in Rauischholzhausen im vorigen Jahr gefehlt habe. M.E. hat vielmehr in den bisherigen Tagungen *etwas* gefehlt. Dies nachzuholen, dazu möchte ich i.f. einige Anregungen geben.

Um die Ausgangsposition für meine Beobachtungen und Überlegungen zu skizzieren, bietet es sich an, zunächst an einige Stichworte des bisherigen Diskurses in dieser Arbeitsgruppe anzuknüpfen. Denn genau so ist auch der Titel meines Vortrages zu verstehen: Er bezieht sich kritisch distanzierend auf einige Marksteine dieses bisherigen Diskurses und versucht diesen eben dadurch fortzusetzen und weiterzuführen.

II Kritische Anknüpfung an den bisherigen Diskurs in der Arbeitsgruppe „Semiotik des Sports“

Ich beginne also mit korrigierenden Stichworten zu einigen dieser Marksteine:

1. In einem Beitrag zur Tagung im vergangenen Jahr ist dem Sport der Status einer symbolischen Form nach CASSIRER zugesprochen worden, jedoch nur in dem eingeschränkten Sinne einer nur welt-*erschließenden*, nicht aber welt-*erzeugenden* Form. Die Begründung für diese Deutung: Bewegung im Sport sei als Zeichen in dem Sinne zu verstehen, daß sie auf etwas Anderes als den Sportkontext, nämlich auf die außersportliche Welt (im Singular!) verweise, insofern also welterschließend sei, aber nicht zugleich einen Beitrag zur Konstituierung dieser außersportlichen Welt leisten, insofern also nicht welterzeugend sein könne. Dieses Urteil und seine Begründung aber basieren m.E.auf einer doppelten Fehleinschätzung. Sie sind sowohl einer Über- wie Unterschätzung des Zeichencharakters sportlicher Aktionen geschuldet: Die Überschätzung besteht darin, daß sportlichen Aktionen überhaupt die Möglichkeit zur Verweisung auf den Kontext einer außer- bzw. übersportlichen Welt zugesprochen wird. Die Unterschätzung besteht darin, daß sich aus der Annahme, hier könne nur verwiesen, aber nicht mitkonstituiert werden, der Schluß auf eine Geringwertigkeit des Sports gegenüber anderen gesellschaftlichen Bereichen ergäbe. Wenn ich dies für eine doppelte Fehleinschätzung halte, so stütze ich mich dabei auf Nelson Goodmans „Weisen der Welterzeugung“ und auf die doppelte Annahme, die er jeglicher solcher Art von Deutungen entgegenhält: die Annahme einer Zusammensetzung unseres menschlichen Lebens- und Handlungshorizontes aus einer *Pluralität* von Welten, sowie die Annahme einer prinzipiellen *Gleichgewichtigkeit* dieser pluralen Welten. Ich lese Goodman, bezogen auf den Sport, so, daß damit sowohl dessen Über- wie Unterschätzung im oben genannten Sinne gegenstandslos wird: Sport ist eine der prinzipiell gleichgewichtigen menschi-

chen Weisen der Welterzeugung. Und Sport verweist mit seinem Sinnkern, durch den er von den anderen Weisen der Welterzeugung unterschieden und eben dadurch erst konstituiert wird, nur auf den Kontext seiner selbst. Eine Über- wie Unterschätzung der Verweisungsleistung des Sports im oben genannten Sinne werden dadurch aufgehoben, daß sie sich gegenseitig korrigieren.

2. In einem anderen Beitrag zu derselben Tagung wurde einer Qualifizierung von Sportereignissen als „(Dramen-)Text“ widersprochen mit einem Einwand, den man in dieser Diskussion öfter hört: Es gebe hier keine vorab geschriebene „Partitur“, die dann aufgeführt werde, weil erst die spontane sportliche Handlung das Ereignis erzeuge. Hiermit jedoch wird aus einer zutreffenden Beobachtung ein m.E. unzutreffender Schluß gezogen: Die sportlichen Akteure sind *zugleich* der Autor und die Darsteller des „Stückes“, des „Textes“, das bzw. der aber in dieser Gleichzeitigkeit von Autorschaft und Darstellerschaft eben doch *entsteht*. Etwas Verwandtes findet sich etwa in der musikalischen Improvisation innerhalb eines komponierten Stückes, wobei eben die „spontane Komposition durch Improvisation“ – etwa in Gestalt von vom Komponisten offengehaltenen und vom Interpreten ausgefüllten Kadenzes selbst in berühmten Werken der klassischen Musik – nachträglich gleichsam kanonisiert und zum Bestandteil der Komposition werden kann.

3. In einem anderen Zusammenhang wurde der verwandte Einwand formuliert, daß sportliche Handlungen aufgrund ihres nonverbalen und erst recht nichtschriftlichen Charakters keinen *Text*, sondern allenfalls einen *Diskurs* konstituieren könnten. Hinter einer solchen Argumentation aber steht ein m.E. zu enges Verständnis des Zeichen-Charakters im Sinne einer Zwei-Ebenen-Eigenschaft von Sprache, das dann dazu führt, sportlichen Ereignissen bzw. sportlichen Aktionen ebendiese Zwei-Ebenen-Eigenschaft von Sprache abzusprechen. Wie könnte man, wenn dieses enge Verständnis zuträfe, in anderen nonverbal kommunizierten Künsten sinnvoll etwa von „Musiksprache“ reden oder davon, im Ballett würden (so etwa im Tanztheater einer Pina Bausch) „Menschengeschichten erzählt“? Es handelt sich bei solchen Einwänden m.E. um eine *Verwechslung*: Sprache erhält ihre Zeichenfunktion in der Tat durch die Kombination von zwei Ebenen. Aber diese beiden Ebenen markieren nur *die Differenz zwischen natürlicher Laut- und kultureller Sinn- oder Bedeutungsebene*. Nicht aber zugleich eine *Differenz zwischen Verweisung auf einen internen oder einen externen Bedeutungskontext* innerhalb der zweiten Ebene! Sport-Aktionen verweisen in der Tat nur auf den sport-internen Bedeutungskontext, Ballett- oder erst recht Theater-Aktionen hingegen können darüber hinaus auch auf irgendeinen ballett- oder theaterexternen Bedeutungskontext verweisen. Aber beide verweisen mit ihren *natürlichen* Bewegungs-Medien doch gleichermaßen, wenn auch nicht auf einen gleichartigen *kulturellen*, nämlich Bedeutungskontext. Und die *verbale* Sprache etwa in Literatur, Dramatik und Oper ist dabei zudem weder Modell noch *Regelfall* für die „Sprachen“ in allen anderen Künsten, sondern eine *Ausnahme* dann und dort, wenn sie wie z.B. jegliche Metaphorik auf etwas Anderes als auf sich selbst verweist. Wobei selbst dies noch fraglich ist, ob auch nur die im Medium der verbalen Sprache verfaßten literarischen

Kunstwerke überhaupt als eine Ausnahme von der Regel der scheinbar zirkulären Selbstverweisung jeglicher Kunst zutreffend beschrieben sind. Der interpretatorische Blick auf den Sport wird also irritiert und abgelenkt durch einen unangemessenen Maßstab, der an die übrigen Künste angelegt und dann vergleichend dem Sport als Mangel ausgelegt wird: Auch im Theater etwa erhalten Szenen, Dialoge, Gesten einen Zeichen-Charakter nicht primär dadurch, daß sie auf etwas Kunstwerk-Externes, sondern dadurch, daß sie auf anderes Kunstwerk-Internes –g leichsam auf den „Vordergrund-Sinn“ des gespielten Stückes verweisen; sekundär dadurch, daß sie auf den allgemeinen, gleichsam den „Hintergrund-Sinn“ dramatischen Theaterspiels verweisen; und tertiär insofern, als sie als Elemente der Kunstgattung Theater exemplarisch auf ein Gemeinsames in allen Künsten verweisen, durch das die Sphäre der *Kunst* konstituiert wird. Erst nach einer Ernstnahme dieser drei Schichten der kunst-internen Verweisungsstruktur kann sich überhaupt die Frage nach den Möglichkeiten für zusätzliche kunst-externe Verweisungen stellen. Mit einer solcherart korrigierten Sichtweise werden zahlreiche Kontroversen, die den ästhetischen Diskurs oft ausdauernd beschäftigt haben, schlicht gegensstandslos. Etwa der Anspruch der abstrakten Malerei in Westdeutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, gegenüber der unter dem Nationalsozialismus diskreditierten gegenständlichen Malerei den ästhetischen und gesellschaftlichen Fortschritt zu verkörpern – ein Anspruch, der offenbar auch noch das mißlungene Konzept der Ausstellung „Aufstieg und Fall der Moderne“ in Weimar, der derzeitigen Kulturstadt Europas, angeleitet hat. Und der Gegenanspruch von sog. „engagierter“ Kunst, gerade in ihren zumeist mit gegenständlichen Mitteln präsentierten Sujets die gesellschaftliche Fortschrittlichkeit von Kunst gegenüber einem reinen L’art pour l’art zu verkörpern. Kunstwerke und ihre Einzelelemente, so meine ich, verweisen *überhaupt nicht direkt* auf Außerästhetisch-Gesellschaftliches, weder kritisch-aufklärerisch noch apologetisch-verschleiern. Sie verweisen vielmehr direkt nur auf die eine tatsächliche Funktion von Kunst: den Freiraum zur autonomen Formgestaltung anzunehmen und auszufüllen, den die Gesellschaft ihr als wichtigen Teil der *conditio humana* einräumt, *wenn* sie ihn denn tatsächlich einräumt! – Die Mißverständnisse, denen ich hiermit widersprechen möchte, lassen sich also dann vermeiden, wenn man das m.E. zu enge semiotische Zwei-Ebenen-Modell von Zeichen, das nur zwischen natürlicher Laut- und kulturaler Bedeutungs-Ebene unterscheidet, erweitert zu einem *Drei-Ebenen-Modell*, das innerhalb der kulturalen Ebene noch zusätzlich zwischen Verweisungen auf kunstwerk-interne und -externe Kontexte unterscheidet. Innerhalb eines solchen Modells können dann auch sowohl sportliches Handeln gehaltvoll als eine ästhetische Sprache wie sportliche Ereignisse als „poetische Texte“ qualifiziert werden.

4. Ein Diskussionsbeitrag konnte sich in Rauschholzhausen im Kreise dieser Arbeitsgruppe auf einen scheinbar selbstverständlich gegebenen Konsens berufen, daß man, wenn man vom Sport spreche, zugleich und zuerst von der Gesellschaft rede. Elaboriert findet sich diese Position z.B. in Thomas ALKEMEYERS Artikel „Sport als *Mimesis* der Gesellschaft“, in dem er der „Aufführung des Sozialen im symboli-

schen Raum des Sports“ nachspürt. Hierbei handelt es sich um einen höchstlaborierten Beitrag zu einer aber, wie ich meine, gleichwohl problematischen Form von sozialphilosophischer Sportdeutung. Die ganze von Mimesis-Vorstellungen inspirierte Richtung hat zwar hochsensible und -differenzierte Beiträge zur Wahrnehmung und Deutung von zahlreichen Facetten des Sports geleistet. Ausschlaggebend aber ist, daß hier das „*draw a distinction*“ zwischen sozialen Sinnsystemen, über dessen zentrale erkenntnistheoretische Bedeutung wir durch Niklas LUHMANN belehrt worden sind, bis heute nicht ernst genug genommen und nicht konsequent genug auch jeglicher Sportdeutung zugrundegelegt wird. Mit LUHMANNs Beharren auf der *vorgängigen* Bedeutung einer strikten *Unterscheidung* zwischen sozialen Systemen hat sich die – *anschließend* ebenfalls wichtige! – Frage nach den *Beziehungen* zwischen ihnen ja keineswegs etwa *erledigt*. Sie hat sich vielmehr nur *neu gestellt* und muß um so *aufwendiger untersucht* und einfallsreicher beantwortet werden als durch eine Soziologie, die maßgeblich durch die Materialismen und Soziologismen von MARX, WEBER, DURKHEIM oder BOURDIEU belehrt worden war (und die ihrerseits natürlich einen Fortschritt gegenüber rein idealistischen Deutungskonzepten dargestellt hatte!). Außerdem: Schon vor dem durch LUHMANNs Systemtheorie geschärften Blick hätte sich bei jeglichem *Mimesis-Konzept von Kunst* schon seit jeher die Frage des *cui bono* stellen müssen: Wozu überhaupt sollte es gut sein, die Realität der Welt – b zw., mit GOODMAN gesprochen die Pluralität der außerästhetischen Welten, die ohnehin schon da sind – per künstlerischer Verweisung noch einmal gleichsam zu verdoppeln, zu „klonen“? Die interne Verweisungs-Priorität oder gar -Exklusivität, wie ich sie eingangs vertreten habe, ist natürlich eng verwandt mit LUHMANNs Postulat von der *Selbstreferenz* jeglicher sozialer (Sinn-)Systeme – Selbstreferentialität aber stellt jegliches derartige Mimesis-Konzept schon grundsätzlich in Frage. Erst recht aber gilt das gegenüber Mimesis-Annahmen für die Sphäre der Kunst. Selbst in der großen ideengeschichtlichen Gesamtdarstellung zur „Mimesis“ von Gunter GEBAUER und Christoph WULF (1992) konnten die historisch außerordentlich schwankenden Antworten auf diese Frage nicht zu einer überzeugenden und konsistenten abschließenden Beurteilung zusammengeführt werden. Gerade in ihren überzeugendsten Einsichten zum autonomen Status der Künste kann diese Studie am wenigsten plausibel machen, warum sie überhaupt noch in das unpassende Prokrustesbett des Mimesis-Begriffs gezwängt werden. Diese Unentschiedenheit aber hat ihre – wie ich meine: irreführenden – Spuren in den an diese Position angelehnten Arbeiten insbesondere auch der Sportphilosophie hinterlassen. Nach meiner Auffassung erlangt der Sport – und genau betrachtet gilt dies auch für alle anderen Künste gleichermaßen! – seinen besonderen Status, sein Eigengewicht und sein Eigenrecht nur und gerade als *Nicht-Spiegel der Gesellschaft*. Die gleichwohl gegebenen *Beziehungen* zwischen Sport und Gesellschaft sind voraussetzungsreicher und die Forderungen an ihre wissenschaftliche Analyse sind anspruchsvoller, als die bisher dominierenden Deutungsansätze unterstellen. Die sich hier aufdrängenden Fragen, ob man nicht dem Sport durch ein solches Deutungskonzept als Nicht-Spiegel der Gesellschaft

