GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Körperliche Erkenntnis : Formen reflexiver Erfahrung

Bockrath, Franz; Boschert, Bernhard; Franke, Elk (Hrsg.)

2008

https://doi.org/10.25595/1093

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Bockrath, Franz; Boschert, Bernhard; Franke, Elk (Hrsg.): *Körperliche Erkenntnis : Formen reflexiver Erfahrung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008. DOI: https://doi.org/10.25595/1093.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.14361/9783839402276

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Franz Bockrath, Bernhard Boschert,
Elk Franke (Hg.)

Körperliche Erkenntnis

Formen reflexiver Erfahrung

KÖR
PER
KUL
TUR
EN ::

[transcript]

Franz Bockrath, Bernhard Boschert, Elk Franke (Hg.)
Körperliche Erkenntnis

Franz Bockrath, Bernhard Boschert, Elk Franke (Hg.)

Körperliche Erkenntnis

Formen reflexiver Erfahrung

[transcript]

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

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld



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

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Bernhard Boschert mit Unterstützung von Patrick Grüneberg und Gilles Renout
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-227-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

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

Inhalt

Vorwort 7

Körperliche Erkenntnis – eine Einführung 9
FRANZ BOCKRATH/BERNHARD BOSCHERT/ELK FRANKE

I. KÖRPER – WISSEN – REFLEXION – ERKENNTNIS

Raum – Bewegung – Rhythmus.
Zu den Grundlagen einer Erkenntnis durch den Körper 15
ELK FRANKE

Das Sprachspielkonzept und der Sport 41
GUNTER GEBAUER

Reflexion und Wiederholung.
Mit einem Ausblick auf ›Rhythmus‹ 53
VOLKER SCHÜRMANN

Körperliche Erkenntnis als empraktische Körpererinnerung 73
VOLKER CAYSA

II. KÖRPER – BEWEGUNG – ZEICHEN – WAHRNEHMUNG

Schmerzempfinden als Ausdruckserleben.
Zur Technologisierung des Körpers am Beispiel der Haut 89
FRANZ BOCKRATH

Habe »ich« geschossen?
Überlegungen zum nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch
durch Polizeibeamte 117
CHRISTOPHER HEIM

Intelligente Körper.
Bewegung entwerfen – Bewegung entnehmen – Bewegung denken 135
SABINE HUSCHKA

Körper – Bewegung – mediale Erziehung im höfischen Roman 157
NADIA GHATTAS

III. KÖRPER – HABITUS – MACHT – DISZIPLIN

Plastische Unterschiede.
Physisches Leiden und die Verletzbarkeit der Soziologie 179
CHRISTIAN PAPILLOUD/KLAUS LATZEL

Extremsport Triathlon und Michel Foucaults Konzept
der Formung von Subjektivität 199
CORINA TURNES

»Extremsport«: Der Körper in der Subkultur.
Literarische Inszenierungen von Punk, Techno und Schwulenszene 215
VOLKER WOLTERSDORFF

Vom Kickfederball zum Frauensport.
Chinas Frauen am Ende der Ära des Füßebindens 229
MAREILE FLITSCH

Autorenverzeichnis 247

Vorwort

»Körperliche Erkenntnis: Empirie und Theorie« – so lautete der Titel einer Tagung, die vom 6.-8. November 2003 in Berlin stattfand. Der vorliegende Band versammelt einige der dort vorgestellten Beiträge. Dass die Veröffentlichung mit einiger Verzögerung erst jetzt erfolgen kann, hat nicht zuletzt biografische und berufliche Gründe. Gleichwohl vertreten wir die Auffassung, dass der Band einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen ist, da das Thema seit dem so genannten cultural turn in den Sozialwissenschaften eher an Bedeutung zuzunehmen scheint. Die »Wende zur Kultur« in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen hatte zur Folge, dass anstelle mechanistischer Verhaltensdeutungen und empiristischer Wirklichkeitsbeschreibungen wieder vermehrt Fragen nach der sinnhaften und symbolischen Strukturierung gesellschaftlicher Phänomene gestellt wurden. Bei ihrer Bearbeitung konzentrierte man sich jedoch weniger auf allgemeine Erklärungsschemata, Ideen oder Weltbilder, sondern auf deren unhintergehbare Voraussetzungen, die bereits in einfachen Praktiken, Handlungen und Interaktionen zum Ausdruck kommen. Vor diesem Hintergrund erscheint der Körper nicht mehr nur als Randphänomen sozialwissenschaftlicher Forschung, sondern als Bedingung der Möglichkeit sozialer Praxis. Eben deshalb rückt er zunehmend ins Zentrum sozialtheoretischer und sozialphilosophischer Perspektiven, wodurch der – auch im vorliegenden Band – interdisziplinär geführte Dialog erkennbar positiv beeinflusst wird.

An Planung und Durchführung der oben genannten Tagung war neben den Herausgebern des Bandes auch Thomas Alkemeyer beteiligt. Ihm gilt ebenso unser Dank wie dem Sonderforschungsbereich 447 »Kulturen des Performativen« (FU Berlin) und der Sektion »Sportphilosophie« der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, die das Symposium materiell und finanziell erst ermöglicht haben. Nicht zuletzt sind wir Herrn Wierichs vom transcript Verlag zu Dank verpflichtet, der dieses Projekt mit einiger Geduld begleitet hat.

Berlin, Bremen, Darmstadt im Februar 2008,
Die Herausgeber

Körperliche Erkenntnis – eine Einführung

FRANZ BOCKRATH/BERNHARD BOSCHERT/ELK FRANKE

Der Titel des vorliegenden Bandes geht zurück auf das vierte Kapitel der »Méditations pascaliennes« von Pierre Bourdieu.[1] Der Autor geht dort der Frage nach, wie Akteure im praktischen Austausch sich den jeweiligen Erfordernissen ihrer gesellschaftlichen Umgebung anpassen bzw. diese verändern. Im Unterschied zu mechanistischen Auffassungen, die das Handeln als direkte Folge äußerer Ursachen begreifen, sowie finalistischen Konzepten, in denen Handlungen auf rationale Kalküle zurückgeführt werden, verweist Bourdieu auf die Bedeutung körperlich bestimmter Habitusformen, die zugleich eine Öffnung und Schließung zur Welt bedeuten, insofern sie ein Handeln innerhalb bestimmter Grenzen ermöglichen. »Diese Systeme von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata ermöglichen es, praktische Erkenntnisakte zu vollziehen, die auf dem Ermitteln und Wiedererkennen bedingter und üblicher Reize beruhen, auf die zu reagieren sie disponiert sind, und ohne explizite Zwecksetzung noch rationale Mittelberechnung Strategien hervorzubringen, die – freilich in den Grenzen der strukturellen Zwänge, aus denen sie resultieren und die sie definieren – angemessen sind und ständig erneuert werden.«[2]

Provokant ist hierbei nicht allein der Versuch, Handlungen jenseits mechanistischer bzw. rationalistischer Sozial- und Kulturtheorien zu verorten, indem die unhaltbare Unterscheidung zwischen objektivistischen und subjektivistischen Erklärungsansätzen kritisiert wird.[3] Theoretisch weiterführend ist vielmehr die hieraus abgeleitete Konsequenz, die Logik dieser Unterscheidung durch eine »Logik der Praxis« (Bourdieu 1987: 147ff) zu ersetzen, die

1 Vgl. dazu die deutsche Übersetzung von Achim Russer unter Mitwirkung von Hélène Albagnac und Bernd Schwibs: Pierre Bourdieu: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

2 Ebd.: 177f.

3 Vgl. dazu Bourdieu (1987).

sich von der subjektivistischen Vorstellung eines intentionalen Bewusstseins wie auch von der objektivistischen Annahme eines unbewussten Geistes gleichermaßen distanziert. Der praxeologische Ansatz beschäftigt sich demgemäß mit den Zusammenhängen zwischen körperlichen Verhaltensweisen, praktischen Verstehensformen, feldspezifischen Bedingungen und kulturellen Sinnmustern. Zurückgewiesen werden damit all jene sozial- und kulturtheoretischen Ansätze, die Strukturen und Praxen unabhängig voneinander deuten. Die Vermittlung beider Pole steht daher nicht zufällig im Zentrum des Habituskonzeptes von Bourdieu.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Bourdieu von »körperlicher Erkenntnis« (frz.: »connaissance par corps«) spricht. Gesetzt wird damit ein anderes Verständnis von Erkenntnis, das nicht mehr im traditionellen Sinne ein rational begründetes und systematisch geordnetes Wissen bezeichnet, sondern die jeweilige Logik seiner Hervorbringung unterstreicht. Radikal ist dieser Ansatz insofern, als die dialektische Vermittlung von Subjekt und Objekt nicht innerhalb der Grenzen des Denkens reflektiert wird, sondern stattdessen die Grenzen dieses Denkens selbst, d h. ihre sozialen Bedingungen und materiellen Voraussetzungen, auslotet. Indem Bourdieu den Körper zugleich als Subjekt und Objekt der Erkenntnisbildung begreift, werden zugleich all jene epistemologischen, ästhetischen und ethischen Irrtümer deutlich, die aus der vermeintlichen Distanz des Denkers zum Gedachten entstehen. Richtet man hingegen den Fokus auf die konkreten Immanenzbeziehungen und Habitusformen, die ein praktisches Begreifen der Welt erst ermöglichen, so erscheint der Körper zugleich als Produkt und Produzent seiner ihm vertrauten Wirklichkeit. Oder mit Bourdieus eigenen Worten: »Weil der Körper (in unterschiedlichem Ausmaß) exponiert ist, weil er in der Welt ins Spiel, in Gefahr gebracht wird, […] ist er in der Lage, Dispositionen zu erwerben, die ihrerseits eine Öffnung zur Welt darstellen, d.h. zu den Strukturen der sozialen Welt, deren leibgewordene Gestalt sie sind.« (Bourdieu 2001: 180)

Die Beiträge des vorliegenden Bandes beschäftigen sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit der hier angedeuteten Doppelfunktion körperlicher Erkenntnisbildung. Im ersten Teil wird der Körper ausdrücklich mit bewusstseinstheoretischen Begriffen – Wissen, Reflexion, Erkenntnis – ins Verhältnis gesetzt, die dadurch eine veränderte Bedeutung erhalten. Für Elk Franke bleibt die Rede von der Wiederentdeckung des Körpers verkürzt, wenn dabei kulturanthropologische Kategorien unberücksichtigt bleiben. Aus diesem Grund werden Raum, Bewegung und Rhythmus als unhintergehbare Voraussetzungen körpersoziologischer Forschung expliziert. Am Beispiel von Wittgensteins Sprachspielkonzept verdeutlicht Gunter Gebauer die konstitutive Bedeutung des Körpers beim praktischen Sprachgebrauch. Ähnlich wie der Spielkörper im Sport eine bestimmte Haltung ausbildet, die ein situationsge-

rechtes Handeln ermöglicht, werden auch durch Sprachspiele Organisationsweisen des Sozialen erzeugt, in denen die Akteure körperlich verstehen, was zu tun ist. Mit den begrifflichen Voraussetzungen körperlicher Erkenntnis beschäftigt sich Volker Schürmann. Am Beispiel von Innewerden, Wiederholung und Rhythmus werden die Besonderheiten körperlich-praktischer Reflexionsweisen herausgearbeitet. Volker Caysa knüpft hier in gewisser Weise an, indem er vorbewusste Könnenserfahrungen thematisiert. Am Beispiel des empraktischen Körperwissens und Erinnerns wird verdeutlicht, dass habituell einverleibte Wissensformen zwar nicht vollständig explizit gemacht werden können, jedoch über soziale Körperpraktiken intersubjektiv bedeutsam werden.

Im zweiten Teil des Bandes werden Beispiele für soziale Körperpraktiken aus unterschiedlichen sozialen Kontexten gegeben. Franz Bockrath beschäftigt sich mit dem Tätowieren als kulturelle Ausdrucksform. Er sieht darin eine populäre Form der Körpertechnologisierung, die freilich erst mit Blick auf ihre historischen und sozialen Voraussetzungen verständlich wird. Christopher Heim berührt mit seinen Überlegungen zum nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch das grundsätzliche Problem der Zurechenbarkeit von Handlungen, die – im Sinne von Bourdieu – weder rein mechanistisch noch finalistisch erklärbar sind. Sabine Huschka untersucht Bewegungshandlungen an Beispielen aus dem Bereich des Tanzes und sieht darin ein gestalterisches Zusammenspiel zwischen Körper, Choreografie, Raum und zeitlicher Dauer. Vor allem zeitgenössische Tanzästhetiken beanspruchen, über Distanzierungen vom eigenen Körperwissen zu einem praktisch reflektierten Verständnis desselben zu gelangen. Körperliche Aufführungsformen und Bewegungsstile in der höfischen Literatur untersucht Nadia Ghattas. Exemplarisch wird aufgezeigt, wie die Zugehörigkeit zum höfischen Adel über praktisch geformte und körperlich verfeinerte Verhaltensmuster abgesichert und beglaubigt wurde.

Im dritten Teil schließlich werden Körper und Habitus im Kontext verschiedenartiger Machttechniken und Disziplinierungsformen gedeutet. Christian Papilloud und Klaus Latzel beschäftigen sich mit Habitusübergängen am Beispiel unterschiedlicher Formen physischen Leidens. Anders als bei Bourdieu, der soziale Transformationen des Physischen zunächst als Veränderungen ihrer symbolischen Codierung deutet, weisen sie darauf hin, dass physische Veränderungen auch in umgekehrter Weise soziokulturelle Praktiken und symbolische Machtverhältnisse beeinflussen können. Corina Turnes untersucht am Beispiel des Extremsports Triathlon die Steigerungsmöglichkeiten des Körpers. Mit Foucault begreift sie dabei den menschlichen Körper als Angriffs- und Kreuzungspunkt gesellschaftlicher Macht, die gleichwohl das Potenzial einer selbstbestimmten Lebenspraxis beinhaltet. Der Triathlonsport ist allerdings eher als Anpassung an die Erfordernisse der Bio-Politik zu

begreifen, insofern die technologisch gesteigerten Selbstverhältnisse hier unersättlich erscheinen. Volker Woltersdorff untersucht den Stellenwert des Körpers in der Subkultur am Beispiel von Techno, Punk und Schwulenszene. Dabei zeichnet er ein heterogenes Bild, wobei der Körper sowohl Gegenstand von Disziplinierung und Überschreitung als auch je spezifisches Ausdrucksmittel eines praktisch hergestellten Lebensgefühls ist. Mareile Flitsch untersucht schließlich am Beispiel des Füßebindens in China eine besondere Form der Körperdisziplinierung. Abgesehen von kontroversen Deutungsmustern, die diese Praxis einerseits als Unterdrückung und andererseits als Ausdruck einer starken weiblichen Identität begreifen, bedeutete das Binden der Füße eine tief greifende Verletzung der körperlichen Unversehrtheit, die eine Reihe weiterer Disziplinierungen zur Folge hatten. Diese belegen auf fatale Weise, wie der Körper selbst zum Subjekt und Objekt der Erkenntnis wird.

In dem zuletzt genannten Aspekt liegt zugleich die verbindende Klammer der Beiträge dieses Bandes. Der Körper wird eben nicht nur als Mittler zwischen Ich und Welt verstanden, sondern Ich und Welt sind immer schon körperlich vermittelt, das heißt, der Körper ist Teil der sozialen Welt und diese ist in ihm körperlich angelegt: »Anders gesagt, wenn der Körper die ihm vertraute Welt unmittelbar erfasst, so deswegen, weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden.« (Ebd.) Diese körperlich-praktische Erkenntniskonzeption bietet zugleich den Rahmen für weiterführende Fragestellungen; am jeweiligen Material bleibt daher zu prüfen, welche spezifischen Antworten sich daraus ergeben. Die nachfolgenden Beiträge bieten hierfür verschiedenartige Anschlussoptionen.

I. Körper – Wissen – Reflexion – Erkenntnis

Raum – Bewegung – Rhythmus. Zu den Grundlagen einer Erkenntnis durch den Körper

ELK FRANKE

Die lange beklagte Körpervergessenheit moderner Sozialwissenschaften wird zunehmend als Einstiegsthema in einen Diskurs benutzt, in dem dann nicht selten elaboriert über einen angeblichen Paradigmenwechsel zugunsten des Körpers in kulturwissenschaftlichen Forschungsansätzen berichtet wird.[1] Eine genauere Analyse verschiedener sozialwissenschaftlicher Beiträge zeigt jedoch, dass trotz der Zunahme an Publikationen und der Vorarbeiten aus der Philosophie und Soziologie durch Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty bzw. Simmel, Elias, Foucault oder Bourdieu der Stellenwert des Körpers im Verhältnis des Menschen zur Welt immer noch sehr kontrovers beurteilt wird. So findet der Topos einer sogenannten »Unhintergehbarkeit« des Körpers zwar eine weite Verbreitung, unklar bleibt jedoch häufig, in welcher Weise z.B. das Soziale des Körpers zum Thema werden kann. Die Annahme, man könne am Körper die sozialen Bezüge, in denen er agiert, »ablesen« und zugleich dadurch bestimmen, wie er in verkörperter Weise Soziales repräsentiert, ist erst eine Erkenntnis der jungen Sozialforschung.[2]

Dabei geht es zum einen darum, zu beschreiben und zu analysieren, wie der Körper sowohl »ge-formt« wird bzw. wodurch diese Form eine soziale Bedeutung erhält als auch darum zu bestimmen, wodurch Körper-Formen soziale Wirksamkeit entfalten. Mit Bezug auf Foucault und Bourdieu konnten diese zwei Frageperspektiven in den letzten Jahrzehnten konkretisiert werden. Sowohl in den Theorien als auch in empirischen Untersuchungen wurde sichtbar, wie gesellschaftliche Umstände den Körper des Einzelnen prägen

1 Vgl. u.a. List (1997: 167-185) sowie Gugutzer (2005: 109-119).
2 Vgl. dazu Hahn/Meuser (2002).

und welche handlungsleitende Bedeutung eine so genannte »Inkorporierung gesellschaftlicher Strukturen« erhalten kann. Weniger Beachtung findet im Rahmen der inzwischen relativ vielfältigen sozialwissenschaftlichen Forschung zum Körper die Frage, in welcher Weise in einem solchen wechselseitigen Inkorporierungs- und Strukturierungsprozess auch dem Körper selbst eine spezifische »Erkenntnis-Funktion« im Bezug des Menschen zur Welt zugeschrieben werden kann.

Der folgende Beitrag nimmt diesen Aspekt auf und versucht an drei kontextrelevanten Faktoren – dem Raum, der Bewegung und dem Rhythmus – die jeweilige Bedeutung für körperliche Erkenntnisprozesse zu explizieren. Dabei soll deutlich werden, dass es nicht darum geht, die Spezifik des Körpers im Raum, seine Veränderung durch die Bewegung oder die Auswirkungen des Rhythmus auf körperliche Prozesse zu analysieren. Vielmehr ist es das Ziel, anhand der drei Begriffe zu zeigen, in welcher Weise jede Analyse von Körperlichkeit im sozialen Feld von einem doppelten Begriffsverständnis ausgehen muss. Denn der Raum, die Bewegung und der Rhythmus sind nicht nur kontext-relevante Faktoren für den Körper, sondern gleichzeitig immer auch konstitutive Bedingungen für die Ausprägung einer bestimmten Form von Körperlichkeit.

Ein Gesichtspunkt, der sich erst dann erschließt, wenn sowohl die Ambivalenz der drei Begriffe als auch ihre wechselseitige Verweisung hinsichtlich einer Konstituierung des Körpers genauer analysiert wird. In welcher Weise dies zu verstehen ist, skizziert u.a. Ludger Schwarte, wenn er betont:

»Wir müssen daher unseren Raumbegriff weiter entwickeln und auch über Michel Foucaults Definition des Raums als ›ensemble de relations‹ hinausgehen. Der Raum kann Rhythmus sein, Platzierung, ein Draußen, welches die Qualitäten des Körperlichen zur Erscheinung bringt, oder er kann verstanden werden als ein Organ (Chorà), welches Materie als räumliche Desorganisation hervorbringt. Raum kann die Möglichkeit der Simultaneität oder der Sukzession sein, er kann eine Konjunktion oder Disjunktion, ein Ursprung oder eine Grenze […] er kann statisch sein oder dynamisch, Ausdehnung, Leere oder Fülle.« (Schwarte 2004: 94)

Entscheidend ist, dass diese Ambivalenz der drei Begriffe, einschließlich ihrer wechselseitigen Verwobenheit bei der Konstitution von Körperlichkeit, nur erfasst werden kann, wenn vermieden wird, dass die bildgebundenen symbolischen Vorstellungswelten »unbemerkt« eine begriffsrelevante Vorstrukturierung erzeugen.

»Alle diese Varianten, welche den Raum noch als zusammen […] als heterogene Räumung verstehen, unterstellen die Raumwerdung der Notwendigkeit einer vorbewussten souveränen Bildordnung, einer differenzierten Realität der Körper. Sie denken den Raum von der Sichtbarkeit her […]. Das Rauschen, das Offene, die Spannung und das Fließen sollten nicht

schon als Emanation begriffen werden […]. Als Streuung, als Disparatheit oder als Porosität verstanden, befreit dies den Raum […] von oberflächlicher Dimensionierung und symbolischer Zurichtung.« (Ebd.: 94f)

Raum: Schachtelraum – Lagerungsqualität – Ordnungsprinzip

In der Diskussion zur Raumthematik, die in jüngster Zeit für die Soziologie von Löw aufgearbeitet worden ist, haben sich zwei Traditionslinien herausgebildet: eine so genannte »absolutistische« und eine »relativistische«. (Löw 2001: 17)

Raum als umgebende »Schachtel«

Die absolutistische Tradition ist wesentlich geprägt worden durch Ptolemäus, Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton. Kennzeichnend für sie ist ein Dualismus von Raum und Körper, wobei der Raum unabhängig von materiellen Bedingungen gedacht wird. Anschaulich verdeutlicht Einstein die Auffassung an einem Beispiel:

»In einer bestimmten Schachtel können so und so viele Reiskörner […] untergebracht werden […] Man kann dies ›ihren‹ Raum nennen. Es mag andere Schachteln geben, die in diesem Sinne gleich großen Raum haben. Dieser Begriff ›Raum‹ gewinnt so eine vom besonderen körperlichen Objekt losgelöste Bedeutung. Man kann auf diese Weise durch natürliche Erweiterung des ›Schachtelraums‹ zu dem Begriff eines selbstständigen unbeschränkt ausgedehnten Raumes gelangen, in dem alle körperlichen Objekte enthalten sind. Dann erscheint ein körperliches Objekt, das nicht im Raum gelagert wäre, schlechthin undenkbar. Dagegen scheint es im Raum dieser Begriffsbildung wohl denkbar, daß es einen leeren Raum gibt.« (Einstein 1980: 15)

Einstein skizziert hier eine Raumvorstellung, die die Grundlage der Newtonschen Physik bildete und in wesentlicher Weise die Alltagsvorstellung vom Raum als »Räumlichkeit« im materiellen und sozialen Sinne geprägt hat, wobei popularisierte Vorstellungen von Kant z.T. als Wegbereiter dienten. In seiner »transzendentalen Ästhetik« weist er darauf hin, dass der Raum nicht durch Einzelvorstellungen oder Abstraktionen gewonnen werden kann, sondern vor jeder räumlichen Ordnungsvorstellung immer schon als gegeben angenommen werden muss, das heißt, der Raum als Voraussetzung a priori existent sein muss. Dabei geht Kant in seiner Zeit davon aus, dass es nur eine vorstellbare Raumvoraussetzung und konkret, eine euklidische Annahme a priori geben kann, die jeder sinnlichen Wahrnehmung vorangeht. »Der Raum ist

eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegt.« (Kant zit.n. Löw 2001: 29)

Für Löw haben die Newtonschen alltagstauglichen Physikannahmen und die kulturprägende Bedeutung der Kantischen Philosophie wesentlich dazu beigetragen, dass auch in der Soziologie die absolutistische Raumdeutung, die Vorstellung des Raumes als Schachtel, Verbreitung fand. Besonders offensichtlich ist die absolutistische Raum-Tradition in der Stadt- und Regionalsoziologie mit der Konsequenz, dass der Raum als eigenständiger soziologischer Gegenstand nicht thematisiert wird. Dadurch, dass ein irgendwie gearteter territorialer Raum als »Behälter« immer schon vorausgesetzt wird, in dem sozialrelevant gehandelt wird, werden zwar die Handlungen soziologisch analysiert, aber nicht die Bedingungen, unter denen sie unter Umständen zu spezifischen Handlungen werden. Das heißt, es werden Bewegungen und Handlungen im Raum aus soziologischer Perspektive erforscht, aber nicht so etwas wie »bewegte Räume«: Räume, die sich erst in und durch die Handlungen konstituieren. Eine solche Orientierung könnte nach Löw jedoch nur entwickelt werden, wenn die relativistischen Raumdeutungen von Leibniz oder Einstein innerhalb der soziologischen Theoriebildung und in empirischen Untersuchungen zur Raumerfahrung eine prinzipielle Beachtung finden würden.

Raum als Lagerungsqualität

Folgt man der relativistischen Tradition wird deutlich, dass »der Raum« nicht unabhängig von Bewegungen und d.h. bestimmten Relationen gedacht werden kann. Entsprechend verweist Einstein darauf, dass der Raum eine »Art Ordnung körperlicher Objekte und nichts als eine Art Ordnung dieser körperlichen Objekte ist. Wenn der Begriff ›Raum‹ in solcher Weise gebildet und beschränkt wird, hat es keinen Sinn von leerem Raum zu sprechen.« (Einstein 1980: 15)

Damit wird eine Position bekräftigt, die vor allem von Leibniz (1646-1716) vorbereitet worden war. In einem Briefwechsel mit Clark, einem Anhänger der Ideen Newtons, schrieb er:

»Ich habe mehrfach betont, dass ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte; für eine Ordnung der Existenzen im Beisammen, wie die Zeit eine Ordnung des Nacheinander ist.« (Leibniz 1966: 13; vgl. auch Löw 2001: 27)

Entscheidend ist, dass diese Lagerungsqualität des Raumes sich erst durch eine bestimmte Ordnung ergibt, ein »Ordnungsprinzip der Lagerelation« wie Gosztonyi (1976: 363) betont. Die Lageverhältnisse, die den Raum bilden, sind nach Einstein dadurch gekennzeichnet, dass sie sich in stetiger Bewegung befinden, was Löw wie folgt zusammenfasst:

»Der Raum ist die Beziehungsstruktur zwischen Körpern, welche ständig in Bewegung sind […]. Raum ist demnach nicht länger der starre Behälter, der unabhängig von materiellen Verhältnissen existiert, sondern Raum und Körperwelt sind verwoben.« (Löw 2001: 34)

Zusammenfassend ergibt sich daraus eine Kennzeichnung des Raumes sowohl als Rahmung für als auch zur Konstituierung von Körperlichkeit unter zwei wesentlichen Gesichtspunkten:

1 der generellen Lagerungsqualität,
2 die selbst wieder an ein Ordnungsprinzip gebunden ist.

Eine Schlussfolgerung, die konsequent erscheint, die aber weiterhin offen lässt, wie diese »Verwobenheit« von Körperwelt und Raum insbesondere in Erkenntnisprozessen des Menschen im Bezug zur Welt gedeutet werden kann.

Der Raum – Ein Ordnungsprinzip

Die über tradierte dichotome Rezeptionsmuster hinausgehende Bedeutung des Raumes als Ordnungsprinzip von Welt soll im folgenden unter Bezug auf Ernst Cassirer (1), Pierre Bourdieu (2) und Maurice Merleau-Ponty (3) skizziert werden.

(1) Ein Philosoph, der sich nicht nur bemüht hat, Kants apriorische Annahmen zum Raum mit jenen Aussagen zur relativen Lagerungsqualität von Leibniz in Beziehung zu setzen, sondern der auch versucht hat, dies auf konkrete Erfahrungen bzw. Erkenntnismöglichkeiten des Menschen zu übertragen, ist Ernst Cassirer. Seine Theorie der symbolischen Formen erfährt zurzeit nicht zufällig eine gewisse Renaissance.[3]

Die philosophische Grundlage bilden der Begriff der »Form« bzw. der Begriff der »Ordnung«, denen Cassirer einen Vorrang vor dem Seins-Begriff zuweist. Anschaulich wird dies in den Bereichen der Wahrnehmung und Erfahrung. Sie sind für ihn geformte Prozesse mit der Konsequenz, so dass wir letztlich »nicht nichtgeformt« wahrnehmen können. Und in diesem Ordnungs- und Gliederungsprozess erhält der Raum für Cassirer eine besondere Funk-

3 Die Ursache dafür ist zumindest eine zweifache: Zum einen ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften nach dem Wissen um die Grenzen des *linguistic turn* und den unterschiedlichen Versuchen um eine Aufwertung performativer Bedingungen im Mensch-Welt-Verhältnis auch die Bereitschaft gestiegen, sich mit älteren systematischen Arbeiten zur Symbolbildung zu beschäftigen. Zum anderen lässt die Philosophie Cassirers durch ihre Aufnahme Kantischer Gedanken bei gleichzeitiger Kritik an diesen eine interessante Zwischenposition erkennen, die häufig auch als »dritte Philosophie« bezeichnet worden ist. (Vgl. dazu Schwemmer 1997)

tion. Er stellt eine Art symbolischer »Quer-Form« dar, die wie ein Grundpfeiler »das Ganze tragen und das Ganze zusammen halten muss.« (Cassirer 1931: 21) In seiner Auseinandersetzung mit Kant und Leibniz kommt Cassirer zu der Einsicht, dass die Leibnizsche Definition des Raumes in besonderer Weise geeignet ist, das Fundament der Ordnungsstruktur des Raumdenkens abzugeben.

In klarer Abgrenzung zur Kantischen Tradition sieht Cassirer in der »analysis situs« von Leibniz »die relationale und qualitative Begründung des geometrischen Raumes über den cartesianischen Ausdehnungsbegriffs und der Reduktion des Raumes auf seine ›Messbarkeit‹ hinaus.« (Vgl. Massimo 1992: 169f)

Der Raum verliert damit für Cassirer seine traditionelle Körperkonnotation, wobei von Bedeutung ist, dass er in Absetzung zur Leibnizrezeption auf einer realen Umsetzung des metaphysischen Rationalismus bei Leibniz besteht und damit eine Zwischenposition gegenüber den von Löw unterstellten Traditionslinien (absolutistisch – relational) anstrebt. Dies wird dort deutlich, wo er sich für eine Überwindung der Trennung der zwei Erkenntnisquellen – Sinnlichkeit und Verstand – bei Kant ausspricht.

Für das spezifische Problem des Raumes zeigt sich dies darin, dass Cassirer sowohl auf der besonderen Bedeutung der Formung besteht als auch auf die konstruktivistische Komponente dieses Prozesses verweist. Die sich dadurch abzeichnende »Zwischenposition« wird unter anderem deutlich in der Differenzierung und gleichzeitigen Verknüpfung von mythischem, ästhetischem und theoretischem Raum. Und hier zeigt sich für unsere Betrachtung Entscheidendes, nämlich dass es nicht eine allgemeine feststehende Raum-Anschauung gibt, sondern dass der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb derer er sich jeweils gestaltet. Je nachdem er als mythische, als ästhetische oder als theoretische Ordnung gedacht wird, wandelt sich auch die »Form« des Raumes – und diese Wandlung betrifft nicht nur einzelne und untergeordnete Züge, sondern sie bezieht sich auf ihn als Gesamtheit, auf seine prinzipielle Struktur.

»Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für alle mal feststehende Struktur, sondern gewinnt diese Struktur erst Kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb dessen sich sein Aufbau vollzieht.« (Cassirer 1931: 29)

Dabei heißt für ihn Sinnzusammenhang immer auch die Bildung von Sinn aus Sinneserfahrung.

Andererseits verweist Cassirer aber auch darauf, dass die Ordnung der Räumlichkeit als eine transzendentale Leistung nicht der sinnlichen Anschauung innewohnt und sich auch nicht aus den sozialisierenden Erfahrungsangeboten ergeben kann. Raum bleibt in letzter Konsequenz ein Erkenntnismittel,

das ein Neben- bzw. Nacheinander überhaupt ermöglicht. Es gibt kein Sein und kein Geschehen, kein Ding und keinen Vorgang, kein Element der Natur und keine menschliche Handlung, die nicht in dieser Weise räumlich fixiert und prädeterminiert wären. Die Formen dieser räumlichen Bindung sind »unverbrüchlich; vor ihnen gibt es kein Entrinnen.« (Cassirer 1931: 30)

Nach Ferrari ist es für Cassirers Raumkonzeption in diesem Zusammenhang auch von großer Bedeutung, »den Primat des ›Ordnungsbegriffs vor dem Maßbegriff‹« (Ferrari 1992: 180) geltend zu machen:

»Die Metrik ist zweifellos mit der Erfahrung verflochten und stellt das Ergebnis einer konventionellen Annahme dar; doch die Ordnung der Räumlichkeit ist a priori und bildet die konstitutive Bedingung der geometrischen Systeme. Zusammenfassend könnte man also sagen, dass das Apriori des Raumes damit zu einer Art ›topologischem a priori‹ wird.« (Ebd.)

»Was wir ›den‹ Raum nennen: das ist nicht sowohl ein eigener Gegenstand, der sich uns mittelbar darstellt, der sich uns durch irgendwelche ›Zeichen‹ zu erkennen gibt; sondern es ist vielmehr eine eigene Weise, ein besonderer Schematismus der Darstellung selbst.« (Cassirer 1953: 174)

»Denn es ist ein weiter Abstand, der die primäre Weise des Raum-Erlebnisses vom geformtem Raum, als Bedingung des Anschauens von Gegenständen, und der ferner diesen anschaulich-gegenständlichen Raum vom mathematischen Maß- und Ordnungsraum trennt.« (Ebd.: 173)

Dies bedeutet, Cassirer markiert eine Position, die für die weitere Argumentation bedeutsam ist:

3 Zum einen weist er Kants Orientierung an der Konkretisierung von Raumvorstellungen mit Hinweis u.a. auf Einstein und andere zurück.
4 Zum anderen hält er mit Verweis auf den Primat des Ordnungsbegriffs bei der Konstitution des Raumes an einer bestimmten Form von Raumapriori fest, das als Ordnungsprinzip gerade nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann, sondern dieser letztlich erst eine Form gibt.

Dabei erschöpft sich eine Philosophie des Raumes für ihn nicht in der Enthüllung von ursprünglichen, sich aus dem alltäglichen Umgang mit dem Seienden ergebenden Strukturen, sondern sie ergibt sich erst aus dem symbolischen Formungsprozess selbst – also auf dem Hintergrund kulturphilosophischer Bestimmungen.

(2) Mit dieser sowohl relationalen als auch apriorisch geprägten Position hinsichtlich der Konstitution des Raumes und des dabei wirksam werdenden formgebundenen Ordnungsprinzips entwickelt Cassirer erkenntnistheoretische

Überlegungen, die Bourdieu 80 Jahre später in seiner »Logik der Praxis« sozialwissenschaftlich weiter präzisiert. Auch wenn er damit nicht explizit eine Soziologie des Raumes verfasst hat, wird den raumrelevanten Begriffen wie »Feld« und »Habitus« eine zentrale Bedeutung zugewiesen. So gebraucht Bourdieu beispielsweise den Begriff des »Feldes« häufig synonym mit dem des »sozialen Raumes«, der sich aus den Beziehungen von Personen, Menschengruppen und Verteilungskämpfen unter Berücksichtigung des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals ergibt.[4] Bemerkenswert ist, dass diese relationalen Bezüge des sozialen Raumes immer auch in eine spannungsvolle Beziehung gesetzt werden zum angeeigneten physischen Raum eines Akteurs, den Bourdieu »reifizierten sozialen Raum« nennt:

»Der auf physischer Ebene realisierte (oder objektivierte) soziale Raum manifestiert sich als die im physischen Raum erfolgte Verteilung unterschiedlicher Arten gleichermaßen von Gütern und Dienstleistungen wie physisch lokalisierte individuelle Akteure und Gruppen (im Sinne von einem ständigen Ort gebundener Körper bzw. Körperschaften) mit jeweils unterschiedlichen Chancen der Aneignung dieser Güter und Dienstleistungen.« (Bourdieu 1991: 29)

Entscheidend ist, dass Bourdieu damit einerseits die Relativität sozialer Räumlichkeit (über Güter, Dienstleistungen etc.) als soziologischen Beurteilungsmaßstab hervorhebt, aber andererseits auf die körperliche Individualität der Akteure mit ihren unterschiedlichen Chancen der Aneignung sozialer Räumlichkeit verweist.

Hinsichtlich der in der Einleitung hervorgehobenen doppelten Relation von Raum und Körperlichkeit – der kontextrelevanten und konstitutiven Bezüge – wird deutlich, dass Bourdieu zwar die Kontextrelevanz hervorhebt und zum Teil empirisch konkretisiert, jedoch die Frage, wie sich die körperliche Erkenntnis aus einer relationalistischen (lagerungsrelevanten) Ordnungsstruktur ergeben kann, nicht weiter verfolgt.

(3) Auf das Problem, wie jene körperliche Voraussetzung der kulturell vermittelten Raumerfahrung genauer bestimmt werden könnte, geht Bourdieu nicht ein. Hierzu bietet es sich an, mit Bourdieu über ihn hinausgehend auf die Phänomenologie unter anderem von Merleau-Ponty zurückzugreifen und diese neu zu lesen, d.h. unter der Maßgabe, dass die dortigen Aussagen zur Anthropologie immer auch im Sinne einer Kulturanthropologie gedeutet werden können.[5]

4 Vgl. dazu Boschert (2005).

5 Damit wird Bourdieus Vorbehalt gegenüber der Phänomenologie gleichsam umgedreht. Wenn er der Phänomenologie vorwirft, dass sie es daran fehlen lässt, die Frage nach den (sozialen) Voraussetzungen »jener Erfahrungen zu stellen, die sie explizit macht« und dementsprechend »eine spezifische Erfahrung

Die positionale Bestimmung des Körpers im Raum zeigt sich nach Merleau-Ponty schon in der einfachen Beobachtung, dass Körperteile sich nie in einen »objektiven« Raum einfügen wie Sachen. Die Hand liegt nicht neben dem Löffel wie ein anderes Besteck sich daneben befindet. Das Wissen um die Platzierung der Hand ergibt sich aus der Situation.

»Der Umriss meines Leibes bildet eine Grenze, die von den gewöhnlichen Raumbeziehungen unüberschritten bleibt. Der Grund ist der, dass die Teile des Leibes in einem ursprünglich eigenen Verhältnis zu einander stehen. […] der Raum meiner Hand ist kein Mosaik von Raumwertigkeiten. In gleicher Weise ist auch mein ganzer Körper für mich kein Gerüst räumlich zusammengestellter Organe.« (Merleau-Ponty 1966: 123)

In dem Text klingt die wichtige Unterscheidung zwischen einer Situationsräumlichkeit und einer Positionsräumlichkeit an. Letztere verweist auf Stellen im Raum, während eine Situationsräumlichkeit immer verbunden ist mit einem körperlichen Hier. Dieses Hier ist nicht eine Position im objektiven Raum – also ein Raumpunkt neben möglichen anderen –, sondern der Ausgangspunkt von dem ein Bewegen, Tasten oder Sehen ihre Sinnhaftigkeit erfahren.

Merleau-Ponty stützt sich mit dieser Argumentation auf zwei Quellen: Husserls Unterscheidung in einen »situativen Orientierungsraum« und einen gleichsam (objektiv gegebenen) homogenen Raum sowie die Gestalttheorie mit ihren Arbeiten zum Körperschema und den Figur- und Hintergrunduntersuchungen.

Kennzeichnend für den situativen Orientierungsraum ist ein Hier, gleichsam ein Nullpunkt, der aber nicht auf den Koordinatenachsen eines homogenen Raumes eingetragen werden kann. Es ist ein Punkt von dem aus die Dimensionen des Raumes sich entfalten. Oben – unten, rechts – links, vorn – hinten sind jene Dimensionen, die nur in Bezug zum »körperlichen Hier« Relevanz erhalten. Erst durch diese Ordnungsstrukturen im Körperraum ergeben sich Präpositionen wie zum Beispiel »auf« im Sinne, etwas liegt »auf dem anderen«. »Dieses ›auf‹ setzt ein ›oben‹ und ›unten‹ voraus, [denn] […] die Differenz ›oben‹ und ›unten‹ ergibt im homogenen Raum keinen Sinn.« (Waldenfels 2001: 116)

---

von sozialer Welt ohne Berücksichtigung der sozialen und ökonomischen Bedingungen verallgemeinert« (Bourdieu 1976: 151), dann gilt dies umgekehrt für Bourdieus daraus abgeleitete vergesellschaftete Subjekttheorie. Sie bestimmt den individuellen Körper als einen immer nur vergesellschafteten. Diese soziologisch richtige Ausgangsposition verdeckt die dahinter liegenden erkenntnistheoretischen Fragen subjektiver Raumkonstitution in vergesellschaften Kontexten. (Vgl. dazu Franke 2001 u. 2003)

Wesentlich für die Konstituierung des Orientierungsraumes ist die körperliche Existenz und dort insbesondere der aufrechte Gang des Menschen. Mit der Positionierung eines Hier als »oben« in Bezugnahme auf den Kopf und die Augen wird keine relative Raumdifferenz angegeben, sondern eine, die den Raum mitbildet und damit überschaubar macht. Ähnliches kann man auch für die Präpositionen »neben« und »in« oder »vor« sagen. (Ebd.: 17)

Dies bedeutet, räumliche Präpositionen stellen keine schlichten indexikalischen Ausdrücke in der Bedeutung von Demonstrativpronomen wie »dieses« oder »jenes« dar, sondern sie lassen die Relationen zwischen den Dingen erkennen, wobei sie – und dies ist wesentlich – ihren Richtungssinn vom körperlichen Hier erhalten. Das »Hier sein« verweist immer auf ein körperliches Hier, ohne das zum Beispiel auch eine Sprachtheorie nicht auskommt.[6] So erhält die Aussage, »dies da«, wie schon Aristoteles betont, nach Waldenfels[7] immer implizit eine Zeigegebärde:

»Ohne diesen körperlichen Bezug ist das Wort leer, d.h. in diesem Fall gehen Zeigen und Sagen ineinander über. Gleichzeitig wird an diesem Beispiel sichtbar, wie die Räumlichkeit im Sprechen […] als eine Bedingung [fungiert], die das Sprechen mitträgt und nicht bloß als ein Gegenstand in der Rede vorkommt.« (Ebd.: 120)

Grundlage für dieses wechselseitige Verwobensein von Voraussetzung und Ableitung räumlich-zeitlicher Bedingungen im Bezug zur Welt ist ein »Körperschema«. Ein Begriff, den man nicht als ontologischen Entwurf oder ahistorische Struktur missverstehen darf. Entsprechend ist das Körperschema auch nicht ein Muster, das einmal erlernt und dann wie ein Werkzeug gebraucht werden kann, sondern es ist als eine Artikulation und Gliederung der Körperlichkeit zu verstehen, die immer in einem Wechselprozess von kontextrelevanten und konstitutiven Raumbedingungen als ein relationales Ordnungsmuster entwickelt wird.

Entsprechend kann das Körperschema als ein situatives, räumlich-zeitliches, körperorientiertes »Scharnier« verstanden werden, zwischen dem, »›wie ich‹ ›für mich‹« und dem, »›wie ich‹ ›für Andere‹ bin.« (Ebd.: 122)

Es zeigt sich bei der räumlichen Orientierung in einem Hier als Ausgangspunkt. Dieser versetzt mich in die Lage, selbstreflexiv zu sagen »Ich bewege mich in Relation zum anderen im Raum« und nicht »Es bewegt mich im Raum«. In diesem besonderen Sprachspiel wird die gattungsgeschichtliche Besonderheit des Menschen als eines Wesens, das gleichzeitig zur Perzeption und Apperzeption fähig ist, sichtbar. Aus der »Dopplung« des Mensch-Welt-Bezugs ergibt sich insbesondere in der Raumerfassung eine permanente Dis-

6 Vgl. ebd.: 119f.
7 Vgl. ebd.

tanzerfahrung und damit eine reflexive Imprägnierung des raum-zeitlich-körperlichen Wahrnehmungsprozesses von Welt. So entsprechen z.B. die Erfahrungen mit dem perspektivischen Seh-Raum, dem kugelförmigen Hör-Raum und den gleichgewichtsbestimmten Bedingungen im kinästhetischen Raum, wie sie insbesondere im Sport in vielfältiger Weise gemacht werden, häufig nicht den euklidischen Ordnungsmustern des Vorstellungs-Raumes, durch den diese Erfahrungsarten (z.B. beim Skilaufen, Surfen, Wasserspringen etc.) scheinbar geordnet oder fokussiert werden.

Zusammenfassung

Kennzeichnend für dieses Kapitel war die Annahme, dass der Raum als Voraussetzung und Ergebnis menschlicher Erkenntnis immer in Bezug zu seinen leiblich-körperlichen Bedingungen konstituiert wird; der Körper damit eine spezifische Erkenntnisfunktion besitzt. Sie zeigt sich grundsätzlich immer als eine gesellschaftlich strukturierte Erfahrung, d.h. mit Bourdieu als verinnerlichte, inkorporierte soziale Erfahrung. Erfahrung, die selbst jedoch wieder spezifischen anthropologischen Bedingungen (z.B. Differenz zwischen intelligiblen und homogenen Raum) bestimmt werden. Aus der Dialektik einer solchen nicht hintergehbaren anthropologischen Voraussetzung erwachsen in der kulturellen Auseinandersetzung mit der Welt wesentliche erkenntnistheoretische Grundlagen des Menschen.

»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 los. Er bleibt eben dessen 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 Form, wenn die Form selber zugänglich ist im Durchgang durch ihn. Nur dann kann wirklich der Körperraum zu einem Teil des objektiven Raumes werden, wenn er als der vereinzelte Körperraum selbst keinen 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 1953: 188)

Entscheidend ist, dass dieser, gleichsam »archimedische Punkt« der räumlichen Ordnung, nicht als ein transzendentales Apriori gedacht werden kann, sondern sich in einem dialektischen Wechselverhältnis aus dem Kontext der divergierenden Raumerfahrungen entwickelt.

Bewegung : Funktionsbegriff – Prozessbegriff

Auch beim Bewegungsbegriff lässt sich ein relativ weiter Deutungshorizont erkennen. Von der »Metapher für das Selbstverständnis der Moderne« (Klein 2004b: 7) über die Funktionszuweisung in Raum-Zeit-Bezügen physikalischer Untersuchungen bis zu ontologischen Bestimmungen über das Urprinzip des Lebens wird der Bewegung häufig eine fundamentale Bedeutung zugewiesen.

Im folgenden Kapitel soll auf einen begrenzten Ausschnitt dieser Interpretationsvielfalt eingegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass ebenso wie bei der Frage nach der Relation von Körperlichkeit und Raum auch jene von Körperlichkeit und Bewegung in zweifacher Weise expliziert werden kann:

5 Zum einen lässt sich die Einbindung der Körper im Raum unter bewegungsrelevanter bzw. zeitlicher Perspektive aus funktionaler Sicht analysieren.
6 Zum anderen ist aber auch jede Art von Körperlichkeit aus konstitutiver Sicht nur bestimmbar, wenn die prinzipielle Prozesshaftigkeit, das »Veränderliche«, »Bewegende«, an der Bewegung im Konstitutionsprozess von Körperlichkeit berücksichtigt wird.

Bewegung aus funktionaler Sicht

Aussagen zur Bewegung im Alltag folgen in der Regel naturwissenschaftlichen Deutungsangeboten. In der Physik definiert man die Bewegung als eine Änderung der Lage (Ortsveränderung) eines Körpers in der Zeit. Aus dieser Perspektive wird die Bewegung in Relation zu einem Bezugssystem beschrieben. Aus räumlicher Sicht kann man dabei unterscheiden in fortschreitende Bewegungen (Translation), die sich hinsichtlich der Geschwindigkeit als gleichförmige, beschleunigte oder verzögerte zeigen, und Bewegungen um eine ruhende, feste Achse, die als Drehbewegungen (Rotation) bezeichnet werden. Durch die Abhängigkeit von einem Bezugssystem erscheint die Bewegung als ein relativer Begriff. Bewegt sich z.B. eine Person in einem fahrenden Zug, ist die Bewegung relativ zum Zug eine andere als relativ zur Erde und letztere wieder unterschieden von jener zur Sonne. Das heißt, man kann sagen, dass ohne Angabe eines Bezugssystems innerhalb dessen die Zuschreibung stattfindet, es aus funktionaler Perspektive wenig sinnvoll erscheint, eine Bewegungsbeschreibung vorzunehmen. Menschliche Bewegungen kön-

nen innerhalb dieser allgemeinen Unterscheidungsmerkmale nach Klaus und Buhr in fünf Grundformen unterschieden werden.

»1. die mechanische Bewegung (Ortsveränderung)
2. die physische (physikalische) Bewegung (Bewegung der Moleküle)
3. die chemische Bewegung (Bewegung der Atome)
4. die biologische Bewegung (Äußerungsformen des Lebens)
5. die soziale Bewegung (individuelle und gesellschaftliche Entwicklung).«
(Klaus/Buhr zit.n. Bös/Mechling: 2003: 83)

In Abhängigkeit von diesen Ebenen sind in der Sportwissenschaft insbesondere zu den Punkten 1.-4. verschiedenartige Methoden und Theorien entwickelt worden, die Aussagen über die funktionale Bedeutung für den sich körperlich bewegenden Menschen machen. Auf sie soll in diesem Kontext nicht eingegangen werden.

Bedeutsamer erscheinen aus sozialphilosophischer Sicht jedoch die Beiträge von Alkemeyer und Gebauer zu Punkt 5, da sie unterstellen, nicht nur »äußere« gesellschaftliche Einflüsse des Menschen im sozialen Feld zu berücksichtigen, sondern auch das Wechselverhältnis herausarbeiten, dass sich daraus für die Strukturierung des »Innen« eines Menschen ergibt. »Die Konstitution des Subjekts erfolgt ›von außen nach innen nach außen‹. In diesem Prozess stellt der Körper eine Gelenkstelle dar.« (Alkemeyer 1999: 152)

Eine wichtige Grundlage für die Verbindung von Mensch und (Um-)Welt sind dabei die Bewegungen. Sie entwickeln »eine ›kommunikative‹ Beziehung zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt.« (Ebd.: 151) Im Medium menschlicher Bewegungen werden soziale Strukturen vom Individuum einverleibt und gleichzeitig immer wieder aufs Neue erzeugt und reproduziert. Ein Vorgang, der insbesondere im Sport mit seinen kodifizierten Regelvorgaben zu einem »praktischen Sinn« (Bourdieu 1987) führt. »Grundlegend für alle Sportarten und Spiele ist in diesem Zusammenhang die Beziehung zwischen Raum, Körper und Bewegung.« (Gebauer/Alkemeyer 2001: 125) Analog zur oralen Poesie schriftloser Kulturen entwickelt sich im Sport eine performative Praxis, die durch die Aufführung des Körperlichen in kommunikativen Bewegungszusammenhängen gekennzeichnet ist. Sie ermöglicht in der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt »ein vorbewußtes praktisches Wissen in Form von Handlungserwartungen, praktischen Konsequenzen und Fertigkeiten.« (Alkemeyer 1999: 151)

Entscheidend an diesem, insbesondere von der historischen Anthropologie im Rückgriff auf Bourdieu, Foucault, Elias u.a. entwickeltem Deutungsansatz ist die Doppeldeutigkeit des Begriffs »Bewegung«. So wird ihm einerseits im Sinne des kommunikativen Paradigmas eine funktionale Bedeutung im Mensch-Welt-Bezug zugewiesen. Zum anderen gibt es auch verschiedene

Hinweise, die darauf schließen lassen, dass der Bewegung eine konstitutive Bedeutung bei der Entwicklung des Menschen als individueller Person zukommen kann. So weisen Gebauer/Alkemeyer unter anderem darauf hin, dass »über körperliche Übungen, Exerzitien und Serien trainierter Gesten eine innere Form hergestellt« (2001: 123) wird, die in konkreten Lernprozessen so etwas wie ein »immer gegenstandsadäquateres ›tieferes Bewegungswissen‹ ausbildet, das nach und nach ›mit praktischem Weltwissen‹ angereichert wird.« (Alkemeyer 1999: 153)

Auf diese Weise wird eine sozialphilosophische Charakteristik der Bewegung vorgelegt, die einerseits explizit auf die konstitutive Bedeutung der Bewegung bei der Ausprägung (menschlicher) Körperlichkeit verweist, die aber andererseits auch Anlass zum Weiterfragen bietet. So bleibt unklar, wie Bewegungen eine innere Form ausbilden können, was kennzeichnend für ein tieferes Bewegungs-Wissen ist und in welcher Weise, das »Bewegende« einer Bewegung konstitutiv werden kann? Insbesondere die letzte traditionsreiche, philosophische Frage ist in sozialwissenschaftlichen Theorien oft übersehen worden. Entsprechend soll im Folgenden gezeigt werden, dass nicht nur die Funktionalität, sondern darüber hinaus auch das besondere Merkmal der Prozesshaftigkeit der Bewegung unter Konstitutionsgesichtspunkten berücksichtigt werden muss.

Bewegung als Prozess

In der neuzeitlichen Philosophie war es vor allem Hegel, der den Aspekt der Veränderung, die Frage nach dem »Bewegenden« in der Bewegung aktualisierte:

»Wenn wir von der Bewegung überhaupt sprechen, so sagen wir: der Körper ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; ist er an einem von beiden so ruht er. Sagt man, er sey zwischen beiden, so ist dieß nichts gesagt; denn zwischen beiden ist er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: An diesem Orte seyn, und zugleich nicht; dies ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, – und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht.« (Hegel 1969a: 337)

Hegel nimmt damit jene intrinsische Komplexität der Bewegung auf, die seit der Antike, insbesondere durch die Argumentation Zenons, den Diskurs über die Bestimmung dessen, was eine Bewegung ist, geprägt hat. Dessen berühmtes Beispiel, in dem Achilles vergeblich einer Schildkröte nachläuft und sie prinzipiell nie erreichen kann, hat bis in die Neuzeit die Auseinandersetzung über das, was eine Bewegung ist, gekennzeichnet. In seiner Argumentation

gegen Zenon verweist Hegel darauf, dass die Dialektik der Bewegung als Bewegung sich nicht in der Subjekt-Prädikat-Form von Satzaussagen darstellen lässt. Denn die Schwierigkeit liegt darin, dass es nicht möglich ist, das Prinzip der Bewegung adäquat in der Sprache auszudrücken. Die Dialektik der Bewegung erfordert in Abgrenzung zur Kantischen Tradition nach Hönigswald eine »schmiegsame, alles starre Verharren ablehnende Haltung der Sprache.« (Hönigswald 1931: 105f)

Ein Aspekt, den anschließend Bergson (1985) in den Mittelpunkt seiner Bewegungsphilosophie stellt, indem er im Gegensatz zu Hegel die begriffliche Erfassung der Bewegung generell bezweifelt, da sie letztlich ein räumlich fixierender Vorgang ist, durch den die zeitliche Prozesshaftigkeit verloren geht, woraus folgt: Eine »Philosophie der Veränderung« setzt eine Umkehrung der Aufmerksamkeit von Wahrnehmung und Darstellung voraus. Es geht nicht mehr darum, Wahrnehmungsprozesse so zu organisieren, dass ihre »Sinnhaftigkeit« aus oder über »adäquate« Darstellungsstrukturen entwickelt werden kann, sondern der Prozess der Wahrnehmung und Erfahrung selbst steht im Zentrum der Aufmerksamkeit.

Die Methode, durch die eine solche Prozessbedeutung erfasst werden soll, nennt Bergson »Intuition«, was jedoch nicht der deutschen Konnotation von »Gefühl« oder »Instinkt« entspricht. »Intuition« im Wahrnehmungsprozess ist eine Reflexion, die im Sinne einer gleichsam »mitlaufenden Erfahrungsmetaphysik« gedeutet werden muss. Die (zeitlich) mitlaufende Reflexion von Erfahrungsprozessen entwickelt sich neben dem prinzipiell möglichen (verräumlichenden) analytischen Denken der Wissenschaft als eine eigenständige Form von Erfahrung. Sie lässt sich für Bergson im Leib verorten. Einem Leib, der sich nicht in seiner physischen Materialität, sondern in seiner Fähigkeit als »Prozessspeicher« von sich veränderbaren Wahrnehmungsleistungen erweist. Auch wenn die Wissenschaftsgeschichte Bergson mit solchem Denken meist vorschnell als Lebensphilosophen klassifiziert, sind heute weniger seine Antworten als vielmehr seine Fragen relevant. – Und diese verweisen auf eine Problemsensibilität, die einige Jahre später auch Merleau-Ponty erkennen lässt:

»Wollen wir die Bewegung denken, eine Philosophie der Bewegung entwerfen, so versetzen wir uns zugleich in eine kritische Einstellung, eine Einstellung der Verifikation, und fragen uns, was uns eigentlich in der Bewegung gegeben ist, weisen ihre Erscheinungsweisen zurück, um die Wahrheit über die Bewegung zu erlagen; und wir bemerken nicht, dass es eben diese Einstellung ist, die das Phänomen selbst reduziert und uns hindern muss, es selbst zu erreichen, da sie mit dem Begriff einer Wahrheit an sich bereits Voraussetzungen einführt, die nur geeignet sind, uns zu verbergen, wie Bewegung für uns allererst entspringt.« (Merleau-Ponty 1966: 31)

In verschiedenen Beispielen versucht Merleau-Ponty deutlich zu machen, wie jene bei Hegel angemahnte Prozesshaftigkeit der Bewegung erhalten und gleichzeitig ein phänomenaler Bezug in der konkreten Erfahrungswelt sichergestellt werden kann. So ist ein geworfener Stein nicht ein identischer (der immer gleiche Stein), dem die Bewegung als ein »Äußerliches« (als eine Qualität) hinzugefügt wird, sondern der fliegende Stein ist die Bewegung selbst. Sie ergibt sich – immer als das Ergebnis einer Perspektive in Bezug zu einem Stein.

Als Zwischenergebnis lässt sich feststellen, dass die philosophische Frage nach dem, was die Bewegung zur Bewegung macht und wie sie bestimmt werden kann, ein weiterhin ungelöstes Problem bleibt, in dem sich prinzipielle Positionen der Philosophie spiegeln (Raum, Zeit, Erfahrung, Denken etc.). Andererseits zeichnet sich im 20. Jahrhundert eine Entwicklung ab, die im Wissen um den Prozesscharakter der Bewegung versucht, diesen als »ein Denken eigener Art« zu deuten, das sich in zweifacher Weise zeigt:

(1) Einerseits kann die Bewegung nicht als der gleichsam »zweite Teil« (das Agens) zu dem Körper (Leib) gedacht werden (analog zu Merleau-Pontys Beispiel vom Stein), sondern der bewegte Körper ist die Bewegung. Eine Bewegung, die ihre Bedeutung aus einer bestimmten Interpretationsperspektive erhält. Wobei mit Bourdieu darauf verwiesen werden kann, dass dies kein privater, sondern immer ein kulturspezifischer Vorgang ist. Woraus folgt: Die körperliche Bewegung stellt jeweils die Inkorporierung von raumzeitlichen gesellschaftlichen Implikationen dar.[8]

(2) Andererseits wurde aber auch sichtbar, dass bei der Erfassung der Bewegung durch die Sprache scheinbar unüberwindbare Schwierigkeiten auftreten[9] bzw. diese nur unter der Maßgabe einer »dialektischen Bewegung« (Hegel) gelöst werden können. Dabei sollte eine Sprache – und so könnte man ergänzen – eine Wissensform gefunden werden, die »die Freiheit vor dem ›Inhalt‹ sicherstellt.« (Hegel 1969: 54)

Dies bedeutet: Es gibt einen Unterschied zwischen der diskursiven und der intuitiven Weise des Erkennens bzw. zwischen dem (systematischen) verstandesmäßigen und (holistischem) intuitiven Wissen um die Bedingungen der Möglichkeit der Bewegung im Mensch-Welt-Verhältnis einerseits und der Erfassung der Bewegung als Bewegung (nach Bergson im Sinne von *durée*) andererseits.

Unterstellt man, dass diese prozesshafte Erfahrung der Bewegung – mit Bourdieu und für den Sport weitergedacht durch Alkemeyer, Gebauer u.a. – immer gesellschaftlich strukturiert ist, bleibt immer noch die erkenntnistheoretische Frage: Wie bringt der Mensch in die Konstitution seiner Körperlich-

8 Vgl. dazu auch den Beitrag von Gebauer in diesem Buch.
9 Vgl. Bergson (1985: 140-179).

keit dieses Veränderungspotential von Bewegung ein? Wie lässt sich das »Prozesshafte« innerhalb einer »Inkorporierung« gesellschaftlicher Umstände bestimmen? Eine Möglichkeit könnte sich unter Umständen dadurch ergeben, dass man als Prozessmerkmal von Bewegung den Rhythmus als eine spezifische Qualitätsbedingung der Bewegung genauer bestimmt.

Rhythmus: Wiederkehr des Gleichen oder Erneuerung des Ähnlichen

Die systematische Erfassung von prozesshaften Vorgängen hat in den letzten Jahren auch zu einer Ausweitung der Bedeutung des Rhythmus-Begriffs geführt.

Ähnlich wie bei der Bestimmung der Begriffe Raum und Bewegung lässt sich auch hier eine zweigliedrige Deutungstradition in der Neuzeit erkennen. Kennzeichnend für die Renaissance an der Schwelle der Neuzeit ist, dass sie aus der Geschichte der Rhythmustheorien einen Aspekt der Antike in besonderer Weise in Erinnerung ruft: Rhythmus als Ausdruck der Bewegung und als Merkmal der Bewegtheit. Damit bereitet sie den Weg für ein Rhythmusverständnis in der Neuzeit, das sich, von theologischen und kosmologischen Implikationen befreit, in zweifacher Weise zeigt: als Kennzeichen technischen Denkens (hinsichtlich möglicher Systematisierungen) und als Mittel der Kunst (mit reflexivem Gehalt).

Die funktional-operationale Perspektive

Mit dem Aufbau eines mechanischen Weltbildes durch Galilei und Newton entwickelt sich auch ein Rhythmusverständnis, das befreit von metaphysischen Weltordnungsvorstellungen die Bereiche der Musik, der Poesie und im weitesten Sinne die Bewegungswissenschaften beeinflusst.

In der Musik wird die tradierte quantifizierende Ordnung zunehmend ergänzt durch die Akzentsetzung betonter, unbetonter, schwerer und leichter Satzteile. An die Stelle der aus der christlichen Tradition überlieferten dreiteiligen »mensura« (orientiert an der Dreieinigkeitsvorstellung) tritt die paarige Anordnung der Perioden. Durch sie bildet sich eine doppelte Sichtweise heraus, für die die Auffassung Descartes' beispielhaft ist: So führt er die Musik sowohl auf ein messbares, mechanisches Prinzip zurück (»proportio arithmetica«), verweist jedoch auch auf den akzentbetonten Takt (»membrum«). Eine Position des Barockzeitalters, in der schon früh die zentralen Probleme einer solchen Musikauffassung sichtbar werden. Einerseits erscheint die reine Messbarkeit des Rhythmus schnell als zu technisch, andererseits unterliegt der bloße Affektausdruck leicht dem Verdacht der Formlosigkeit. Entsprechend wird das Muster von der »Freiheit« des Rhythmus gegenüber dem Ord-

nungsmuster des Metrums bei unterschiedlicher Akzentsetzung lange Zeit prägend für die Musikgeschichte. So sehen z.B. Schumann, Wagner oder Liszt in der Betonungsmöglichkeit ein spezifisches Ausdrucksmittel der Musik, z.B. in Abgrenzung zum Wort. Ihre Kritiker verweisen dagegen auf die Maßlosigkeit und Sinnlichkeit einer solchen affektbestimmten Musik, die letztlich nur durch das sittliche Prinzip des Metrums gebändigt werden kann. Die moderne Musik des 20. Jahrhunderts kritisiert wiederum in deutlicher Abgrenzung eine daraus sich ergebende »Quantelei« (Stockhausen 1963: 99) und bereitet auf ihre Weise das vorläufige Ende des Rhythmus als eines regelgebundenes Ordnungsprinzips vor. Entsprechend gilt heute weniger die Differenzierung im »Rhythmus als Melos« und »Rhythmus als Takt« als vielmehr die allgemeine Deutung des »Rhythmus als temporale Verfasstheit« (Corbineau-Hoffmann 1993: 1031) als Orientierungsrahmen in der Musik.

In der Literatur fungierte der Verweis auf den Rhythmus lange Zeit als Abgrenzungsmerkmal der Lyrik gegenüber der Prosa, wobei zum Teil umstritten ist, in welcher Weise der Rhythmus die semantische Kommunikationsfunktion der Zeichen unter Umständen auch unterlaufen kann. Bemerkenswert sind Hinweise, nach denen es mitunter Versanalysen gibt, die explizit die Bewegung als Gliederungsmuster hervorheben. So verweisen Anhänger des russischen Formalismus darauf, dass der »Rhythmus im ursprünglichen Sinne als geformte Bewegung [zu] verstehen [ist], der jeder Konkretion, sei er im Vers oder im Tanz, vorangeht.« (Ebd.)

Gegenüber solchen weit reichenden Interpretationsansätzen wird die rhythmische Bewegung von der zeitgenössischen Bewegungswissenschaft des Sports weitgehend in traditioneller funktionaler Weise gedeutet als »geordnete Gliederung (einer) Bewegung in ihrem zeitlichen Verlauf.« (Bücher 1896: 101) Eine strukturierte Ordnung, die objektiv zum Ausdruck kommt in der Gliederung und Akzentuierung der Muskeldynamik. Durch funktionale Ableitung des Rhythmus aus den Muskelaktivitäten glauben auch Meinel und Schnabel (1976) die Rhythmusargumentation objektivieren zu können. So lässt sich für sie jede Form von Rhythmus bestimmen über Kraft- und Weg-Zeitkennlinien sowie elektromikrographische Analysen. Neben diesen Hinweisen auf die impliziten Bedingungen des Bewegungsrhythmus kann man jedoch ihrer Meinung nach erst dann explizit von einem Rhythmus sprechen, wenn auch eine bestimmte Art von Wiederholung gleichartiger Grundelemente der Bewegung vorliegt. Bei sportlichen Bewegungen sind dies für sie in der Regel zyklische und azyklische Bewegungsakte, wobei die einfachsten Bewegungsrhythmen über zyklische symmetrische Ganzkörperbewegungen bestimmt werden können, wie sie z.B. beim Laufen und Rudern zu erkennen sind. Dabei zeigt sich der Rhythmus zweigliedrig. Auf die Phase konzentrierter Muskelarbeit und starker neuromuskulärer Spannung, z.B. beim Durchzug im Rudern, folgt eine Phase geringer Muskeltätigkeit mit relativer neuromus-

kulärer Entspannung. Gleiches zeigt sich beim ständigen Wechsel von Stütz- und Flugphase einer Laufbewegung, wobei der subjektive Laufrhythmus sich daraus ergibt, dass sich stark akzentuierte Abdruckphasen als »Arbeitsphasen« in Abgrenzung zu »Flugphasen« erkennen lassen.