unberechtigt gesellschaftliche Bedeutung oder der allgemeinen Gesellschaftskritik einen symbolischen bereichsspezifischen Beistand entziehe, sind aus meiner heutigen Sicht klar zu verneinen: Weder eine begründete Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen noch die gesellschaftliche Bedeutung des Sports könnten durch einen Umweg über eine interpretative Instrumentalisierung des Sports gestärkt werden. Sie können und müssen daher ohne einen solchen Beistand auskommen, weil er sich letztlich für alle beteiligten Seiten nur als ein Danergeschenk erweisen würde.

5. In verschiedenen Diskussionsbeiträgen ist schon seit längerem immer wieder einmal die Frage nach dem Sport als einem ästhetischen Phänomen berührt, ihm dabei aber letztlich auch immer wieder der *Status einer Kunst* abgesprochen worden. Statt einer detaillierten Auseinandersetzung sei hier nur so viel vermerkt. Wie fast stets bei der Diskussion dieser Thematik stoßen wir auf eine eigentümlich unbemerkte *Verwechslung*: Bei solchen Einwänden wird stets der Versuch unternommen, den behaupteten Nicht-Kunst-Charakter des Sports mit der Abwesenheit von solchen Momenten der Kunst zu begründen, die zwar *Unterscheidendes zwischen den Künsten*, aber gerade nicht *das Gemeinsame der Kunst* betreffen. Wolfgang Welsch hat kürzlich in einer systematischen Revision dieser Diskussion gründlich – und selbst überrascht! –m it dieser Verwechslung aufgeräumt: „Als ich die Gründe dieses Ausschlusses des Sports aus der Sphäre der Kunst zu durchdenken anfang, geriet ich zu meiner Überraschung in zunehmende Schwierigkeiten. Die üblichen Argumente erwiesen sich allesamt als ungenügend.“

III Drei Richtungen einer semiotisch orientierten Sportdeutung

Soviel also zur kritischen Rückerinnerung und zur Anknüpfung an den bisherigen Diskurs im Denkkreis dieser Arbeitsgruppe „Semiotik des Sports“ – eine Revision, die zugleich schon Wege für eine fruchtbare Weiterführung öffnen soll. In äußerster Verknappung fasse ich meine Sicht des bisherigen Diskurses und den Ausgangspunkt für meine eigenen weiterführenden Überlegungen folgendermaßen systematisch in drei Punkten zusammen. In der semiotisch orientierten Sportdeutung – die selbst keine dominierende Strömung innerhalb der Sportwissenschaft darstellt – dominieren zwei Tendenzen, die ich beide für problematisch halte:

1. Die eine Deutungsrichtung geht in ihrer Suche nach außersportlichen Aussagen, auf die das sportliche Handeln für die Zuerkennung eines Kunst-Status verweisen müsse, aus von einem Konzept von *Symbolisierung*. Um Kunst sein zu können, müßten sportliche Bewegungssequenzen einen „Zeichen“-Charakter in dem Sinne aufweisen, daß sie als Sprechen einer Sprache über sich selbst hinaus noch etwas Anderes, Außersportliches ausdrückten, daß sportliche Ereignisse also das Erzählen von Geschichten wären, die auf andere Geschichten verwiesen und mittels hermeneutischer Verfahren aus ihnen *heraus*-interpretiert, herausgelesen werden könnten. Gerade eine solche Zeichen- und Verweisungsstruktur aber weise der Sport nicht auf.

2. Die zweite Deutungsrichtung geht in ihrer Suche nach außersportlichen Aussagen, auf die das sportliche Handeln für die Zuerkennung eines Kunst-Status verweisen müsse, aus von einem Konzept von *Metaphorisierung* – sportliche Handlungsstrukturen müßten einen „Äquivalent“-Charakter in dem Sinne aufweisen, daß mit ihrer innersportlichen Struktur zugleich auf eine analoge gesellschaftliche Struktur verwiesen würde, die mittels kritisch-soziologischer Verfahren in sie *hinein*-interpretiert, hineingelegt werden könnten. Gerade eine solche Äquivalent- und Verweisungsstruktur aber weise der Sport tatsächlich auf, indem z.B. seine Leistungs- und Wettkampfstruktur ökonomisch-gesellschaftliche Industrie- und Konkurrenzstrukturen spiegele.

3. Ich meine hingegen, daß beide Einschätzungen unzutreffend sind, einer durch „nicht sporttaugliche“ Theorie- und Deutungskonzepte irritierten Seh- und Urteilskraft geschuldet, die – trotz der systematischen Klärungen „Zur Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen“, die Elk FRANKE schon vor zwanzig Jahren vorgenommen hat – auch weiterhin das Ziel verfehlen, den sportlichen Eigensinn vollständig zu erkennen und anzuerkennen. Ich schlage deshalb ein Verfahren vor, mit dem die Sinnstruktur sportlichen Handelns ein- und abgegrenzt werden kann, das diese Sinnstruktur kultur- und kunstphilosophisch zu verorten gestattet – und das sich darauf konzentriert und zunächst auch beschränkt, die *internen* Verweisungszusammenhänge zwischen Vordergrund- und Hintergrundsinne sportlichen Handelns herauszuarbeiten. Dieses Verfahren scheint mir aussichtsreicher als die bisher dominierenden Verfahren zu sein bei dem dreifachen Unternehmen, das m.E. die Hauptaufgabe einer verantwortlich operierenden Sportwissenschaft ist:

- den *Eigensinn* der sportlichen Ereignisstruktur in einer dichten Beschreibung zu erfassen und gehaltvoll zu deuten,
- diesen Eigensinn in seinem tatsächlichen gesellschaftlichen *Eigengewicht* zu würdigen, sowie
- die allfällige *Diskrepanz* zwischen Eigensinn und Realität des Sports als notorisches Bedrohungspotential seiner gesellschaftlichen Bedeutung mit normativ gut begründeter analytischer Schärfe zu kritisieren.

Auch sportliche Aktionen können als Zeichen praktiziert, übermittelt und gelesen werden. Sie transportieren Mitteilungen, die sich aber primär an das aktuelle sportliche Geschehen und seine Akteure richten und innerhalb dieses Geschehens kursieren. Diese Kommunikationsform korrespondiert mit der Selbstzweckhaftigkeit und Selbstbezüglichkeit jeglichen ästhetischen Geschehens: Selbstzweckhaftes Geschehen generiert selbstbezügliche Kommunikation (oder umgekehrt!). Sportlichen Aktionen Zeichencharakter abzusprechen, weil dieser „nur“ in selbstbezüglichen Kontexten zum Tragen kommt, ist somit Ausdruck einer mangelnden Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit des sportlichen, letztlich aber jeglichen ästhetischen Geschehens. In einer solchen Haltung verbirgt sich eine *zweifache Abwertung*:

- durch falsche Verneinung und *Unterdeterminierung*: Verweigerung des Zeichencharakters als sportereignis-*interne* Sinnverweisung;
- durch falsche Bejahung und *Überdeterminierung*: Verweigerung des Zeichencharakters als sportereignis-*externe* Sinnverweisung des sportlichen Einzelerignisses auf die sporteigene Allgemeinbedeutung im Interesse einer Anerkennung allein von Verweisungen auf Gesellschaftliches.

IV Exkurs: Zum wissenschaftstheoretischen Rahmen der folgenden Überlegungen

Einige Bemerkungen –g leichsam als Zwischenbemerkungen zwischen Ausgangspunkt und Darstellung meines eigenen Deutungskonzepts – scheinen mir noch angebracht zum *wissenschaftstheoretischen Rahmen*, in dem sich meine Überlegungen bewegen:

1. Die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung der Sportdeutung hat einen Weg von Sportbeschreibung als „gesellschaftliches Niemandsland“ hin zur Beschreibung als „gesellschaftliches Kolonialgebiet“ genommen. Das heißt: Zunächst dominierten Konzepte einer sog. „idealistischen“ Sportdeutung. Sie übersahen oder *ignorierten* die gesellschaftlichen Bezüge des Sports. Sog. „materialistische“ (aber verallgemeinernd gilt dies auch für „soziologistische“) Sportdeutungen *überzogen* dann die Kritik an ihren Vorgängern in der Weise, daß sie eine Herrschaft der unterschiedlichen sozialen Kontexte über den kulturellen Eigensinn des Sports vertraten und in unterschiedlichsten Varianten noch immer vertreten. Auf dem Stand einer solchen „*kontextfixierten Sportsoziologie*“ stagniert derzeit weitgehend die Entwicklung. – Diese Stagnation auf einem unbefriedigenden Niveau möchte ich mit meinen Überlegungen aufbrechen.

2. Das „*alternative Konzept der Sportsoziologie*“, das ich hier beschreiben und vertreten werde, bezieht sich also abgrenzend auf diese drei Gegenbilder, die bisher die sportwissenschaftliche Kommunikation dominieren. Die drei entsprechenden Gegenmomente werde ich behandeln unter den Stichworten „Sportzentrierte Sportwissenschaft“, „kulturzentrierte Sportsoziologie“ und „textzentrierte Sportsoziologie“.

3. Unter „*Sportzentrierte Sportwissenschaft*“ verstehe ich folgendes: Die Struktur der Sportwissenschaft ist bestimmt durch eine *besondere Art von Gegenstand* ihrer Arbeit. Der Gegenstandsbereich der klassischen Einzelwissenschaften ist durch ihre Auswahl eines *selektiven Blicks auf die Gesamtheit der natürlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit* abgegrenzt. Die Physik betrachtet diese Wirklichkeit im Hinblick auf ihre physikalischen, die Soziologie im Hinblick auf ihre soziologischen Aspekte usw. Im Gegensatz dazu ist der Gegenstandsbereich der Sportwissenschaft durch die *Auswahl eines selektiven Wirklichkeitsausschnitts*, der naturalen, personalen und sozialen Gegebenheiten des Sports, abgegrenzt – eines Wirklichkeitsausschnitts, der dann aus der Perspektive aller Einzelwissen-

schaften betrachtet werden kann. Aus dieser spezifischen Art der Gegenstandsabgrenzung ergibt sich die Struktur der Sportwissenschaft als einer multidisziplinären Sammel-, Kooperations-, im günstigsten und anzustrebenden Fall: *Integrationswissenschaft*, in der die einzelwissenschaftlichen Untersuchungsperspektiven zusammengeführt werden. Ihre *Fragestellungen* gewinnt sie aus der naturalen, personalen und sozialen Wirklichkeit des Sports, den *Integrationsrahmen* ihrer Erkenntnisse aus – eben der *Sport-Wissenschaft*, und nur ihre fachwissenschaftliche Kompetenz, ihr theoretisches und forschungsmethodisches *Instrumentarium* jedoch aus ihren je nach Fragestellung zuständigen allgemeinen Bezugs-*Einzelwissenschaften*.