Konstitutive Bedeutung des Rhythmus

Gemeinsames Kennzeichen der unterschiedlichen Materialisierung des Rhythmus (Musik, Vers, Bewegung) ist, dass diesem aus funktionaler Sicht eine gliedernde Bedeutung zugewiesen werden konnte. Die dadurch erreichte Ordnungsleistung überlagerte häufig jedoch die prinzipielle Frage, wodurch sich diese Strukturierungsmöglichkeit einem Menschen zeigt, worin die konstitutive Bedeutung des Rhythmus für die Ausbildung von Körperlichkeit liegen könnte?

Schon Gebauer und Alkemeyer weisen darauf hin, dass durch die rhythmische Strukturierung sportlicher »Gesten« (ihr Begriff für besondere sportive Bewegungsmuster) eine »motorische Klugheit« (2001: 118) entwickelt wird, die analog zur oralen Poesie Grundlage für eine Kommunikation der Menschen mit der Welt und seinem Körper werden kann.

»Man hört den Rhythmus sportlicher Bewegungen; man vermag noch während der Bewegung ›herauszuhören‹, ob diese gelungen ist. Der Sport ist, wie die Poesie, eine ›preserved communication‹ (Havelock 1963).« (Gebauer/Alkemeyer 2001: 121)

Dabei lassen sich für sie deutliche Unterschiede zwischen den Kommunikationsmustern »alter« und »neuer« Sport-Spielformen erkennen:

»Während die Körper, Bewegungen und Gesten im traditionellen Sport bereits durch die Vorgaben der Norm-Räume von außen geformt werden, erfolgt ihre Formgebung in den neuen Spielen eher von innen heraus, individuell; die Akteure spielen zwar mit den anderen zusammen, aber jeder Körper hat seinen eigenen zeitlichen Rhythmus und kann deshalb von den Akteuren als selbstbestimmt erlebt werden.« (Ebd.: 127)

Offen bleibt bei diesem weiter entwickelten Habitus-Konzept sportiven Verhaltens jedoch, was unter »eigenem zeitlichen Rhythmus« zu verstehen ist und wodurch dieser »als selbstbestimmt erlebt« also selbstreflektierend wirksam werden kann. Im Folgenden sollen dazu einige weiterführende Hinweise gegeben werden. Die Argumentationsbasis ergibt sich aus den historisch-systematischen Unterordnungen zum Rhythmusverständnis von Benveniste. Zentral für seine Analyse des Rhythmusbegriffs ist der Verweis auf die nicht zufällige Deutungsdominanz der platonischen Philosophie in dieser Frage.

Die Orientierung des Rhythmus am Beispiel der Musik mit der Unterscheidung von Ton und Melodie durch Platon ließ diese Differenzierung in den folgenden Jahrhunderten zum generalisierten Deutungsmuster werden. Das heißt, die Musik erhielt auf diese Weise in der Theoriediskussion des Rhythmus eine doppelte Funktion: Sie wurde Untersuchungsobjekt und Modell. So lässt sich z.B. die Frage, ob die Musik als ein rhythmisches Objekt der allgemeinen Zeit untergeordnet ist oder Zeit in sich selbst trägt, das heißt, »Zeit« in Gestalt metrisch strukturierter Muster prägt, mit dem Verweis auf die Differenz von Ton und Melodie nicht nur beantworten, sondern auch akustisch anschaulich demonstrieren. Die besondere Heuristik des Hörens macht unmissverständlich deutlich, dass das Ordnungsprinzip des Rhythmus als formales Prinzip von der Materie (der Töne) unterschieden werden muss. Dies bedeutet, an und mit der Musik wurde auf anschauliche Weise dem Denken Vorschub geleistet, der Rhythmus sei immer ein durch gleichmäßige Bewegungen und taktartigen Wechsel gekennzeichnetes (eigenständiges) Handlungs- und Wahrnehmungsmuster, das aus der allgemeinen Zeitlichkeit ausgegrenzt ist, weil es eine eigene Zeitlichkeit entwickelt. Für die Analyse des Bewegungsrhythmus ergibt sich aus dieser Interpretationstradition zunächst die Frage, wann und unter welchen Bedingungen Bewegungen, analog zu Tönen, eine Bewegungsgestalt entwickeln, die jener von Melodien hinsichtlich eigener Zeitlichkeit und Harmonie entsprechen kann. − Und konsequenter Weise gelten aus dieser musikalisch geprägten Tradition die rhythmische Gymnastik und der Tanz als Beleg für die Möglichkeit, einzelnen Bewegungen eine rhythmische Gestalt zu geben.

Weitgehend übersehen wurde dabei jedoch, dass die körperliche Bewegung nicht nur als Medium in Relation zum eigenzeitlichen Rhythmus bestimmt werden kann (als Tanz oder Gymnastikform), sondern dass die körperliche Bewegung selbst zum Urbild des Rhythmus werden kann – und zwar im Schreiten.

»Der Schritt besteht aus zwei aufeinander bezogenen, aneinander korrespondierenden Phasen, aus Arsis und Thesis: die Phase, in der der Fuß sich hebt, und die Phase, in der der Fuß sich senkt (oder umgekehrt) […]. Jede rhythmisch verfasste Formation besteht wie der Schritt […] aus zwei miteinander korrespondierenden Teilen, die sich zueinander verhalten wie Thesis und Arsis […]. Das ist ein Grundsatz der Rhythmik.« (Seidel 1996: 264)

Mit dieser Betonung des Schritts wird eine Rhythmusvorstellung wiederentdeckt, die – wie Benveniste (1977) zeigen konnte – insbesondere das vorsokratische Denken (von Heraklit und Demokrit) bestimmte und erst durch die generalisierende Deutung Platons in Vergessenheit geraten war. Orientiert man sich am Schritt und nicht an der Melodie der Musik, ist der Rhythmus

nicht der taktartige Wechsel einer gleichmäßigen Bewegung, sondern, wie Benveniste betont, eine vorübergehende Anordnung augenblicklicher Konfigurationen ohne Naturnotwendigkeit. Erst durch Platon wird daraus, in Bezug u.a. zum Tanz, die regelmäßige Bewegung, die für Aristoteles dann in der Gleichsetzung von Zahl und Rhythmus mündet.

Mit Benveniste und den Vorsokratikern kann man davon ausgehen, dass eine Bewegung gerade nicht über eine metrische Form bestimmt werden kann. Das heißt, der Rhythmus einer Bewegung, also sein Urbild der Schritt mit den zwei korrespondierenden Phasen aus Arsis und Thesis, ist nicht eine Unterkategorie der Form, sondern der Bewegungsrhythmus des Gehens ist die Gestaltung und die Konfiguration der Gehbewegung. Dies bedeutet, dass die platonische Deutungstradition zwar das Phänomen des Rhythmus als Formqualität systematisierte, aber ein Aspekt dadurch in den Hintergrund gedrängt worden ist: Die Erkenntnis der Vorsokratiker, wonach ein Rhythmus nicht nur formrelevant ist, sondern darüber hinaus auch immer ein wesentliches subjektrelevantes Formungsäquivalent besitzt.

Abschließend ergibt sich die Frage, in welcher Weise dieses subjektprägende Formungsäquivalent Reflexivität entwickeln kann. An drei Beispielen soll dies verdeutlicht werden: dem Takt schlagen (1), dem Klatschen im Theater (2) und einer Skiabfahrt im Tiefschnee (3).

(1) Kennzeichnend für das Taktschlagen ist, dass die Bewegung mit dem Ton identisch ist und ein Rhythmus sich dann ergibt, wenn der Ton in eine übergeordnete (eigenzeitliche) Gestalt eingeordnet werden kann. Das heißt, es gibt keine Differenz zwischen der Bewegung und dem Medium der rhythmischen Gestalt. Aus ethnologischen Untersuchungen wissen wir, dass diese Fähigkeit in hohem Maße kulturabhängig und in Afrika oder Japan anders als in Europa entwickelt ist.[10]

(2) Beim Klatschen im Theater liegt erst dann eine rhythmische (eigenzeitliche) Gestalt vor, wenn sich die individuellen Handbewegungen der während des Klatschens sich herausbildenden Ordnung einfügen. Eine Ordnung, die sich häufig auch selbst gestalthaft stabilisiert. Das heißt, hier gibt es zunächst eine Differenz zwischen der individuellen rhythmischen Bewegung und dem entstehenden Klatschrhythmus – wobei der eigenen Bewegung meist keine rhythmische Bedeutung zugesprochen wird, weil nicht von einer (eigenzeitlichen) Gestaltung des eigenen Händeklatschens ausgegangen wird. Kennzeichnend für beide Beispiele ist die Ausbildung bzw. Stabilisierung der rhythmischen Bewegungsform über die Akustik.

(3) Bei der Skiabfahrt im Tiefschnee gibt es weder bzw. selten eine akustische Gestaltungsform noch ein visuelles Vorbild. Grundlage für die Entwicklung der Bewegungsgestalt ist eine vorübergehende, d.h. labile Anord-

10 Vgl. Chernoff (1999).

nung kinästhetischer Konfigurationen, die als Ordnungsgestalt jederzeit wieder zerbrechen kann. Der »gelungene Schwung-Rhythmus« entsteht aus dem Wechsel von Belastung und Entlastung (bezüglich Kantendruck, Schneebedingungen, Fliehkraft etc.) und zeigt sich rückblickend in der gelungenen Form im Schnee.

Bedeutsam ist, dass der Aufbau dieser unterschiedlichen Ordnungen, das Wissen um ihre Labilität und das Ausloten eigener Grenzsituationen in Bewegungssituationen des Sports nicht nur Differenzerfahrungen darstellen, sondern, so kann man behaupten, dadurch auch ein reflexives Potential innerhalb nicht verbaler Bewegungsrhythmen entwickelt wird. Ein Potential, das sich jedoch nur herausbildet, wenn es so etwas wie »Spielräume« für Bewegungsalternativen gibt. Und diese sind bekanntermaßen in der Gruppengymnastik oder dem Marschieren nach Musik deutlich geringer als in selbst bestimmten Bewegungsfolgen wie z.B. dem Skilaufen oder den »neuen« Spiel- und Sportformen.

Ein Aspekt, den insbesondere Seel für die gelungene Bewegungsfolge und Waldenfels für die Erfahrungen des Ungeregelten im geregelten Bewegungsablauf herausstellen.

»Ein fundiertes Können aber ist die unumgängliche Voraussetzung dieser Transzendierung des Könnens. So wie das Sokratische Nichtwissen die Qualifikation eines Wissens ist – nämlich ein Wissen um die Grenzen des Wissens, so ist das ekstatische Nicht-Können des Sportlers eine Auszeichnung seines Könnens, durch das es sich als höchstes sportliches Können beweist.« (Seel 1986: 122)

Wobei Waldenfels diese Spannung auf die sinnhafte (reflektorische) Erfassung des Bewegungsrhythmus selbst bezieht:

»Wenn uns etwas von der lähmenden Monotonie oder dem erzwungenen Gleichschritt bewahrt, so sind es arhythmische Störungen, Abweichungen, Stolpersteine, Einbrüche des Ungeregelten, infolge derer die Gangart sich ändert.« (Waldenfels 1999: 85)

Resümee

Im Beitrag sollte deutlich werden, dass die Rede von der »Wiederentdeckung des Körpers« und seine Beachtung in der sozialwissenschaftlichen Forschung in vielen Fällen zu einer Überwindung traditioneller dichotomer Deutungsmuster wie »innen-außen«, »körperlich-geistig«, »emotional-rational« geführt hat. Übersehen wird in solchen »körpersoziologischen« Arbeiten jedoch häufig, dass der auf diese Weise aufgewertete Körper seine »neue« Bedeutung nicht nur aus einer funktionellen Analyse gesellschaftlicher (soziologischer)

Implikations- und Strukturierungsprozesse erhält, sondern dies auch eine erkenntnistheoretische (philosophische) Positionsbeschreibung notwendig macht. An drei zentralen Kontext-Begriffen des menschlichen Körpers, nämlich Raum, Bewegung und Rhythmus, sollte deutlich werden, in welcher Weise diese nicht nur von funktionaler Bedeutung sind, wenn man die Einbindung des Menschen in die Welt angemessen erfassen möchte. Vielmehr impliziert die Anerkennung der »aktiven« Gestaltungsmöglichkeiten des Körpers auch immer die erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten, unter denen der sinnliche Körper eine sinnstiftende Funktion erhalten kann. Durch den Verweis auf die konstitutiven Bedingungen von Raum, Bewegung und Rhythmus sollte auf die Voraussetzungen einer körpersoziologischen Forschung verwiesen werden. Daraus folgt, dass die Überwindung schlichter ontologischer oder funktionaler Annahmen in soziologischen Arbeiten zum Körper und seiner Referenzbedingungen nur gelingen kann, wenn die philosophischen Implikationen der Konstrukt-Begriffe angemessen berücksichtigt werden.

Literatur

Alkemeyer, T. (1999): Lernen und Darstellen mit den Körper-Aspekten einer historischen Anthropologie des Körpers, der Bewegung und der körperlichen Aufführung. In: H. Barb/R. Laging (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Hamburg. S. 147-158.

Benveniste, E. (1977): Der Begriff des »Rhythmus« und sein sprachlicher Ausdruck. In: E. Benveniste (Hg.): Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Frankfurt a.M. S. 363-373.

Bergson, H. (1985): Die Wahrnehmung der Veränderung. In: Ders. (Hg.): Denken und schöpferisches Werden. Frankfurt a.M. S. 140-179.

Boschert, B. (2005): Raumsoziologische Überlegungen zu den Informalisierungs- und De-Institutionalisierungsprozessen in den neueren Bewegungskulturen. In: T. Alkemeyer/B. Rigauer/S. Sobieck (Hg.): Organisationsentwicklungen und De-Institutionalisierungsprozesse im Sport. Schorndorf. S. 199-214.

Bös, K./H. Mechling (2003): Bewegung (motion/movement). In: P. Röthig/R. Prohl u.a. (Hg.): Sportwissenschaftliches Lexikon. Schorndorf. S. 82-84.

Bourdieu, P. (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1985): Sozialer Raum und »Klassen«. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Bücher, A. (1896): Arbeit und Rhythmus. Berlin/Leipzig.

Cassirer, E. (1953): Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 3. Darmstadt.

Cassirer, E. (1931): Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: Beilage zur Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft. Bd. 25. S. 21-36.

Chernoff, J. M. (1999): Rhythmen der Gemeinschaft. Musik und Sensibilität im afrikanischen Leben. Wuppertal.

Corbineau-Hoffmann, X. (1993): Rhythmus. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt. S. 1026-1033.

Einstein, A. (1980): Vorwort. In: M. Jammer (Hg.): Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien, Darmstadt. S. 13-17.

Ferrari, M. (1992): Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie. Nr. 2. S. 167-188.

Franke, E. (2001): Sportsoziologische Forschung als Grundlagenforschung? – Überlegungen zur Reflexivität des Bourdieuschen Habituskonzepts im Sport. In: M. Klein (Hg.): Sportsoziologie – Funktionen und Leistungen. Erfurt. S. 190-210.

Franke, E. (2003): Der Selbstbezug im Handeln – ein blinder Fleck der Sozialphilosophie? In: T. Alkemeyer u.a. (Hg.): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur. Konstanz. S. 235-251.

Franke, E. (2004): Bewegung – eine spezifische Form nicht-proportionalen Wissens. In: G. Klein (Hg.): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld. S. 109-130.

Gebauer, G (2004): Raumkonstruktion beim frühen Wittgenstein. In: F. Hofmann/S. Lazaris/J. Sennewald (Hg.): Raum-Dynamik: Beiträge zu einer Praxis des Raums. Bielefeld. S. 51-72.

Gebauer, G./T. Alkemeyer (2001): Das Performative in Sport und neuen Spielen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 10. H. 1. S. 117-136.

Gosztonyi, A. (1976): Der Raum: Geschichte seiner Probleme in Philosophie in den Wissenschaften. Freiburg.

Gugutzer, R. (2005): Und sie bewegt sich doch! Neue Impulse für und durch die Soziologie des Sports. In: Soziologische Revue. Nr. 2. S. 109-119.

Hahn, K./M. Meuser (2002) (Hg.): Körperrepresentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper. Konstanz.

Havelock, E. A. (1963): Preface to Plato. Cambridge. Mass.

Hegel, G. W. F. (1969): Werke in zwanzig Bänden. Bd. 2. Frankfurt a.M.

Hegel, G. W. F. (1969a): Werke in zwanzig Bänden. Bd. 13. Frankfurt a.M.

Hönigswald, R. (1931): Grundfragen der Erkenntnistheorie. Tübingen.

Klein, G. (2004a): Bewegung denken. Ein soziologischer Entwurf. In: G. Klein (Hg.): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld. S. 131-154.

Klein, G. (2004b): Bewegung und Moderne: Zur Einführung. In: G. Klein (Hg.): Bewegung: sozial- und Kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld. S. 7-22.

Leibniz, G. W. (1966): Streitschriften zwischen Leibniz und Clark. In: E. Cassirer (Hg.): Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Hamburg. S. 120-241.

List, E. (1997): Der Körper (in) der Geschichte. Theoretische Fragen an einen Paradigmenwechsel. In: Özy – Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8. H. 2. S. 167-185.

Löw, M. (2001): Raumsoziologie. Frankfurt a.M.

Meinel, K./G. Schnabel (1976): Bewegungslehre. Abriß einer Theorie der sportlichen Motorik unter pädagogischem Aspekt. Berlin.

Merleau-Ponty, M. (1966): Die Phänomenologie der Wahrnehmung. New York.

Schwarte, L. (2004): Raumbildungsprozesse. Zur Logik des dynamischen Bildraums bei Goodman, Boehm und Foucault. Mit einem Exkurs über den Fetischcharakter der Dingwahrnehmung. In: F. Hofmann/S. Lazaris/J. Sennewald (Hg.): Raum – Dynamik. Beiträge zu einer Praxis des Raums. Bielefeld. S. 73-95.

Schwemmer, O. (1997): Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin.

Seel, M. (1986): Die Zelebration des Unvermögens – zur Ästhetik des Sports. In: V. Gerhardt/B. Wirkus (Hg.): Sport und Ästhetik. Sankt Augustin. S. 113-126.

Seidel, W. (1996): Rhythmus, Metrum, Takt. In: L. Fischer (Hg.): Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik begründet von Friedrich Blume. Kassel u.a. S. 257-317.

Stockhausen, K. (1963): Texte zur elektronischen und instrumentalen Musik. Bd. 1. Köln.

Waldenfels, B. (2001): Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt a.M.

Waldenfels, B. (1999): Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.

Das Sprachspielkonzept und der Sport

GUNTER GEBAUER

Ludwig Wittgenstein arbeitete Zeit seines Lebens daran, das Zusammenspiel von Sprache und Erkenntnis zu erfassen. In seiner ersten Philosophie (im Tractatus) betrachtet er dieses als eine geistige Angelegenheit, in seinen späteren Phasen wird er auf die konstitutive Rolle des Körpers für diese Prozesse aufmerksam. In den nachgelassenen Texten seiner Philosophie seit 1929 entwickelt er eine neue Weise, die Welt zu begreifen und praktisch zu bewältigen. Er gibt hier Beschreibungen der Welt, in der wir leben, einer menschlichen Welt, die aus sich selbst heraus funktioniert.

Zentrales Konzept seiner späteren Philosophie ist das Sprachspiel. Auf den Gedanken, diesen Begriff zu entwickeln, kam er, als er sich eines Tages einem Fußballplatz näherte und dort ein Geschehen erblickte, das ihm geradezu exemplarisch für seine Auffassung vom Funktionieren der Umgangssprache vorkam. Wurden für ihn die Interaktionen des Sports zu einer Metapher des Sprachgeschehens, drehe ich in diesem Beitrag die Richtung um und betrachte das Spiel der Sprache als eine Metapher für das Geschehen in den Spielen des Sports.

Das Konzept des Sprachspiels

Als Wittgenstein begann, die Sprache als ein Spiel zu bezeichnen – dies geschah Anfang der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts –, hatte er sich gerade von den Überzeugungen seiner frühen Philosophieauffassung befreit, für die der *Tractatus logico-philosophicus* (1921) stand. Die Sprache erschien ihm nun nicht mehr wie in früheren Jahren als eine Menge kristallklarer Zeichenkonstellationen, die von höchst abstrakten Gedanken geordnet und mit Sinn versehen würden. Jetzt entwarf er sie als in die alltägliche Praxis getaucht, als eine Mischung von Wörtern, Zeichen und Handlungen. Viele ihrer regelhaften Züge ließen sich nicht auf die Grammatikregeln zurückführen und entzo-

gen sich eindeutigen Formulierungen. Auch ließ sich nicht mehr mit Bestimmtheit angeben, wo die Sprache endet und die Handlungen anfangen – vielmehr geht das eine in das andere über. Ein solches Ineinandergreifen von Sprache und Handeln erkannte Wittgenstein eben im Fußballspiel. Für die Analyse des Sports heißt dies in analoger Weise, dass die Unterscheidung von Handeln und Sprache aufzugeben ist, dass motorische und sprachliche Bestandteile des sportlichen Spiels ineinander übergehen und dass diese gegenseitige Überlagerung Regeln und Sinn hervorbringt. Betrachten wir die Entwicklung dieses Gedankens im Einzelnen.

Das Konzept des Sprachspiels taucht in den *Philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 1984a, abgekürzt: PU), dem Hauptwerk seines späteren Denkens, zum ersten Mal in § 23 auf; hier werden seine entscheidenden Züge gekennzeichnet, die bei den weiteren Überlegungen zur Sprache eine maßgebliche Rolle spielen:

»Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – Es gibt unzählige solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ›Zeichen‹, ›Worte‹, ›Sätze‹ nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für alle Mal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen. […] Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit oder einer Lebensform.« (PU § 23)

In Sprachspielen sind körperliche und sprachliche Elemente miteinander verflochten, wie es bei Kinderspielen oder im Sport der Fall ist. Man kann sagen, dass jedes Spiel eine für sich verständliche Welt erzeugt, die darstellenden Charakter hat und Bezug auf andere Personen nimmt. Es wird von anderen Ereignissen durch eine Art Rahmen abgegrenzt; es ist als ein bestimmtes Spiel wiedererkennbar, wie man »Schach« oder »Tennis« aus anderen Aktivitäten herausfinden kann. Jedes Spiel setzt voraus, dass man bereits ein Spiel spielen kann – man lernt nicht ein erstes Spiel, sondern neue Spiele auf der Grundlage derjenigen, die man schon kennt.

Mit dem Begriff des Spiels hebt Wittgenstein mehrere Aspekte hervor: die geregelte soziale Handlung; die Verbreitung des Spielphänomens unter den menschlichen Handlungen und die ungeheure Vielzahl von Spielarten; die Tatsache, dass Spiele von den primitivsten Formen bis zu voraussetzungsvollen und komplexen technischen Tätigkeiten reichen und, egal wie einfach oder wie kompliziert sie sind, Welten erzeugen. Spiele gestalten eine Ordnung in einem doppelten Sinn: Sie bilden einmal eine Ordnung heraus, die in ihnen vorhanden ist und die sie selbst regelt; und sie zeigen die Ordnung der Alltagswelt, auf die im Spiel Bezug genommen wird. In Spielhandlungen ist, oft auf elementare, wenig formulierte Weise, die Ordnung der jeweiligen Kultur

involviert. In ihnen zeigen sich die Prinzipien, nach denen eine Kultur organisiert ist, wie ihre Hierarchien konstruiert und Entscheidungen getroffen werden, wie Macht verteilt und Denken strukturiert wird. Eine solche Ordnung wird nicht in Spielen erzeugt; aber aufgrund ihrer Darstellung von Ordnung, mit der sie diese in elementarer Weise zur Erscheinung bringen, sind sie daran beteiligt, sie zu formulieren und auszugestalten.

Wittgensteins Philosophieren als Übung

In vielen seiner Bemerkungen stellt Wittgenstein sprachliche Situationen und Aufgaben nach, aber in einer anderen Weise, als sie üblicherweise in der Sprache auftauchen; er erfindet fiktive Bedingungen eines besonderen Sprechens.[1] Wittgenstein lädt seine Leser ein, gemeinsam mit der Sprache zu experimentieren. Es ist, als würde er sie in sein Laboratorium hineinwinken, um gemeinsam mit ihnen eine Reihe von Experimenten durchzuführen. Seine wesentlichen Methoden bestehen im Operationalisieren und im Entfremden: Die stillschweigenden Voraussetzungen, Bedingungen und Prozesse des Sprechens werden in Form materieller Operationen dargestellt und oft gegenüber dem normalen Funktionieren der Sprache entfremdet. Beide Methoden sind außergewöhnlich konkret; es ist so, als würde Wittgenstein sagen: Probiere dies aus, teste jenes; schau, was geschieht, wenn du das und das machst. Sie wirken nur, wenn die Leser bereit sind, die Anweisungen im eigenen Sprechen und Denken zu vollziehen. Die sprachlichen Instrumente werden wie Werkzeuge in Handlungen ausprobiert und ihre Effekte beobachtet. Die von Wittgenstein geschaffene Laborsituation ist eine öffentliche; sie findet gleichsam auf einer kleinen Bühne statt.

Wittgenstein sah sein eigenes Denken als eine Art Handeln an, als eine Bewegung. Denken und die Sprache, in der es ausgedrückt wird, sind mit der Welt verschlungen – es gehört, so betrachtet, zu den Lebensprozessen.

Er entwirft seine Philosophie in Form kleiner Szenen, mit wenigen Strichen; er vollendet sie nicht. Es gibt nichts Fertiges, nichts Ausgemaltes bei ihm. Er überlässt es seinen Lesern, was sie damit anfangen. Bei weitem nicht immer ist klar, *wie* diese weitermachen sollen; Wittgenstein appelliert an ihre Phantasie und Kreativität; Philosophieren wird selbst zu einer Art Spiel. Er gibt auch keine Auflösung; seine Texte sind nicht einfach nur Hausaufgaben oder Sätze. Was er in diesen anbietet und organisiert, ist eine Übung, die Welt neu zu sehen, die ungeheuer feine Gegliedertheit des menschlichen Daseins zu verstehen. Wer Wittgenstein folgt, dem erschließt sich eine neue Sicht auf die menschliche Existenz in ihrem Verwobensein mit den Dingen und Menschen. Menschen finden immer schon etwas vor: andere Menschen, eine ge-

1 Pierre Bourdieu nennt dieses Verfahren »fiktive Ethnologie« (2002).

ordnete Welt, Objekte mit eigenen Ordnungen, die physikalische Welt und diejenige ihres eigenen Körpers – sie sind immer schon im Spiel. Nur was Teil eines Sprachspiels ist, kann Bedeutung besitzen und damit verständlich sein.

Intention, Erinnerung, Gegenwart

In Wittgensteins Sicht ist es keineswegs berechtigt, den Menschen als »Mängelwesen« aufzufassen. Eine solche Sichtweise kann nur im Rahmen eines Mensch-Tier-Vergleichs entstehen. Wenn man den Menschen unter dem Gesichtspunkt animalischer Qualitäten entwirft, wie das Menschenbild der Philosophischen Anthropologie, scheint diesem einiges zum Überleben zu fehlen. Wenn man ihn allerdings von ihm selbst aus betrachtet, ergibt sich ein ganz anderes Bild: Nach wenigen Lebenswochen hat das Kind begonnen, die Welt, die es umgibt, in sich aufzunehmen. Von diesem ›Besitz‹ aus beginnt es die Welt um sich herum zu strukturieren. Woran kann man dieses Aufnehmen der Welt erkennen? Es zeigt sich daran, dass das Subjekt schon sehr früh in seinem Leben beginnt, seine Handlungen in die Zukunft zu richten und diese zu strukturieren. Ein wesentliches Merkmal des Handelns ist, dass es im Jetzt stattfindet und zugleich einen zukünftigen Zustand vorwegnimmt, nicht nur in Gedanken, sondern in den motorischen Schemata. Dies ist deshalb möglich, weil es auf Erfahrungen, also auf Erinnerung aufbaut.

Von Augustinus, den er gleich am Anfang der PU zitiert (§ 1), erhält Wittgenstein eine wesentliche gedankliche Inspiration:[2] Das *zukünftige* Handeln ist im Jetzt enthalten, ebenso wie das *vergangene* Handeln im gegenwärtigen Moment anwesend ist. Wenn ein Kind mit einem Einkaufzettel, auf dem »5 rote Äpfel« geschrieben steht, geschickt wird (ein Beispiel aus PU, § 1), stehen die Worte für die Handlungen, die der Schüler vom Kaufmann erwartet. Für diesen sind sie eine Aktualisierung seiner Erinnerung, dessen, was er zu tun hat, wenn er Zahl-, Farbwörter und Substantiva verwendet. Wörter schließen vergangene und zukünftige Handlungen in sich; sie sind gefrorene Erinnerung und zukünftiger, beabsichtigter Gebrauch. Im Fluss der Handlungen kehren die Erinnerungen aus der Vergangenheit zurück, wie sie sich auch nach vorn, in die Zukunft dehnen.

Das gegenwärtige Spiel ist angefüllt mit potentiellen vergangenen und erwarteten oder intendierten Akten. Wir finden diese Zeitkonstruktion nicht nur in unseren Handlungen, sondern auch in der Sprache. Menschliches Handeln und Sprechen hat zwei Richtungen: zurück in der Erinnerung, nach vorn mit den Absichten; beide vereinigen körperliche und geistige Aktivitäten. Das gleiche gilt auch für die Umgebung, in der Menschen handeln: sie ist mate-

2 Insbesondere von den Büchern X und XI der »Confessiones«.

riell *und* geordnet. Körperlich wirken diese auf das Materielle ein und nehmen dabei, zusammen mit der Beschaffenheit von Gegenständen, die Ordnungen der Welt über ihre Sinne auf.

Wenn man das Sprachspielkonzept zur Deutung des Sports anwendet, ergibt sich die Einsicht, dass alle sportlichen Handlungen, insofern sie intentional, absichtsvoll, auf die Zukunft gerichtet sind und auf Erfahrungen beruhen, eine sprachanaloge Struktur haben. Im Unterschied zur Sprache können ihre Handlungsanteile nicht durch Wörter ersetzt werden, aber *sie funktionieren wie eine Sprache.* Diese Beschaffenheit ist die Bedingung der Möglichkeit, dass sportliche Handlungen gedeutet und mit Hilfe der Sprache beschrieben werden können.

Gebrauch, Erledigung, Objektivierung

Was Wittgenstein mit dem Sprachspielkonzept beschreibt, ist ein Zusammenpassen von Körper und Welt. Aber beide sind nicht mehr Naturdinge, nicht etwas Vorgefundenes oder Gegebenes. Beide sind unter Einwirkung menschlicher Aktivität gebildet worden. Das Sprachspiel mit seinem Raum, der in diesem Raum agierende Körper, die Bewegungen, das Zusammenspiel der Beteiligten sind aus der menschlichen Praxis hervorgegangen. Das jeweilige Sprachspiel gibt der gemeinsamen Praxis eine spezifische Organisation. Es enthält bestimmte, allen Teilnehmern bekannte Gebrauchsweisen, die intentional auf die Welt des Sprachspiels gerichtet sind: Sie wollen etwas bewirken, erkennen, erreichen, verändern oder bewahren. Mit der Gebrauchskategorie wird ein Handeln in der Welt bezeichnet, das auf bestimmte Erledigungen bezogen ist.

Die ganze Wittgensteinsche Gebrauchstheorie ist auf ein solches Erledigen von Absichten in der Welt ausgerichtet. Mit der Sprache verwirklichen wir einen auf die Welt gerichteten Willen. Einen willenlosen Gebrauch kann man sich im Rahmen dieser Philosophie nicht vorstellen. Die Sprache und das sprachlich geprägte Handeln sind wie von einer Feder aufgezogen, auf eine Erledigung in der Welt hin gespannt. Damit ist nicht gesagt, dass sie immer auf konkrete, gegebene Ziele ausgerichtet sind; sie können auch unbewusst, unkontrolliert, ziellos schweifend funktionieren und in Grenzbereichen zu einer anderen Weise des Funktionierens und Bedeutens übergehen – beim Herumtollen, planlosen Spielen, Singen, Dichten, Sprechen im Schlaf … In allen diesen Fällen würden wir sagen können, dass die Sprache immer noch eine gewisse Intentionalität besitzt, aber keine mehr, die an ein planendes Subjekt gebunden ist. Eher scheint es die Intentionalität zu sein, die im Sprachspiel selber liegt; die dabei hervorgebrachten Bedeutungen werden auf andere Weise als bei der »arbeitenden« Sprache gebildet.

Intentionalität ist das Merkmal einer Sprache und eines Handlungssystems im Gebrauch. Gebrauch und Absicht sind zwei Seiten derselben Sache. Absicht ist kein innerer Zustand des Subjekts, nicht etwas, was zum Sprechen und Handeln dazukommt, sondern sie ist in der Sprache und im Handeln involviert: sie erfüllt sich in und durch das Handeln und Sprechen selbst. Sie ist konstitutiv im Sprachspiel angelegt. Wenn wir ein bestimmtes Spiel spielen, nehmen wir die in diesem angelegte intentionale Einstellung zur Welt ein. Wenn ich eine Brille oder einen Schlüssel suche, nehme ich eine bestimmte Haltung ein, die sich bis in die Körperhaltung hinein ausdrückt: in der Weise des Blickens, der Geschwindigkeit der Bewegungen, der Richtung des Kopfes, den Beugungen des Rumpfes. Man sieht jemandem schon körperlich an, ob er einen großen oder kleinen, einen zerbrechlichen oder stabilen, einen kostbaren oder banalen, einen unersetzbaren oder vielfach vorhandenen Gegenstand sucht. Gelegentlich, wenn man vergessen hat, was man sucht, hält man inne und kann an der eigenen Körperhaltung und den eigenen Suchbewegungen erschließen, was man im Begriff zu suchen ist. Man steht vor dem Kühlschrank, die rechte Hand nach vorn gerichtet, sie hat schon die Bewegung vorbereitet, mit der man auf den gesuchten Gegenstand zugreift … »Jetzt weiß ich es wieder!« Die Intention liegt in der gesamten Situation, in der man sich befindet. Sie ist kein besonderes, zusätzliches Ereignis. Sprachspiele besitzen eine objektivierende Kraft; sie veräußerlichen die Einstellungen der Spieler (ihre Absichten, ihren Willen) in ihren sichtbaren Strukturen. Was die Spieler im Spiel zu tun haben, wird durch die Organisation des Spiels vorgegeben.

Die Anforderungen an die Spieler bilden kein Bündel von verinnerlichten Erwartungen – so definiert George Herbert Mead (1968) die »Spielrolle« –, sondern werden vom Spiel vorgegeben. Jeder, der das Fußballspiel kennt, weiß, was bei einem Strafstoß zu tun ist: den Ball auf den Elfmeterpunkt legen, Anlauf nehmen und aufs Tor schießen. Ebenso weiß jeder Athlet, wie es ist, wenn man die 100m-Strecke läuft. Wittgenstein spricht nicht von »Rollen«, sondern von Absichten, Antizipationen und der Fähigkeit, ein bestimmtes Spiel zu spielen; er verlegt den Grund der Haltungen von den Spielern in die Anlage des Spiels. Auf die Anforderungen, die das Spiel stellt, antworten die Spieler. Sie sind aufgrund ihrer Übung fähig zu tun, was von ihnen verlangt wird. Das Spiel ist dem individuellen Handeln vorgegeben; es ist schon lange eingeführt und in einer sozialen Praxis geübt worden. Der lange Prozess der Vorbereitung, in dem sich der Spieler körperlich auf das Spiel vorbereitet, sich zu einem Teil des Spiels macht, wird von den meisten Theorien übersehen. Es handelt sich um eine wahrhafte Umgestaltung, durch die sich der Spieler die Anforderungen des Spiels insbesondere körperlich aneignet.

Die Ausbildung eines Spielkörpers

Wer in das Spiel eintritt, wird von diesem verändert: er übernimmt die Haltung, die das Spiel von ihm verlangt. Eine neue Haltung beginnt damit, dass der Spieler sich körperlich anders verhält. Auf diese Weise zeigt der Spieler, dass er die Anforderungen des Spiels umsetzt, indem er einen »Spielkörper« ausbildet, der die Regeln des Spiels erfüllt. Der Spielkörper eines Fußballers ist beispielsweise so eingerichtet, dass er unter das Verbot gestellt ist, die Hände zu benutzen und dass die hauptsächliche Aufmerksamkeit beim Handeln, anders als im üblichen Leben, auf die Füße gerichtet ist. Von ihm aus wird seine gesamte Vorstellungswelt organisiert. Beim Suchen eines Schlüsselbunds beispielsweise gehen wir durch Räume, bewegen den Kopf, die Augen; zugleich gehen wir in Gedanken unsere Erinnerungen durch und vergegenwärtigen uns die Orte, wo wir dieses hätten hinlegen können, wo wir es schon früher gefunden haben, aber auch die Gesten, mit denen wir die Schlüssel hätten ablegen können. Wir rufen Bilder auf, sehen vor uns, wie wir die Schlüssel auf die Ecke eines Tisches geworfen haben, auf dem jetzt ein Stapel Papier liegt; wir fühlen im voraus, wie wir das Bund greifen, wie wir unter die Papiere fassen. Wir gehen in der Gegenwart zurück mit der Erinnerung und voran mit vorgestellten zukünftigen Akten – dies alles geschieht vom eigenen Spielkörper aus. Dieser macht nicht an den Grenzen des natürlichen, materiellen Körpers halt, sondern erweitert sich durch Erinnerung und Antizipation. Mehr noch: Er breitet sich auch in der Gegenwart über die sinnlich wahrnehmbare Umgebung aus.

Ein Beispiel des alltäglichen Handelns kann diesen Gedanken verdeutlichen. Vor uns liegt eine Wegstrecke mit spitzen Steinen, die wir ohne Schuhe bewältigen müssen. Noch bevor der nackte Fuß die ersten Steine berührt, antizipieren wir einen stechenden Schmerz, wir zögern und setzen den Fuß dann mit großer Vorsicht auf. Es sind nicht nur symbolische Akte, sondern es ist auch eine simulierende Ausdehnung des materiellen Körpers zu einem Vorstellungs-Körper, der Empfindungen von virtuellen Akten hat und zu Entscheidungen (beispielsweise den Fußmarsch abzubrechen) führt. Beim Hochsprung ist die Arbeit über der Latte, während er sich noch auf den Anlauf konzentriert, schon im Körper des Athleten präsent.

In vielen Sportarten kommt es darauf an, dass die antizipierende und erinnernde Wahrnehmung in geradezu extremer Weise ausgebildet ist.[3] Ein Kletterer kann von sich behaupten, dass er, wenn er den Blick auf die Felswand über sich wirft, dieser unmittelbar ansieht, ob er sich an den Kanten und Vor-

3 Pierre Bourdieu nennt dieses Vermögen den »praktischen Sinn«. Mit diesem Konzept setzt er das Denken Wittgensteins kongenial fort. Vgl. zur Bourdieuschen Weiterführung Wittgensteinschen Denkens Gebauer (2005).

sprüngen festhalten kann oder nicht. Ebenso sieht ein Abfahrtsläufer die Schwierigkeiten eines Streckenteils, auf das er zurast, schon bevor er dieses visuell erfassen kann. Ein Slalomfahrer ist in Gedanken schon bei der Anfahrt auf das nächste Tor, wenn er gerade das vorherige passiert.

Der Körper lebt in zukünftigen Situationen und agiert auf einem Grund von Erfahrungen und Erinnerungen. Oft handelt er, ohne direkte Impulse von der Umgebung zu erfahren: wenn die nächste Situation eine Handlung verlangt, die so ungeheuer schnell auszuführen ist, dass sie beginnen muss, bevor diese überhaupt zu erkennen ist. So »weiß« der Körper des Rennfahrers auf einem Kurs, was er zu tun hat, wenn der Wagen auf eine S-Kurve zufährt. Nicht anders der Tennisspieler, der den Aufschlag seines Gegners antizipiert, noch bevor der Ball von dessen Schläger getroffen worden ist. Die Intention der zukünftigen Handlung vollzieht sich am Spiel-Körper, der sich in die Zukunft ausdehnt, und bildet nahezu die gesamte folgende wirkliche Aktion an diesem vor. Sie erzeugt ein Modell, das die zukünftigen Handlungen vollbringt.[4]

Man kann diesen Gedanken dadurch verständlich machen, dass man sagt, der Körper bereite alle wesentlichen Entscheidungen für kommende Handlungen vor. Der Spielkörper verschmilzt mit dem natürlichen Körper; er zieht ihn gleichsam zu seinen zukünftigen Akten voran. Alle erotische Verführung geschieht auf diese Weise: Der/die Verführer(in) erzeugt im zu verführenden Objekt einen Spielkörper, dessen Antizipationen immer stärker gefühlt werden, immer mehr zu der Realität des natürlichen Körpers werden. Vorweggenommene Gefühle sind auch Gefühle. Sie können sogar noch stärker werden als jene durch aktuelle Handlungen hervorgerufenen, weil sie ihren Mangel an Wirklichkeit in eine Intensivierung ihrer Qualität umwandeln. Hier ist nichts anderes wirksam als das performative Prinzip. Wer von sich sagt: »Ich habe Sehnsucht«, spricht den Sinn des Sprachspiels aus, das ihn oder sie gefangen hält, und verwirklicht dadurch eben diesen Sinn. Sich eine andere Person vorzustellen, in Gedanken gemeinsam mit ihr Handlungen zu vollziehen, lässt deren Wirkungen auf den natürlichen Körper überspringen. Sogar ein körperliches Training, das nur in der Vorstellung vollzogen wird (»mentales Training«) führt zu muskulären und nervlichen Wirkungen (z.B. bei verletzten Skiläufern und Turnern). Der Spielkörper erzeugt sich eine Wirklichkeit, insofern er mit dem materiellen Körper eine Einheit bildet. Es handelt sich nicht um zwei Körper, sondern die Sache verhält sich anders: Von den Handlungen des materiellen Körpers aus bildet das Subjekt einen Modellkörper, der wesentliche Eigenschaften und Fähigkeiten von jenem übernimmt. Das Ent-

4 Die moderne Wahrnehmungsstheorie stützt diesen Gedanken auf überraschende Weise, im übrigen mit ausdrücklichen Verweisen auf die hier behandelten Konzepte von Wittgenstein und Bourdieu. (Vgl. dazu Berthoz 1997 u. 2003)

scheidende an diesem Gedanken ist, dass der materielle Körper die ›Grundlage‹ liefert, die vom Spielkörper weiterentwickelt wird.

Regelfolgen

Wie schon bei der Deutung der Intention und der vom Spiel erhobenen Anforderungen erkennbar wurde, deutet Wittgenstein Sprechen und Handeln anti-mentalistisch; dies bedeutet, dass er beides ausdrücklich als nicht vom Denken gesteuert annimmt. Auf den ersten Blick scheint er damit eine recht unplausible These zu vertreten, aber einige der hier kurz dargestellten Beispiele haben möglicherweise bereits ein gewisses Verständnis für sein Vorgehen geweckt. Im Grunde plädiert er für einen strikten Primat der Praxis: Das Handeln in Spielen wird nicht von den Aktivitäten vorhergehender Denkakte gesteuert, sondern es wird im und durch das Handeln selbst gesteuert; es organisiert sich dezentral. Wir können diese These an einem besonders schlagenden Beispiel prüfen, am Regelfolgen.

Das Spiel gilt üblicherweise als Feld von Regelanwendungen, die im Kopf des Handelnden geschehen – in Form von Denken, Regelverstehen, Einsicht, Begreifen, Wählen, Anwenden. Die Ordnung der Praxis ist nach dieser Vorstellung eine Ordnung des Denkens. Nach der Sprachspiel-Konzeption lässt sich eine andere Sichtweise entwickeln. Wir legen dabei den Gedanken zugrunde, dass im körperlichen Handeln selbst schon eine Ordnung hergestellt wird, ohne den Umweg über den Kopf zu nehmen. Wenn wir an eine komplizierte sportliche Übung, wie das Wasserspringen denken, so leuchtet ein, dass die Bewegungen nicht vom Denken her gesteuert werden – und doch ist eine gute Bewegungsausführung geordnet, regelgemäß und entspricht dem Muster. Es gibt eine perfekte Beherrschung des Körpers, die nicht von einer geistigen Instanz ausgeht, die den Körper beherrscht. Eine körperliche Übung erzeugt sich ihre Regeln zum großen Teil selbst; sie kann von außen überformt werden, indem sie einen besonderen Schliff bekommt, aber die meisten Handlungselemente stellen sich beim Handeln selbst, bei der Ausführung der Bewegungen her und verwenden lange vorher erworbene Schemata und Körpertechniken.

Regelmäßiges Handeln funktioniert nicht über mentale Repräsentationen. Es kann nicht unabhängig von der Handlungspraxis betrachtet werden. Nicht Regeln machen das Handeln und eine soziale Praxis regelmäßig, sondern es verhält sich umgekehrt: Das regelmäßige Handeln im Kontext einer Praxis bringt Regeln hervor, nämlich solche Regeln, die der Wissenschaftler anhand des beobachteten Verhaltens rekonstruiert. Wir werden also Spiele nicht von den Regeln her betrachten, sondern als eine strukturierte Handlungspraxis ansehen, die eine regelhafte Organisation, nämlich Regelmäßigkeit im Handeln selbst hervorbringt.

Lernen – Gleichheit mit dem Anderen

Man lernt Handeln im Sport ebenso wie Sprechen und Verstehen anhand von Einzelbeispielen, an konkreten Fällen, in bestimmten Situationen, die wie Szenen aufzufassen sind. Wittgensteins Modell von diesen Vorgängen ist eine spielerische Handlung, die er sich als eine Art öffentlicher Aufführung, wie ein Fußballspiel, vorstellt. In einer Spielsituation wird ein Spieler dazu gebracht, bei bestimmten Anlässen eine besondere Handlung, die man ihm zeigt, zu vollziehen. Er hat in einer Reihe paradigmatischer Situationen mitbekommen, wie das Spiel funktioniert und was er dafür zu tun hat. Beim Lernen greift er einige in Frage kommende Möglichkeiten heraus und probiert sie aus, bis er die richtige, die für die Situation passende, gefunden hat. Ein Kind lernt ein Ballspiel; es steht auf einer Linie, man sagt ihm, es sei »die Grundlinie«, eine Linie also, die es nicht übertreten darf; dies hat das Kind schon in anderen Spielen kennen gelernt. Es erhält den Ball zugeworfen – ihn zu fangen, hat es schon früher gelernt. Es ist ihm aus der Beobachtung des Spiels klar, dass es den Ball mit der Hand (und nicht mit dem Fuß) weiterzuspielen hat; es weiß aber nicht, wohin es den Ball spielen soll: Das Kind wirft zu einem Mitspieler, der auch auf der Grundlinie steht, hinüber – falsch; das nächste Mal wirft es einem Gegenspieler in die Arme – wieder falsch, schließlich auf den Rücken eines weglaufenden Spielers der anderen Mannschaft – richtig: »getroffen«.

Wer ein Spiel lernt, wie es eben am Beispiel des »Völkerballspiels« geschildert wurde, kennt die meisten Spielzüge schon; er hat schon viele Spiele kennengelernt und ebenso viele Spieltechniken vorher erworben. Kognition und Reflexion können, wenn jemand noch nicht genügend Erfahrungen, Kenntnisse oder sonstige Voraussetzungen der jeweiligen Spielpraxis hat, durchaus eine Rolle spielen. Er kann sich dann aus dem, was er sieht, und aus Erläuterungen, die man ihm gibt, das Spielgeschehen einsichtig machen und die Aufgabe, die er selbst zu erfüllen hat, erschließen. Denkprozesse können also in bestimmten Fällen Erfahrungen ersetzen und Lernwege abkürzen. Spielerklärungen dienen dann dazu, das implizit Gewusste explizit zu machen. Aber diese intellektuellen Verfahren funktionieren nur dann, wenn der Lernende über genügend Spielerfahrungen verfügt.

In Wittgensteins Überlegungen wird an die Stelle des kognitiven Prinzips der Regel ein komplexes Prinzip gesetzt: die Erzeugung der Welt eines Sprachspiels in eigenen Aufführungen und die Angleichung des Handelnden an den Anderen. Bei dieser Bezugnahme orientiert sich der Spieler insbesondere am Körper des Anderen; er reproduziert am eigenen Körper die Bewegungen des anderen Körpers. Im Prozess des Gleichwerdens mit dem Anderen gestaltet sich der Spieler selbst um, ganz im Sinne der Ausbildung eines Spielkörpers, von dem oben die Rede war. Hier tritt der Gedanke hinzu, dass

diese Konstruktion immer auch eine soziale ist, dass sie immer mit Bezug auf andere, auf Lehrer oder Mitspieler geschieht. Beim Schwimmenlernen stellt sich der Lehrer im Wasser neben den Schüler, er greift dessen Hände und führt sie mit den richtigen Bewegungen durch das Wasser. Der Schüler spürt die Armführung und Handhaltung; dabei erfährt er den Wasserwiderstand und Auftrieb und merkt, wie er von seinen Bewegungen nach vorn gezogen wird, bis er schließlich die Schwimmstöße als intelligenten Körpergebrauch im Wasser begriffen hat. Ganz ähnlich verhält es sich mit mimischen Bewegungen, wenn man über die Nachahmung der Körperhaltung oder des Gesichtsausdrucks eine andere Person besser verstehen lernt.[5]

Die diskutierten Beispiele zeigen, dass an der Bezugnahme zum Anderen auch andere Sinne als der Sehsinn beteiligt sind. So ertasten wir gleichsam die Mimik einer anderen Person; wir bemerken propriozeptiv die Wirkungen von Bewegungen unseres Körpers. Wenn aus Bewegungen der sozialen Praxis ein Muster, ein Paradigma geformt und von einer Person in ihrer Aufführung als Geste produziert wird, handelt es sich um einen komplexen Prozess der Inkorporierung in einem Zusammenspiel von Tast- und Sehsinn mit der Propriozeption, der Selbstwahrnehmung. Die Gleichheit der Aufführung, die Bezugnahme auf den Anderen und die Selbstformung des Spielers regulieren und ordnen nicht nur sein Verhalten, sondern erzeugen ein gleichartiges Sehen, Tasten und Fühlen wie beim Anderen. Über die Außenbeziehung zum Anderen reguliert der Handelnde seine Wahrnehmung, seine Tastempfindungen, seine Propriozeption und das damit verbundene Denken. Wenn der Spieler anfängt, seine Gesten zu begreifen, beginnt er auch sich selbst zu verstehen.

Literatur

Berthoz, A. (1997): Le sens du mouvement. Paris.

Berthoz, A. (2003): La décision. Paris.

Bourdieu, P. (2002): Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale. In J. Bouveresse/S. Laugier/J.-J. Rosat (Hg.): Wittgenstein, dernières pensées. Marseille. S. 345-353.

Gebauer, G. (2005): Praktischer Sinn und Sprache. In: C. Colliot-Thélène/E. François/G. Gebauer (Hg.): Pierre Bourdieu – deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a.M. S. 137-164.

Gebauer, G./C. Wulf (1998): Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek.

5 Diese Konzeption ist eine Weiterentwicklung des Wittgensteinschen Denkens zu einer Theorie des mimetischen Lernens und Handelns. (Vgl. dazu Gebauer/Wulf 1998)

Mead, G. H. (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a.M.
Wittgenstein, L. (1984): Tractatus logico-philosophicus. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1921)
Wittgenstein, L. (1984a): Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1953)

Reflexion und Wiederholung. Mit einem Ausblick auf ›Rhythmus‹

VOLKER SCHÜRMANN

»Der Schutz des ganz Bestimmten ist, daß es nicht wiederholt werden kann.« (Adorno 1951: 99)

Im Folgenden geht es um die begrifflichen Voraussetzungen, sinnvoll von körperlicher Erkenntnis reden zu können. Der verwendete Reflexionsbegriff wird dazu neutral sein müssen gegenüber der Frage der Bewusstheit. Die Rede von einer *körperlichen* Erkenntnis ist von vornherein eine bloße Redensart, falls ›Reflexion‹ definitiv an Bewusstheit gebunden wäre. Umgekehrt ist eine Rede von körperlicher *Erkenntnis* nur dann sinnvoll, falls es sich um einen *reflexiven* körperlichen Prozess handelt.

Erkennen als Innewerden

Typischerweise ist das, was ›Erkennen‹ meint, definitiv an Reflexion, d.h. an eine distanzierende Bezugnahme gebunden. Prototypisch gilt das für die *episteme*, die deshalb (wissenschaftliche) *Erkenntnis* ist, weil und insofern sie Reflexion der *doxa* ist. Die Grundidee liegt darin, dass man in der richtigen Meinung (von einer Sache) leben kann, ohne um die Gründe dieser Richtigkeit zu wissen. Eine Erkenntnis liegt dann vor, wenn man nicht nur in der richtigen Meinung *lebt*, sondern diese Meinung auch noch als richtige Meinung *hat*. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, man könne aus dem bloßen Vollzug der richtigen Meinung gleichsam für einen Augenblick aussteigen und den Gehalt der bis dato gelebten Meinung vor sich hinstellen. Im Falle der *wissenschaftli-*

chen Erkenntnis würde das dadurch geschehen, dass man diese gelebte Meinung durch Angabe der Gründe ihrer Richtigkeit als richtige Meinung feststellt.[1]

Diese Grundidee ist bereits klassisch nicht auf den Fall der wissenschaftlichen Erkenntnis eingeschränkt. Auch etwa handwerkliches Können (*techné*) kann in der Weise realisiert werden, dass es bloß vollzogen wird, oder aber in der Weise, dass man es auch *hat*. Letzteres zeichnet typischer Weise den Meister aus, was sich darin dokumentiert, dass er sein handwerkliches Können anderen beibringen kann. Seine Erkenntnis – sein *Haben* seines handwerklichen Könnens – äußert sich nicht zwingend darin, dass er es in der Sprache der Worte explizit machen kann, sondern darin, dass er es vorführen kann und in diesem Sinne über es verfügt. So mancher Geselle mag über weitaus bessere technische Fertigkeiten verfügen, was aber den Meister vor dem technisch besten Gesellen auszeichnet,[2] ist, dass er um den Unterschied von gutem und falschem Können weiß und also seinem Lehrling beibringen kann, was passiert, wenn er die Feile falsch hält. Ein bloßer Geselle weiß demgegenüber gar nicht, wie ihm geschieht, dass er es so perfekt hinbekommt. Der Fall geübter Sportler, die noch im Vollzug ihres Tuns dieses Tun korrigieren können, ist ein typischer Fall eines reflektierten Könnens. – Und da dies eine *Strukturbestimmung* ist und keine empirische Aussage war, gibt es realiter unter den zertifizierten Handwerksmeistern viele Nichtkönner und unter den real existierenden Gesellen viele Meister.

Wie bereits die gegebenenfalls höhere technische Perfektion eines Gesellen gegenüber einem Meister belegt, ist das *Haben* eines Könnens wahrlich nicht in allen Kontexten nötig, gefragt oder gar etwas prinzipiell Hehres. Im Kontext des Sports belegt der sprichwörtliche Instinktfußballer am sinnfälligsten, dass ein Verfügen-können-Wollen über eigenes Können arg hinderlich sein kann. Kleists *Marionettentheater* verhandelt das gleiche Problem.[3]

An einer Erkenntnis kann man somit formal zwei Momente unterscheiden, nämlich ein Moment von Distanzierung und ein Moment von Bezugnahme auf ein (relativ zu dieser Erkenntnis) Gegebenes. In diesem Sinne kommen ›Erkenntnis‹, ›Reflexion‹ und ›Mimesis‹ weitgehend überein, was sich in der abendländischen Kulturgeschichte besonders überzeugend an der (Geschichte der) Metapher des Spiegels aufzeigen lässt. Erkenntnis ist reflektiertes Können. Das lässt zwei Akzentsetzungen zu: Reflexion als *distanzierende* Bezugnahme und Mimesis als distanzierende *Bezugnahme*. Als drittes

1 Vgl. dazu klassisch Platon (Symposion/Das Gastmahl: St. 202a u. Res publica/Der Staat: St. 476d ff).

2 Gewollte Anspielung auf das Marxsche Biene-Baumeister-Beispiel. (Vgl. Marx 1867: 193)

3 Wird die Reflexion des Könnens gar programmatisch ins Innere des Individuums, ins Gewissen verlagert, kann es sogar durchaus gespenstisch zugehen. Eine alte Lenor-Werbung setzt das immer noch am besten ins Bild.

Strukturmoment bedarf es eines Anstoßes zur Reflexion: Das Können nicht nur zu vollziehen, sondern als Können gleichsam vor sich hinzustellen, ist ein unterbrochener, gehemmter Vollzug. Im Abendland spricht sich das in der Metapher des Weckens aus: Reflektiertes Können ist *geweckte* Erkenntnis.[4] *In* der Reflexion manifestiert sich das als Differenzierung. Ein Können nicht nur zu vollziehen, sondern es zu *haben*, ist, *eine Unterscheidung praktizieren zu können* – z.B. durch Angabe von Gründen eine richtige von einer falschen Meinung explizit abgrenzen zu können, ein technisches Können als besser oder schlechter beurteilen oder vorführen zu können, in einem Essen einen Hauch von Ingwer oder bei einem Wein eine Brombeernote schmecken zu können. Das ist der Ausstieg aus der durch Kant zementierten Grundidee, Erkennen als Synthesis zu begreifen. Demgegenüber Erkennen als Unterscheiden, als hier so genannte Dia-Kritik[5], zu bestimmen, plaziert sich im Hegelschen Boot mit (u.a.) Saussure und Luhmann als prominenter Besatzung.

Die Dreiheit dieser Strukturmomente – geweckte distanzierende Bezugnahme – kann terminologisch als *Innewerden* bezeichnet werden. Es handelt sich um eine rein *strukturelle* Bestimmung. Innewerden ist nicht zwingend an (den Sonderfall der) wortsprachliche Explizitheit gebunden und auch nicht normativ in dem Sinne, dass ein *Haben* eines Könnens prinzipiell der bessere Fall gegenüber dem bloßen Vollzug dieses Könnens wäre. Allerdings gehört zur *Struktur*bestimmung reflektierten Könnens ein Moment von Freiheit. Haben ist Verfügen-können und das heißt: das Können so-oder-auch-anders vollziehen zu können. Darin liegt das Versprechen höherer Flexibilität. Das technische Können trainierter Fußballer ist oftmals beschämend, geschweige dass sie erfolgreicher wären als die sogenannter Instinktfußballer. Das Versprechen liegt darin, dass trainierte Fußballer taktisch variabler sind, insofern sie ihr Können so-oder-auch-anders einsetzen können (sofern sie nicht an ihrer Technik scheitern).

Optionaler Reflexionsbegriff

Es scheint einigermaßen klar zu sein, dass eine distanzierende Bezugnahme etwas Hinzukommendes ist zu dem, worauf dort eben Bezug genommen wird. Es scheint klar zu sein, dass zunächst einmal ein gewisses Können vorliegt,

4 »Um zu reflectiren, muss der Geist in seiner fortschreitenden Thätigkeit einen Augenblick still stehn, das eben Vorgestellte in eine Einheit fassen, und auf diese Weise, als Gegenstand, sich selbst entgegenstellen.« (Humboldt 1795/96: 97) So auch Herder: Der Mensch »beweiset Reflexion, wenn er […] sich in ein Moment des Wachens sammeln« (1772: 32) kann. Vgl. zur Metaphorik des Spiegels und des Weckens ausführlicher Schürmann (1999: Kap. 4).

5 Der Begriff ist inspiriert durch Saussure und spielt u.a. an auf Kritik, Krisis, Dia-Bolik, Dia-Lektik.

das ist, was es ist, und auch aus sich heraus verständlich ist. Das würde sich darin dokumentieren, dass solcherart Können als solches, auch ohne es eigens zu reflektieren, vollzogen werden kann und dass die Reflexion dieses Könnens eine *Option* ist: Ein hinzukommender Akt, der auch unterlassen werden könnte. Klarerweise scheint es eben nicht so zu sein, dass jenes Können überhaupt nur als reflektiertes Können vollzogen werden kann. Diese Klarheit macht, dass umgangssprachlich ›Reflexion‹ vielfach synonym mit ›Nach-Denken‹ gebraucht wird. Diese Klarheit wird zudem tagtäglich neu bestätigt in der und durch die Arbeitsteilung, vor allem durch diejenige von Kopf und Hand. Erst von diesem Augenblick an kann sich der Kopf bekanntlich einbilden, etwas anderes zu sein als der Kopf einer Praktik.[6]

In dieser Optionalität gründet die normative Aufgeladenheit des Reflexionsbegriffs. Wenn Reflexion und Freiheit im Grunde eines sind und wenn Freiheit ein So-oder-auch-anders-machen-Können ist, dann *ist* der optionale Reflexionsbegriff eine Wertung. Konkrete Freiheit (*dieses* oder aber *jenes* zu tun) gründet in Fällen optionaler Reflexion nämlich auf der Grund-Freiheit, die Option der Reflexion überhaupt zu wählen. Falls klar sein sollte, dass es zu diesem optionalen Reflexionsbegriff keine begriffliche Alternative gibt, dann ist menschliche Freiheit (falls man sie an ›Reflexion‹ bindet) eine *Fähigkeit*, eine Option zur Reflexion.

Alle *Aufgeregtheiten* um die Thesen von Peter Singer (vgl. 1984) – Singer fragt, ob nicht gewisse Schimpansen in einem eminenteren Sinne Personen seien als gewisse schwer geistig behinderte Exemplare der Gattung *homo sapiens* – sind wesentlich ein Missverständnis. Singer ratifiziert lediglich das anthropologische Denken der Aufklärung, denn die Aufklärung denkt den Menschen als das mit der Fähigkeit zu X begabte Tier. Der unendliche Streit geht darum, *was* dieses X sein soll, das eigentliches Mensch-sein vom Tier-sein diskriminiert. Zu jedem Vorschlag – animal rationale? toolmaking animal? etc. – findet sich alsbald und notorisch jemand, der irgendwelche Tiere entdeckt, die *das* auch schon können. Mir sind nur Herder, Misch, Plessner, Bollnow und Burgio bekannt,[7] die vehement gegen diesen Grundansatz aufklärerischer Anthropologie polemisieren. Die missverständlich so genannte Lebensphilosophie von Misch betont emphatisch (gegen Heidegger): »Leben« (als Grundwort dieser Philosophie) ist *energeia*. »Existenz« dagegen ist Sein-können, d.h. eine *Option*.[8] Auch der in jüngster Zeit so sehr hofierte Cassirer redet seinem *Essay on Man* ganz unbekümmert davon, dass der Mensch *ani-*

6 Vgl. Marx/Engels (1845/46: 31).

7 Soll heißen: Es mag auch andere geben, aber es scheinen mir sehr wenige zu sein.

8 Vgl. Schürmann (1999: 316-325). Die entscheidende Misch-Passage ist bei Plessner (1931: 160) zitiert. Den Zusammenhang zum Thema Üben/Wiederholungen stellt Bollnow (1991: 36f) her.

mal symbolicum, das zur Symbolisierung fähige Tier sei. Und das ist kein einmaliger Ausrutscher, sondern das *ist* der Cassirer der *Philosophie der symbolischen Formen*, denn auch der benötigt eine *Fähigkeit* des Geistes zur Formung, um symbolisch Geformtes zu erklären.

Um es deutlich zu sagen: Wer den Menschen als das mit der *Fähigkeit* zu X begabte *Tier* definiert, der mag sich trefflich um den Inhalt von X streiten. Er mag sich aufregen, dass Singer dieses X in sehr problematischer Weise bestimmt, und dem eine ›liberalere‹ Wendung geben. Der »theoretische Rassismus« (Burgio 1995) liegt gerade nicht in der inhaltlichen Bestimmung von X, sondern in der optionalen Grundfigur: Menschenjunge sind demnach Tiere, solange sie jene Fähigkeit nicht realisieren. Wer diese Fähigkeit nicht, noch nicht oder nicht mehr realisiert oder nicht realisieren kann oder partout nicht realisieren will, fällt (in der Theorie) durch das soziale Netz hindurch. In der Sportwissenschaft weit verbreitete Handlungstheorien praktizieren solcherart theoretischen Rassismus, denn ihnen gilt menschliches Handeln als ein Sonderfall des Verhaltens, mithin als eine Option, die das Tier ›homo sapiens‹ ergreifen kann (und in aller Regel auch ergreift).[9]

Praktische Reflexion

Ideologiekritische Auslassungen sind noch kein gutes Argument. Was ein Gegenbegriff zum optionalen Reflexionsbegriff sein soll, ist zunächst schlicht unverständlich und scheint lediglich am grünen Tisch entworfen. Dieser Gegenbegriff muss nämlich per definitionem Fälle von reflektiertem Können auszeichnen, bei denen wir tatsächlich meinen, dass das Moment von Reflexion nicht eine Option ist, sondern konstitutiv für solcherart Können. Das Unverständliche liegt darin, dass damit behauptet werden muss, dass in solchen Fällen eine Bezugnahme vorliegt auf Etwas, das erst in und durch diese Bezugnahme dieses Etwas ist. Was sollte *Bezug*nahme sein, wenn noch gar nicht ist, worauf Bezug genommen wird? Das ist ähnlich problematisch, wie es ein solches Zeichen ist oder wäre, das erst im Bezeichnen das Bezeichnete in die Welt bringt.

Der Titel *praktische Reflexion* bezeichnet im Folgenden solche Fälle, in denen wir tatsächlich meinen, dass die Reflexion im erläuterten Sinn konstitutiv für das Reflektierte ist. Es ist unklar, ob die Menge dieser Fälle nicht leer ist. Um das damit einhergehende sachliche, vor allem logische Problem deutlich zu markieren, kann man statt von *praktischer Reflexion* auch von *fungie-*

9 Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, die *Vertreter* solcher Theorien seien Rassisten. Hermeneutik zielt bekanntlich auf Texte und nicht auf deren Autoren.

render Reflexion sprechen. Da das ›Re-‹ bei praktischer Reflexion gleichsam ins Leere weist, müsste man noch genauer von *fungierender Flexion* reden.