4. Unter „*Kulturzentrierte Sportsoziologie*“ verstehe ich folgendes – ich blende dabei alle situativen, okkasionellen, subjektiven und marginalen Momente, die *auch* im Sport zu finden sind oder mit ihm assoziiert werden, ihn aber nicht maßgeblich gegen Anderes unterscheiden, aus. So läßt sich die folgende primäre und allgemein für jeglichen Sport plausibel geltende Sinnstruktur herauschälen: Sie läßt ihn als eindeutig der *kulturellen* Sphäre zugeordnet, ja noch weiter eingrenzend als eine der Künste erscheinen. Im Sport stellt sich das Verhältnis zwischen Eigenständigkeit und Abhängigkeit gegenüber der übrigen gesellschaftlichen Realität in grundsätzlich gleicher Weise wie in anderen kulturellen Bereichen auch. Er steht in genau demselben Konflikt- und Spannungsfeld, das auch die Situation z.B. der modernen Kunst bestimmt: Er beansprucht wie sie ein *l'art pour l'art* im Sinne einer Unabhängigkeit der Kunst von direktem gesellschaftlichem Einfluß. Allen Künsten ist mit dem Sport gemeinsam ein besonderer Status durch ihr Verhältnis zwischen Gesellschaftsbezug und Gesellschaftsausgrenzung. Ein- und Ausgrenzung vollziehen sich in einem *Kreisprozeß*, bestehend aus den folgenden drei Schritten:

Schritt 1: Alle diese kulturellen Bereiche beziehen ihr „*Rohmaterial*“ aus der allgemeinen Erfahrungswelt der Menschen: *Literatur* aus Sprache, Vorstellungen, Bildern, Mythen, „Geschichten“, menschlichen Schicksalen und sozial-historischen Erfahrungen – desgleichen das *Theater*, aber zusätzlich im Medium des darstellenden öffentlichen Spiels auf einer Bühne; *Bildende Kunst* bezieht ihr Rohmaterial aus Formen, Farben, Materialien und anschaulichen Bildern der Realität; *Kunstmusik* aus volkstümlicher Musik, alltags- und lebensweltlichen Klängen und Rhythmen, Tänzen usw.; und so eben *Sport* aus agonalen, Kampf-, Überbietungssituationen und Wettsituationen der alltäglichen Realität, körperbetonten alltagsweltlichen Bewegungsformen, Spielen, einem allgemeinen Körper- und Gesundheitsbewußtsein, zeitbedingten Kulturprinzipien und -techniken wie Zeitökonomie und -messung sowie Optimierung des materiellen und körperlichen Mittel- und Kräfteinsatzes, aus Bewegungs- und Leistungsanreizen aus der materiellen Umwelt usw. – Diese realgesellschaftlichen oder alltagskulturellen Gegebenheiten also bilden gleichsam die „*Steinbrüche*“, die die jeweiligen Kulturbereiche in der Realität antreffen, in denen sie ihr „*Rohmaterial*“ suchen und finden. Sie alle aber bleiben – eben bloßes Rohmaterial, solange sie nicht innerhalb des neuzuschaffenden kulturellen „*Textes*“ eines Kunstwerkes Aufnahme gefunden haben und umgeformt worden sind. Und sie

„schreiben“ bzw. „diktieren“ auch nicht *selbst* den Text des kulturellen Konstrukts. Sie werden vielmehr im neuen Text, in dem sie jetzt stehen, selbst „umgeschrieben“.

Schritt 2: Diese Steinbrüche nun werden „ausgebeutet“ und in kulturelle bzw. ästhetische Ausdrucksformen, künstliche bzw. Kunstgebilde und „Spezialsprachen“ des je spezifischen Bereiches übersetzt, d.h.: Sie werden nach einer eigenständigen kulturellen Idee neu- bzw. umgestaltet, in eigensinnige, künstliche Formen „gegossen“, in neu entworfene Sinn-, Handlungs-, Raum- und Zeitstrukturen versetzt. Dies ist schöpferische Arbeit, Kulturproduktion, ein Imaginations- und Konstruktionsvorgang, in dem echte *Neuschöpfungen* hergestellt werden. Diese haben nur noch indirekt, entfernt und partiell mit dem realgesellschaftlichen Ausgangsmaterial zu tun, stellen diesem gegenüber bei aller möglichen Ähnlichkeit doch stets etwas grundlegend Anderes und Neues dar. Entscheidend ist das *Wohin*, zu dem dieser Schöpfungsprozeß geführt, nicht das *Woher*, aus dem er geschöpft hat. Dieser Prozeß der Neuschöpfung trägt seinen Sinn zunächst einmal in sich selbst, sowohl was seinen Verlauf, die *Kulturproduktion*, wie was sein Ergebnis, das *Kulturprodukt*, anbetrifft.

Schritt 3: Solchermaßen verändert also wird jenes ursprüngliche Rohmaterial nun als Kulturprodukt und damit als spezifische Leistung der Kulturbereiche an die Gesellschaft „zurückgegeben“, ihr gleichsam zum „*Gebrauch*“ überlassen. Diese Neuschöpfungen können daher ausschließlich in ihrer neuen Eigensinnigkeit, Eigenweltlichkeit und Eigengesetzlichkeit gesellschaftliche Bedeutung, eine Art von gesellschaftlicher „Nützlichkeit“ erlangen – eine *ästhetische* Nützlichkeit also, die *nichts*, aber auch gar nichts mehr mit der direkten *instrumentellen* Nützlichkeit zu tun hat, die den in ihnen verarbeiteten Rohmaterialien eigen gewesen sein mag. Die Rückgabe an die Gesellschaft aber ist lediglich ein „Angebot“. Es wird von Mitgliedern oder Bereichen der Gesellschaft in unterschiedlicher Akzeptanz-, Sympathie- und Rezeptionsbereitschaft „nachgefragt“ – auch mit außerordentlich unterschiedlichen Graden von Respekt vor seinem Autonomieanspruch. Zur Bereicherung des gesellschaftlichen Lebens ist dieses Angebot – nicht unbedingt das einzelne Kulturprodukt, aber die Gesamttatsache dieser Kulturproduktion überhaupt! – in vielfältiger Weise prinzipiell *notwendig*. Nicht allerdings im Sinne der verbreiteten ästhetikfremden Erwartung, kulturelle Produktion und Rezeption könnten auch nur *irgendeinen direkten* Beitrag zur praktischen Lösung realgesellschaftlicher Probleme leisten.

Dieses theoretische Grundmodell von Kulturproduktion als Drei-Schritt-Kreisprozeß bedeutet selbstverständlich eine grobe Vereinfachung. Gerechtfertigt ist sie vorerst durch den Zweck, auf den elementaren Kern des Problems aufmerksam zu machen: auf die tiefgreifenden *Transformationsvorgänge*, die sich bei jeder Kulturproduktion abspielen. Und alles dies gilt uneingeschränkt auch für den Sport.

5. Unter „*Textzentrierte Sportsoziologie*“ schließlich verstehe ich folgendes: Soziologische Beschreibung des Sports muß ihren Ausgang nehmen von der Deutung der Sinnstruktur sportlichen Handelns. Sie stellt die *Primär-Erscheinung* für

die Konstituierung und Ausdifferenzierung von Sport als sozialer *Eigen-Welt* gegenüber anderen sozialen Welten oder Systemen dar. Sportliche Ereignisse weisen dabei wie andere Kunstwerke auch eine bestimmte – natürlich nicht unbedingt *verbale!* – Erzählstruktur auf. Sie können daher wie Literatur, Theater, Film, Musik, Malerei usw. als „*Texte*“ gelesen werden. Dabei kann man einen „*Hintergrund-Text*“ (die allgemeine Sinnstruktur des *Sports*) und „*Vordergrund-Texte*“ (die besondere Struktur von *Sportarten und -ereignissen*) unterscheiden. Davon wiederum zu unterscheiden sind die *Sekundär-Erscheinungen* der *Um-Welten sozialer Kontexte* des Sports: Sportpolitik, -ökonomie, -recht usw.). Sie erlangen nur bezogen auf die Primärebene und nur entsprechend nachgeordnete Bedeutung.

Aus diesem in fünf Punkten umrissenen analytischen Konzept nun ergibt sich: Sozialphilosophisch gehaltvolle Aussagen über den Sport sind nur zu erwarten, wenn und soweit es gelingt, einen Eigensinn sportlichen Handelns zu „isolieren“ und zu rekonstruieren, mit dem er so hinreichend deutlich von anderen Sphären sozialen Handelns unterschieden ist, daß ihm der Status einer eigenständigen, autonomen Sinnsphäre zugesprochen werden kann. In der Sozialphilosophie und Sozialgeschichte des Sports geht es folglich primär darum,

- *systematisch* die für den Sport und nur den Sport typische *strukturelle Differenz* zu anderen gesellschaftlichen und kulturellen Erscheinungen und erst sekundär seine Verbindungen und Übergänge zu ihnen herauszuarbeiten, sowie
- *historisch* den innovatorischen *Bruch* und die *Diskontinuität* herauszuarbeiten, die der Sport gegenüber sozial- und körperkulturellen Ursprüngen und „Vorläufern“ bedeutet, und erst sekundär die Bestände an evolutorischen Kontinuitäten, Übergängen und Traditionen, die in ihm „aufbewahrt“ sind und – verändert – weiterwirken.

Die sozialphilosophische Rekonstruktion wird der Sinnstruktur des Sports *als einer der Künste* am ehesten gerecht, wenn sie die Produkte sportlichen Handelns, wie die der anderen Künste, auf der Grundlage einer verallgemeinerten Sprachphilosophie und semiotischer Annahmen als „*Texte*“ liest und interpretiert, deren Sinnzusammenhänge „*interne Kontexte*“ als inneres System, in dessen Sinn-Kontext gehandelt wird, aufbauen und deren Eigensinn sich damit abgrenzt und zu behaupten hat gegen die „*externen Kontexte*“ als den Umwelten des Sports, aus denen sie entstehen, in denen sie wirken und aus denen versucht wird, sie zu beeinflussen, d.h., sie zu instrumentalisieren und im Sinne außerästhetischer Interessen, Ziele und Imperative zu determinieren. Eine solche Beobachtungsperspektive, die das sportlich-kulturelle Handeln als „*Text*“ zu lesen vorschlägt, folgt einem Ansatz, der gegenwärtig als „objektive Hermeneutik“ wachsende Beachtung findet. Er erlaubt, über die klassische Texthermeneutik hinaus, die Rekonstruktion objektiver, durch Texte hergestellter Sinnstrukturen, also die gesamte soziale Welt als Text, als Welt geordneter Verweisungszusammenhänge zu rekonstruieren (vgl. GARZ 1994: „Die Welt als Text“).

Die sozialphilosophische Rekonstruktion der Texte sportlich-kulturellen Handelns hat zudem die Aufgabe, die *Gemeinsamkeiten*, die den Sport *mit den übrigen Künsten* verbinden und sie alle gemeinsam als „Kunst“ gegen andere soziale Sphären abgrenzen, zugleich aber auch die *Besonderheiten* erkennbar zu machen, die den Sport innerhalb der ästhetischen Sphäre *von den anderen Künsten unterscheiden*. Die Rekonstruktion und Interpretation dieser Textstruktur, wie ich sie im Folgenden skizzieren werde, rücken zahlreiche ebenso verbreitete wie problematische Stereotype über den semantischen Gehalt der Sinnstruktur sportlich-kulturellen Handelns zurecht und münden in dem Plädoyer für *eine „soziologisch-semiologische Bewegungswissenschaft“*, die analog z.B. zur ikonographischen „Bildwissenschaft“ in bezug auf Malerei, Fotografie usw. oder zur „Literaturwissenschaft“ in bezug auf Poesie innerhalb der Sportwissenschaft aufzubauen wäre.

V Zum kulturphilosophischen Hintergrund des vorgestellten Konzepts von Sportdeutung

Der Eigensinn des Sports also am besten faßbar als eine Kunst? Das heißt: als Teilhaber der Kunst und als eine der Kunstgattungen? Ich brauche in diesem Kreis – im Gegensatz noch immer zur allgemeinen sportwissenschaftlichen und insbesondere auch sportöffentlichen Diskussion – nicht grundsätzlich und gegen Widerstand für eine kulturwissenschaftliche Deutung des Sports zu werben. Insofern erspare ich mir auch eine *Begründung* im einzelnen für die allgemeinen philosophischen Quellen, aus denen sich mein Konzept von Autonomie des Sports als Kultur, als ästhetisches Phänomen, ja als Kunst speist. Vielmehr benenne ich nur die wichtigsten schlagwortartig: Sie können umschrieben werden mit den Namen Immanuel KANT, Friedrich NIETZSCHE, Ernst CASSIRER, Niklas LUHMANN, Michael WALZER, Wendy STEINER, Klaus HANSEN, Hermann PFÜTZE und Wolfgang WELSCH:

- Von KANTS „Kritik der Urteilskraft“ und „Metaphysik der Sitten“ beziehe ich sein Verständnis der Autonomie des Menschen – der stets zugleich als Zweck, nie nur als Mittel gesehen werden dürfe. Es läßt sich auf die Autonomie der Kunst übertragen und zieht zudem gleichsam eine gesellschaftliche (allerdings nicht auch individuelle!) Pflicht zur Entfaltung aller schöpferischen Begabungen nach sich.
- Ernst CASSIRERS „Philosophie der symbolischen Formen“ hat zwar keinen Blick für ein so triviales Phänomen wie den Sport. Aber unbefangen gelesen, steht einer fruchtbaren Anwendung seiner allgemeinen Kriterien auf den Sport nichts Begründetes im Wege.
- Niklas LUHMANN: Seine Theorie über „Soziale Systeme“ – den spannenden Exkurs, warum ich zur Vermeidung zahlreicher Mißverständnisse und fruchtloser Dispute den Begriff „Sinnsysteme“ für geeigneter halte, muß ich hier aussparen – LUHMANNs Theorie also liefert die heute maßgeblichen Stichworte zum analytischen Vorrang der Differenz zwischen Sinnsystemen vor Erwartungen an ihre integrativen Gemeinsamkeiten.

- Michael WALZER kommt mit seiner Unterscheidung von „Sphären der Gerechtigkeit“ zu bemerkenswert ähnlichen diagnostischen Folgerungen zu unserem Thema wie LUHMANN, wenn auch auf einem grundlegend anderen sozialphilosophischen Hintergrund.
- Wendy STEINER verteidigt vehement den „Scandal of Pleasure“, die Selbstzweckhaftigkeit und das Eigenrecht von Vergnügen, Unterhaltung, Kultur und Kunst gegen die Zumutungen jeglicher Art von außerkulturellen Instrumentalisierungen und Restriktionen.
- Klaus HANSEN plädiert in „Kultur und Kulturwissenschaft“ für die Rückkehr zu einem engen und emphatischen, semiotischen Begriff von Kultur, der entgegen den aktuellen Ausweitungen ins Konturlose für selbstzweckhaft-schöpferische Leistungen reserviert bleiben sollte.
- Hermann PFÜTZE zeigt in einer gerade erst erschienenen Arbeit über „Form, Ursprung und Gegenwart der Kunst“ deutlicher, stringenter und gehaltvoller als jede ästhetische Theorie zuvor, wie vollständig jegliche künstlerische Tätigkeit aufgeht in dem, was er „Formprinzip“ und „Kunstverhältnis“ nennt.
- Wie schon eingangs erwähnt, Wolfgang WELSCH: In Vorbereitung für einen Vortrag 1998 in Weimar („Sport: ästhetisch betrachtet – oder gar als Kunst?“) ergab sich – gegen seine eigenen ursprünglichen Annahmen – daß auch der Sport alle Kriterien erfüllt, die ihn grundsätzlich gleichberechtigt neben alle anderen Künste stellen. In einer gründlichen systematischen Einzelprüfung bestätigt er eine grundlegende Intuition und alle wesentlichen Annahmen, an denen ich mich selbst seit einigen Jahren abarbeite.
- Und schließlich auch Friedrich NIETZSCHE – j a NIETZSCHE! Gerade einiger seiner verpönten Schlagworte – der „Wille zur Macht“, der „Übermensch“, die „Umwertung aller Werte“, „Gott ist tot“ – können, wenn man sie nicht in einem politischen, sondern im kulturphilosophischen und ästhetischen Kontext liest, wie er sie selbst auch gemeint hat, dazu beitragen, ein legitimes Handlungs- und Gestaltungskonzept zu begründen, wie es im Sport im Mittelpunkt steht. Günter Figal hat in einer jüngsten NIETZSCHE-Darstellung die Berechtigung einer solchen Lesart gegenüber der gängigen wohlfeilen NIETZSCHE-Polemik in Erinnerung gerufen.

Wie aber kommt man überhaupt zu solchen Abgrenzungen des sportlichen Sinnraumes, die ich ja mit einiger Entschiedenheit vorgetragen habe? Hier also einige Stichworte zu den methodischen Voraussetzungen, auf die ein solches *Erkenntnisverfahren* angewiesen ist:

- intime eigene praktische Erfahrungen in vielen Bereichen des sportlichen Geschehens;
- umfassende Beobachtung des Sportgeschehens und seiner journalistischen Verarbeitung sowie der Selbstbeschreibungen der Nachdenklicheren unter den sportlichen Akteuren;
- Erarbeitung oder Rezeption von systematischen empirischen Beschreibungen;

- Prüfung der internen Logik von vorliegenden Beschreibungs- und Deutungsmustern;
- Vergleich vielfältiger „verwandter“ kultureller Sinn- und Handlungsmuster auf der Suche nach verbindenden und unterscheidenden Elementen;
- extensive Suche und intime Kenntnis „passender“ allgemeiner philosophischer, literarischer, mythologischer Interpretamente, um deren – dann aber auch wieder strikt selektiv auf ihre „Deutungstauglichkeit und -kraft“ prüfende! –P erzeption und Anwendung zu ermöglichen;
- Phantasie, Intuition, Kombinationsvermögen und – sicherlich vor allem anderen –Ur teilkraft bei den notwendigen Entscheidungen um Auswahl und Zusammensetzung, also bei der Gesamt-Komposition des Deutungskonstrukts.

Dies sind nicht gerade die „härtesten“ Verfahrensstrategien, die die Wissenschaft kennt. Aber geeignetere stehen für ein Unterfangen wie dasjenige, um das es hier geht, nicht zur Verfügung.

VI „Das sportliche Kunstwerk: Die Selbstverständlichkeit des Außergewöhnlichen“

Zum semantischen Gehalt des hier vorgestellten Deutungskonzepts ist zu sagen:

Ich habe nun zahlreiche *Markierungen des Spielfelds* vorgenommen, auf dem meine Argumentation einsetzt und zur Entfaltung kommt – Spielfeldmarkierungen, welche Ein- und Ausgrenzungen durchweg nur andeuten und nicht gründlich ausführen konnten. Nun aber will ich endlich Auskunft geben über den *semantischen Gehalt des Konzepts von Sportdeutung* selbst, das ich in den Diskurs dieser Arbeitsgruppe einführen möchte – in der Zuversicht, daß es zur gegenseitigen Klärung von Fragen und vor allem zur Ausräumung von nur scheinbar gegebenen Dissensen beitragen kann, die diesen Diskurs wesentlich mit prägen und zu einem fruchtbaren Zweig der sportwissenschaftlichen Entwicklung gemacht haben.

Schon vorab muß ich allerdings noch ein Weiteres klarstellen, um möglichen Vorhaltungen vorzubeugen, die mir aus zahlreichen Diskussionen zu dieser Thematik geläufig sind: Die Auffassung von der Semantik des Sportsinns, wie ich sie hier skizziere, ist keineswegs etwa einfach als „exzessiv positiv“ und damit der gegenwärtigen Lage des Sports völlig unangemessen mißzuverstehen, wie sie offenbar leicht perzipiert werden kann. Ein solches Verdikt wird gegenstandslos, wenn man beachtet, daß ich sehr scharf unterscheide zwischen einer Beschreibung („Rekonstruktion“) von in der Tat positiven Möglichkeiten, die ich in der *Sinnstruktur* des Sports sehe, und einer buntgemischten *Realität* des Sports, innerhalb derer ich kritikwürdige Entwicklungen eindeutig als kritikwürdige Entwicklungen benenne. Von einem allfälligen Kritizismus, der beides in eins zu mischen für richtig hält, versuche ich mich gerade durch dieses Verfahrensprinzip abzusetzen. In meinem heutigen Vortrag allerdings werde ich mich nicht mit *dieser* Seite von Kritik des Sports,

mit der Defizienz seiner Realität gegenüber seiner Sinnstruktur befassen, sondern mich auf Kritik des Sports in einem kantischen Sinne beschränken: Kritik als Unterscheidung des *Eigensinns* des *Sports* vom Eigensinn jeglicher *anderer* gesellschaftlicher Bereiche. Ich spreche also nicht von der *Realität* des Sports, sondern von seiner *Sinnstruktur* – mit HABERMAS gesprochen: nicht von „*Faktizität*“, sondern von „*Geltung*“. Ich rede auch nicht von Sport als sozialem System, sondern von Sport als Sinnsystem. Denn es macht Sinn, solche Trennungen vorzunehmen, und Sinn macht auch eine gesonderte Auseinandersetzung mit dem Sport unter jeder dieser eingeschränkten Perspektiven.

Ich fasse dieses Konzept inzwischen zusammen unter einer Doppelformel, die ich erst in den vergangenen Monaten entwickelt habe: „*Das sportliche Kunstwerk: Die Selbstverständlichkeit des Außergewöhnlichen*“. Das Handeln innerhalb der eigenständigen Sinnsphäre, deren Gehalt mit dieser Formel angegrenzt ist, verweist primär und vor allem Anderen nur auf sich selbst, und zwar in doppelter Hinsicht: Jede der einzelnen sportlichen Aktionen verweist nur auf alle Anderen innerhalb des sportlichen Ereignisses. Jedes sportliche Ereignis wird durch eben diese interne Verweisungsstruktur *zum autonomen Kunstwerk geformt* – also zum ersten Teil der eben genannten Doppelformel. Und jedes einzelne solche sportlich-ästhetische Ereignis verweist dabei auf die allgemeine Sinnstruktur des Sports, die mit dem zweiten Teil jener Doppelformel zusammengefaßt ist: Selbstverständlichkeit des Außergewöhnlichen. Diese allgemeine Sinnstruktur wird durch jedes dieser Ereignisse und die Verteidigung gerade seiner internen Verweisungsstruktur reproduziert und dadurch stets aufs Neue konstituiert und integriert. Diese beiden Verweisungszusammenhänge unterscheiden sich also deutlich voneinander. Aber beide sind *intern*, verbleiben innerhalb des sportlichen Kontextes selbst und unterstreichen und untermauern damit dessen Eigensinn und Eigengewicht. Und: Diese beiden Verweisungs-, Integrations- und Reproduktionsprozesse laufen innerhalb der Sphäre sportlich-ästhetischen Handelns grundsätzlich und strukturell gleich ab wie innerhalb der Sphäre ästhetischen Handelns auch jeder anderen Kunstgattung. In jeder mit Hilfe unterschiedlicher und je eigenständiger Medien, Formen und Gehalte. Aber dies eben nur im Rahmen einer allgemeinen Sinnstruktur, die für jegliche Kunst gilt.

Nach einer so ausführlichen Erörterung von *strukturellen* Fragen sollen natürlich auch einige Anmerkungen zur *Semantik* dieses Konzepts nicht fehlen: Exemplarisch für das Gesamtkonzept, werde ich einige Deutungselemente dieses Konzepts in den folgenden acht Punkten näher erläutern.

1. „*Das sportliche Kunstwerk*“

Sport ist am zutreffendsten und gehaltvollsten zu beschreiben, wenn man ihn als *eine der Künste* versteht. Die meisten Sportakteure und Sportbeobachter allerdings werden sich dadurch in ihrem Bild von Sport eher irritiert als bestätigt fühlen. Darauf war man bisher zumeist noch nicht gekommen (auch wenn, wie gesagt, die sportphilosophische Diskussion diese Deutungsmöglichkeit schon seit den 60er

Jahren immer wieder einmal aufgegriffen, im Ergebnis jedoch dann auch letztlich zumeist verworfen hat).

Ich schlage vor, die sporttheoretische Erörterung unter das Motto „*Sport – eine Kunst*“ oder „*SportART*“ oder „*Das sportliche Kunstwerk*“ zu stellen. Das sportliche Geschehen kann man, analog zu entsprechenden Konzepten etwa der Literaturwissenschaft, gehaltvoll beschreiben, wenn man sich inspirieren läßt von KAYSER („Das sprachliche Kunstwerk“) und LÄMMERT („Bauformen des Erzählens“). Sportliche Ereignisse werden inszeniert aus Bauformen des Erzählens – und nicht zuletzt auch des medialen Nacherzählens – von sportsinnhaltigen Geschichten. Eine solche Sicht führt weiter als eine unkritische Wiederholung von Mutmaßungen über zahllose „Funktionen“, mit denen die realen Möglichkeiten des Sports nur überdehnt, überstrapaziert und fehlorientiert werden: Sportpraktisches Geschehen hat einen begründeten Anspruch darauf, als „*das sportliche Kunstwerk*“ ernstgenommen und primär auf seine „*Bauformen des Erzählens sportlicher Geschichten*“ hin beobachtet, beurteilt und „nacherzählt“ zu werden – so wie auch Literatur-, Theater-, Musik- und Ausstellungskritik vor allem anderen die Texte, Performationen und Bilder ernstnehmen.