Damit ist eine begriffliche Unterscheidung getroffen. Ob es so etwas wie praktische Reflexion in irgendeinem verständlichen Sinne tatsächlich gibt, ist ausdrücklich offen gelassen. Auch im weiteren Verlauf wird kein Argument, kein Beleg und kein Beweis dafür auftauchen, dass jene Menge mindestens ein Element hat. Es folgen ausschließlich Wenn-dann-Argumentationen.[10]

Allerdings kann nunmehr eine Minimalbedingung einer wenigstens verständlichen Rede von *praktischer Reflexion* formuliert werden. Man kann nunmehr *nicht* mehr danach forschen, wie denn ein Könnensvollzug einerseits und eine Reflexion dieses Vollzugs andererseits zueinander finden können. Bliebe man bei dieser gedanklichen Voraussetzung, dann würde die Rede von praktischer Reflexion schlicht in sich zusammenbrechen: Die Zurückbeugung zielte in ein Nichts. Dann könnte man nicht einmal formulieren, dass die Menge der Fälle praktischer Reflexionen leer ist, denn dann wäre schon die Mengenbildung selbst ein Unding. *Praktische Reflexion* ist vielmehr von vornherein als ein Vollzug gedacht, *an dem* sich zwei Momente unterscheiden lassen.[11]

Zuspitzung des Unterschieds

Immerhin gibt es nun zwei Alternativen. Man kann explizit behaupten oder implizit unterstellen, dass jene Menge leer ist. Ich werde dies das Modell A nennen. Ein bestimmtes, aber beliebiges menschliches Tun ist im Rahmen des Modells A entweder reflexiv im Sinne des optionalen Reflexionsbegriffs *oder* es ist gar nicht reflexiv. Oder aber man rechnet mindestens mit der Möglichkeit tatsächlicher Fälle von fungierender Flexion. Ich werde dies das Modell B nennen. Ein bestimmtes, aber beliebiges menschliches Tun ist im Rahmen des Modells B entweder reflexiv im Sinne des optionalen Reflexionsbegriffs *oder* es ist reflexiv im Sinne der praktischen Reflexion *oder* es ist gar nicht

10 Selbstverständlich gibt es extrem naheliegende Kandidaten: Was passiert, wenn wir über das Nachdenken nachdenken? Das ist bereits rein formal ein ausnehmend besonderer Fall. Aber erstens sagt auch in solchen Fällen das Phänomen allein nicht, wie es interpretiert werden will (s.u.), und zweitens ist diese Frage schlicht nicht das Anliegen. Es geht hier allein um die theoretischen Preise, die wir zahlen müssen, wenn wir verständlich von praktischer Reflexion reden wollen. Vgl. umfassender zu ›Reflexion‹ als es hier geschieht Stekeler-Weithofer (2000).

11 Das wäre in formaler Hinsicht analog zum Zwinkern-Beispiel bei Ryle und Geertz. Dort wird behauptet, dass wir dann, wenn wir ›Zwinkern‹ sagen, nicht meinen, dass ein Zwinkernder zwei Dinge tut, sondern dass wir tatsächlich meinen, das Zwinkern ein (i) in bestimmter Weise kulturell codiertes (ii) Bewegen des Augenlids *ist*. (Vgl. dazu Geertz 1983: 10ff)

reflexiv. Damit ist im Rahmen von Modell B auch das Erkennen als Innewerden innerlich differenziert. In Fällen *praktischer Reflexion* ist es ein Innewerden im engeren Sinn, in Fällen optionaler Reflexion mag man dann von *Erinnerung* oder *Nach-Denken* reden.[12]

Der Unterschied beider Modelle liegt damit nicht im Akzeptieren oder Bestreiten gewisser Phänomene. Weder Modell A noch Modell B wird oder muss bestreiten, dass es so genannte Instinktfußballer tatsächlich gibt. Von keinem Menschen, keinem Sportler und keinem Sportwissenschaftler wird das Phänomen bestritten, dass es geübte Sportler gibt, die ihr Tun noch im laufenden Bewegungsvollzug korrigieren können. Falls etwas an solchen Phänomenen strittig ist, dann ist es offenkundig ein Streit darum, welchen Reim wir uns auf solche Phänomene machen sollen, das heißt, wie wir sie beschreiben sollen. Und: soviel scheint gewiss: Dieselben Phänomene können durch das Modell A *und* durch das Modell B *gleichermaßen* beschrieben werden.

So wird auch das Modell A keinerlei Mühe haben, den Fall der Bewegungskorrekturen im Vollzug zu erklären, auch wenn dieses Modell *keine* praktische Reflexion kennt. – Klar ist, dass es sich um *reflektiertes* Können handelt, denn solcherart geübte Sportler *haben* ihr Können, denn sonst könnten sie es nicht ändern. Klar ist auch, dass sie im praktischen Vollzug mehr können, als sie von diesem Können zu sagen wissen. Die Reflexion ihres Könnens dokumentiert sich typischerweise gerade nicht in expliziten Erläuterungen, was sie hätten anders tun sollen, sondern in ihrer Kompetenz, regulierend in den Vollzug ihres Könnens einzugreifen. Dennoch kann und wird im Rahmen von Modell A solcherart Reflexion im praktischen Vollzug auch ohne Inanspruchnahme einer *praktischen Reflexion* gut erklärbar sein. Auch und gerade eine Reflexion im praktischen Vollzug gilt dort als eine *Option*, über die ein guter Sportler verfügt (und ein schlechter nicht), nämlich *über den Vollzug des eigentlichen Könnens hinaus*. Eine typische Erklärung jener im Vollzug praktizierten Bewegungskorrekturen wäre etwa folgende: Solche Bewegungskorrekturen dokumentieren, dass die Sportler sich etwas bei ihrem Tun gedacht haben. Sich bei eigenem Tun etwas zu denken, ist eine Art begleitender Kommentar, der im Prinzip auch fehlen könnte und zunächst auch als *begleitender* Kommentar tatsächlich gefehlt habe. Nicht umsonst sei ja ausdrücklich von *geübten* (z.B.) Turnern die Rede; also sei doch klar, dass ihr Können ursprünglich eben so war, dass sie sich noch nichts *dabei* gedacht haben. In früheren Stadien ihres Lernens hätten sie ausschließlich vorher und nachher gedacht. In hartem Kampf zahlloser Übungen habe sich das dann so-

12 Zu einem solchen Verständnis von *Innewerden* im Anschluss an Josef König, Georg Misch und Helmuth Plessner vgl. Schürmann (1999). Das Innewerden differenziert sich dort in *hermeneutisches Sprechen* (Innewerden im eigentlichen Sinne) und *axiomatisches Sprechen*.

weit automatisiert, dass es nunmehr möglich sei, zwei Dinge zugleich zu tun: zu turnen und sich schon dabei etwas zu denken. ›Zwei Dinge zugleich‹ ist natürlich nicht streng logisch gemeint, sondern phänomenal: Sie können so schnell zwei Dinge abwechselnd tun, dass es wie *ein* Tun aussieht und funktioniert. Im Rahmen von Modell A ändert das nichts daran, dass sie eben *zwei* Dinge tun.

Vertreter des Modells B werden dagegen darauf beharren, dass sie tatsächlich meinen, dass solcherart reflektiertes Können Ein-Tun ist – freilich werden sie genauso nachdrücklich betonen, dass dieses Eine-Tun in sich differenziert ist. So wenig wie der Begriff des Hundes bellt, so wenig ist am reflektierten Können das Moment der Reflexion identisch mit dem Moment des Könnens. Und das gilt auch für Fälle praktischer Reflexion. Die Reflektiertheit des Könnens modifiziert[13] in Fällen praktischer Reflexion das Können. Das ist etwas grundlegend anderes als eine graduelle Verbesserung, wie das gleiche Phänomen in Modell A gedeutet werden muss. Die am Phänomen der Verlaufskorrekturen *von beiden Modellen unstrittig* diagnostizierte ›Untrennbarkeit‹ von Vollzug und Reflexion ist in Modell B logisch streng gemeint und nicht nur als eingeübte Verkürzung der Umschaltzeiten zwischen den Phasen der Planung, Ausführung und Auswertung.

Bei der Frage, ob es Fälle praktischer Reflexion tatsächlich gibt, hilft es also nicht, noch so suggestive Phänomene zu beschwören. Rein phänomenal ist der Streit zwischen beiden Modellen unentscheidbar, denn der unstrittig angenommene phänomenale Befund sagt oder begründet nicht schon mit, ob er als optionale oder als praktische Reflexion beschrieben sein will.

Reflexion und Wiederholung

Jetzt geht es darum, den Unterschied beider Reflexionsbegriffe durch Rückgriff auf den Begriff der Wiederholung, genauer: durch den Unterschied von *Induktion* und *Wiederholung* näher zu charakterisieren.

Erkennen ist offenbar und trivialerweise an ein Allgemeines gebunden. Etwas erkennen heißt doch wohl, etwas *als etwas* zu erkennen. Das gilt auch für das Konzept von Erkennen *als Innewerden*, also für das diakritische Konzept des Erkennens. Und da diese Bindung an ein Allgemeines für das Erkennen als Erkennen gilt, gilt sie auch diesseits der Unterscheidung in einen fungierenden und einen optionalen Reflexionsbegriff. Geweckte distanzierende Bezugnahme, egal ob optional oder fungierend, ist ein Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem: Sich zu einem Können verhalten zu können bzw.

13 Das Wort alleine sagt nichts zu einem grundsätzlichen Unterschied in der Bedeutung von ›Modifikation‹ – Ab-Änderung eines als solchen Bestehenden (z.B.) bei Brentano und Husserl versus Wechsel des Modus. (Vgl. König 1969: insb. 219-222)

es in distanzierender Bezugnahme so-oder-auch-anders vollziehen zu können, hat das Können als einen Fall-von.

Die Form des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem ist jedoch bei optionaler Reflexion[14] eine ganz andere als bei fungierender Flexion. Sind Könnensvollzug und Reflexion *zwei* Dinge, so ist auch das qua Reflexion ins Spiel kommende Allgemeine dem reflektierten Besonderen äußerlich. Das dem besonderen Könnensvollzug gegenüber Allgemeine der Reflexion ist dann entweder ein woanders, d.h. nicht am reflektierten Besonderen gewonnenes Schema, unter das das Besondere subsumiert wird, oder aber das *Ergebnis* der Analyse des Besonderen, vorzugsweise des induktiven Vergleichens verschiedener Besonderer. Wenn man die Genetik nicht allzu populistisch nimmt, wird man sich heutzutage auf die zweite Möglichkeit beschränken können: Da Schemata kaum mehr als eingeborene, ›göttliche‹ Ausstattungen des Erkenntnisapparats plausibel gemacht werden können, werden sie in der Regel ihrerseits als Ergebnisse vorheriger Verallgemeinerungen erklärt.

Das Allgemeine einer praktischen Reflexion dagegen ist per definitionem nicht als Verallgemeinerung denkbar. Es gibt dort gar nicht rein für sich gegebene besondere Fälle, die in einem zweiten Schritt qua Reflexion verallgemeinert würden. Hier trifft das zu, was Cassirer im Blick hat, wenn er sagt, dass beim Aufzählen des allerersten Falls einer Reihe die »Funktion des Begriffs« (1910: 22) bereits im Gebrauch ist. Der die Reihenbildung konstituierende Vergleich ist als nachträglicher Akt nicht verständlich, denn man muss irgendwie, nämlich fungierend oder eben praktisch, schon wissen, was den Fall zu einem Fall macht, um es überhaupt mit einem anderen Fall ›desselbigen‹ zu vergleichen. Gewöhnlich wissen wir fungierend (z.B.) bereits um die Klassen, wenn wir eine konkrete Klasse zusammenstellen; gewöhnlich ordnet in unserem Kulturkreis niemand »Kirschen und Fleisch unter die Merkmalgruppe rötlicher, saftiger, eßbarer Körper« (ebd.: 8). Und wenn jemand das doch tut, dann weiß er oder sie fungierend eben anderes, als wir es gewöhnlich wissen.

›Wiederholung‹ ist nun in Modell B das topologische Äquivalent zu einer induktiv verstandenen Verallgemeinerung von Einzelfällen in Modell A.[15] Der logische Unterschied ist drastisch, wenn auch unscheinbar: Bei der Wiederholung bedeutet der Einzelfall das, was er bedeutet, nur in und durch einen Verweis auf ein Allgemeines. Bereits der zu wiederholende und dann der

14 Genauer: Bei optionaler Reflexion im Rahmen von Modell A. Da es in Modell B einen Gegenbegriff – praktische Reflexion – gibt, wird auch ›optionale Reflexion in Modell B‹ etwas anderes sein als ›optionale Reflexion in Modell A‹.

15 Genauer: Zunächst ist ›Wiederholung‹ die Form der Generierung des Allgemeinen bei *praktischer* Reflexion. Da aber in Modell B auch die optionale Reflexion nicht das ist, was sie in Modell A ist, wird in Modell B auch von ›Induktion‹ nur in verschobener Bedeutung die Rede sein können.

wiederholte Einzelfall ist je ein Fall-von – eben nicht atomistisch gedachter Einzelfall, der des nachträglichen Vergleichens harrt, sondern als Einzelfall bereits ›Typus‹ oder auch ›Monade‹.[16] Eine wenigstens verständliche Rede von *praktischer Reflexion* hängt damit an dem seidenen Faden, einen verständlichen Begriff von Wiederholung zu profilieren. Damit ist das Anliegen der folgenden Überlegungen benannt.

Die Wiederholung leistet (im Prinzip) das Gesuchte, weil ihre Pointe, aber auch ihr theoretisch Anstößiges darin liegt, dass *dasselbige* sich *anders*, und sei es nur zu einem anderen Zeitpunkt, wiederholt. Ohne ein Moment von Identität läge keine *Wieder*holung vor, sondern schlicht ein Nacheinander zweier (gänzlich) Verschiedener. Und ohne eine, wenn auch noch so marginale Differenz, vollzöge sich nur ein ununterscheidbar Eines. Waldenfels (2001) spricht folgerichtig von der *verändernden Kraft der Wiederholung*. In dieser Hinsicht ist ›Wiederholung‹ ein Spezialfall von ›Rhythmus‹: »Nur durch die rhythmische Gliederung wird aus dem ungeschiedenen Geschehensfluß eine Abfolge *bestimmter* Bewegungen.« (Waldenfels 1999: 64)

Wenn jemand etwas wiederholt, dokumentiert sich darin folglich ein Verstehen. Das Noch-einmal-machen-Können ist eine Identifizierungsleistung, und ein Das-Gleiche-noch-einmal-anders-machen-Können dokumentiert, das Verstandene verstanden zu haben. Will sagen: Die pure, rein von außen diagnostizierbare Wiederholung kann ›Zufall‹ sein. Erst dann, wenn sich ›dasselbige‹ bei hinreichender Streuung reproduziert, kann eine Wiederholung als Wiederholung identifiziert und von einem zusammenhangslosen Nacheinander unterschieden werden. Deshalb sollen Schüler für gewöhnlich das Gelernte noch einmal *in eigenen Worten* wiederholen.

Induktion versus Wiederholung

Es geht jetzt zunächst darum, das sachliche Problem der induktiven Verallgemeinerung innerhalb des induktiven Paradigmas selber vorzuführen, um dann mit Diderot *einen* Ort zu benennen, an dem das Konzept der induktiven Verallgemeinerung in das Konzept der Wiederholung kippt.

Geradezu klassisch ist die Kontroverse zwischen Locke und Leibniz. Locke steht mit ganzer Wucht und aller Überzeugungskraft für das induktive Paradigma: ›Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war!‹ Der Verstand ist dort solange nichts weiter als eine tabula rasa, solange nicht eine

16 Die Betonung liegt auf *Bedeutung*. Ein Apfel ist ein Apfel – das mag so sein. Aber was bedeutet (z.B.) die Rede von einem *ersten Apfel*? – »Das Erste, Anfängliche […] ist erst, was es andererseits schon ist, wenn und indem das Zweite […] hinzukommt; wie etwa ein Apfel, den wir in einen Korb legen, der *erste* in ihm liegende Apfel schon ist und doch erst wird, wenn und indem ein zweiter hinzukommt.« (König 1969: 56)

Erfahrung in ihn eingeprägt wurde. Und das ist eben ›Induktion‹: Gedanken sind Verallgemeinerungen über einzelne Sinnesdaten. Der sensualistische, empirische, in gewissem Sinne materialistische Impuls liegt in der Abwehr der Annahme eingeborener Ideen.

Das Problem, das mit dem sensualistischen Ansatz verbunden ist, ist jedoch auch schnell ausgemacht: Erste Erfahrungen stoßen schlicht auf Unverständnis. Wäre der Verstand pure tabula rasa, dann wäre gar nicht erklärlich, wie sich der Aggregatwechsel von Sinnesdaten hin zu verallgemeinerten Gedanken vollzieht. Abgesehen davon, dass der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Gedankenwelt lediglich ein gradueller wäre, müsste die Vergleichshinsicht zur Verallgemeinerung der Sinnesdaten selbst als Sinnesdatum gegeben sein, was sachlich und logisch ein Kuriosum ist. Dieser Grundsatz ist bereits zeitgenössisch von Leibniz formuliert: ›Stimmt, nichts ist im Verstand, was nicht in den Sinnen war – außer der Verstand selbst‹.[17]

Die Frage ist nun, was dieser Einwand gegen den Induktivismus genau besagt und was daraus folgt. Auf den ersten Blick scheint man Leibniz als Rationalisten lesen zu müssen. Der Rationalismus ist die Umkehrung des Sensualismus: Der Verstand selbst stellt eingeborene Interpretationsschemata bereit, damit der Verstand das Chaos an Sinneseindrücken überhaupt strukturiert lesen und geordnet in seine tabula eintragen kann. Genau das aber wollte Locke bestreiten, denn daran ist seinerseits unverständlich, woher diese eingeborenen Schemata kommen sollten. Das kann man nun beliebig oft in die Runde drehen. Es spricht wenig dafür, dass Leibniz mit in diesem Karussell gesessen hat. Der Rationalismus ändert überhaupt gar nichts an dem grundsätzlichen Modell: Sinnesdaten sind immer noch völlig atomistisch, als solche ungeordnet gedachte *sensations*. Der Streit geht einzig und allein darum, woher die mysteriöse Kraft kommt, dieses noch völlig ungeformte Rohmaterial zu einer Erkenntnis zu formen. Die Monadenlehre will genau dazu ein Gegenmodell sein.

Man kann also aus dem gemeinsamen Modell von Sensualismus und Rationalismus aussteigen, was etwa auch Diderot tut. Im *Paradox über den Schauspieler* zitiert er die Kontroverse Locke/Leibniz und wendet sie in eigener Weise und zwar unter Bezugnahme auf die Bedeutsamkeit von Wiederholungen.

Der Text handelt davon, was einen guten Schauspieler ausmacht. Einer der beiden Dialogpartner bestreitet rigoros, ja er polemisiert gegen die These, dass ein Schauspieler empfindsam sein muss. Es sei mitnichten so, dass sich ein guter Schauspieler in die von ihm darzustellenden Charakter-Eigenschaften von Personen hineinfühlen müsse. Genau das mache mittelmäßige Schauspieler aus. Ein großer Schauspieler dagegen bewahre kühlen Kopf; er entwerfe ein Modell der Rolle und dieses Modell lerne er durch unzählige Wie-

17 Vgl. dazu Holz (1983: 96-99).

derholungen auswendig. Der gute Schauspieler benötige »Scharfblick, nicht aber Empfindsamkeit«; verlangt sei »die Kunst, alles nachzuahmen, oder – was auf dasselbe hinausläuft – eine gleiche Befähigung für alle möglichen Charaktere und Rollen«. (Diderot 1770-73: 484)

Es ist diese Emphase reflexiver Distanz zur Rolle, die den guten Schauspieler auszeichnet. Zu spielen ist nicht ein Geiziger, sondern der Geizige. (Ebd.: 507) Der Schauspieler ahmt gerade nicht als eins zu eins Kopie eines Einzelfalls, sondern als »Verschönerung« der Natur nach. Genau das macht »die viel gerühmte Magie der Kunst« aus. (Ebd.: 494f) Und Diderot sagt, dass diese Verallgemeinerung gleichsam im Kopf oder auch im Gesamtkörper des Schauspielers entsteht als ideales und ideelles Maß, dem es sich anzugleichen gilt.

Somit deutet zunächst alles daraufhin, dass der hier fragliche Übergang vom Einzelfall *eines* Geizigen zum allgemeinen Modell *des* Geizkragens geradezu ein Paradebeispiel optionaler Reflexion ist. Bis hierher ist von *fungierender* Reflexion nicht nur nicht die Rede, sondern sie scheint geradezu ausgeschlossen zu sein. Ausgangspunkt scheinen konkrete, für sich bestehende Einzelfälle zu sein, denen der Schauspieler ein selbstgewähltes Modell bzw. eine Idee entgegenhält. Der obligatorische Einwand ist naheliegend und klar: »Aber ist dieses ideelle Modell nicht vielleicht eine Schimäre?« (Ebd.: 508) lässt Diderot einen der Dialogpartner einwenden, um genau das zu bestreiten. Die Frage unterstellt, dass ein ideelles Modell eine nachträgliche Verallgemeinerung der konkreten Einzelfälle ist. Eben das behauptet jener Dialogpartner, indem er sich auf den Standpunkt Lockes stellt: »Aber da es ideell ist, existiert es nicht. Nun gibt es in unserem Verstande nichts, was nicht vorher in der Sinnesempfindung war.« (Ebd.: 508)

Dem setzt Diderot nun nicht einen puren Rationalismus entgegen. Er stimmt dem Wortlaut der Lockeschen Position uneingeschränkt zu, aber von der Lockeschen Theorie selbst bleibt kein Stein auf dem anderen: Der Einzelfall ist gar kein atomistisches Datum, das es erst noch nachträglich zu verallgemeinern gelte. Mindestens im Falle künstlerischer Nachahmung ist der Einzelfall selbst schon individuiertes Allgemeines, also gleichsam monadisch.

»Das ist wahr, [Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in der Sinnesempfindung war; V.Sch.]. Aber betrachten wir eine Kunst in ihrem Ursprung, zum Beispiel die Skulptur. Sie [die Bildhauerkunst; V.Sch.] kopierte das erste Modell, das sich ihr bot.« (Ebd.: 508)

In der künstlerischen Nachahmung ist das Nachgeahmte bereits zugleich konkreter einzelner Fall und allgemeines *Modell*. *Der* Geizige ist bereits ursprünglich dieser eine Geizige dort, genommen als Modell *des* Geizigen. Aber genau deshalb, weil das Nachgeahmte ein Doppeltes von Einzelfall und allgemeinerem Modell ist, liegt darin der Sprengsatz, dass beides nicht unter-

schiedslos zusammenfallen muss. »Später dann entdeckte sie, dass es weniger unvollkommene Modelle gibt, und zog diese vor.« (Ebd.)

Eine Wiederholung stiftet in dieser Interpretation somit einen Vergleich zweier modellhafter Realisationen desselbigen. Zur Begründung beruft sich Diderot auf ein zentrales Prinzip von Leibniz, das man jetzt etwas paradox als das der Unwiederholbarkeit des Einzelnen nennen könnte, nämlich das sogenannte *lex identitatis indiscernibilium* (vgl. Holz 1983: 81): Man wird an einem Baum keine zwei Blätter finden, die unterschiedslos identisch sind. Es sei unmöglich, »dass die Entwicklung einer Maschine, die so kompliziert ist wie der Körper eines Lebewesens, regelmäßig verliefe.« (Diderot 1770-73: 508) Diderot empfiehlt, an einem schönen Feiertag alle Frauen zu betrachten, »die die Alleen füllen: dann werden Sie unter ihnen nicht eine einzige finden, die zwei vollkommen gleiche Mundwinkel hat.« (Ebd.)

Innewerden versus Erinnerung

Es hilft nun nicht sonderlich, den Streit Locke/Leibniz schlicht zu ›materialisieren‹. Der Streit geht nur in die nächste Runde – zwar nicht um die Existenz eingeborener Ideen, sondern jetzt um die Existenz eingeborener Körperschemata: ›Nichts ist im Körper, was nicht zuvor in den Bewegungen war – außer der Körper selbst!?‹ Eine solche Tendenz, nicht das Grundmodell zu ändern, sondern das alte lediglich ins Geheimnis des Körpers zu versenken, gibt es bereits bei Bourdieu. Der kann sich nicht entscheiden, ob er als Soziologe oder als Philosoph argumentiert – was freilich heutzutage eher als Tugend gilt. Es hilft aber auch der historischen Anthropologie nicht, den nicht nicht sein könnenden transzendentalphilosophischen Einsatz ohne Rest ersetzen zu wollen durch eine Geschichte, wie es zum Habitus gekommen ist. Bourdieu will dezidiert keine Sozialisationstheorie.[18]

Deshalb ist auch die Rede von »Nachahmungsvermögen« (Caysa 2003: 162f) nichtssagend. »Durch die Wiederholung der Übungen erwerben wir nicht nur einen Habitus, sondern wir erlangen dadurch auch eine bestimmte Konstitution, die Voraussetzung für weiteres Handeln ist.« (Ebd.) Dort ist mit vielen schönen Worten nur das Problem wiederholt: Wo war noch jene habituelle Konstitution, die Voraussetzung für Handeln ist, bei der allerersten Durchführung dieser Übung? Der Körper als tabula rasa – was freilich bei Bedarf auch »immer schon« (ebd.: 161f) nicht so ist. Soll in einer Wiederholung erinnernd auf die bis dato gebildete Konstitution Bezug genommen werden, dann ist das eben eine Identifizierungsleistung, die zu erklären, vorauszusetzen oder zu bestreiten jenen alten Streit um eingeborene Ideen ausmachte. Was hilft es zu sagen, nicht der Verstand, sondern der Körper »erinnere«

18 Vgl. Schürmann (2002: 178-185).

sich? Wenn dabei auf das ›Gedächtnis‹ des Körpers zurückgegriffen wird, ist das eben *auch* das induktive Paradigma – weit entfernt von praktischer Reflexion. Also ist die Rede von »Erinnerung« vergleichgültigend in Bezug auf die Frage der Bildung des Habitus. Erinnerung ist noch lange nicht Innewerden im eigentlichen Sinne.[19]

Tote und rhythmische Wiederholungen

›Wiederholung‹ nun ausgerechnet als generierendes Prinzip im Rahmen des Modells B einzuführen, geht gegen den phänomenalen Befund. Dass ›Wiederholung‹ das *Gegen*modell zu einem induktiven Nacheinander von rein Einzelnem, nämlich ein Nacheinander von allgemeinen Besonderten (von Typen, von Monaden) sein soll, sieht man den meisten Wiederholungen nun wahrlich nicht an. *Das* Sinnbild für Wiederholungen scheint das Metronom zu sein, womit Wiederholungen *die* Realisationsform dessen wären, was Klages (1934) als Takt bezeichnet und vom Rhythmus unterscheidet. ›Takt‹ sei tot, stumpf, steif und langweilig – erst im Rhythmus werde ein Nacheinander lebendig und tänzelnd leicht.

Diese Diagnose ist über ideologische Grenzen hinweg stabil. Bergsons Lachtheorie, die das Lachen nur als Auslachen kennt, lebt von ihr.[20] Und auch zeitgenössisch wird der Unterschied von toter Wiederholung und Rhythmizität bestätigt:

»Wo der Taktschlag die Führung übernimmt und maßgeblich bleibt […] kann man zwar stundenlang marschieren oder sich sonstwie nicht stören lassen, aber es geschieht nichts. Rhythmisches Geschehen setzt erst ein, wo Ordnung unter Druck gerät, wo sich das Feste dem Beweglichen aussetzt und dieses an jenem einen Widerstand findet. Am vernehmbarsten in der Synkope, wo ein Gegentakt gegen einen Grundtakt anrennt.« (Helbling 1999: 33)

Allerdings ist bei Helbling angelegt – anders als im strikten Dualismus von Takt und Rhythmus bei Klages –, diesen Unterschied auch als Unterschied verschiedener Weisen des Wiederholens zu fassen. Wiederholungen doku-

19 »Erinnerung (reminiscentia) ist nicht Gedächtnis (memoria).« (König 1937: 174). Vgl. dazu auch Schürmann (1999: 191-199).

20 Lachen sei die soziale Strafmaßnahme gegenüber denjenigen, deren Gewohnheiten sich zu toter Routine versteift haben. Der einhergehende Mangel im flexiblen Umgang mit sich verändert habenden Situationen werde von den Anderen im Lachen bloß gestellt. Carl Schmitts ›Ausnahme‹ (1963) ist hier ebenso zu nennen, wie Bohrers ›Plötzlichkeit‹ (1981: 54) damit spielt.

mentieren ein *Regelmaß*. Das *Gleichmaß* jedoch, »wo der Taktschlag die Führung übernimmt« (ebd.: 33 u. 8), ist eine Sonderform des Regelmaßes.[21]

Diese Sonderform – die Dominanz des Taktes über den Rhythmus – lässt sich vielleicht als Vergleichgültigung des Inhalts des Wiederholten fassen. Wenn Wiederholungen notwendig daran gebunden sind, Dasselbige *anders* zu wiederholen – denn sonst wäre es unterschiedslos *ein* Geschehen –, so dürften metronomische Wiederholungen in der Tendenz solche sein, bei denen das notwendige Moment von Nicht-Identität ausschließlich in dem liegt, was minimal gegeben sein muss, nämlich in der Nicht-Identität des Zeitpunkts.[22] Man macht eine Pause oder fügt ein anderes Etwas ein, bevor das als materialiter selbiges Angesehene noch einmal geschieht. Man muss an dieser Stelle gar nicht den Kulturkritiker spielen und argwöhnen, dass »nichts geschieht«. Sich »nicht stören zu lassen«, kann sehr angemessen sein – Konzentration im Kraftraum hat durchaus spürbar Effekte.[23]

Die Wiederholung von allgemeinen Besonderten (Typen, Monaden) ist demgegenüber von vornherein ein materialer Unterschied des Wiederholten: Ein Typus oder eine Monade im erläuterten Sinn *ist* ein Doppeltes zweier inhaltlicher Bestimmungen. In diesem Sinne mag man sie *rhythmische* Wiederholungen nennen. Metronomische Wiederholungen sind dann jene Sonderfälle von rhythmischen Wiederholungen, bei denen der materiale Unterschied nicht *erscheint* oder wie im Kraftraum nicht erscheinen soll. Allerdings ist es witzlos, wenn rhythmische Wiederholungen nur rhythmisch *sind*. Sie müssen sich auch als solche präsentieren und sich dadurch von ›toten‹ Wiederholungen unterscheiden (lassen). Von außen sind sie dann und nur dann als rhythmische Wiederholungen erkennbar, wenn sie jene materialen Momente ausspielen. Metronomische Wiederholungen sind *nicht* tote Wiederholungen, aber sehen eben genau wie tote Wiederholungen aus. Wiederholungen müssen offenbar ihre Differenzen präsentieren, um als rhythmische zu erscheinen. Sinnfällig geschieht das z.B. in den methodischen Übungsreihen Schöllhorns, der Leibnizens Gesetz von der Unwiederholbarkeit des Einzelnen auf menschliche Bewegungen bezieht und zum didaktischen Prinzip erhebt. So werden in einer Übungsreihe zum Torschusstraining beim Fußball 50 Wiederholungen eines Torschusses geübt mit der Auflage, dass keine Wiederholung einer anderen wie ein Ei dem anderen gleichen darf. Glaubt man den

21 Analog findet sich ein in der Begriffsgeschichte von ›Rhythmus‹ virulentes Spannungsverhältnis von *quantifizierender* und *akzentuierender* Ordnung. (Vgl. Corbineau-Hoffmann u.a. 1992: insb. 1029)

22 Vgl. Waldenfels (2001: 6f u. 13).

23 Unbestritten kann solche Konzentration, wenn sie sich verselbständigt, durchaus komische Effekte haben – selbst Bergsons Lachtheorie hat noch ein Körnchen Wahrheit. Als Thorsten Legat gefragt wurde, wie er denn zum Bodybuilding gekommen sei, antwortete er: »Castroper Straße rauf, und dann immer geradeaus!«

Auswertungen der durchgeführten Experimente, ist der kurzfristige Lernerfolg in etwa vergleichbar mit dem Lernerfolg einer Vergleichsgruppe, aber die längerfristige Stabilität des Gelernten ist signifikant größer. Das wäre ein typischer Reflexionseffekt: Die Versuchspersonen lernen nicht nur dieses oder jenes, sondern sie lernen offenbar, mit Veränderungen umzugehen.

Rhythmus

Nimmt man ernst, dass »rhythmisches Geschehen erst ein[setzt], wo Ordnung unter Druck gerät« (Helbling 1999: 33), dann haben wir es auch bei rhythmischen Wiederholungen noch nicht mit ›Rhythmus‹ zu tun. Der Schritt, den sie über metronomische Wiederholungen hinaus leisten, ist eine Variation ihrer Ordnung, aber diese ihre gegebene Ordnung ist in rhythmischen Wiederholungen nicht *prekär*.

Auch rhythmische Wiederholungen kommen, solange sie eben *Wiederholungen* bleiben, nicht los von ihrem Ursprung, von der Setzung ihres ersten Typus. Dieser Typus wird in der Wiederholung variiert, aber er steht nicht als solcher auf dem Spiel. Wiederholungen sind, solange sie Wiederholungen bleiben, nicht prekär für den ursprünglichen Typus, denn sie arbeiten die durch ihn gestiftete Ordnung ab, aber thematisieren sie nicht in einem rein wiederholenden Vollzug. ›Rhythmus‹ wäre dann allererst *reflexive* rhythmische Wiederholung.

Die gewählten Beispiele belegen das. Bei Diderot ist der gute Schauspieler Marionette des Dichters. Das Schauspielen kippt dort nie dahin um, die gespielte Rolle im Schauspielen erst dichtend zu produzieren. In den Übungsreihen Schöllhorns liegt der ganze Sinn in der Optimierung der individuellen Lösung einer Bewegungsaufgabe, aber niemand sagt oder weiß, ob diese individuelle Lösung taugt. Ihre Güte misst sich pur am Funktionieren. Die Ideal-Bewegung des Gegenmodells war immerhin biomechanisch abgesichert.

In etwas neumodischem Vokabular kann man diese Grenze rhythmischer Wiederholungen so ausdrücken, dass sie, *solange sie Wiederholungen bleiben*, ein erstes Element als Original setzen, das in den folgenden Wiederholungen variierend kopiert wird. Wiederholungen kopieren das Original oder Variationen ihres Originals, aber sie können *als Wiederholungen* nicht aussteigen. Für *Wiederholungen* ist es begrifflich zwingend, ein Selbiges – das Original – zu kopieren.

›Rhythmus‹ wäre in diesem Sinne der Ausstieg aus bloßer Wiederholung, und seien die Wiederholungen auch noch so rhythmisch. Die »Synkope« (s.o.) steht für jenen kurzen Augenblick, an dem für einen kurzen Augenblick *fraglich* ist, ob es mit dem alten Takt wohl weitergeht. Reflexive rhythmische Wiederholungen müssten exakt eine solche Thematisierung des Originals leis-

ten (was sie eben als bloß vollzogene Wiederholungen nicht tun). Sie dürften also nicht weiter lediglich das Original oder seine Variationen variierend wiederholen, sondern müssten *etwa einen Unterschied* zweier Kopien kopieren.

Es ist exakt diese Grenze von Wiederholungen, die Butler im Blick hat, wenn sie sich ziert und windet, sich als Lesbe zu outen. Das ist mitnichten ein Verleugnungsspiel oder gar Koketterie; erst recht hat sie kein Problem damit, »bei politischen Ereignissen nicht unter dem Identitätszeichen ›Lesbe‹ auftreten« (1996: 16) zu wollen. Allerdings »[möchte sie] eine dauerhafte Unklarheit darüber schaffen, was es genau bezeichnet« (ebd.). Ein solches Prekärbleiben ist durch die Feststellung, Lesbe zu *sein*, notorisch gefährdet. Und das ist mitnichten ein primär pragmatisches Problem. Dann könnte es durch wohlmeinende Appelle und durch ›Aufpassen‹ beseitigt werden. Primär handelt es sich um ein Problem der Logik von Identitätskategorien. Solche Kategorien liegen den durch sie gestifteten Diskursen zugrunde und erzeugen dadurch den Schein, als seien sie diesen Diskursen vorgeordnet und nicht ihrerseits durch diese Diskurse konstituiert. Identitätskategorien machen Butler daher »nervös« (ebd.), denn »die Behauptung, ich *sei* etwas, impliziert eine vorläufige Totalisierung meines ›Ich‹« (ebd.: 18). Die wiederholte (Selbst-)Zuschreibung, lesbisch zu sein, variiert lediglich die ursprüngliche Bedeutung. Butlers Problem ist daher, wie der Prozess wiederholter Zuschreibung an sich selbst eine Instabilität hat und sie bewahrt.

»Es besteht eine politische Notwendigkeit, ein Zeichen heute zu verwenden, und das tun wir auch, aber wie können wir es so verwenden, dass seine zukünftigen Bedeutungen nicht *ausgeschlossen* werden? […] Vielleicht wird dies möglich sein, indem Sexualität *gegen* Identität, sogar gegen Geschlechtsidentität ausgespielt wird und wir das, was sich in keiner Performanz vollständig zeigen kann, in Erwartung seiner bevorstehenden Störungen bestehen lassen.« (Ebd.: 24 u. 37)

Rückübersetzt ist das die Frage, wie Diskurse rhythmisch sein können. Identitätskategorien sollen, so Butler an einem *Beispiel*, das von ihnen Eingefangene nicht unterschiedslos auf Dauer stellen, sondern eben auf Dauer prekär bleiben. Auch dafür hilft nicht die theoretische Einsicht, dass Identifizierungen das »immer schon« *sind*, sondern auch hier ist gefragt, dass das Prekäre *erscheint*. Die Identitätszuschreibungen sollen eine »Totalisierung« *verhindern*.

Nun könnte man geneigt sein zu sagen, dass dann eben der Einsatz, den das Original, hier: die Identitätskategorie, einbringt, verschwindend gering sein muss. Am Beispiel gesprochen: Wenn ›Lesbe‹ zu Anfang beinahe nichts bedeutet, dann wird es doch offen sein für alle möglichen zukünftigen Bestimmungen, nicht wahr? Aber das war gerade nicht gemeint: ›Lesbe‹ sollte wahrlich nicht nichtssagend sein, denn dann wäre alle offensive Politik gegen

die »Zwangsheterosexualität« unmöglich. Gewährleistet werden soll ja gerade das *wiederholte*, politisch signifikante Ansprechen. Und für *Wiederholungen* ist es mit einer bloß *hinweisenden* Funktion darauf, *ein* Fall zu sein, nicht getan, denn es bedarf der zweiten Funktion der Generalisierung dieses Hinweises, nämlich (beliebig) *wiederholbarer* Fall – und nicht rein Einzelnes – zu sein.

Wenn ›Lesbe‹ oder jede andere Identitätskategorie also nicht eine leere Bezeichnung – ein bloßer Name – sein kann, dann hilft vielleicht das Konzept der *Eigennamen*.[24] Butler könnte sich, so scheint es, erheblich entspannter winden, falls man ihr nicht zumuten würde, Lesbe zu *sein*, sondern sie ›Lesbe‹ *zu taufen*. Das erlaubt nämlich das »*wiederholte* Ansprechen eines Gegenstands, *abgesehen* von der jeweiligen Verfassung, in der er sich befindet oder von der man glaubt, dass er sich in ihr befindet« (Seel 2000: 75). Dieser Schritt sichert immerhin, all die komischen Verrenkungen, die Schöllhorn in seinen Übungsreihen empfiehlt, um das Treten gegen den Ball zu variieren, entgegen aller Gewohnheit noch als *Torschuss*-Training anzusprechen.

Dennoch hat Butler allen Grund, nervös zu bleiben. Alle klassischen Probleme der Theorien der Persönlichkeit, die zeitgenössische Biographieforschung, Fälle von Geschlechtsumwandlungen oder auch schlicht Fälle von Umtaufungen verweisen auf Situationen oder Problemlagen, bei denen man gerade sagen möchte, dass der Eigenname (einer Person) allenfalls auf eine Selbigkeit der Person verweist, dass es aber diese Selbigkeit selbst ist – und nicht lediglich die vielen mit ihr einhergehenden Beschaffenheiten –, die sich in der Biographie unterschiedlich darstellt oder sich in der Entwicklung der Persönlichkeit verändert und entwickelt.[25] Dann soll der Eigenname zum bloßen Platzhalter und damit belanglos werden.

Belanglosigkeit heißt nicht Überflüssigkeit. Ein Platzhalter ist nicht nichts. Er steht dafür ein, dass *ein so Benanntes* ein ganz anderes geworden sein mag. Es geht immer noch um Variationen des *Lesbe*-seins. Oder präziser: die Botschaft, dass »das doch alles ganz egal sei« – morgens Lesbe, mittags Hetero, abends Bi, nachts ohne –, ist ein Wechsel der politischen Strategie. Demgegenüber den Eigennamen wenigstens *als Platzhalter* ernst zu nehmen und aufrecht zu erhalten, sagt lediglich, aber immerhin, dass es für den Rhythmus definitiv ist, reflexive Wiederholung zu sein – und nichts, was jenseits aller Wiederholungen läge. Damit teilt ›Rhythmus‹ das Grundproblem des Originals: angeblich ein Selbiges je anders zu vollziehen.

24 Vgl. Wolf (1985).
25 Vgl. Waldenfels (2001: 12).

Literatur

Adorno, T. W. (1988): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1951)

Bohrer, K. H. (1981): Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt a.M.

Bollnow, O. F. (1991): Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Stäfa (CH). (Zuerst: 1978)

Burgio, A. (1995): Universalismus versus Individualismus. Historische Hypothesen über die Entstellung eines theoretischen Paradigmas. In: H. J. Sandkühler (Hg.): Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Frankfurt a.M. u.a. S. 357-368.

Butler, J. (1996): Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. In: S. Hark (Hg.): Grenzen lesbischer Identitäten. Aufsätze. Berlin. S. 15-37.

Cassirer, E. (1990): Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Darmstadt. (Zuerst: 1910)

Caysa, V. (2003): Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports. Frankfurt a.M./New York.

Corbineau-Hoffmann, A. u.a. (1992): Rhythmus. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. Darmstadt. Sp. 1026-1036.

Diderot, D. (1770-73): Das Paradox über den Schauspieler. In: Ders.: Ästhetische Schriften. Zweiter Band. Hg. v. F. Bassenge. Berlin/Weimar 1967. S. 481-539.

Geertz, C. (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M.

Helbling, H. (1999): Rhythmus. Ein Versuch. Frankfurt a.M.

Herder, J. G. (1772): Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Hg. v. H. D. Irmscher. Stuttgart 1993.

Holz, H. H. (1983): Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie. Leipzig.

Humboldt, W. v. (1795/96): Über Denken und Sprechen. In: Werke in fünf Bänden, Bd. V. Hg. v. A. Flitner und K. Giel. Darmstadt 1981. S. 97-99.

Klages, L. (1974): Vom Wesen des Rhythmus. In: Philosophische Schriften. Sämtliche Werke. Bd. 3. Bonn. (Zuerst: 1934) S. 499-551.

König, J. (1969): Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Tübingen. (Zuerst: 1937)

Marx, K./Engels, F. (1845/46): Die deutsche Ideologie. In: Marx Engels Werke. Bd. 3. Berlin 1983. S. 9-530.

Marx, K. (1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx Engels Werke. Bd. 23. Berlin 1982.

Plessner, H. (1981): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Gesammelte Schriften. Hg. v. G. Dux u.a. Bd. V. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1931) S. 135-234.

Schürmann, V. (1999): Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg/München.

Schürmann, V. (2002): Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis. Magdeburg.

Schmitt, C. (1963): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin. (Zuerst: 1927)

Singer, P. (1984): Praktische Ethik. Stuttgart.

Seel, M. (2003): Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt a.M. Zuerst: 2000.

Stekeler-Weithofer, P. (2000): Die Eule der Minerva oder: die Macht der Reflexion. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie v. 25.1 2000. S. 63-78.

Waldenfels, B. (1999): Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt a.M.

Waldenfels, B. (2001): Die verändernde Kraft der Wiederholung. In: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 46. H. 1. S. 5-17.

Wolf, U. (1985): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Frankfurt a.M. S. 9-41.

Körperliche Erkenntnis als empraktische Körpererinnerung

VOLKER CAYSA

Wird man ein guter Radrennfahrer, wenn man die mathematische Formel kennt, nach der sich ein Radfahrer dadurch im Gleichgewicht hält, »dass jede zufällige Gleichgewichtsschwankung durch eine Fahrtkurve ausgeglichen werden muss, und zwar so, dass der Radius der momentanen Kurve proportional sei dem Quadrat der Geschwindigkeit, dividiert durch den Winkel der Abweichung des Rades von der Vertikale« (Polanyi 1978: 130)? – Wahrscheinlich nicht. Es ist doch wohl eher so, dass ein Athlet durch das Antrainieren einer praktischen Geschicklichkeit eine Bewegungs- und Muskelerinnerung ausprägt, die als unausdrückliches Körpergedächtnis funktioniert und durch das man weiß, was zu tun ist, indem man es tut. Das »Wie« und »Was« wird dabei im Vollzug gelernt, und im Vollzug weiß man, was man weiß. Es gibt demzufolge eine Körperintelligenz, die empraktisch ist, die im Vollzug, im nichtreflektierten Probieren sich bildet und gerade deshalb allzuoft so gut funktioniert. Das damit verbundene Körperwissen wird im wahrsten Sinne des Wortes in der Praxis erfahren, es ist aber noch keine reflektierte praktische Erfahrung, sondern ein unmittelbar praktisch eingebundenes Wissen, das als Wissen nur im Machen existiert. Unser Radfahrer löst demzufolge instinktsicher und in diesem Sinne »intelligent« während seiner Fahrt ständig seine Gleichgewichtsprobleme, ohne dass er nur eine Ahnung von der oben erwähnten Gleichgewichtsformel hat. Er lernt nicht Radfahren durch wissenschaftliche Erklärungen, sondern indem er im Vollzug die Handlung versteht. Seine Intelligenz besteht nicht darin, dass er ein hohes metastufiges Wissen über sein Tun hat, sondern dass er seinen Körper praktisch-intelligent gebraucht und dadurch weiß, wie man es macht. Dies aber ist nur ein Beispiel dafür, wie leibgebundene, empraktische Erinnerung funktioniert.

Im fortgesetzten Training verfestigt sich das mit der empraktischen Körperintelligenz verbundene Körpergedächtnis durch unzählige Wiederholungen

der Bewegungsabläufe. Durch die Wiederholung der immer wieder gleichen Bewegungen werden diese so gelernt, dass sie in gewissem Maße »vergessen« werden können, um im späteren Vollzug erinnert zu werden. Was de facto durch Wiederholung künstlich gelernt wurde, erscheint dann als natürlicher Reflex des Körpers.

Der Volksglaube, der oft im Sport anzutreffen ist, dass die Natur stärker als die Gewohnheit sei, basiert also darauf, dass unsere Gewohnheiten stärker als die Natur sind, indem als erste Natur erscheint, was tatsächlich immer schon zweite Natur ist. Denn im impliziten empraktischen Wissen wirkt das durch Wiederholung erlernte Gewohnte wie eine erste Natur, wie ein natürlich-apriorisches Wissen, obwohl es ein historisch-apriorisches Wissen auf der Ebene der zweiten Natur ist. Durch einübende Wiederholungen ist uns ein Körperwissen auf der Ebene des Gewöhnlichen präsent, das uns anscheinend ahistorisch wie eine Natureigenschaft anhaftet, de facto aber für uns von uns in einer immer schon historisch-kulturellen Natur geformt wird.

Wiederholungen schaffen also ein nichtbegriffliches Wissen im Medium körperlicher Handlungen in uns, das dann als immer schon im Körper »natürlich« enthalten erscheint, obwohl es ihm durch Training hinzugefügt wurde. Training erscheint hier folglich als Naturalisierungsstrategie von Körperwissen. Nur was wird da naturalisiert? Eine bestimmte kulturelle Praxis, die grundlegend für unser Dasein ist, die empraktische Körpererinnerung, die hier, ausgehend von der Körperqual des Sports, verallgemeinert werden soll.

Erinnerung als Strafpraxis

In der »ewigen« Wiederkehr der immer gleichen Bewegungen gründet sich das Muskelgedächtnis, das immer mit Qual und oft auch mit niedrigstufigem Schmerz verbunden ist.

Früher machten wir uns mit den furchtbarsten Folterinstrumenten ein Gedächtnis; heute haben wir schön gestylte Fitnessgeräte. Nicht nur durch die physische und psychische Folter von Menschen, sondern auch im Sport handeln wir entsprechend einem Hauptsatz »der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden«, der da lautet, »nur was nicht aufhört *weh zu thun*, bleibt im Gedächtnis« (Nietzsche 1993: 295). Wenn der Schmerz chronisch geworden ist, reichen leichte Reize, um das Schmerzempfinden immer wieder hervorzurufen. Kleine, schmerzhafte Schläge auf immer dieselbe Stelle bewirken, dass man am Ende schon an der Erwartungsangst vor dem möglichen kleinen Schlag auf immer dieselbe Stelle wahnsinnig wird. Das Erleiden des Schmerzes, und dies hat Nietzsche sehr genau erkannt, löst anscheinend das Problem, wie die Erinnerung dauerhaft, sicher, zuverlässig gemacht werden kann. Der Schmerz scheint in unserer Kultur der Garant dafür zu sein, dass die Spur der Erinnerung nicht verschwindet.

Sicherlich: Nur die Lust will Ewigkeit, das Weh des Schmerzes lässt uns sagen, »vergeh!« Wenn auch deshalb der Schmerz anscheinend nicht gesucht wird, weil er im Grunde immer vergehen und nicht wiederkehren soll, so gilt er uns doch trotzdem nicht nur als Begleiterscheinung, sondern sogar als Maßstab für Ernsthaftigkeit, Dauer, Festigkeit und Authentizität von Erinnerung. Sowohl Sport und Sex als auch der Mystik ist daher gemein, dass sich diese anscheinend sehr unterschiedenen Formen von Körperselbstverhältnissen am Modell der unmittelbaren, verlässlichen, authentischen, stabilen Präsens von Erinnerung durch beständige Aktualisierung von Leiden und Schmerz in extremen körperlichen Belastungen orientieren. Dieses Modell basiert auf dem kulturellen Vorurteil, dass das »Schmerzgedächtnis« das Gelernte unvergesslich macht.

Obwohl unsere gesamtgesellschaftliche Schmerzpolitik von der Utopie der Befreiung von jeglichem Schmerz lebt und anscheinend dahin tendiert, haben wir doch Techniken erfunden, den Schmerz als unkontrollierbares, »wildes« Erleiden zu zivilisieren und ihn in seiner positiven Lernfunktion niedrigstufig und deeskaliert für uns zu erhalten und zu nutzen.

Durch die zivilisierte Gewalt des Sports[1] haben wir nämlich nicht nur bloß unsere leibvermittelten, sondern auch leid- und schmerzvermittelten Mnemotechniken erhalten und vor allem körpertechnisch sublimiert, indem wir den Schmerz so pflegen, dass er nicht mehr »richtig«, anscheinend unaushaltbar, weh tut, aber doch noch, aushaltbar, weh tut. Im Sport geht es niemals ohne Martern, ohne Qual und die damit verbundenen, niedrigstufigen Schmerzen ab. Wir entwickeln ein Körpergedächtnis, indem wir im Training an unzähligen Wiederholungen leiden. Der aushaltbare oder gerade noch aushaltbare Schmerz ist dabei das wichtigste Hilfsmittel dieser direkt körperzentrierten Mnemonik. Die niedrigstufige, schmerzhafte Wiederholung prägt unserem Körper einen Bewegungsablauf unauslöschlich, unvergessbar ein. Durch die Wiederholung des Immergleichen bis zum Schmerz im Training wird dem Körper der automatisch zu erinnernde Bewegungsablauf eingraviert, so dass der ritualisierte Bewegungsablauf ohne Nachdenken erinnert werden kann. Gerade das aber ist das Ziel der Wiederholungen: nicht mehr über den Grundbewegungsablauf nachdenken zu müssen, um sich auf die technische und ästhetische Feinarbeit konzentrieren und die Bewegung virtuos ausführen zu können.

Zum Wesen dieser Wiederholungen gehört eine peinigende, wehtuende, niedrigstufige schmerzhafte Arbeit an sich, die mit kleinen Verletzungen einhergehen kann, aber nicht muss und die dem Individuum selbst als gewollte, gelenkte und kontrollierte Unannehmlichkeit, Anstrengung, Mühsal und Marter erscheint. Auch diese Arbeit ist eine Qual und schmerzt als solche. Aber

1 Siehe dazu ausführlicher Caysa (1997).

durch das Training lernt man das damit verbundene Leiden zu regulieren, zu mäßigen, ja zu genießen und die Angst vor der schmerzhaften, dauerhaften Qual wird so zu einer Furcht vor einer relativ kurzzeitigen intensiven Anstrengung heruntergearbeitet. Die Angst vor dem Schmerz wird gemäßigt, indem sie auf einen zeitlich-räumlich beschränkten Bewegungsablauf bezogen wird. Dadurch wird aus der Angst vor dem Schmerz, die wie der Extremschmerz keinen Referenten hat und die tatsächlich »nicht von und für etwas« (Scarry 1992: 242) ist, eine Furcht vor einem räumlich-zeitlich beschränkten Schmerz, der von und für etwas ist, der im Gegensatz zum Extremschmerz der Folter ein Objekt und einen Zweck hat und der sprachlich objektivierbar wird. Schmerz ist dann aber auf dieser niedrigstufigen, zivilisatorischen sportiven Ebene Schmerz von etwas und für etwas. Er ist hier für das Individuum vorstellbar und instrumentell handhabbar. Er wird nicht hilflos erlitten, er wird vom Individuum gewollt und gelenkt und sogar als Mittel wahrgenommen, um sich »sexier« zu fühlen, wie die Piercing- und Tattoo-Szene zeigt.

Der Körper muss also geschunden werden, damit er automatisch das kann, was er soll. Der geschundene Körper ist der Grund für den Einprägungskörper. Denn die Marter wird nicht nur leiblich erinnert, sondern die Leiberinnerung wird durch die Marter erst möglich. Durch wiederholtes Schinden wird dem Körper eine Ordnung beigebracht, wird ihm ein Muster eingeprägt, das er beherrschen soll und das de facto ihn beherrscht.[2] Jedes Training ist also Einprägungsarbeit, als Memorialgeste zu verstehen und bewegt sich im Spannungsfeld von *rememoratio* (Erinnerung), *compassio* (Mitleiden), *oratio* (Gebet) und *imitatio* (Nachfolge). Die Tortur ist dabei der Mittler zwischen Leibsein und Erinnern, Körperhaben und Könnenskörper.

Durch die körpertechnisch zentrierte Mnemonik wird wesentlich vermittelt, dass der Körper Grund und Medium empraktischer Erinnerung ist. Denn wir entwickeln durch sie leibvermittelt eine primäre Erinnerung, die wie ein unbewusstes, vorbewusstes und vorgewusstes Gedächtnis zu funktionieren scheint. Diese primäre Erinnerung basiert auf einem memorialen Körper, in den körpertechnisch Markierungen eingeschrieben werden, die über den Habitus vermittelt als strukturierende Strukturen unser gesamtes Ethos prägen und als praktische Schemata im Vollzugswissen empraktisch funktionieren.

Wie aber kommen diese Einprägungen in den Körper? Dies möchte ich an Hand der Unterscheidung von zwei Grundformen empraktischen Handelns

2 Diese körpertechnisch zentrierte Wiedererinnerung ist also selbst eine Macht, die nicht vollständig in unserer Macht steht. Dies merkt man daran, dass man oft im Sport oder in der Sexualität in antrainierte, routinisierte körpertechnische Schemata verfällt, die man für sich ablehnt, die dann aber im Handeln vollzogen werden, obwohl man das nicht will. Nirgendwo als im Sport und im Reich des Eros, wird uns deutlicher vor Augen geführt, wie lächerlich es ist zu sagen: »Ich will«.

erläutern und damit die Theorie des Empraktischen weiterentwickeln. Das Empraktische wird hier als die grundlegende Tiefenschicht unserer gesamten Körperkultur (und nicht nur der Kultur des Sports) verstanden, in der ihre kulturtragende und faszinierende Funktionalität begründet ist.

Das Empraktische ist wesentlich eine implizite, vorphilosophische Könnenserfahrung, die übrigens nicht abstrakt als vor- oder unwissenschaftlich verstanden werden darf, da sie selbst dem Virtuosentum in Kunst und Wissenschaft zu Grunde liegt. Es ist ein implizites Vollzugswissen, das sich in gewöhnlichen Wiederholungen *ereignet* und existenzial durch Affekte und die damit verbundenen Gefühle, Ahnungen und Instinkte vermittelt ist.

Entsprechend dieser Auffassung vom Empraktischen gibt es eine empraktische Körpererinnerung, die Bedingung der Möglichkeit des Körpergedächtnisses ist: Nur was vorgängig-vorreflexiv wiederholt wurde, kann metastufig im Körpergedächtnis memoriert werden. Zum expliziten Wissen des Körpergedächtnisses gehört daher das Wissen, dass es ein implizites, unser Handeln tragendes Wissen der Körpererinnerung (als Leiberfahrung) gibt, das als unmittelbar einverleibtes Wissen nur beschränkt instrumentell verfüglich ist und daher als das »ewig« Vorgängige, Vorreflexive unseres metastufigen Wissens erscheint.

Zwei Grundformen empraktischen Körperhandelns

Empraktisch ist also zunächst ein Handeln, das erfolgreich funktioniert, aber nicht einer metastufigen Selbstbeschreibung unterliegt. Dieses gelingende Vollzugshandeln kann durch Wiederholungen, durch Automatisierung der Bewegungsabläufe erlernt werden. Man tut etwas gewiss, aber was man tut, weiß man streng genommen nicht. Darauf zielt jede Form von Training. Es basiert darauf, dass Wissen auf der Metaebene vorliegt und es dann darum geht, dieses Wissen dem Athleten im wahrsten Sinne des Wortes einzuverleiben. Hier wird das empraktische Wissen durch pädagogische Prozesse geformt und es funktioniert über Vorbilder. Dieses empraktische Handeln ist im Grunde das Normale, insofern es die Regelmäßigkeiten und Bewegungsformen einverleibt, durch die unser alltägliches Leben funktioniert. Wir sind hier auf dem weiten Feld unreflektiert hingenommener Normen, Selbstverständlichkeiten und Konventionen, durch die wir eben leben, wie wir leben, und uns bewegen, wie wir uns bewegen. Wir befinden uns im Feld des habituell Normalen. Dass es funktioniert, ist die einzige Begründung, die dieses Wissen braucht. Erläuternde Erklärungen, Letztbegründungen, grundsätzliche Rechtfertigungen, begleitende Kommentare braucht diese Wissensform habituell-faktischen Funktionierens nicht. Hier muss nichts diskutiert werden. Es gibt nichts Problematisches und Spektakuläres. Alles ist, wie es ist.

Es gibt aber auch ein empraktisches Handeln im Sport, im Tanz, wie übrigens auch in Kunst und Wissenschaft, in dem jemand eine außerordentliche Lösung einer (hier sportiven) Aufgabe vorlegt und dazu einen neuen Stil entwickelt, ohne dass er auf der Metaebene weiß, wie dieser Stil funktioniert. Dies empraktische Wissen ist nicht in einem pädagogischen Prozess machbar. Hier ist nichts normal und alles kontrafaktisch. Nichts scheint begründet und alles muss erst noch erklärt, verstanden, begründet werden. Alles muss neu diskutiert werden. Auf dieser Ebene wirkt das Unnormale, der Bruch mit Routinen, normbildend. Dieses empraktische Ereignis ist spektakulär, aber auch sehr problematisch.

Oft stellt sich sogar die Frage, woher sportive Virtuosen die Vorbilder für ihre Neuerungen haben oder ob es überhaupt Vorbilder gab? Muss man, um hier wieder auf Platon sprechen zu kommen, um die Gleittechnik im Kugelstoßen zu entdecken, diese bereits in schlafender Form in sich enthalten? Und wodurch wird dann dieses in uns ruhende Vermögen aktiviert? Durch Bilder? Was aber ist, wenn keine Vorbilder dafür existieren? Wie kommt dann ein Werfer von der alten Kugelstoßtechnik zu der des Angleitens? Aus Bewegungsübermut? Aus Spielsucht? Durch Selbstkritik? Selbstexperiment? Selbstkorrektur? Durch Enthemmung? Willkür? Durch einen Traum? Durch Phantasie? Durch Instinkt? Ist die neue Bewegungsform vielleicht eine angeborene Idee oder eine göttlich Eingebung?

Auf jeden Fall erscheint sie zunächst nicht als antrainierte Idee. Wäre es eine antrainierbare Idee, dann wäre die Sache leicht zu erklären, denn Training vollzieht sich ja üblicherweise per Mimesis, durch bild- und wortgebundenes Anleiten von Bewegungshandeln, aber eben meistens nach mindestens einem Vorbild. Was aber, wenn im Training eine erfolgreiche Bewegungsform ohne Vorbild entsteht? Wie kommt die in die Welt? Ohne Vorbild? Ohne Gedächtnis? Ja! Aber ohne Erinnerung? Nach unserer Theorie: »Nein«. Aber dann muss es eine Erinnerung geben, die die bekannte Bilderwelt sozusagen überspringt und in diesem Sinne in ihrem Ursprung zunächst in gewissem Maße bilderlos ist. Das könnte z.B. der sich aus dem hingebenden Bewegungshandeln entstehende experimentelle Überschuss sein, die damit gegebene Abweichung von der gewohnten Bewegungsform, die uns zu neuen Bewegungsformen führt, für den wir allerdings selbst das Bild sind und für den wir aber selbst noch kein (Vor-)Bild haben. Die Erinnerung wird hier zum Ereignis der vorbildlosen Abweichung. Man tut etwas Ungewisses und Vorbildloses – nur das weiß man. Das aber bedeutet, dass es im empraktischen, routinisierten, sich wiederholendem Körperhandeln der Möglichkeit nach einen utopischen Überschuss gibt, der »ortlos« im Sinne von vorbildlos ist und in dem neue Vorbilder für neue Bewegungsformen entstehen.

Demzufolge muss also nun die Funktionsweise körperlicher Erkenntnis zweifach unterschieden werden. Einmal vollzieht sie sich auf der Basis eines

empraktischen Körpererinnerns im Sinne von Körpergedächtnis. Dieses empraktische Körpererinnern ist mimetisch, wort- und bildgestützt, oft schon verschriftlicht und allgemein praktizierbar. Andererseits vollzieht sich körperliche Erkenntnis auf der Basis empraktischen Körpererinnerns von Virtuosen zunächst wort- und bildlos, und dies einzigartige Können wird erst später verwortlicht, verbildlicht sowie verschriftlicht und dann auch verallgemeinerbar erlernbar. Zunächst aber erscheint solch empraktisches Können als sprachlos machendes Können und wird oft sprachlos erlebt. Empraktisches Wissen auf dieser Ebene ist wie beim Mystiker mit Sprachenthobenheit, mit sprachlosem Wissen verbunden, und erfahren kann am Anfang nur derjenige dieses Können, der sich in den Raum sprachlosen Nachmachens begibt.

Während es beim Körpererinnern als Körpergedächtnis ein oftmals pädagogisiertes Wiedererkennen gibt, gibt es strenggenommen beim Körpererinnern der Virtuosen kein Wiedererkennen, sondern nur eine neuartige Wi(e)derholung, also ein Gegenholen, ein Anders-Praktizieren einer bekannten, gewohnten, gewöhnlichen Körpertechnik. Diese Körpererinnerung vergisst in der Wiederholung als Gegenholung und ermöglicht so wirklich Neues. Hier handelt es sich um einen ursprünglichen Vollzug, der der Anfang eines gedächtnisgestützten Nachvollzugs sein kann.

Wobei man allerdings auch empraktische Virtuosen von echten Virtuosen im Sport unterscheiden sollte. Empraktische Virtuosen machen Geschichte, aber sie können sie nicht beschreiben. Ein echter Virtuose kann die von ihm gemachte Geschichte nicht nur beschreiben, sondern auch methodisch verallgemeinern.

Leibhaftige Erinnerung und Gedächtnis

Die schmerzhafte Erinnerung ist aber nicht nur ein Exempel einer leidzentrierten, sondern auch einer leibzentrierten Erinnerung, die nun allgemein, getrennt von Leid und Schmerz, dargestellt werden soll.

Allgemein kann man sagen, dass sich Erinnerung auf dem Grund der Wieder-Holungen unseres leiblich gelebten Lebens stiftet, die als Gewohnheiten erscheinen und von denen uns im Gedächtnis nur ein Bruchteil bewusst wird.[3] Erinnerung muss nicht dem Gedächtnis, sondern der großen Vernunft des Leibes zugeschrieben werden. Der Leib, dem es an Bewusstsein fehlt, erinnert sich allzuoft untrüglicher, d.h. instinktsicherer als das Gedächtnis, das den Umweg über das Nachdenken geht. Die oftmals nonverbale Erinnerung des Leibes ist daher der des Gedächtnisses überlegen und die leibfundierte Erinnerung ist mehr als das im Gedächtnis Wiederholte. Sie ist mehr als das,

3 Zum Thema von Körper und Erinnerung siehe immer noch: Bergson (1991).

was wir als verbalisiertes Wissen wahrnehmen. Sie ist physisvermittelte Wiederholung, sie ist leibvermitteltes Verinnerlichen von erfahrenem Leben.

Es wird niemals alles im Gedächtnis erinnert, was die große Vernunft des Leibes erinnert. Die empraktische, primäre Erinnerung ist nie vollständig im Gedächtnis, weil sie nie vollständig gewusst werden kann. Sie ist viel tiefer geschichtet als das, wessen wir uns besinnen. Es bleibt nicht nur ein »Rest«, sondern ein Meer, das nicht erinnert wird und Grund neuer Erinnerung des Gedächtnisses ist. Primäre Erinnerung ist daher immer mehr als das, was man im Gedächtnis behält, und mehr als die Summe wissenschaftlicher Erklärungen für vergangene Handlungen.

Die dem Leib eigene Erinnerung, die man oft (und fälschlicherweise) als »Körpergedächtnis« beschreibt, ist als begründende Vorgängigkeitsstruktur selbst nicht völlig instrumentalisierbar und programmierbar und bildet daher den für ein humanes Körpersein notwendigen Kern Rücksicht gebietender Unverfüglichkeit und Nichtinstrumentalisierbarkeit des Leibes.