Meine These lautet: Der Sport hat alles, was auch alle anderen Künste *als Künste* haben. Er hat zugleich manches, was nur *er* hat, so wie alle anderen Künste auch etwas jeweils nur *ihnen* Eigenes haben, was sie zu Künsten *als unterschiedlichen Kunstgattungen* macht. Der Sport wird, wie seine ästhetische Verwandtschaft, zu einer Form der *Kunst* durch die folgenden sieben Kriterien – und *nur* durch diese Kriterien:

- a) Er gehört der Sphäre des Spiels an, ist also *selbstzweckhaftes* Handeln.
- b) Sein Regelwerk reguliert nicht eine bereits „sowieso“ existierende Sinnsphäre, sondern *konstituiert* erst den gesamten Sinnraum.
- c) Dadurch wird eine eigene Welt, eine *fiktive Realität* geschaffen.
- d) Darin sind andere außerästhetische Welten zwar nicht völlig ausgeschlossen, jedoch strikt *nur* „nach den Gesetzen“ *dieser Spielwelt* zugelassen.
- e) In dieser Welt regiert das *Primat ästhetischer Formgestaltung*, während in anderen spielerischen und nichtspielerischen Welten andere Primat gelten.

Durch das Zusammenwirken aller Beteiligten entsteht eine besondere Gattung von künstlerischem Werk, ein „*Sportwerk*“, das in einer – nonverbalen – „Text“-Form verfaßt ist.

Ein wesentliches Kennzeichen solcher Sportwerke ist, wie bei allen künstlerisch-semiotischen Systemen, die *doppelte interne Verweisungsstruktur*: von sportlichen Einzelaktionen auf den *Vordergrundsinn* des Einzelereignisses und von sportlichen Einzelereignissen auf den *Hintergrundsinn* des Sports insgesamt.

Wenn dem Sport der Kunst-Status abgesprochen und damit *seine* kulturelle Bedeutung *unter*-zeichnend fehlverstanden wird, dann hat dies sicherlich nicht zuletzt auch mit einem *über*-zeichnenden Fehlverständnis der anderen Gattungen der modernen Kunst und *ihrer* kulturellen Bedeutung zu tun.

2. Sport –ein symbolisches Demonstrations- und Übungsfeld für die *conditio humana*

Der Sport ist bisher zumeist aus einer Anthropologie oder einer Soziologie des *Mangels* interpretiert und „erklärt“ worden: als Kompensation für den Menschen als „Mängelwesen“ oder für Mangelerscheinungen der modernen Industriegesellschaft. Ich plädiere dagegen für eine Anthropologie, die den Menschen primär als sinn-suchendes, nein: *sinn-konstituierendes* Wesen sieht. Sie trifft weitaus genauer die Hauptsache dessen, was die Sonderstellung des Menschen in einer ansonsten buchstäblich sinn-losen Welt als auch was die besondere Funktion des Sports ausmacht:

Auch die Rede vom Sport als „sinnvolle Freizeitbeschäftigung“ verkennt, daß es hier nicht nur um ein harmloses Spiel geht. Der Sportsinn ist eine Parabel über den existentiellen menschlichen Ernst. Ein Exempel, ein *symbolisches Demonstrations- und Übungsfeld für die conditio humana*, die darin besteht, mit aller dem Menschen zu Gebote stehenden Kraft der kosmologischen Sinn-Losigkeit einen eigenen menschlichen Sinn abzutrotzen und entgegenzuhalten.

3. Der Sport erzählt frei erfundene Geschichten

Den kulturellen Eigensinn des Sports deute ich folgendermaßen: Was man im Sport beobachten kann, das sind *frei erfundene Geschichten*. Sie entstehen grundsätzlich so, wie die frei erfundenen Geschichten auch von anderen Künsten in die Welt gesetzt werden:

a) Sportgeschichten sind Konstruktionen einer „*fiktiven Realität*“. Sie stehen zwar nicht völlig getrennt neben Bildern der „realen Realität“. Aber sie hängen mit ihnen nur so zusammen, wie dies von den Konstrukteuren der Sportrealität gewollt und in ihrem Konstruktionsschema vorgesehen ist. Die sportlichen Sinn- und Handlungsstrukturen als „Texte“ und ihre Umwelten als „Kontexte“ stehen in einem gegenteiligen Abhängigkeitsverhältnis zueinander, als gemeinhin angenommen: Die Texte sind „Herr“ darüber, welche Geltung sie den Kontexten auf ihrem Terrain zugestehen, nicht umgekehrt.

b) Die Sportgeschichten sind *selbstbezügliche Ereignisse*. Deren Sinnstruktur und Einzelelemente machen und tragen Sinn folglich zunächst einmal nur in bezug auf sich selbst. Sie sind zwar keineswegs, wie es oft heißt, zweckfrei, aber selbstzweckhaft. Als solche selbstbezüglichen Ereignisse haben die Sportgeschichten nicht primär die vielbeschworene Vielzahl von sportextern nützlichen „Funktionen“, sondern genau *eine*, und als solche unersetzbare gesellschaftliche Funktion: ein *sportlich-ästhetisches Geschehen* in Gang zu setzen und in Gang zu halten. Diese scheinbar tautologische Formulierung wird in ihrer tatsächlichen Bedeutung erkennbar, wenn man den Begriff „sportlich-ästhetisch“ in seine Einzelelemente zerlegt. Ich unterscheide zehn solcher Elemente: Die frei erfundenen Geschichten des Sports handeln davon,

1. daß zwei sich *streiten* (zwei einzelne Menschen, zwei Parteien oder ein Mensch mit einem Stück belebter oder unbelebter Natur); und zwar
2. im Medium der schwerpunktmäßig *körperlichen Bewegung*; dies geschieht
3. *ohne einen von außen vorgegebenen realen Grund*, also außerhalb von durch „sowieso“ schon vorliegende äußere Umstände vorgegebenen Beweggründen; somit
4. als ein mutwillig vom Zaun gebrochener Konflikt um ein *künstliches Streitobjekt*, das durch die Verabredung dazu überhaupt erst entsteht; der Streit wird ausge-
tragen
5. mit dem primären Ziel der *Selbstvervollkommnung* der Beteiligten, mit der *Selbstanerkennung* als primärer und dem Wettbewerb als nur sekundärer Herausforderungs-, Prüf- und Kontrollinstanz, sowie mit dem Sieg oder Erfolg und der darauf bezogenen *Fremdanerkennung* erst als tertiär wichtiger externer Belohnung für gelungene Versuche zu jener Selbstvervollkommnung; der sportliche Wettbewerb ist somit primär eine „*Wette der Akteure mit sich selbst*“; er steht
6. unter den Prämissen von sportspezifischen *Grenzziehungen*: *Anerkennung* von biologischen und universal-moralischen Grenzen, *Setzung* von zusätzlichen künstlich-kulturellen Grenzen, *Austestung* der letzteren unter Respektierung der beiden ersteren; hierzu dient
7. eine besondere Form von vereinbarten *Regeln*, in denen zweierlei verabredet wird:
 - daß man sich in diesem Streit das Leben durch Einschränkung des bei der Konfliktaustragung Erlaubten zusätzlich *künstlich schwer* machen will,
 - und daß dieser Streit insofern „*unter Gleichen*“ ausgetragen werden soll, als in der Austragung und Entscheidung des Streits nichts als die sportlichen Regeln gelten soll;
8. durch diese Regeln wird in einer *Geltungshierarchie von universal-moralischen und partikularethischen Normen* der sportliche Handlungsraum überhaupt erst konstituiert;
9. in der Austragung dieses Konflikts wirken die Beteiligten, unabhängig von ihrer subjektiven individuellen Motivation, mit an der *gemeinsamen Hervorbringung und Gestaltung von sportartspezifischen künstlichen, ja künstlerischen Formen*, die eine besondere sinnhaltige, normative, zeitliche, räumliche und interaktive Struktur aufweisen; das Ganze ist
10. ein Erzählen von Geschichten, die eine gewisse Evidenz aufzuweisen und *einfach nachvollziehbar* zu sein scheinen, die aber doch der Einsicht in den Hintergrund Sinn bedürfen, damit sie von einem großen Publikum spontan beobachtet, verstanden, begleitet, miterzählt und eigenaktiv reproduziert werden können.

4. „Sport: Die Selbstverständlichkeit des Außergewöhnlichen“

Zur schlagwortartigen Markierung des Sinnkerns des Sports habe ich als zweiten Teil, bewußt provozierend, eine scheinbar paradoxe Formel eingeführt: „*Sport: Die Selbstverständlichkeit des Außergewöhnlichen*“. Der Sinn sportlichen Handelns

kulminiert in einem spezifischen „Streben nach Exzellenz“, nach Erstklassigkeit, nach dem, was die wahrsagende Priesterin im „Faust II“ so umreißt: „Den lieb ich, der Unmögliches begehrt“. Die von mir vorgeschlagene Formel ist zu lesen als eine Antwort bzw. als eine Korrektur: Der Philosoph Martin SEEL war kürzlich einer fruchtbaren Intuition gefolgt: den Sport als „*Zelebration des Unvermögens*“ zu charakterisieren. Damit wollte er die für den Sport typische Außergewöhnlichkeit der gesetzten Schwierigkeit und die scheinbar logisch folgende Scheiterns-Wahrscheinlichkeit betonen. Mit dieser Formel aber hatte er das Zutreffende an seiner Intuition sprachlich genau falsch herum gefaßt. Ein Irrtum, den ich mit meinem Vorschlag zu korrigieren versuche.

Diese Formel nutzt die Mehrdeutigkeit des Worts „selbstverständlich“. Mehrere auf das Außergewöhnliche dieser Art von Leistungserbringung bezogene Besonderheiten von Sport-Produktion und Sport-Rezeption werden erfaßt:

a) Die *umgangssprachliche* Version von „selbstverständlich“ als „normal“, „leicht“, „*problemlos*“. Sie beschreibt die verblüffend deutliche Dominanz des Gelingens, die oft sogar unter scheinbarer Leichtigkeit und hoher Erfolgswahrscheinlichkeit angestrebte sportliche Zielerreichung. Im genauen Gegensatz also zu Seels Formel „*Zelebration des Unvermögens*“. Denn die Sportler setzen sich zwar oft nach *allgemeinem* Maßstab *extremen* Herausforderungen aus. Aber diese beinhalten nach ihrem *eigenen* Könnens- und Erwartungshorizont doch nur ein *leichtes* Risiko. Sie bauen auf dem auf, was man bereits sicher kann, und erweitern dies nur um einen kalkulierbaren Risiko-Aufschlag.

b) Die *erkenntnisbezogene* Version von „selbstverständlich“. Sie legt den Akzent auf den Wortteil „verständlich“ und meint eigentlich „unverständlich“, weil nur für den Leistungsproduzenten *selbst* verständlich. Das Tüfteln an letzten und allerletzten Details als Voraussetzung für das Gelingen des (zudem ja gesellschaftlich „unnützen“) Sport-Werks ist und bleibt dem Laien ebenso unverständlich, ja weithin unbemerkt wie z.B. auch das Tüfteln an filigranen kompositorischen Konstruktionen und Assoziationen in anderen Künsten.

c) Die *rezeptionsbezogene* Version von „selbstverständlich“. Trotz dieser anspruchsvollen Expertenschaft in der Leistungsproduktion gibt es doch auch eine „*Von-selbst-Verständlichkeit*“. Das sportliche Geschehen, das öffentlich aufgeführte „Sportstück“ kommt für die Zuschauer im Gewande zumindest scheinbarer Leichtverständlichkeit daher. Diese Leichtverständlichkeit ist allerdings nicht gratis zu haben: In die öffentliche Rezeption und Würdigung des Sportgeschehens werden oft Erwartungen hineingetragen, die sich weder mit dem objektiven Sinn des Sports noch mit dem subjektiven Motiven der Sportler decken.

5. *Sportlicher Wettkampf: „eine Wette, um die gekämpft wird“*

Sport in seiner entwickeltsten Form ist im Bereich des Spitzensports anzutreffen. In dieser Spitzen-Variante ist er Teil der weltweiten Hochkultur, also der wichtigste Träger der kulturellen Botschaft des Sports insgesamt. So gesehen, ist er ein *Wettkampf*, aber in einem anderen Sinne, als er üblicherweise verstanden wird. Er ist

nicht nur und nicht einmal primär ein *Kampf, auf den gewettet werden kann* (woher er ursprünglich seinen Namen erhalten hat). Und er liegt auch auf einer grundlegend anderen Ebene als realgesellschaftliche Kämpfe um umstrittene Güter.

Er ist vielmehr genau umgekehrt eine *Wette, um die gekämpft wird*: Der Sportler *wettet* mit sich sowie mit seiner (näheren oder fernerer menschlichen Mit-)Welt, daß er in einer solchen Wettkampf-Situation eine für (diesen individuellen oder für jeglichen) Menschen nicht für möglich gehaltene – also gänzlich außer-gewöhnliche – Leistung zu erbringen vermag. Allein aus eigener Kraft und unter Einhaltung von einschränkenden Regeln, die vorab vereinbart worden sind. Und er gibt das *Versprechen*, daß er hierum mit allen ihm regelgerecht verfügbaren Kräften kämpfen wird.

Die angebotene Wette ist ein *freiwilliges* Geschenk der Athlet/innen zur *kulturellen* Bereicherung der (nachbarschaftlichen oder weltweiten) Menschheit. Durch das abgegebene Versprechen aber erhält es zugleich eine *moralische* Qualität. Diese Grundkonstellation setzt ein mit jeglichem anderen gesellschaftlichen Bereich unvergleichliches Geschehen in Gang. In jedem sportlichen Wettkampf aufs Neue. Die Verwirklichung dieser Konstellation trägt den Athlet/innen zu Recht den höchsten Respekt, Bewunderung und Begeisterung ein. Denn sie zeigt den Menschen die unvermutet *weiten* Grenzen des Menschenmöglichen. Und als sinnlich erlebbare Tatsache – nicht etwa nur als Legende, als Zaubertrick oder als Science Fiction.

6. *Doping: Verlassen der Sinnsphäre des Sports unter Vortäuschung einer Teilnahme daran*

Das *Doping* steht an vorderster Stelle unter den Risiken, die innerhalb des Sports selbst erzeugt werden und ihn in eine Glaubwürdigkeits-, Legitimations- und Zukunftskrise gestürzt haben. Noch immer aber wird vielfach nicht genau genug gesehen, *warum* ihm eine herausragende Bedeutung in der Sportdiskussion zukommt: Das Verbot von Doping im Sport zählt zu den konstitutiven und den regulativen Regeln, durch die der Handlungsraum legitimer sportlicher Entfaltung eingegrenzt wird.

Vor allem anderen liegt die Bedeutung darin, daß durch Doping die Menschheit um ein versprochenes hohes kulturelles Gut *geprellt* wird. Das entscheidende Vergehen des Dopers besteht darin, eben jenes „Erste Gebot“ des Sportsinns zu verletzen, wie ich es umrissen habe. Alles Andere – auch die gesundheitliche Gefährdung der Athleten – ist damit *sport-ethisch* sekundär: Auf der nächstniedrigeren Stufe der durch Doping vergeudeteten Güter steht die *Selbsterniedrigung* des dopenden Athleten (man kann sich zwar nicht *selbst* betrügen, aber versucht sein Versagen gegenüber einer moralischen Herausforderung unaufrichtig vor der Öffentlichkeit zu verbergen). Wiederum danach rangiert die *Demoralisierung* des nicht-dopenden Gegners, der der Chancengleichheit in der gegenseitigen Herausforderung zur Höchstleistung beraubt wird. Nächstwichtig ist die *Enttäuschung* des Publikums, das ein ergebnisoffenes, spannendes Sportereignis erwartet oder möglicherweise mit berechtigter Erwartung auf „seinen Favoriten“ setzt, nicht aber

wie im Kino oder beim Pokerspiel auf einen Bluff. *Zuletzt*, wenn das Sportereignis mit Marktgegebenheiten verbunden ist, wird auch der wirtschaftsrechtliche Tatbestand des „unlauteren Wettbewerbs“, der „Produktfälschung“ und des „Betrugs“ erfüllt.

Jeder dopende Athlet und jeder Verantwortliche der Sportorganisationen, der entsprechendes Handeln fördert, billigend in Kauf nimmt oder durch Nach- oder Fahrlässigkeit duldet – sie alle entziehen dem Sport ein Stück an Glaubwürdigkeit und Zukunftsfähigkeit. Sie tragen Mitverantwortung für die Beschädigung eines hohen Kulturgutes und geben keineswegs nur einer läßlichen oder gar „umständehalber verständlichen“ persönlichen Schwäche nach.

7. *Sport: Verkörperung des Mythos von Doktor Faustus und des Mythos von Sisyphos*

Sportliches Handeln erzeugt also eine *hochartifizielle, hochdifferenzierte und hochelaborierte fiktive Realität*. Erzählt werden Geschichten von *extraordinären selbstgesetzten Herausforderungen* und von den *geregelten ästhetischen Formen ihrer Bewältigung*. Beides ist nicht durch irgendeine Art von „Not der äußeren Umstände“ erzwungen. Und wie andere gute, ästhetisch wertvolle Kunst erzählt der Sport spannungs-*haltige* Geschichten. Deren *Spannung lebt hauptsächlich* von der Frage, ob die Herausforderung und die durch den Streit ermöglichte gemeinsame Hervorbringung von Sportereignissen als „*Sportwerken*“ *gelingen* oder nicht.

Hans LENK hat zu Recht vorgeschlagen, die unverwechselbare Sinnstruktur dieses sportlich-kulturellen Handelns symbolisch zu bündeln in einem mythischen Bild. Nur hat er mit dem Mythos von Prometheus keine gute Wahl getroffen. Überzeugender, „passender“ für den Sport ist der *Mythos des Doktor Faustus*, wie er sich bei GOETHE oder bei Thomas MANN gestaltet findet, oder aber auch der *Mythos des Sisyphos* bei Albert CAMUS. Beim Sport geht es um einen Beitrag zur faustischen Suche nach dem, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Man muß sich zudem den sportlichen Sisyphos bei seinen scheinbar sinnlosen und endlosen Versuchen des Immer-wieder-neu-Ansetzens mit CAMUS durchaus „als einen glücklichen Menschen vorstellen“.

8. *Sport zwischen Adam und Antigone: Eine Anmerkung zum aktuellen IOC-Skandal*

Ein solcher Vortrag kann – bei aller Zeitenthobenheit seiner Hauptargumentationslinie – natürlich doch auch nicht gänzlich absehen von der aktuellen Krise des Sports. Der Korruptionsskandal im IOC ist der derzeit spektakulärste Ausdruck dieser Krise. Er ist bisher allerdings viel zu vordergründig diskutiert worden. Er liefert ein Beispiel dafür, daß durch solche zunächst nur als punktuell erscheinenden Fehlentwicklungen zugleich die gesellschaftliche Legitimation des Sports insgesamt infragegestellt werden kann. Zugleich aber kann, ja *muß* er – und nur deshalb spreche ich ihn hier abschließend an – als Lehrstück über den Kern der sportlichen Sinnstruktur gelesen werden. Auch als Lehrstück darüber, wie diese Sinnstruktur von ihren eigenen berufenen Trägern mißverstanden, vergessen oder verraten und

verkauft werden kann. Entsprechend grundsätzlich müßte er folglich auch auf der Suche nach Problemlösungen behandelt werden, wenn sie tatsächliche Wege aus der Krise weisen sollen.

Bei genauerem und nüchternem Hinsehen zeigt sich eine zunächst merkwürdig anmutende Diskrepanz: einerseits ein ungewöhnlich *hoher Grad an emotionaler Aufladung* in der öffentlichen Entrüstung über die enthüllten Verfehlungen der an der Korruption Beteiligten; auf der anderen Seite ein bemerkenswert *niedriger Schaden in der Sache*. Wieso also die Aufregung?! Wie ist es möglich, daß aus einem ausgesprochenen Allerweltsskandal ein ausgemachter Weltskandal werden kann? Wieso fällt die Reaktion um ein Vielfaches aufgeregter aus, wenn es um den (zumal olympischen) Sport als wenn es um Politik oder Wirtschaft geht? Der Sport gibt „Cosí fan tutte“, und plötzlich rümpft das Publikum die Nase!? Es muß etwas mit dem Anspruch, ja mit dem Nimbus des Sports *selbst* zu tun haben, daß die Entrüstung hier viel aufgeladener ausfällt als anderwärts. Könnte an der überschießenden Reaktion ein Überschuß an quasi-moralischem Vorschub ablesbar sein, von dem der Sport und zumal der olympische Sport in der öffentlichen Wahrnehmung noch immer getragen ist? Die besonders scharfe Reaktion wäre dann Ausdruck einer besonders großen Enttäuschung über die Entdeckung, daß auch der Sport nur das übliche Spiel spielt. Indirekter Ausdruck also letztlich noch immer eines *Kompliments*, das man dem Sport gern auch weiterhin gemacht hätte, wenn es die Umstände denn noch irgend gestatten würden.

Und in der Tat: Es geht hier – wie schon festgestellt – um nichts Geringeres als um die *conditio humana* und den *Platz des Sports* darin. Die *conditio humana* und das philosophische Ringen um deren angemessene Beschreibung handeln von einer unaufhebbaren Spannung und dem ewigen Kampf, der sich aus ihr ergibt: eine Grundspannung

- zwischen dem Menschen als *animal animale* und als *animal rationale*;
- zwischen den menschlichen Schwächen des alten Adam und der Apotheose von Sophokles' Antigone („... nichts ist gewaltiger als der Mensch“);
- zwischen der Notwendigkeit des Menschen, „ein Leben zu leben“ und „ein Leben zu führen“ (so Helmuth PLESSNER);
- zwischen der ökonomischen Seite der menschlichen Rationalität, nicht mehr zu tun als das unbedingt Notwendige, und der ethisch-ästhetischen Seite der menschlichen Rationalität, eben doch „mehr zu tun“: einem moralischen kategorischen Imperativ und einem kulturellen Imperativ zur freiwilligen Ausreizung alles Konstruktiv-Menschenmöglichen zu folgen;
- zwischen „Der Mensch lebt vom Brot allein“ und „Der Mensch lebt überhaupt nicht vom Brot“; sowie
- zwischen „Nach rechts kann man rutschen“ und „Nach links muß man klettern“ (so der Schriftsteller Wolfgang KOHLHAASE).

Der Mensch ist stets beides. Er wird überhaupt erst zum Menschen, als Mensch konstituiert durch den unaufhebbaren humanen Kampf zwischen beiden Polen. Der

eine beflügelt den Menschen zu seinen erst eigentlich humanen ästh/ethischen Höhenflügen. Der andere gewährleistet die gleichwohl für das biologische Überleben notwendige Bodenhaftung. CAMUS hat die Dramatik dieser für den Menschen als Menschen unaufhebbaren Spannung zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung seiner Grenzen in seltener Eindringlichkeit als „*Der Mensch in der Revolte*“ (1951) beschrieben. Und die Kunst als symbolische Verkörperung dieser *conditio humana*, die sie zugleich nur dadurch sein kann, daß sie ihre Autonomie gegenüber der Wirklichkeit behauptet:

„Die Kunst bestreitet das Wirkliche, aber sie entzieht sich ihr nicht. (...) Durch die Behandlung, die der Künstler der Wirklichkeit aufzwingt, behauptet er seine Kraft der Ablehnung. Doch was er von ihr in seiner erschaffenen Welt bewahrt, deckt die Zustimmung auf, die er mindestens für einen Teil des Wirklichen hegt (...). Die Kunst ist eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem“,

so CAMUS. Dieses Beharren auf der Autonomie des ästhetischen Werkes ist ein besonders wichtiger und anspruchsvoller Teil der Verwirklichung und Symbolisierung der *conditio humana*. Und damit alles andere als eine esoterische und bequeme oder gar schäbige Realitätsflucht, nicht also als ein verantwortungsscheuer Eskapismus, als der es häufig geringschätzig oder gar feindselig abgetan wird. An dieser Symbolisierung der friedlichen Revolte hat auch der Sport, wo er tatsächlich seinem Eigensinn folgt, seinen vollgültigen Anteil.

Denn der *Platz des Sports* in diesem Kampf ist die jeweils rechte Seite bei den Paaren im obigen Schema bzw. die „linke“ in einer politischen und geistesgeschichtlichen Sicht. Und zwar bezogen auf den grundlegenden, konstituierenden Sinn, die Funktion, die Existenzberechtigung des Sports, natürlich nicht unbedingt bezogen auf jeden seiner individuellen Protagonisten, seiner Institutionen und jedes seiner empirischen Ereignisse. Dieser *objektive Sinn des Sports* besteht gerade darin, zeigen zu wollen, daß der Mensch „mehr sein kann als nur der alte Adam“, mehr kann und können will als einfach nur den elementaren, atavistisch-„animalischen“ Notwendigkeiten und Imperativen jenes alten Adam zu folgen. Zeigt der Sport nun aber durch – insofern moralisches! – Versagen seiner Protagonisten (Doping, Manipulation, Hegemonie des Geldes), daß es eben „doch nicht geht“, daß der alte Adam selbst *hier* die Szene beherrscht, so ist die Enttäuschung doppelt groß. Daher rührt die besonders allergische Reaktion gegenüber Manipulation und Verfehlungen gerade in *sport-praktischen* und *sport-institutionellen* Zusammenhängen. Die Enttäuschung ist ähnlich groß und die Reaktion ähnlich allergisch-übersteigert wie bei der Diskrepanz zwischen der christlichen Botschaft des einfachen Lebens und der Üppigkeit des Lebensstils der katholischen Hierarchie, die in Spätmittelalter und früher Neuzeit Bettelorden und Luthers Protstantismus ausgelöst hat.