Erinnerung ist ein existentiell Vorgegebenes, im wahrsten Sinne des Wortes einverleibtes Wissen und als solches mehr als Gedächtnis. Durch die Wiederholung einer Handlung wird die Erinnerung so in den Körper eingeschrieben, ein-verleibt, ohne dass Selbstbewusstsein zu ihrer Wiederholung notwendig ist. Die primäre Erinnerung ist also nicht nur ein sinnlich-leibliches Verhältnis zu einem vorgewussten Wissen, sondern sie ist leibhaftiges, empraktisches Wissen. Und dies Empraktische der Erinnerung ist auch der Grund, warum die Erinnerung uns hat und nicht wir sie, warum die Wiedererinnerung niemals völlig in unserer Macht stehen kann und warum sie uns oft als »Eingebung« erscheint. Die Erinnerung als empraktisches Wissen ist aber nicht nur an die Leiblichkeit gebunden, ein im Körper schlummerndes, nonverbales Wissen, sondern sie ist selbst als vor*ge*wusstes und vor*be*wusstes Wissen, ein die Lebensphasen des Individuums und Generationen übergreifendes, affektiv-mental verfestigtes Körperwissen, das im Habitus und den damit verbundenen Techniken des Körpers immer schon enthalten ist. Wodurch Generationen und Lebensphasen übergreifende Erfahrungen in eingekörperter Form und affektiv-mental weitergegeben werden und derart durchaus kommunikabel sowie mimetisch lehr- und lernbar und eben nicht nur einzigartig, unübersetzbar, nonverbal sowie inkommunikabel sind.

Die Erinnerung wird hier also gerade im Verhältnis zum Gedächtnis als ein Existenzial einer historischen Ontologie unseres Selbst verstanden. Folglich ist die Erinnerung nicht nur eine Kompensations- und Komplementärkategorie im Verhältnis zum Gedächtnis, sondern sie ist ein konstitutives, leibgebundenes Existential für das Gedächtnis.

Dass der leibbezogene Begriff Erinnerung existentiell ursprünglicher und umfassender ist als der moderne des intellektuellen Gedächtnisses belegt in der deutschen Sprachgeschichte der Gebrauch des Wortes »gehuht«, das

Nachdenken, Gedächtnis, Erinnerung, Einbildungskraft bedeutet und wie folgt paradigmatisch im St. Trudperter Hohelied gebraucht wird:

»din gehucht diu ist ain buch,
da du dine gedanche inner malest unde ezzest.
(Deine Erinnerung ist ein Bauch, in dem du deine Gedanken zermahlst und ißt)«. (Zit. n. Keller 1993: 338)

Die »gehuht« ist eben nicht schon ein bloß intellektuelles Erkenntnisvermögen, sondern sie wird als leibliche Vollzugsfunktion verstanden, die Gedanken (im Danken, Andenken) aufnimmt, kostet, durchkaut, verdaut und sie dem Gedächtnis als »Nährstoffe« zur Verfügung stellt. Die Erinnerung meint hier also unmittelbar leibliche Verdauung, Aufnahme von Gedanken, die dann mehr oder weniger im Gedächtnis auf höherer Stufe noch einmal, aber nun leibferner, gedacht werden. Die »gehuht« ist in diesem Modell der unmittelbar leibliche, direkt organische Aneignungsakt von Wissen als Erinnerung. Erinnern ist im St. Trudperter Hohelied unmittelbar leibbezogene Aufnahme, Essen, Verdauen und Sattwerden bzw. Sattsein. Der Bauch wird gefüllt, um das Gedächtnis zu nähren. Es gibt also in diesem Modell kein Gedächtnis ohne Erinnerung, wie es keine geistige Nahrung ohne leibliche Nahrung gibt, die durch Wiederholung, durch »Wiederkauen« vermittelt sind. Die Erinnerung der geistlichsten Gegenstände geht hier im wahrsten Sinne des Wortes durch den »mage« und ist sogar im Magen. Wer sich der göttlichen Worte erinnern will, der muss wiederkauen. *Meditatio* ist ursprünglich nicht von *ruminatio* getrennt. Die *ruminatio*, das Wiederkäuen (Ruminieren), ist eine grundlegende, leibbezogene Praktik des Meditierens. Memorierendes Meditieren ist folglich bei Bernhard von Clairvaux mit Wiederkauen, Verspeisen, Schmecken, Genießen verbunden:

»Brüder! Ich kann jetzt nicht jedes einzelne Wort auf diese Weise kauen. Ihr sollt wie reine, wiederkauende Tiere sein, damit geschehe, wie geschrieben steht: ›Ein wünschenswerter Schatz ruht im Munde des Weisen‹«. (Zit. n. Keller 1993: 342)

Erinnern ist auch bei Bernhard von Clairvaux ein leibbezogenes Gedankenmahlen, -essen, -wiederkäuen. Erinnerung geht durch den Magen, und durch beständiges, bedächtiges, schmeckendes Wiederkäuen (Ruminieren) erinnern wir uns.

Das alles ist nicht sehr originell und schon bei den Kirchenvätern zu finden, wird aber im modernen Gedächtnisbegriff allzuoft vergessen, was eine intellektualistische Verkürzung des Erinnerungsbegriff in der Moderne zur Folge hat. Das Gedächtnis ist daher für uns Moderne, egal ob es nun in rheto-

rischer, historischer oder psychologischer Form auftritt, ein konstruktiv-gnoseologischer Begriff.

Ganz in diesem Sinne sprechen Assmann/Frevert von Gedächtnis »als Kollektivbegriff für angesammelte Erinnerungen, als Fundus und Rahmen für einzelne memoriale Akte und Einträge.« (1999: 35) Der Erinnerungsbegriff wird dadurch aber gnoseologisch verkürzt und seine grundlegende leibontologische Dimension bestenfalls als Phänomen in der Existenz des Individuums am Rande erwähnt.[4] Oder aber die leibzentrierte Erinnerung wird als mystische Erfahrung, als das »Andere der Erinnerung«, »als die passive, rezeptive, mystische, man könnte auch sagen: die ›weibliche‹ Gegenseite zur ›männlichen‹ Kraft der Imagination« (Assmann 1999: 107), die unkontrollierbar, unvermutet, unberechenbar auftritt, gebrandmarkt und konzeptionell marginalisiert ist.

Der Körper wird durch diese gnoseologische und bewusstseinsphilosophische Verkürzung des Erinnerungsbegriffs bestenfalls in seiner Speicherungs- und Präsentationsfunktion durch Wunden und Narben für das kulturelle Gedächtnis erfassbar. Aber die Physis als Träger der Erinnerung, die der Grund der Vermittlung von Erinnerung und Gedächtnis, von Körper und Geist, von Oralität und Literalität in unserem historischen Dasein ist, wird dadurch nur sehr oberflächlich erfasst und im Grunde verfehlt.[5]

Es gilt aber nicht nur den Leib als einen unter anderen Faktoren der Erinnerung zu berücksichtigen, sondern die Erinnerung wesentlich leibbegründet zu begreifen. Der Körper ist nicht nur Schauplatz für Erinnerungen, sondern deren leibhaftiger Grund. Erinnerungen sind nicht bloß körperbezogene Performances, oberflächliche Inszenierungen, sondern sie sind als solche empraktisch-leiblich fundierte Praxen, deren Performances sich im Empraktischen gründen, weshalb auch das Empraktische als ursprünglicher, authentischer gegenüber dem Performativen gelten muss.[6]

---

4 Vgl. dazu Assmann/Frevert(1999: 36 u. 38f).

5 Vgl. ebd.: 241ff.

6 Die Höherschätzung des Performativen gegenüber dem Empraktischen entspricht der typisch westeuropäischen Höherschätzung und Dominanz des Apollinischen gegenüber dem Dionysischen, des Künstlichen gegenüber dem Natürlichen, des technologisch Inszenierten gegenüber dem instinktiv Vollzogenen, des Sehsinns gegenüber allen anderen Sinnen, die schon Nietzsche als Dekadenzerscheinung kritisierte. Wie sich aber das Apollinische im Dionysischen gründet, so stiften sich dauerhafte Kulturen des Performativen immer im Echt-Empraktischen. In diesem Kontext zeigt sich auch, dass die Thematisierung der »Kulturen des Performativen« überhaupt nicht die Überwindung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas, wie oft behauptet wird, bedeuten muss, sondern dieses eher in Form des *cultural turn* und mit kulturwissenschaftlichen Mitteln verfestigt und daher eher zeitgemäß als unzeitgemäß ist. Das zeigt sich auch im Ansatz Assmanns. Denn durch den bewusstseinsphilosophisch-soziologischen Reduktionismus Aleida Assmanns in Folge des vorausgesetzten Primats

Im Gedächtnis behalten wir Erfahrenes; in der Erinnerung denken wir Erfahrenes an. Das Gedächtnis mag eine Vorratskammer und ein Bühnenraum für Ideen sein, die Erinnerung ist eine leibbegründete produktive Einbildungskraft. Im Gedächtnis haben wir eine Ansammlung von explizitem Wissen; durch die Erinnerung wird in uns ein implizites Wissen. Das Gedächtnis ist ein gnoseologisch-psychologisches, konstruktives Vermögen von Subjekten, die Erinnerung ist ein grundlegender Wesenszug des leibhaftigen Daseins des Menschen. Deshalb ist es allzuoft der Fall, dass wir uns ohne Gedächtnis erinnern.

Die Erinnerung vollzieht sich wesentlich empraktisch-leiblich, ohne dass wir ein Wissen vom Behaltenen haben. Erinnerung fällt folglich nicht mit dem Selbstbewusstsein des Erinnerten, mit dem expliziten Wissen als Gedächtniserinnerung zusammen. Die per Wiederholung erinnerte Möglichkeit wird zur Möglichkeit der Verwirklichung nicht allein dadurch, dass sie per Geschichtsbewusstsein zur realen Möglichkeit der Gedächtniserinnerung wird.

Gedächtnis ist die anschauliche, wort- und bildgestützte Vorstellung von Wissen. Erinnerung muss nicht an Worte und Bilder gebunden sein. Erinnerung ist die leibhaftige Wiederholung von empraktisch Gewusstem. Das Gedächtnis ist ein Wiedererkennen per Bild und Wort, es ist auf den Sehsinn zentriert. Die Erinnerung kann auch Wiederkennen ohne Bild sein, sie ist nicht auf den Sehsinn zentriert, sondern umfasst alle Sinne und ist daher mit komplexen Körpergefühlen verbunden. Durch diese leibhaftige Erinnerung

---

des kollektiven, sozialen Gedächtnisses stellt Assmann das primäre leiblich-individuelle (Vollzugs-)Erinnern unter die Kontrollpraxis des kollektiven Erinnerns, was der Forderung politisch-korrekten Erinnerns in der Nachkriegsdemokratie der Bundesrepublik Deutschland entspricht und konkret bedeutet, dass das mündlich-individuelle Erinnern gegenüber der offiziell-verschriftlichen, kollektivistischen Erinnerung zurückzutreten hat. Bei der Frage, welches Paradigma der Körperphilosophie zu Grunde liegen soll, das vorherrschende performative oder das sich erst theoretisch herausbildende empraktische Paradigma, geht es darum, welchen Stellenwert der Rausch und damit verbundene nichtdiskursive Erfahrungen in einer modernen Körperanthropologie haben sollen, welche Funktion das Denken, genauer das inszenierte Nach-Denken, in den jeweiligen, je unterschiedlichen Körperreflexionsverhältnissen dieser zwei Körperkulturen, der empraktischen und der performativen Körperkultur, haben soll. In der empraktischen Wende in der modernen Körperphilosophie handelt es sich nicht nur darum, die dem Ausdruck vorgelagerte, prä-expressive Ebene zu analysieren, sondern es geht weiterhin darum zu erfassen, wie der Körper selbst im Vollzugshandeln denkt, ohne dass er (nach-)denkt, dass es eine empraktische körperliche Intelligenz gibt, die die Grundlage unserer theoretisch reflektierten und performativen Körperintelligenz ist, dass all unser metastufiges Körperwissen und unsere Körperinszenierungen empraktisch versenkt, einverleibt sind, dass »Begreifen« ein Ergriffen-Werden, ein Umgriffen-Werden durch den Handlungsvollzug ist.

fällt uns in unserer Lebensgeschichte ein Wissen zu, das wie ein schlummernder Schatz in uns ruht und per Gedächtnis gehoben werden kann. Im Gedächtnis wird explizit geweckt, was im gelebten Leben (früher) einmal erlebt wurde und was zunächst als implizites Wissen einverleibt wurde. Deshalb erscheint es so, als ob unsere Erinnerungen uns immer schon leiblich voraus liegen, dass sie vorgewusstes Wissen sind, von dem wir kein explizites Wissen haben. Die Vorgängigkeit der Erinnerung wird uns als dunkle An-Erinnerung bewusst – wir haben das Gefühl, etwas schon einmal gesehen, schon einmal erlebt zu haben, obwohl das eigentlich nicht sein kann.

Dem Gedächtnis ist also ein bildhaftes, verbalisiertes, explizites Wissen eigen. Erinnerung ist grundlegend die leibhaftige Wiederholung eines vorgewussten Wissens eigen. »Erinnerung besteht nicht darin, dass in unserem Gegenwartsbewußtsein sich ein ›Bild‹ vorfindet, welches erst sekundär durch Urteile auf ein Vergangenes bezogen würde. Im ursprünglichen Erinnern liegt vielmehr ein Haben des in der phänomenalen Vergangenheit erscheinenden Tatbestandes selbst, ein Leben und Verweilen in ihm, nicht ein Haben eines gegenwärtigen ›Bildes‹, das erst durch ein Urteil in die Vergangenheit zurückgeworfen oder dort ›angenommen‹ werden müßte.« (Scheler 1968: 37)

Als empraktischer leiblicher Vollzug ermöglicht uns das Erinnern Bilder und Worte. Es selbst kann aber zunächst wort- und bildlos sein, und im Vollzug selbst formen sich dann die Bilder und Worte in der Vermittlung durch Affekte, Laute und Gesten.

Erinnerung meint hier jene empraktische Tiefenschicht, in der Körper, Bild und Wort noch nicht geschieden sind und Wort, Bild und Körper noch als unmittelbare Geste eins sind. Der empraktische Körper, der Leib, ist dann expressives Medium der auf andere Art und Weise noch nicht sagbaren geistigen und seelischen Inhalte körperzentrierten Handelns. Er fungiert dann als eine »machina« (als ein Hebewerk), durch die die Sprache erst zu den Bildern und Worten kommt, die sie als verständige Sprache auszeichnet. Aber zunächst sind im leiblich empraktischen Wort und Bild Fleisch. Und indem in diesem Empraktischen durch den Leib »gesprochen« wird, wird es erst möglich vom Leib in Bildern und Worten zu sprechen. Das Empraktische ist also hier das den Worten und Bildern über den Körper Vorgängige, aus dem heraus der Körper Bild und Wort für uns wird.[7]

7 Die hier vorgenommene idealtypische Gegenüberstellung von Erinnerung und Gedächtnis existiert real-praktisch für uns so nicht. Beide können für uns nur durcheinander gestützt funktionieren und reproduzieren sich im Wechselspiel. In der Reflexion des Empraktischen geht also die Unmittelbarkeit der Erinnerung (wie auch der Mystik) verloren und wir können nur durch Skepsis gegenüber unseren immer schon bild-, wort-, und schriftvermittelten Reflexionen über das Empraktische der Erinnerung (und der Mystik) die unser Dasein strukturierende Vorgängigkeit der Erinnerung gegenüber unserem Gedächtnis thematisieren und im Begründen dieser Skepsis Worte und Bilder für an sich nicht Sag- und Zeig-

Literatur

Assmann, A. (1999): Erinnerungsräume. München.

Assmann, A./U. Frevert (1999): Geschichtsvergessenheit/Geschichtsversessenheit. Stuttgart.

Bergson, H. (1991): Materie und Gedächtnis. Hamburg.

Caysa, V. (1997): Zivilisierung durch Sport und historische Gewaltapriori. In: Ders. (Hg.): Sportphilosophie. Leipzig. S. 128-139.

Keller, H. E. (1993): Wort und Fleisch. Bern u.a.

Nietzsche, F. (1993): Zur Genealogie der Moral. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. 5. München/Berlin/New York. S. 245-412.

Polanyi, M. (1978): Sinngebung und Sinndeutung. In: H. G. Gadamer/G. Boehm (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt a.M. S. 118-133.

Scarry, E. (1992): Der Körper im Schmerz. Frankfurt a.M.

Scheler, M. (1968): Reue und Wiedergeburt. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 5. Bern/München. S. 29-59.

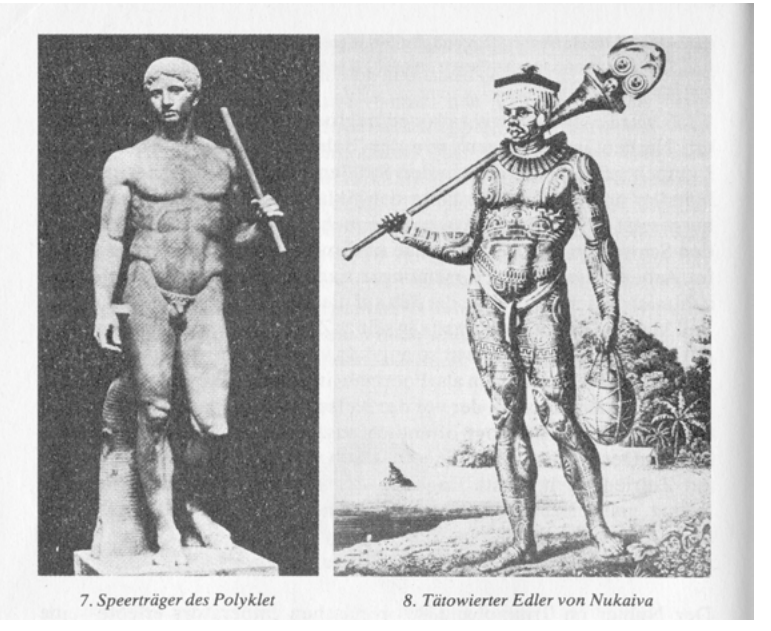
bares finden. Diese Erinnerungsarbeit zu leisten, ist Aufgabe der Denker und Dichter. Sie sagen, was uns alle stumm macht, aber unser Leben begründet. Hinter dem Problem der Nichtsagbarkeit der eigentlichen Erinnerung steht natürlich auch die Frage, ob wir Erinnerungen überhaupt »haben« können und, wenn »ja«, in welchem Sinne und ob nicht die Erinnerung eher uns hat, als dass wir sie haben.

II. Körper – Bewegung – Zeichen – Wahrnehmung

Schmerzempfinden als Ausdruckserleben. Zur Technologisierung des Körpers am Beispiel der Haut

FRANZ BOCKRATH

In dem 1876 erschienenen kriminalanthropologischen Werk »L'Uomo delinquente« von Cesare Lombroso, das sehr schnell Verbreitung fand und in alle europäische Sprachen übersetzt wurde, heißt es:



7. Speerträger des Polyklet *8. Tätowierter Edler von Nukaiva*

»Das Tätowieren ist eine der auffälligsten Erscheinungen beim Menschen im rohen, im Urzustande, bei dem sogenannten Wilden, vor allem in bezug auf die Bereitwil-

ligkeit, mit der er dieser schmerzhaften Operation sich unterwirft. Bezeichnend ist schon, daß der Name dafür einer ozeanischen Sprache entlehnt ist.« (Lombroso, zit.n. Oettermann 1985: 63)

Auffällig ist, dass diese Form von Wildheit nicht nur irrational erscheint, insofern »im Urzustande« Schmerzen offenbar freiwillig ausgehalten, anstatt bewusst vermieden werden. Darüber hinaus fällt auf, dass der »rohe Umgang« mit dem eigenen Körper schon den Verdacht der Delinquenz mit sich führt. Dem Volksmund jener Zeit entsprechend, galt jeder, der sich tätowieren ließ, als ein Verbrecher. Und es ist sicherlich kein Zufall, dass die Zufügung von Brandmalen und Einritzungen in die Haut zu den bevorzugten Methoden der Strafjustiz seit jeher gehörte:

»Auf Seiten des Opfers muß sie [die Marter; F.B.] brandmarkend sein: durch die Narbe, die sie am Körper hinterläßt, oder durch das Aufsehen, das sie erregt, muß sie ihr Opfer der Schande ausliefern; auch wenn sie das Verbrechen ›tilgen‹ soll, so versöhnt sie doch nicht, sie gräbt um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen«. (Foucault 1994: 47)

Die Brandmarkung, die in diesem Zitat von Foucault angesprochen wird und durch weitere Bestrafungsformen wie das Verstümmeln oder Schinden ergänzt wurde, diente vor allem der Wiederherstellung der durch ein Verbrechen verletzten Souveränität des Herrschers. Mit der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft änderten sich bekanntlich auch die Formen der Züchtigung. Der Körper war zu kostbar, um ihn im öffentlichen Schmerzschauspiel zu opfern. An die Stelle der Martern treten die Techniken der Überwachung und Verbesserung, die von Ärzten, Aufsehern, Priestern, Psychiatern und Erziehern ausgeübt werden. Das – wie Foucault es nennt – »neue Regime der Wahrheit« (ebd.: 33) zielt vor allem darauf ab, zu belehren und zu disziplinieren, um den Körper produktiv nutzen zu können und das Ausmaß von Devianzen möglichst klein zu halten. Daher verlieren schließlich auch Brandmarkungen und Zwangstätowierungen zunehmend an Bedeutung und werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast nur noch an sogenannten Schwerstverbrechern und Deserteuren vollstreckt.[1] Zu einer Wiedereinführung dieser Stigmatisierungstechniken kommt es in großem Umfang erst wieder in den »Konzentrationslagern« des NS und im sowjetischen »Gulag«, wo allerdings für die politischen Opfer der Systeme von vornherein keine Strategien der Besserung mehr vorgesehen waren.

1 So etwa bei den zu lebenslanger Zwangsarbeit Verurteilten (»T.F.P.« = travaux forcés prisonnier) in Frankreich, den nach Sibirien Verbannten (»K.A.T.« = Kátorshnik) in Russland, oder den Deserteuren der englischen Kolonialarmee (»B.C.« = bad character). (Vgl. dazu Oettermann 1985: 108).

Während also die politische Bedeutung von Brandmarkungen, Narbenzeichnungen und Tätowierungen im »Zeitalter der Strafnüchternheit« (ebd.: 23) immer mehr zurückgeht und durch subtilere Sanktionsformen ersetzt wird, unterliegen die Zeichen auf der Haut gleichzeitig einem gesellschaftlichen Bedeutungswandel. Heute, so scheint es, werden Hautveränderungen in erster Linie aus geschmacklichen Gründen vorgenommen. Magisch-religiöse Motive oder die Zurschaustellung der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe sind ebenfalls bedeutsam. Ihre Funktion als unauslöschliches Merkmal zur Kennzeichnung abweichender Verhaltensweisen oder als Bestrafungsmittel haben sie hingegen weitgehend verloren. In einem ersten Zugriff ist also zu vermuten, dass die Haut heute als ein Darstellungsmedium des individuellen Ausdruckserlebens[2] genutzt wird, in das Zeichen gesetzt, Ornamente aufgetragen und Symbole eingelassen werden. Da die Haut zugleich die körperliche Grenze zwischen dem Ich und der Welt markiert, erscheint sie sogar in besonderer Weise geeignet, den vorwiegend affektiven und praktischen Weltverhältnissen einen symbolischen Ausdruck zu verleihen. Was als wichtig erachtet, tief empfunden oder bedeutsam erlebt wird, kann am eigenen Leibe sichtbar gemacht werden. Und da die symbolische Fixierung auf der Haut nicht nur dauerhaft ist, sondern zudem über Schmerzen eingelöst werden muss, scheint es, als handele es sich hierbei um eine besonders authentische Form der Selbstoffenbarung. Doch es bleibt zu prüfen, ob diese Annahme tatsächlich zutrifft oder aber, wie Günther Anders am Beispiel des »make up« aufzeigt, eher als »Desertion ins Lager der Geräte« (Anders 1980: 40) zu deuten ist.

Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Hautbemalung geworfen werden. Dabei wird sich zeigen, dass neben verschiedenartigen Techniken auch unterschiedliche Bedeutungszuweisungen zu beachten sind. In einem zweiten Schritt ist beabsichtigt, zumindest einige Merkmale moderner Formen der Hautbearbeitung aufzugreifen. Da ein vollständiger Überblick hierzu kaum möglich ist und auch aus wissenschaftlicher Sicht bisher nur wenig zur Aufklärung beigetragen wurde,[3] werden in diesem Teil vorwiegend eigene Eindrücke verarbeitet. Danach soll der indivi-

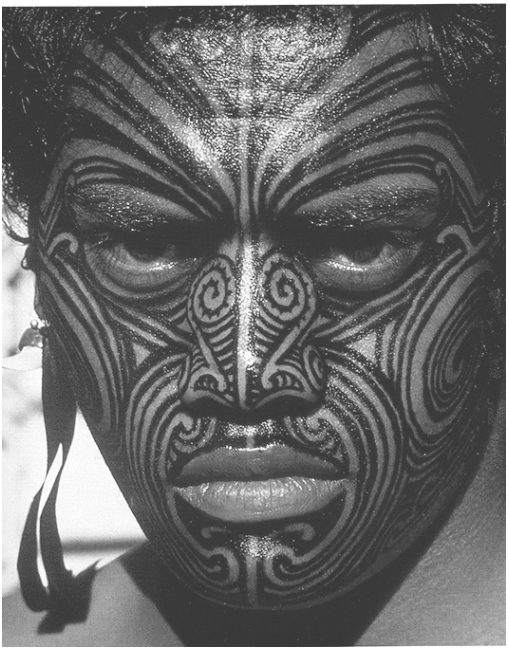
2 Das Ausdruckserleben umfasst sämtliche Weltverhältnisse unserer körperlichen Existenz, die bei Cassirer den Ausgangspunkt sogenannter Symbolbildungen bilden. Im Mythos etwa hat die Welt »im ganzen wie im einzelnen noch ein eigentümliches ›Gesicht‹, das in jedem Augenblick als Totalität erfassbar ist, ohne dass es sich jemals in bloße allgemeine Konfigurationen, in geometrisch-objektive Linien und Umrisse, auflösen ließe.« (Cassirer 1994b: 80)

3 »Es waren bisher vorwiegend Kriminalanthropologen und Dermatologen, die sich ›wissenschaftlich‹ mit dem Phänomen der Tätowierung befasst haben; sehr selten Volkskundler.« (Oettermann 1982: 337) Einige verstreute Hinweise auf ethnologisch orientierte Arbeiten zu diesem Thema finden sich im Anmerkungsteil bei Oettermann (1985: 121-131). Zu Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit vgl. Pierrat/Guillon (2000), Caplan (2000) u. Gröning (2001).

duelle Umgang mit der Haut als Phänomen gesellschaftlicher Praxis erörtert werden, wobei das angedeutete Spannungsverhältnis zwischen den Polen der Selbstpräsentation und Selbstverdinglichung den theoretischen Rahmen hierfür bezeichnet. Die Haut als Medium des körperlichen Ausdruckserlebens bzw. der Darstellungspraxis bildet den Abschluss dieser Überlegungen.

Haut – Kultur – Geschichte

Das Wort »Tattoo«, dessen Herkunft der eingangs erwähnte Kriminalanthropologe Lombroso dem ozeanischen Sprachraum zuordnet, entstammt tatsächlich einem tahitianischen Dialekt. »Tatau« bezeichnet demzufolge das »Schlagen einer Wunde« und veranschaulicht recht anschaulich das Geräusch, das entsteht, wenn in schneller Folge die mit Farbe versehene Spitze eines Schlegels in die Haut getrieben wird.



Und auch das englische »Tatow«, dessen Herkunft seit 1644 belegt ist, verweist in seiner ursprünglichen Bedeutung auf eine bestimmte Form des »Trommelwirbels« zur Ankündigung des Zapfenstreichs.[4] Die Annahme einer etymologischen Verwandtschaft ist allerdings sehr unwahrscheinlich, da die Technik des Tätowierens im europäischen Sprachraum zwar bis in die germa-

4 Vgl. dazu Oettermann (1985: 121, Anm. 3).

nisch-keltische Zeit zurückverfolgt werden kann, die ersten tätowierten Südseeinsulaner jedoch erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts nach England verschleppt wurden. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass vergleichbare Techniken in unterschiedlichen Kulturen nur mit annähernd gleichen Lautmalungen umschrieben wurden. Diese allenfalls zufällige Übereinstimmung begünstigte jedoch im weiteren Verlauf die überaus schnelle Verbreitung des exotisch klingenden Wortes.

Parallel zur Kolonialisierung und Eroberung fremder Welten entsteht in Europa das Bedürfnis, den Zwängen der Zivilisation zu entfliehen, um das Leben in natürlicher Freiheit und Einfachheit führen zu können. Die Feststellung Rousseaus, wonach der Mensch im natürlichen Zustand gut sei, im gesellschaftlichen Zustand jedoch entarte,[5] erhielt durch die Präsentation tätowierter Wilder eine anschauliche Bedeutung. Ausgestellt in den Londoner und Pariser Salons wurden die eroberten Exoten der Südsee zu der Attraktion des gesellschaftlichen Lebens. Doch nicht nur die feine Gesellschaft interessierte sich für ihr vermeintliches Gegenbild; auch Wissenschaftler wie der Naturforscher Buffon und Philosophen aus dem Kreis der Enzyklopädisten wie d'Alembert, Helvetius und Diderot gehörten zu den Bewunderern. Das Bild vom »edlen Wilden« war geboren, das in den Zeitungen stilisiert und in zahlreichen Abhandlungen, Gedichten und Theaterstücken verarbeitet wurde.[6] Wilde Menschen ebenso wie exotische Tiere, die in den Menagerien einem immer größeren Publikum vorgeführt wurden, standen für eine fremde, geheimnisvolle Welt, die erstmalig und zudem ohne eigenes Risiko besichtigt werden konnte.

Oettermann weist in seiner aufschlussreichen Studie zur Tätowierungsgeschichte in Europa darauf hin, dass in künstlerischen Darstellungen von Tätowierten aus jener Zeit klassische Posen vorherrschen, wie sie auch in der griechischen Plastik verwendet wurden.

Er sieht darin ein Indiz dafür, dass man den Südseeinsulaner als den »anderen Europäer« (ebd.: 30) verstand. Mit anderen Worten: Der Wilde wurde als Urform, als archaischer Ausgangspunkt, einer Entwicklung begriffen, die in dem geläuterten Ideal des griechischen Bürgers schließlich ihren Höhepunkt erreichte. Von diesem Idealbild ist der vom Absolutismus verdorbene Europäer weit entfernt. Doch führt das Urbild des Wilden nur um so deutlicher vor Augen, wie hoch der Preis der Zivilisation ist, die von ihrem Ausgangspunkt wie von ihrem antiken Ideal gleichermaßen abgerückt ist. Der bestaunte Wilde ist der lebendige Beweis dafür, wie wenig uns noch verbindet

5 Vgl. dazu beispielsweise den ersten Satz des Émile: »Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.« (Rousseau 1993: 9)

6 Vgl. dazu die Beschreibungen über das Schicksal des tahitischen Prinzen Omai, des wohl berühmtesten in Europa zur Schau gestellten Wilden bei Oettermann (1985: 24-28).



mit dem vermeintlich ursprünglichen Zustand, in dem der Mensch, wie Rousseau im »Contrat social« verkündet, frei geboren wird, während er heute überall in Ketten liegt.[7]

»Was dem – in der historischen Konstellation des ausgehenden 18. Jahrhunderts sich selbst als dekadent erfahrenden – Europäer in der Gestalt des tätowierten Südseeinsulaners entgegentrat, war das Bild der eigenen Jugend, deren endlichen Anbruch man sich mit dem Anbruch des bürgerlichen Zeitalters erhoffte.« (Oettermann 1985: 32)

Auch wenn dieses idealisierte Bild einer noch unverdorbenen, paradiesischen Gegenwelt durch die weit weniger euphorischen Beschreibungen zurückgekehrter Walfänger, Abenteurer und Runaways zunehmend korrigiert wurde, änderte dies nichts an der grundsätzlichen Bereitschaft, in der fremden, exotischen Welt den möglichen Ort für eine bessere Heimat zu sehen. Hierauf deutet beispielsweise hin, dass zu den bevorzugten Tätowierungsmotiven aus jener Zeit – neben Jahreszahlen, religiösen Zeichen und mit Herzen dekorierten Initialen – insbesondere Impressionen der Südsee gehörten, die von den Seeleuten in Umlauf gebracht wurden.

Zu einer ersten Massennachfrage nach Hautverzierungen kam es jedoch erst sehr viel später, d.h. in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis etwa zu Beginn des Ersten Weltkriegs. Über die Gründe hierfür gibt es allenfalls Spekulationen. Festzuhalten ist jedoch, dass erste Berufstätowierer, ausgerüstet mit elektrischen Apparaten, den Gelegenheitsstechern ernsthafte Konkurrenz machten. Nach Schätzungen und zeitgenössischen Berichten waren ungefähr 20 Prozent der Gesamtbevölkerung tätowiert, »und zwar vornehmlich

7 Vgl. dazu Rousseau (1978: 39).

Angehörige der unteren und untersten Schichten« (ebd.: 58). Auffällig ist, dass neben den Seeleuten, Hafenarbeiten, Nichtsesshaften und wandernden Handwerksburschen auch der – allerdings zahlenmäßig kleine – Kreis des Hochadels von der »Tätowierungswut« erfasst wurde. Und es ist bemerkenswert, wie schon die damalige Regenbogenpresse ausführlich über die Hautbilder europäischer Fürsten- und Königshäuser berichtete, deren Stiche mitunter Testamente, Verzeichnisse von Weinkellern und andere Merkwürdigkeiten umfassten.[8] Nur die sogenannte Mittelschicht blieb von dieser Entwicklung an den gesellschaftlichen Rändern weitgehend ausgespart. Offensichtlich fehlte es dem Bürgertum einerseits an Exzentrik, um eigene Besonderheiten so herauszustellen, dass ein breites Publikum hieran hätte gefallen finden können. Andererseits ließen die aufstrebenden Schichten ein deutliches Abgrenzungsbemühen gerade gegenüber jenen Gruppen erkennen, deren Status und Prestige unter dem eigenen gesellschaftlichen Ansehen rangierte.