Mit der dem Sport eigenen Sinnstruktur wird also nicht etwa, wie in unüberlegten Floskeln immer wieder suggeriert wird, einfach der haltlos-anmaßende Anspruch erhoben, „besser als die Gesellschaft“ zu sein. Aber er gibt ein Versprechen, es immerhin doch *versuchen* zu wollen, indem seine Akteurinnen und Akteure das Unnötig-Außergewöhnliche anstreben. Der Sport *entsteht und lebt* überhaupt erst durch ebendiesen Anspruch.

Und eben dieses –fr eiwillig, selbst unnötig, aber eben darum um so verbindlicher eingegangene! –V ersprechen begründet den – nun hoch moralischen! – Anspruch, das Versprechen *unbedingt* zu halten. Deshalb wird *hier* das Zuwiderhandeln *besonders verwerflich*. Denn es beschädigt oder zerstört ein künstliches und kunstvolles und deshalb besonders seltenes und fragiles Gut sowie die mutwillig geweckte und bestärkte Hoffnung der Menschen, daß es tatsächlich besteht und gilt.

VII Schlußbemerkungen

Mit den acht Punkten, die ich stellvertretend für das Gesamt-Konzept meiner Deutung des Sportsinns vorgestellt habe, ist also die *Semantik des primären Verweisungszusammenhangs* umrissen, für deren vorrangige oder gar exklusive Anerkennung bei der Diskussion über die gesellschaftliche Bedeutung des Sports wie der übrigen Künste ich plädiere. Abschließend komme ich noch einmal zurück auf die eingangs geführte Diskussion über die Mimesis-These: Wie die anderen Künste seien Status und Bedeutung von Sport nur als „Mimesis der Gesellschaft“ angemessen erfaßt, also aufgrund seiner wichtigsten Eigenschaft, daß er auf Außersportlich-Gesellschaftliches verweise. Vieles deutet darauf hin, daß diese Annahme auf einer schlichten *Verwechslung* basiert – einer Verwechslung zwischen dem allgemein gemutmaßten und dem tatsächlichen Prozeß, durch den die punktuelle Ähnlichkeit zwischen sportlicher *Sinn-* und außersportlicher *Sozial-*Struktur zustandekommt. Sie kommt nicht dadurch zustande, daß der Sport auf Ähnliches in der Gesellschaft verweist und erst daraus seine gesellschaftliche Bedeutung bezieht, sondern dadurch, daß er Elemente, aus denen er seine im übrigen und anschließend völlig eigensinnige Struktur aufbaut, aus der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt heraus- und heranzieht, und daß diese Elemente – *sportsinn-widrig!* – einen Widerschein ihrer außersportlich-gesellschaftlichen Herkunft zu behalten und zu bewahren scheinen trotz des grundlegenden Sinn-Umbaus, den sie beim und im Aufbau der eigensinnigen sportlichen Welt erfahren. Dieser Widerschein aber ist ein kaum tilgbarer *Rest*, keineswegs jedoch das *Ziel* ihrer Verwendung im sportlichen Sinnkontext. Erleichtert wird jene Verwechslung dadurch, daß die Vertreter der Mimesis-These nie scharf unterscheidende Rechenschaft darüber ablegen, wer eigentlich der *Akteur* des behaupteten Zeige- und Verweisungsprozesses sein soll. Wer ist, mit Luhmann gesprochen, der *Beobachter*, der die behauptete *Nicht-Unterscheidung* – eine nach LUHMANN erst recht „unmögliche“ Annahme! – trifft? In den Blick der Mimesis-Theoretiker, wenn sie denn überhaupt Auskunft darüber geben, geraten mehrere potentielle solcher Beobachter, deren potentiell völlig unterschiedliche Beobachtungsergebnisse dann zumeist – auch dies logisch unzulässig! – in einen Topf gerührt werden:

- die kunst- bzw. sportwerk-*schaffenden* Akteure, die ihrem Handeln oder Werk selbst einen entsprechenden Sinn zuschreiben;
- das kunst- oder sport-*rezipierende* Publikum, das das sportlich-ästhetische Ereignis metaphorisieren, indem sie außerästhetische Erwartungen hineinprojizieren;

- die kunst- oder sport-*kommentierende* publizistische oder wissenschaftliche Kritik, die ihre eigenen Deutungserfindungen als Sinnzuschreibungen an das ästhetische Ereignis heranträgt;
- schließlich die unpersönliche kunst- oder sport-*konstituierende* Sinnstruktur der ästhetischen Sphäre oder des Werkes selbst, die einen jeweiligen Verweisungszusammenhang von sich aus nahelegt oder produziert.

Sie alle in eins zu verrühren, ist allein schon deshalb unzulässig, weil sie extrem disparat ausfallen können. Und alle drei ersteren mit dem einen letzteren in ihrem interpretatorischen Gewicht gleichrangig zu behandeln, ist deshalb unzulässig, weil allein letzterer einen allgemein-objektiven Maßstab abgeben kann, an dem die Annehmbarkeit der anderen partikular-individuellen Deutungs- und Zuschreibungsvorschläge überprüft werden kann.

Am einfachsten kann diese Zurückweisung der mimetischen Verweisungs-These am Beispiel der Kunstgattung *Musik* anschaulich gemacht werden: Durch die Spezifik ihres Ausdrucksmediums willkürlich strukturierter und gestalteter Töne ist sie gänzlich außerstande, auf *irgend-welche* außerästhetisch-gesellschaftlichen Sachverhalte zu verweisen. Daß Musik dennoch oft als Sinnverweisungs-Träger für gesellschaftliche Sachverhalte empfunden, gedeutet und instrumentalisiert werden kann – Wagner's „deutsche“ Musik, Verdis Opern als „Konstituens der italienischen Nation“, in der modernen Tonsprache verfaßte Musik als „esoterisch-elitär“, weil dem volkstümlichen Geschmach fremd, usw. – geht entweder auf ihre gelegentliche Verbindung bestimmter ihrer Werke mit der verbalen Sprache zurück oder auf Sinnzuschreibungen, die die musikproduzierenden oder -rezipierenden Akteure ex post an sie herantragen und in einem längeren Gewöhnungsprozeß an diese nachträgliche Verbindung dann irgendwann wie ein spontanes Produkt der musikalischen Sinnstruktur *selbst* erscheinen können.

Man könnte es sich auch noch einfacher machen mit einem Beispiel aus der Malerei: Fast kalauerhaft hat Franz MARC die Frage abgeschmettert, wieso er Pferde in blauer Farbe male: „Ich male überhaupt keine Pferde, sondern Bilder.“ – Oder, weniger ironisch, am Beispiel der *Lyrik*, wie es jüngst GREINER im Rückblick auf 25 Jahre Frankfurter Anthologie formuliert hat („Schule der Formen“, FAZ vom 12.6. 1999): In den Debatten dieser Zeit

„spielten vor allem Fragen des Inhalts, der Gesinnung, (...) der politischen Korrektheit eine Rolle. Während jedoch das Wichtigste, die ästhetische Eigenart und die Formensprache des Gedichts, allenfalls am Rande berührt wurde. (... Dagegenzuhalten als Replik wäre, S.G.) die simple Tatsache, daß Gedichte weder Nachrichten noch Leitartikel sind. Wären sie es, würde man lieber Nachrichten und Leitartikel lesen. Gedichte liest man, wenn man sie liest, wegen ihrer Melodie, ihrer Bilder, ihres Sprachstils, kurz: wegen ihrer Andersheit. ‚Ein Lied zu singen/mit nichts als der Absicht/ein Lied zu singen, ist eine schwere Arbeit‘ (...). Es scheint, als vergäßen es die Deutschen immerzu. (... Aber) das Nichtkennen schadet ja nicht den Werken. Die bleiben, bis irgendwann jemand kommt und sie wahrnimmt. Es schadet uns, weil wir weniger von unserer Welt, unserer Geschichte und uns selbst wissen, als wir wissen könnten.“

Singgemäß gilt all dies auch für den Sport.

Wenn diese Zurückweisung der Mimesis-These zutreffend und zudem so verblüffend einfach ist, wie es nach meiner hier vorgetragenen Argumentation nun erscheinen könnte, dann stellt sich spontan eine erstaunte Frage ein: Wie konnte dann jene Mimesis-These überhaupt entstehen, Plausibilität und Verbreitung gewinnen und sich so hartnäckig halten? Zu den Motiven der Erfinder dieser These fallen mir insbesondere zwei –p ikanterweise äußerst disparate, ja miteinander logisch unvereinbare! – mögliche und sicherlich weithin unbemerkt gebliebene Motive ein: Es könnte eine besondere *Hochschätzung* zugrundegelegen haben und aus dieser heraus die *Sorge*, in einer auf praktische Nutzeneffekte fixierten bürgerlichen Gesellschaft könnte ein allein selbstzweckhaftes und auf-sich-selbst-verweisendes Geschehen nicht genügend Respekt erfahren, den es für seine Überlebens- und Wirkungsfähigkeit benötigt. Ebenfalls denkbar aber ist, daß eine besondere *Geringschätzung* zugrundegelegen haben könnte und damit eine *Anmaßung*, die sich für Kulturelles überhaupt nur dann zu interessieren und ihm nur dann eine Existenzberechtigung zuzusprechen bereit ist, wenn und soweit es Leistungen für Außerkulturell-Gesellschaftliches zu erbringen verspricht. Ob besondere Hoch- oder besondere Geringschätzung, ob sympathische Sorge oder weniger sympathische Anmaßung: Beide Grundhaltungen sind aus meiner Sicht gleichermaßen untauglich, um dem kulturell-ästhetischen Geschehen in Sport und anderen Künsten gerecht zu werden und sie in ihren legitimen Eingensprüchen zu stärken.

Schließlich: Sport ist von dem Kern seiner Sinnstruktur her, so wie sie in den acht Punkten des vorigen Abschnitts umrissen worden ist, alles Andere als ein *harmloses Freizeitvergnügen*. Auch die in der Hoffnung auf einen „Sport für alle“ liegende Annahme oder Utopie *eines „Sport light“* ist daher genau besehen eine *contradictio in adiecto*. Sport ist vielmehr eine der Gestaltungsformen der *ernsthaften „vita activa“*, wie Hannah ARENDT sie beschrieben hat. Ihren Ernst bezieht diese Variante der *vita activa* aus *der Spannung zwischen ästhetischem Grenzgängertum und ethischer Selbstbegrenzung*. Verkörpert wird darin aber doch auch nur CAMUS' Typus des gegenwärtigen grenzauslotenden „Menschen in der Revolte“, nicht aber Arendts kritisch beschworener „zukünftiger Mensch“, der grenzverletzend und totalisierend „seine Existenz der Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein verdanken“ werde. Der Eigensinn des Sports ist also weder als harmloses Freizeitvergnügen angemessen erfaßt, noch aber auch als *Ausgeburt von dämonisch-bedrohlichen Allmächtsphantasien* oder als Symbol der Hybris des kapitalistischen Industrialismus, als die ihn heute viele seiner Großkritiker gern zu verkaufen versuchen. Beide Deutungen des Sportsinns, wenn sie denn zuträfen, würden ebenfalls dazu beitragen, ihm die Berechtigung des Status einer autonomen und seriösen Kunst zu entziehen. Seinen besonderen Reiz im Kreise der Künste bezieht er stattdessen gerade daraus, daß er eine dort zwar durchweg angelegte, selten aber so deutlich ausgeprägte *Kombination von vita contemplativa und vita activa* darstellt: *vita contemplativa* deshalb, weil die Sportidee vollständig ein Gedankenprodukt und Phantasiegebilde, nicht aber ein irgendwie Natürlich-Vorgegebenes ist; *vita activa* insofern, als ein sichtbar bzw. scheinbar „hypermotorischer Aktivismus“ die

die äußerlich auffälligste Seite der Sportpraxis ist. Man kann den Sport sicherlich *auch* als einen Teil dessen ansehen, was inzwischen z.B. in der Bildungs- und Schulpolitik unter dem Stichwort „*Kultur der Anstrengung*“ diskutiert wird. Aber aufgrund des ihm zugleich immanenten ästhetischen Gestaltungswillens weist der Sportsinn doch auch weit darüber hinaus.

Zu dieser Form von *vita activa* durch selbstbezüglich-autonome schöpferische Gestaltungsleistung beizutragen, wie es der Sport ermöglicht: Dies fordert einen *größeren Respekt* vor seinem Eigensinn als einem *Ästhetisch-Kulturellen* als etwa die Annahme, er könne nur eingepfercht in das Korsett einer kritischen Verweisung auf *Außerästhetisch-Gesellschaftliches* gesellschaftliche Bedeutung erlangen.

Literatur

- ALKEMEYER, T.: Sport als Mimesis der Gesellschaft: Zur Aufführung des Sozialen im symbolischen Raum des Sports. In: Zeitschrift für Semiotik 19 (1997), 4, 365-396
- ARENDT, H.: *Vita activa*. München 1989
- FRANKE, E.: *Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen*. Schorndorf 1978
- FRIEDRICH, G. (Hrsg.): *Zeichen und Anzeichen – Analysen und Prognosen des Sports*. (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 116). Hamburg 2001
- GARZ, D. (Hrsg.): *Die Welt als Text*. Frankfurt/Main 1994
- GEBAUER G.: Oralität- und Literalität im Sport – Über Sprachkörper und Kunst. In: GERHARDT, V./ WIRKUS, B. (Hrsg.): *Sport und Ästhetik*. (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 63). Sankt Augustin 1995, 15-29
- GEBAUER, G./WULF, C.: *Mimesis*. Reinbek 1992
- GREINER, U.: Schule der Formen. Rückblick auf 25 Jahre Frankfurter Anthologie. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 12.6. 1999
- KAUFFMAN, S.: *Der Öltropfen im Wasser. Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*. München, Zürich 1996
- KUNDERA, M.: *Mein Jahrhundertbuch – Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*. In: *DZ* vom 21.1.1999
- KURZKE, H.: *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*. München 2000
- LUHMANN, N.: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1995
- MOLL, S.: *Beim Betrachten des Sports wird deutlich, wie unsere Gesellschaft funktioniert*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 3.4.1997
- SCHMIDT, J.: *Geschichten aus Bewegung. Pina Bausch, die Choreographin des neuen Tanzes, wird 60*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 22.7.2000
- SCHROTT, R.: *Die Wahrheit der Dichtung müsste eine andere sein*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 16.6.1999
- WELSCH, W.: *Sport: ästhetisch betrachtet – oder gar als Kunst?* In: *DEUTSCHES OLYMPISCHES INSTITUT (Hrsg.): Jahrbuch 1999*. Sankt Augustin 1999

Die Autorinnen und Autoren

ALKEMEYER, THOMAS, Prof. Dr., geb. 1955; Studium der Germanistik, Sportwissenschaft, Pädagogik und Philosophie an der Freien Universität Berlin; Promotion 1994 (Dr. phil.); Ernst-Reuter-Preis 1995; Habilitation 2000; seit Oktober 2001 Professor für Sportsoziologie an der Universität Oldenburg, zuvor tätig am Institut für Sportwissenschaft der Freien Universität Berlin; Mitarbeit im DFG-Sonderforschungsbereich „Kulturen des Performativen“ an der FU Berlin; Schwerpunkte in Lehre und Forschung: Soziologie und Philosophie des Sports, Historische Anthropologie des Körpers, Kulturosoziologie, Semiotik, ästhetische Erziehung; seit 2000 Sprecher der dvs-Sektion Sportphilosophie.

✉ Universität Oldenburg, FB V – Sportwissenschaft, Postfach 25 03, 26111 Oldenburg

BOCKRATH, FRANZ, Dr., geb. 1958; Studium der Philosophie, Politik- und Sportwissenschaft in Osnabrück; Erstes und Zweites Staatsexamen; Mitarbeit in interdisziplinären Forschungsprojekten zum Wertbewußtsein Jugendlicher; Promotion 1996; Gründungsmitglied der AG „Empirische Wertforschung“ an der Universität Osnabrück; derzeit Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Sportwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin; Veröffentlichungen zur Ethik, Pädagogik und Semiotik des Sports; derzeit Arbeit an einer historisch-systematischen Kritik der Körperpädagogik; 1989-1991 Geschäftsführer der dvs.

✉ Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Sportwissenschaft, Konrad-Wolf-Str. 45, 13055 Berlin

BOSCHERT, BERNHARD, M.A., geb. 1954; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Philosophie der Freien Universität Berlin/DFG-Sonderforschungsbereich 447: „Kulturen des Performativen“; Arbeitsschwerpunkte: Körper und soziale Ordnung; Sport im Kontext von Sprache und Literatur; Spiel als Aufführung der Gesellschaft.

✉ Muskauer Str. 9, 10997 Berlin

FRANKE, ELK, Prof. Dr., geb. 1942; 1980 Professur für Sportwissenschaft an der Universität Osnabrück, seit 1995 Professor für Sportpädagogik/Sportphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin; Forschungsschwerpunkte: Handlungstheorie, Semiotik, Ästhetik, Ethik im Sport, Bildungstheorie in der Sportpädagogik, Schulsportentwicklung in Ostdeutschland, Gesundheitssport; 1989-1991 Präsident der dvs.

✉ Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Sportwissenschaft, Konrad-Wolf-Str. 45, 13055 Berlin

GEBAUER, GUNTER, Prof. Dr. phil., geb. 1944; Studium der Philosophie und Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft; 1969 Promotion; 1975 Habilitation in Philosophie mit einer Arbeit über das Problem des Verstehens und die Analytische Sprachtheorie; Professor an der Freien Universität Berlin; Mitglied des Forschungszentrums für Historische Anthropologie an der FU Berlin.

✉ Freie Universität Berlin, Fachbereich IV, Philosophie, Schwenderstr. 8, 14195 Berlin

GÜLDENPFENNIG, SVEN, Dr. phil. habil., geb. 1943; 1996 bis 2001 Wissenschaftlicher Leiter des Deutschen Olympischen Instituts (DOI) Berlin, zuvor an der TU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Soziologie, Politikwissenschaft und Kulturphilosophie des Sports.

✉ Grenzweg 12 A, 12307 Berlin

HIETZGE, MAUD-CORINNA, Dr., geb. 1959; Studium der Germanistik, Sportwissenschaft, Biologie und Erziehungswissenschaften als Werkstudentin an der FU Berlin, Staatsexamen und Magister in Germanistik und Sportwissenschaft; Promotion in Sportsoziologie; Lehraufträge an der HU Berlin und der Universität Bremen; Lehrtätigkeit an OSZ, Gymnasium und Europaschule; alleinerziehend, zwei Kinder; Arbeitsschwerpunkte: Sportsoziologie, Anthropologie, Semiotik, Gender Studies, Sportpädagogik, Schulentwicklung/Evaluation.

✉ Calvinstr. 13, 10557 Berlin

HILDENBRANDT, EBERHARD, Prof. Dr., em., geb. 1933; Studium der Germanistik, Philosophie und Sportwissenschaft in Saarbrücken und Marburg; Promotion 1969 in Marburg; 1970-1975 Akad. Oberrat in Tübingen; seit 1975 Professor für Sportwissenschaft in Marburg; Arbeitsschwerpunkte: Sportmethodik auf der Basis von Trainings- und Bewegungslehre, Sprache und Bewegung, Semiotik des Sports, Sport mit Sehgeschädigten, Sport als Kultursegment.

✉ Cappeler Str. 40, 35039 Marburg

SCHMIDT, ROBERT, geb. 1964; Soziologe; Doktorand am Graduiertenkolleg „Körper-Inszenierungen“ an der Freien Universität Berlin; Dissertationprojekt mit dem Titel „Pop/Sport/ Kultur – Körperkonzepte auf dem Dancefloor und in den Trendsportarten“.

✉ Graduiertenkolleg „Körper-Inszenierungen“ am Institut für Theaterwissenschaften, Grunewaldstraße 35, 12165 Berlin

SCHÜRMAN, VOLKER, PD Dr., geb. 1960; Studium von Mathematik und Philosophie an der Universität Bielefeld mit dem Abschluß 1. Staatsexamen für Sekundarstufe II; Privatdozent im Studiengang Philosophie der Universität Bremen, dort zuletzt beschäftigt als wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem interdisziplinären Projekt 'Körper und Bewegung' im Studiengang Sportwissenschaft; seit 2001 Hochschuldozent für Sportphilosophie an der Universität Leipzig; Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind die Philosophische Anthropologie, Bewegungskonzeptionen in der Philosophie und die philosophische Skepsis.

✉ Universität Leipzig, Sportwissenschaftliche Fakultät, Jahnallee 59, 04109 Leipzig

SCHWEMMER, OSWALD, Prof. Dr., geb. 1941; Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin; Veröffentlichungen u.a.: Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften (1987); Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne (1997); Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis (Hrsg.; 1991); Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte (Hrsg.; 1995ff.); Die kulturelle Existenz des Menschen (Hrsg.; 1997).

✉ Humboldt Universität zu Berlin, Institut für Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

THIELE, MONIKA, Dr., geb. 1952; Sportwissenschaftlerin an der Universität Bremen im FB Kulturwissenschaften; 1996 Promotion an der Freien Universität Berlin („Die Bezaumung der Wildheit. Phantasien, Wünsche und Gesten der Macht in der Rhythmischen Sportgymnastik“); Forschungsschwerpunkt: Körper und Symbolik.

✉ Universität Bremen, FB 9 – Studiengang Sportwissenschaft, Postfach 33 04 40, 28334 Bremen

Die Deutsche Vereinigung für Sportwissenschaft (dvs) ist ein Zusammenschluss der an sportwissenschaftlichen Einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland in Lehre und Forschung tätigen Wissenschaftler/innen. Die dvs wurde 1976 in München gegründet und verfolgt das Ziel, die Sportwissenschaft zu fördern und weiter zu entwickeln. Sie sieht ihre Aufgabe insbesondere darin:

- die Forschung anzuregen und zu unterstützen,
- die Kommunikation zwischen verschiedenen Disziplinen zu verbessern,
- die Lehre zu vertiefen und Beratung zu leisten,
- zu Fragen von Studium und Prüfung Stellung zu nehmen,
- den Nachwuchs zu fördern,
- regionale Einrichtungen bei der Strukturentwicklung zu unterstützen,
- die Personalstruktur wissenschafts- und zeitgerecht weiterzuentwickeln,
- die Belange der Sportwissenschaft im nationalen und internationalen Bereich zu vertreten.

Die Aufgaben werden durch die Arbeit verschiedener Organe erfüllt. Höchstes Organ der dvs ist die Hauptversammlung, der alle Mitglieder angehören und die mindestens alle zwei Jahre einmal tagt. Zwischen den Sitzungen der Hauptversammlung übernimmt deren Aufgaben der Hauptausschuss, dem außer dem dvs-Vorstand Vertreter/innen der Sektionen und Kommissionen angehören. Der dvs-Vorstand besteht aus Präsident/in, Schatzmeister/in sowie vier weiteren Vorstandsmitgliedern. Zur Unterstützung der Arbeit des Vorstands ist ein/e Geschäftsführer/in tätig.

Weitere Organe der dvs sind Sektionen und Kommissionen, die Symposien, Tagungen und Workshops durchführen. Sektionen gliedern sich nach sportwissenschaftlichen Disziplinen und Themenfeldern; Kommissionen befassen sich problemorientiert mit Fragestellungen einzelner Sportarten bzw. Sportbereiche. Für besondere, zeitbegrenzte Fragen können ad-hoc-Ausschüsse gebildet werden. Zur Zeit sind in der dvs tätig:

- **Sektionen:** Biomechanik, Sportgeschichte, Sportinformatik, Sportmotorik, Sportpädagogik, Sportphilosophie, Sportpsychologie, Sportsoziologie, Trainingswissenschaft
- **Kommissionen:** „Bibliotheksfragen, Dokumentation, Information“ (BDI), „Frauenforschung in der Sportwissenschaft“, Fußball, Gerätturnen, Gesundheit, Leichtathletik, Schneesport, Schwimmen, Sportspiele, Tennis, „Wissenschaftlicher Nachwuchs“
- **ad-hoc-Ausschüsse:** „Studium und Lehre“, Berufsethik

Mitglied in der dvs kann jede/r werden, die/der in der Bundesrepublik Deutschland hauptamtlich in Lehre und Forschung an einer sportwissenschaftlichen Einrichtung tätig ist, die/der sportwissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht hat oder einen sportwissenschaftlichen Studienabschluss (Diplom, Magister, Promotion) nachweisen kann. Auf Beschluss des dvs-Vorstands können weitere Personen Mitglied werden. Auch können Institutionen oder Vereinigungen Mitglieder der dvs werden, wenn ihre Zielsetzung der der dvs entspricht.

Mitglieder der dvs haben die Möglichkeit, an der Meinungsbildung zu sport- und wissenschaftspolitischen Fragen mitzuwirken. Darüber hinaus ermöglicht die Mitgliedschaft in der dvs u.a. eine kostengünstige Teilnahme an den Veranstaltungen der Sektionen und Kommissionen sowie am alle zwei Jahre stattfindenden „Sportwissenschaftlichen Hochschultag“, den Erwerb der Bücher der dvs-Schriftenreihe zu ermäßigten Mitgliederpreisen und schließt den Bezug der „dvs-Informationen“ (4 Ausgaben im Jahr) ein. Der formlose Antrag auf Mitgliedschaft ist zu richten an die

dvs-Geschäftsstelle, Postfach 73 02 29, D-22122 Hamburg,
Tel.: (040) 67 94 12 12, Fax: (040) 67 94 12 13, eMail: dvs.Hamburg@t-online.de
Internet: www.dvs-sportwissenschaft.de