Daher ist es wohl dem ambitiösen Selbstverständnis der sich nur mühsam etablierenden Mittelschichten zuzuschreiben, dass Tätowierungen auf immer offenere Ablehnung stießen. Wenn nur mehr Verbrecher und exaltierte Adlige ihre Haut verzieren ließen, war es um so einfacher, beide Gruppen mit den gleichen Vorurteilen zu strafen:

»*Mörder, Diebe, Fälscher, Wegelagerer, Straßenräuber, Wilddiebe, Vagabunden, Deserteure, Fremdenlegionäre, Galeerensträflinge, Subjekte von übelstem Ruf, Zuchthäusler, Bestiennaturen, Attentäter, Anarchisten, Geheimbündler, Carbonari, Anhänger der Camorra, der Mafia und anderer Verbrecherorganisationen, Zigeuner, Kuppler, Zuhälter, Prostituierte, Hafendirnen, Matrosendirnen, Nutten, Huren, Tribaden, Lesben, Schwule, Päderasten, Perverse, Strichjungen, Syphilitiker, Stupratoren, Anstaltsinsassen, Verrückte, psychisch Kranke, Wahnsinnige, Rocker, Rowdies, degenerierte Adlige, Arbeitsscheue, Gesindel usw. usw. Nur der Bürger nicht.«* (Ebd: 65; Hervorhebung im Original, F.B.)[9]

Galten Tätowierungen anfangs noch als anschauliche Symbole einer paradiesisch vorgestellten Gegenwelt, so wurden sie spätestens jetzt in die Unterwelt verbannt bzw. in die halbwegs kontrollierbare Schattenwelt des Jahrmarkts und der Schaustellerei verwiesen. In sogenannten Monster- und Freakshows[10] ereil-

8 Vgl. ebd.: 59.

9 An gleicher Stelle weist der Autor darauf hin: »Statistisch haben sich übrigens alle diese Vorurteile widerlegen lassen oder ließen sich widerlegen. Was nichts daran ändert, dass sie immer wieder aufgestellt worden sind.« (Ebd.: 67) Und etwas später findet sich noch der aufschlussreiche Hinweis: »Niemandem fiel auf oder wollte auffallen, dass die auf Tätowierung untersuchten Personen von vornherein auf Kriminelle beschränkt waren.« (Ebd.)

10 Vgl. dazu etwa den mit skurrilen Abbildungen versehenen Band von Scheugl/ Adanos (1974).

te ihren Trägern damit ein ähnliches Schicksal wie das jener unglückseligen Südseeinsulaner, die als Ausstellungsobjekte ihre Haut zu Markte tragen mussten. Auch wenn die moderne Art der Zurschaustellung von den Betroffenen selbst oftmals nur als eine etwas andere Form des Gelderwerbs angesehen wurde, die eine Alternative zu den »geordneten Verhältnissen« einer bürgerlichen Existenz durchaus ermöglichte, blieb von dem zumeist in bunten Bildern gebannten Zauber fremder Welten nicht mehr viel übrig. Zwar staunte das Publikum nach wie vor über das wilde Aussehen der am ganzen Körper Tätowierten. Doch ihre vermeintliche Exotik war längst der Einsicht gewichen, dass es sich hierbei bestenfalls um etwas skurrile Nachfahren einer ansonsten weltweit ausgestorbenen Gattung handelte. Die Zeichen selbst waren austauschbar und nahezu vollständig dem Dienste der Notwendigkeit und des Spektakels unterstellt.

Ihre Bedeutung als kulturelle Ausdrucksformen des individuellen Erlebens verloren die Tätowierungen jedoch nicht erst im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, das heißt mit ihrer Zurückweisung ins Kommerzielle oder Private. Schon das aufrichtige Erstaunen über die ersten Wilden in den feinen und gelehrten Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts zeigte sich weniger daran interessiert, die in die Haut geritzten, gebrannten und genarbten Botschaften zu verstehen. Im Vordergrund stand vielmehr das Bedürfnis, die naturnahen Beweise der Andersartigkeit als Beleg für die Schäden der eigenen Zivilisation zu werten. Nur indem das Fremde selbst fremd blieb, konnte es idealisiert werden und den Rang des längst verlorenen Guten einnehmen. Oder anders gesagt: Der edle Wilde musste unerkannt bleiben, damit die Illusion des ganz Anderen aufrechterhalten werden konnte. Die über die Haut zum Ausdruck gebrachten magischen Bedeutungen, ästhetischen Besonderheiten, geschlechtlichen Unterscheidungen, sozialen Rangbeziehungen – kurz: die am Individuum sichtbar gemachten Formen ihrer gesellschaftlichen Praxis waren leider nur selten Gegenstand interkultureller Aufmerksamkeit.[11] Welche möglichen intra- oder subkulturellen Bedeutungen sie besitzen, soll daher im nun folgenden Abschnitt angesprochen werden.

11 »Die Botschaften der geschmückten Haut kennzeichnen Phasen des persönlichen Lebenszyklus eines Menschen, seine soziale und politische Stellung und seinen beruflichen oder wirtschaftlichen Erfolg, illustrieren aber auch Entwicklungsstadien einer Gemeinschaft: So dokumentiert ein bestimmter Dekor beispielsweise den Wechsel der Jahreszeiten oder bringt mystische, religiöse und künstlerische Vorgänge im Leben einer Gruppe zum Ausdruck. Durch den Körperschmuck werden Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung und Unordnung dargestellt und legitimiert oder bestimmte Herrschafts- und Klassenstrukturen bestätigt oder verhüllt. Ebenso drückt die Körperkunst in allen Kulturen Normales und Anormales, Stabilität und Krise, Heiliges und Profanes aus.« (Reichel–Dolmatoff zit.n. Gröning 2001: 12)

Body Talk und Body Art

In einer Einführung über die »Meister des Tattoo« findet sich der folgende Hinweis an den Leser:

»*Kreuzen Sie an. Erstens, was zutrifft auf Sie, und zweitens, in welcher Rolle Sie Ihre Haut zu Markte tragen möchten:*
Der Entwurzelte, der sich seine letzte Behausung mit Graffiti ausmalt.
Der ewige Loser, der sich ein kleines, unveräußerbares Besitztum aneignet.
Der einsame Wolf, der sich mit seiner Bezeichnung vor den anderen Outlaws auszeichnet.
Das Gangmitglied, das die Zugehörigkeit zu seiner ›Herde‹ unter Beweis stellt, komme, was wolle.
Der Freak, der sich als Attraktion im Zirkus des Lebens Aufmerksamkeit sichert.
Der Kriminelle, der unter wechselnden Alias und Alibis eine Spur Identität aufbewahrt.« (Mäder 1998: 9; Hervorhebung im Original, F.B.)

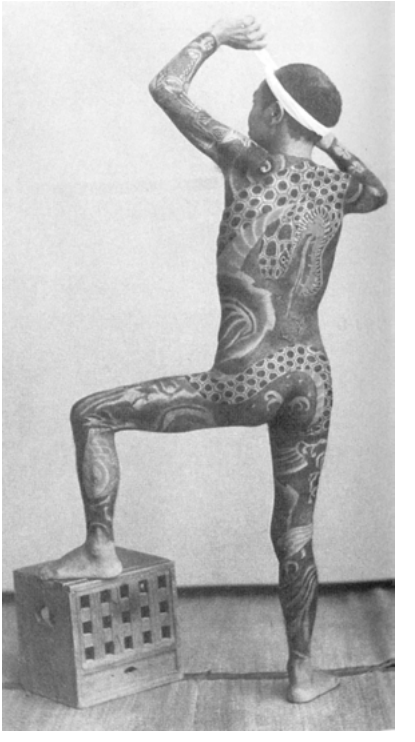
Die Auswahl ist groß, und wie es scheint, ist für jeden etwas dabei. Gleichwohl erhält man auf die Frage, warum sich Menschen tätowieren lassen, von den Betroffenen selbst eher stereotype Antworten, wie etwa: »aus Langeweile, aus Leichtsinn, aus Zufall, aus Solidarität, im Suff etc.«[12] Erkenntnisse über Motivlagen lassen sich aus derartigen Aussagen kaum ableiten. Da zudem aus wissenschaftlicher Sicht, wie eingangs angedeutet, Kennzeichnungen der Haut vorwiegend unter kriminalistischen und dermatologischen Zielsetzungen untersucht wurden, bietet sich dem interessierten Laien ein weites, offenes Feld.[13]

Eine erste, hilfreiche Unterscheidung bietet Oettermann mit seiner Einteilung der Tätowierten in zwei Gruppen: Der Autor fasst hierunter die Gruppe der »*Gelegenheitstätowierer*« mit ein bis zu fünf in der Regel zufällig ausgewählten Motiven, vorwiegend an den Ober- und Unterarmen. Diese zahlenmäßig größere Gruppe ist abzugrenzen von den »*heavily tattooed*«, die mehr als fünf Einzelmotive und aufeinander abgestimmte Großmotive, bis hin zu Ganzkörpertätowierungen, aufwiesen (ebd.: 335f). Die Gruppe der »Gelegen-

12 In diesem Zusammenhang ist übrigens die folgende Beobachtung bemerkenswert: »Tätowierte schreiben keine Bücher, und die, die Bücher über Tätowierungen schreiben, sind nicht tätowiert.« (Oettermann 1985: 62)

13 Dass auch von diesen Wissenschaften nicht nur Erhellendes zu erwarten ist, zeigt die folgende Aussage: »Vor kurzem noch druckten selbst Winkelzeitungen die Meldung nach, nach der der amerikanische Dermatologe Prof. Norman Goldstein nach 15jähriger Forschung nun endlich definitiv festgestellt habe, daß ›Tätowieren […] ein Zeichen psychischer Labilität‹ ist und dass es sich ›bei einem Menschen, der mit mehr als drei Tätowierungen verziert ist, gewöhnlich um einen Psychopathen‹ handelt.« (Oettermann 1982: 337)

heitstätowierer«, zu der auch die Selbst- bzw. Knasttätowierer zählen, ist nach Auskunft des Autors sehr heterogen zusammengesetzt und hinsichtlich sozialer Merkmale kaum eingrenzbar. Die Motive und Anlässe zur Hautveränderung variieren, und es bedarf genauerer Untersuchungen, um sichere Aussagen hierüber anstellen zu können. Im Unterschied dazu weisen die »heavily tattooed«, die nicht selten Stiche auch an den Händen, im Gesicht und an den Genitalien aufweisen, eine relativ homogene Zusammensetzung auf.



Die Gemeinsamkeit dieser zahlenmäßig überschaubaren Gruppe bezieht sich dabei in erster Linie auf die zur Schau getragenen Hautverzierungen, die sich wiederum auf das jeweilige Verhalten, den verwendeten Sprachcode, die bevorzugten Gesten und andere habituelle Formen auswirken. Die Körperbetonung innerhalb dieses Personenkreises wirkt sich sogar so stark aus, dass sozialrelevante Merkmale wie Herkunft, Beruf oder Bildungsniveau nur als nachrangig bedeutsam für die Gruppenkohärenz einzuschätzen sind.[14] Das

14 Vgl. ebd.: 336. An anderer Stelle heißt es: »Die ›heavily tattooed‹ bilden das, was man eine ›defensive Subkultur‹ nennen könnte, sosehr werden ihre Individuen und deren Lebensführung von der übrigen Kultur fremdbestimmt. Der gesellschaftliche Druck auf die ›heavily tattooed‹ ist so groß, dass sie nicht viel mehr

Selbstkonzept der sozialen Verbindung, so könnte man sagen, wird durch das Hautkonzept ihrer Vertreter entscheidend beeinflusst.

Es bleibt nun zu prüfen, wie sich vor dem Hintergrund dieser groben Unterscheidung aktuelle Tendenzen in der Tätowierungsszene darstellen, die nach Auskunft von Insidern in den zurückliegenden zehn Jahren eine rasante Entwicklung genommen hat. Da der Markt jedoch für die Betroffenen selbst inzwischen kaum noch überschaubar ist und gründlicher untersucht werden müsste, als es hier beabsichtigt ist, können allenfalls ein paar Schlaglichter gesetzt werden. Diese sind weder systematisch noch vollständig, sondern spiegeln nur das subjektive Interesse an einer bestimmten Form der Körperpraxis, die aus kulturwissenschaftlicher Sicht bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde.

Verbreitung und Vermarktung

Neben den diversen Studios, Internetseiten und Fachzeitschriften sorgen vor allem die regelmäßig an verschiedenen Orten auf der ganzen Welt stattfindenden Tattoo-Messen dafür, dass immer neue Zielgruppen angesprochen werden.[15] So fand beispielsweise in Berlin im Dezember 2003 die 13. internationale »Tattoo Convention« statt, auf der neben dem Tattooing und Piercing an einzelnen Ständen auch die noch nicht so weit verbreiteten Techniken des Branding und Cutting vorgestellt wurden. Mehr als 70 Studios aus Europa, Asien, Australien und Amerika waren bemüht, den Kunden ihre Produkte nicht nur zu präsentieren, sondern auch auf die Haut zu tragen. Das Angebot reichte von der traditionellen Hawaiianischen Klöppeltechnik, über diverse Tattoo-Wettbewerbe, Bühnenshows, Mode-, Akrobatik- und Kampfsporteinlagen bis zum sogenannten »art-fusion-project«, bei dem abwechselnd sechs Künstler an sechs Modellen gleichzeitig arbeiteten. Der Fortgang dieses Projektes konnte im Internet live verfolgt werden. Begleitet wurden diese Vorführungen von einem Kommentator sowie einem DJ, der je nach Anlass Musik aus den Bereichen Techno, Rock, Metal, Mystica oder Tribal ertönen ließ.

Das Publikum war ebenso bunt gemischt wie das Angebot und reichte von Bikern, Rockern und Punkern bis zu »auffälligen Individualisten«, die offen-

---

als eine Notgemeinschaft von mit dem Rücken an der Wand stehenden einzelnen bilden können, deren positiv lediglich die Tätowierung, negativ deren Diffamierung gemeinsam ist.« (Oettermann 1982: 340) Es ist zu vermuten, dass diese vor nun schon mehr als 20 Jahren geäußerte Einschätzung heute so nicht mehr zutrifft. Mit der weiteren Verbreitung der Tätowierungen steigt wohl auch die Akzeptanz gegenüber den »heavily tattooed«. Die auffällige Zunahme von Kopf- und Handtätowierungen wäre etwa als ein mögliches Indiz hierfür zu werten.

15 Einen ersten Überblick ermöglicht beispielsweise das monatlich erscheinende »Tätowier Magazin« (Huber Verlag, Mannheim) oder der Zugang über www.tattoo-guide.de.

sichtlich darum bemüht waren, keiner bestimmten Gruppe eindeutig zugeordnet werden zu können. Trotz der kühlen Jahreszeit ließ die Bekleidung der Besucher viel Haut- und Körperschmuck erkennen. An allen Ständen war es möglich, neue Stiche anfertigen zu lassen, wobei das Angebot von keltischen und magischen Symbolen, über Fantasieornamente und Kunstmotive bis hin zu eigenen Kreationen reichte, die mit den jeweiligen Spezialisten abgestimmt und ausgeführt wurden. Veränderungen im Intimbereich konnten an diskreten Orten vorgenommen werden, und wer auch noch sein Fahrrad oder Auto mit einem Tattoo versehen wollte, der fand hierfür ebenfalls ein Angebot.

Vertrauen und Sicherheit

Der 1995 gegründete Verein »Deutschlands Organisierte Tätowierer« (D.O.T.) verfolgt nach eigener Aussage das Ziel, »die Tätowierkunst zu pflegen und zu fördern und den ihr in der Öffentlichkeit zustehenden Respekt zu verschaffen«.[16] Dies schließt ein Vorgehen gegen »minderwertige und unhygienische Arbeiten sowie Geschäftemacherei« (ebd.) ebenso ein wie das Bemühen, Tätowierern Zugang zur »Künstler-Sozialversicherung« zu verschaffen. In Zeiten von AIDS und anderen Infektionskrankheiten wird besonders darauf geachtet, dass sterilisierte Nadeln und möglichst moderne Apparate benutzt werden. Daher weisen Tattoo-Studios in Werbeanzeigen immer häufiger darauf hin, dass sie hygienisch einwandfrei arbeiten und die geltenden Rechtsvorschriften beachten. Doch neben der Vorbeugung gesundheitlicher Risiken, soll durch Hinweise auf entsprechende Sicherheitsmaßnahmen auch das Vertrauen der Kunden gewonnen werden. Denn trotz des Einsatzes modernster Techniken bleibt jede Hautmanipulation mit Schmerzen verbunden. Je nachdem, wo und in welcher Größe ein Tattoo oder Piercing gesetzt wird, sind mehr oder weniger große Unannehmlichkeiten zu ertragen. Und beim Branding oder Cutting, wo die Narbenbildung der Haut durch Einbrennungen und Einschnitte hervorgerufen wird, ist die Überwindung des unmittelbaren Schmerzes sowie eine mehrmonatige Ausheilung sogar ein unverzichtbarer Bestandteil des gesamten Eingriffs.[17] Hygienische und technische Kenntnisse allein sind hierfür nicht ausreichend. Es bedarf vielmehr des wechselseitigen Vertrauens.

16 Vgl. dazu www.dot-ev.de.

17 »Narbenzeichnungen sind keine Mode wie beispielsweise das Tätowieren. Langsam werden sie immer angesagter, aber die meisten zögern noch. Der Schmerz ist weitaus größer als beim Tätowieren, es ist blutiger und das Ergebnis ist nicht vollkommen vorhersehbar.« (Tätowier Magazin 2002: 111). Als eine mögliche weitere Steigerungsform der Körpermanipulation wird in dem Artikel auch die freiwillige Amputation einzelner Gliedmaßen angesprochen.

Verschönerung und Selbststilisierung

Unter öffentlichen Personen, wie etwa Sportlern, sind Tattoos und Piercings inzwischen weit verbreitet. Nachdem der NBA-Basketballer Dennis Rodman seine Rolle als *bad boy* und Bürgerschreck bereits Mitte der 80er Jahre auch auf seiner Haut dokumentierte, fand er viele Nachahmer. Wenngleich weniger extrem, übernimmt in Deutschland der Handballer Stefan Kretzschmar eine ähnliche Funktion. Als »Schwiegermutterschreck« und »Handballpunk« erreichte er unter Jugendlichen schnell Kultstatus, weshalb ihm – dies eine weitere Parallele zu Rodman – schon bald die Moderation einer Sendung bei MTV übertragen wurde. Zu seinen Hautveränderungen äußert er sich folgendermaßen:

»Meine Tattoos haben alle eine spezielle Bedeutung für mich. Hinter jedem steckt eine Geschichte. Meist sehr persönliche Sachen. Meine Piercings trage ich als Schmuck. Da meine Tattoos ja mehr oder weniger unter der Kleidung sind, haben meine Piercings im Gesicht und an den Ohren am Anfang für mehr Aufsehen gesorgt. Ich muss sie ja vor jedem Spiel abkleben, um die Verletzungsgefahr zu minimieren.«[18]

Die Eissprinterin Anni Friesinger, die eher das Gegenteil eines Bürgerschrecks verkörpert und sogar eine eigene Körperschmuckkollektion herausgibt, weist in ähnlicher Weise darauf hin: »Schmuck oder auch mein Bauchnabelpiercing – alles ist Teil meiner Persönlichkeit. Ich bringe damit mich selbst zum Ausdruck, auch wenn es einigen nicht so gefällt. Ich mag es einfach.«[19]

Gleich welche Aussage beabsichtigt ist, ob Provokation oder Attraktion, wichtig ist, dass der Körper zum Sprechen gebracht wird. Die eigene Geschichte soll zum Ausdruck gebracht werden, indem persönliche Bedeutungen, Verletzungen, Vorlieben oder Abneigungen sichtbar gemacht werden. Hier wird nichts dem Zufall überlassen, sondern der Körper wird gleichsam als Projektionsfläche des Innern genutzt. Die selbst gewählten Bilder auf der Haut werden zum Bild des Selbst stilisiert, und schon die Verpackung soll – ähnlich wie bei einem guten Parfum – auf den Inhalt schließen lassen. Dabei ist nicht beabsichtigt, dass die Zeichen auf der Haut eindeutig zu verstehen sind. Denn während beispielsweise der Strafgefangene das Datum seiner Entlassung oder den Namen seiner Geliebten als unzweideutiges Ziel seiner Hoffnung am Körper verewigt, wird der Verkauf des eigenen Images mit einem Überschuss an Bedeutungen versehen. Der Gehalt des bildhaft zum Ausdruck Gebrachten würde sich erst dann ganz erschließen, wenn der »Be-

18 Interview mit Stefan Kretzschmar, abgedruckt in Wildcat (2002: 69).
19 Interview mit Anni Friesinger, abgedruckt in Wildcat (2002: 46).

deutungsträger« das Geheimnis seiner symbolischen Formen offen legte. Ihre Kunst liegt jedoch darin, dass sie zwar verstanden, nicht jedoch vollständig aufgeklärt werden.[20]

Der entscheidende Unterschied zu den Südseemotiven auf der Haut der Abenteurer und Walfänger aus dem 18. Jahrhundert könnte also darin bestehen, dass das exotische Ornament seinerzeit als Ausdruck eines fernen Paradieses eingraviert wurde, während heute das gleiche Ornament auf den letzten noch unerschlossenen Ort der Seligkeit im eigenen Selbst verweist. Gemeinsam ist beiden die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Einzigartigen, Verborgenen.

Ikonomanie und Human Engineering

Versucht man die unterschiedlichen Erscheinungsformen und Funktionen der hier beschriebenen Hautveränderungen begrifflich zu fassen, dann fällt sogleich der beständige Wechsel zwischen positiven und negativen Zuschreibungen ins Auge. Dienten künstlich herbeigeführte Narben zunächst noch als Stigmata zur Identifizierung Gesetzloser, wurden sie schon bald als anschauliche Symbole einer das gesellschaftliche Leben nachhaltig beeinflussenden Zivilisationskritik geschätzt. Ihre erneute Abwertung durch das aufstrebende Bürgertum, dessen Fortschrittsmentalität mit den Symbolen gesellschaftlicher Außenseiter nicht vereinbar war, erlebt heute wiederum eine positive Wendung, insofern die Haut zunehmend als Projektionsfläche zur Imagedarstellung genutzt wird. Verkürzt könnte man sagen, dass die Zeichen auf der Haut nacheinander zum Gegenstand der Kriminalisierung, Romantisierung, Klassenbildung und Ästhetisierung wurden – wobei die Grenzen fließend sind, da diese Bedeutungszuweisungen einander keineswegs ausschließen.

Es fällt also schwer, eindeutige Zuordnungen vorzunehmen. Wenn hier dennoch ein theoretischer Interpretationsansatz skizziert werden soll, so vor allem deshalb, um den gesellschaftlich vermittelten Charakter sogenannter Körpertechniken zu unterstreichen. Denn auf der Ebene des individuellen Ausdruckserlebens dienen Hautveränderungen – vorausgesetzt, sie erfolgen absichtsvoll – vor allem der Hervorhebung des Selbst, d.h. seiner Bedürfnisse, Vorlieben und Interessen. Unklar bleibt jedoch, was jenseits derartiger Praktiken der Selbstbestätigung geschieht.

Folgt man Günther Anders' Analyse über die »prometheische Scham« im Zeitalter technologischer Fortschritte und Entwicklungen, so »gilt heute nicht

20 Für die Bildwahrnehmung gilt allgemein: »Wichtig für das Verständnis ist jedoch gerade das, was in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung nicht aufgeht, weil es diese übersteigt. In der Kunst spricht man in diesem Zusammenhang vom ›Geheimnis der symbolischen Formen‹«. (Bockrath 1998: 141)

der unbekleidete Leib, sondern der unbearbeitete« als »nackt«.[21] Der Blick des Menschen auf sich selbst und auf seine Mitwelt beschränkt sich nicht auf das einfache Hinsehen, sondern für Anders bemisst sich jede Wahrnehmung am Maßstab der von uns geschaffenen Geräte.[22] Diese scheinen immer schon vollkommener zu sein als ihre antiquierten und verderblichen leiblichen Nachbilder. Der Mensch versucht nun seinen »miserablen Rohstoff« aufzuwerten, indem er darum bemüht ist, sich den Geräten anzugleichen oder, wie Anders sich ausdrückt, »das Mensch-Sein hinter sich [zu] bringen.« (Ebd.: 50)[23] Ein Beispiel für diese Form des »human engineering« sieht der Autor in der nur scheinbar selbstverständlichen Verwendung des Make-up:

»Ohne make–up unter die Leute zu gehen, kommt für girls nicht in Betracht. Das bedeutet nicht etwa nur, daß sie sich, wie ihre Mütter und Großmütter, schämten, in ungepflegtem oder ungeschmücktem Zuständen aufzutreten: ausschlaggebend ist, wann, d.h. in welchem Zustand, sie sich adrett fühlen, wann sie als ›gepflegt‹ gelten, wann sie sich nicht schämen zu müssen glauben. Antwort: Dann, wenn sie sich (soweit der Rohstoff ihrer Glieder und ihrer Gesichter das zuläßt) in Dinge, in Kunstgewerbegegenstände, in Fertigwaren verwandelt haben. Sich mit ›nackten‹ Fingernägeln zu zeigen, ist ›unmöglich‹: salonfähig, office-fähig, ja selbst küchenfähig sind ihre Nägel erst dann, wenn diese den Geräten, mit denen die Finger umzugehen haben, ›ebenbürtig‹ geworden sind; wenn sie den gleichen toten und polierten Ding-›finish‹ aufweisen wie diese; wenn sie ihr organisches Vorleben verleugnen können; also so wirken, als wären auch sie gemacht.« (Ebd.: 40; im Original zum Teil hervorgehoben, F.B.)

Ähnliches gilt übrigens auch für die Haare und Beine, die Physiognomie, Körperhaltungen und Bewegungen – das heißt letztlich »für den Leib als ganzen« (ebd.)[24], und zwar in männlicher wie weiblicher Form. Sieht man einmal

21 Vgl. Anders (1980: 40).

22 Hierin zeigt sich durchaus eine Parallele zur Ausbildung sozialer Wahrnehmungsmuster, deren Bedeutungen ebenfalls weder »rein« noch »natürlich« ausfallen, sondern – wie Bourdieu am Beispiel von Geschmacksurteilen aufzeigt –, klassenspezifisch zu deuten sind. Vgl. dazu insbesondere Bourdieu (1982: 31-115).

23 Zum »miserablen Rohstoff« vgl. Anders (1980: 57).

24 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die kulturell bestimmte »Rangordnung der Sinne«, beginnend mit dem Gesicht (*visus*), dem Gehör (*auditus*), dem Geruch (*odoratus*), dem Geschmack (*gustus*) und schließlich dem mit der Haut verbundenen Tastgefühl (*tactus*). Letzteres wurde im christlichen Abendland zum erotischen Symbol schlechthin, da die sinnliche Wahrnehmung an »das Fleisch« selber gebunden ist (vgl. dazu Jütte 2000: 72-83). Diese kulturelle Deutung weist durchaus Parallelen auf zur psychologischen Konzeption des sogenannten »Haut-Ichs«, wonach insbesondere die körperlichen Naherfahrungen die Grundlage unseres Selbsterlebens bilden. Siehe dazu insbesondere Anzieu (1991) sowie Montagu (1971).

davon ab, dass das von Anders konstatierte Gefühl der Scham des Menschen im Angesicht seiner Geräte heute wohl eher durch den Stolz über das durch sie Verkörperte verdeckt wird, so ist doch bemerkenswert, dass die Grenzen des Leibes, d.h. seine amorphen, undefinierten und weichen Stellen, zumindest tendenziell der Gerätewelt angeglichen werden. Und so lautet denn auch das passende Motto hierzu: »Es genügt nicht […] den Leib zu interpretieren, man muß ihn auch verändern.« (Ebd.: 47; im Original hervorgehoben, F.B.)[25] Doch während die Forderung der Leibüberwindung in technologischen Zusammenhängen durchaus plausibel erscheint, insofern der Mensch hier seine Höchstgrenzen zu ermitteln versucht, ist nicht sofort einsichtig, weshalb beispielsweise auch modische Normen einen ähnlichen Effekt ausüben sollen. Beim make-up mag die Nähe zu den Geräten noch erkennbar sein; die beschriebenen Hautveränderungen verweisen hingegen, zumindest auf den ersten Blick, eher auf einen nonkonformistischen Rahmen.

Auf den zweiten Blick ergibt sich jedoch bereits ein etwas anderes Bild. Denn nach Anders folgt auch der Nonkonformismus einem Phänomen, das er mit dem Begriff der »Ikonomanie«[26] – zu deutsch: Bildersucht – bezeichnet. Dieses, nach Meinung des Autors, »Schlüsselphänomen« (ebd.: 64) unserer Zeit bezeichnet den letztlich hilflosen Versuch, das erwünschte Bild des Selbst in Form von Bildern festzuhalten, um dadurch ein möglichst gutes Bild auch für andere abzugeben. Dabei ist es unerheblich, ob hierfür eigene Bilder, oder aber Vor-Bilder von Stars und Helden verwendet werden. Wichtig ist, dass die Bilder im Verhältnis zum Original immer schon zu den »besseren Dingen« gehören. Diese Form der Selbstverbildlichung oder Selbstverdinglichung wird in Zeiten von Websites und Homepages etwa an der Verwunderung spürbar, wenn man das elektronische Abbild einer Person mit dem Original vergleicht. Denn während sich der lebendige Mensch beständig wandelt, da er natürlichen Veränderungen unterliegt, wirkt sein Photo nicht selten ursprünglicher und echter als der physische Leib. Damit kommt es allerdings zu einer Umkehrung von – wenn man so will – Urbild und Abbild[27], das heißt, der künstliche Abzug einer Person tritt an die Stelle des vergänglichen Originals. Was bleibt, ist das Bemühen, dem eigenen Bild möglichst ähnlich zu werden sowie die traurige Einsicht, diesen Anspruch nicht erfüllen zu können.

Die Abenteurer der Südsee, die ihre Begegnungen mit dem Paradies in bunten Bildern auf ihrer Haut festzuhalten versuchten, waren sich des Scheiterns ihrer Bemühungen von vornherein bewusst. Ihnen war klar, dass die

25 Anders verwendet in diesem Zusammenhang übrigens den anschaulichen Begriff der »Physiotechnik« (ebd.: 47).

26 Vgl. ebd.: 63-66.

27 Die Verwendung dieser Begriffe erscheint nicht übertrieben, spricht doch Anders selbst von einer »platonoiden« (ebd.: 39; im Original hervorgehoben, F.B.) Welt.

fremde Welt nach ihrem Weggang nur mehr in der Erinnerung fortbestehen würde. Die gewählten Stiche waren daher vornehmlich Ausdruck einzelner Erlebnisse und nur in Ausnahmen angefertigt zur eitlen Selbstbeschau. Ganz anders wirken die Ornamente und Symbole, die ostentativ hergezeigt werden, um dem Betrachter die Besonderheit, Anders- oder gar Einzigartigkeit ihres Trägers zu signalisieren. Nicht nur büßt diese Absicht mit der Zahl ihrer Nachahmer ihren exklusiven Charakter ein; auch die Darstellung verliert ihre individuelle Note, wenn zuerst auf ihre Wirkung gesetzt wird. In diesem Fall sprechen die Zeichen auf der Haut schließlich sogar ihre eigene Sprache, das heißt, sie klassifizieren ihren Besitzer und machen aus ihm – wie angedeutet – bedarfsweise den einsamen Wolf, den ewigen Loser, den Freak, den Outcast usw. Je größer das Bemühen ausfällt, den »miserablen Rohstoff« zu veredeln, um ein besonderes Bild des Selbst abzugeben, desto wahrscheinlicher ist zwar die Angleichung an das gestochene, gestanzte oder gebrannte Image. – Offen bleibt allerdings, ob das Selbst im künstlich geschaffenen Selbstbild aufgeht. Auch die hierfür in Kauf genommenen Schmerzen bieten leider keine Versöhnungsgarantie.

Ausdruckserleben und Darstellungspraxis

Das Bedürfnis nach Selbstpräsentation und das Moment der Selbstverdinglichung liegen, folgt man den bisherigen Ausführungen, spätestens im Zeitalter der »technischen Reproduzierbarkeit« ästhetischer Ausdrucksformen eng beieinander. Und so wenig man, wie Walter Benjamin bereits vor mehr als siebzig Jahren eindringlich mahnte, ästhetische Eigenschaften und Begriffe wie »Schöpfertum und Genialität, Ewigkeitswert und Geheimnis« (Benjamin 1977: 9) für sich, d.h. unter Vernachlässigung ihrer jeweiligen Rezeptionsbezüge analysieren kann, so wenig ratsam ist es, den künstlerischen Umgang mit der eigenen Haut allein als Ausdruck individueller Besonderheit, Kreativität oder Originalität zu begreifen. Schon die Durchsetzung von Hautverzierungen als Massenprodukt entwertet das ästhetische Bemühen ihrer Träger.

Insofern also der »Maßstab der Echtheit« (ebd.: 18) angesichts der künstlichen Wiederholbarkeit zu versagen scheint, stellt sich die Frage nach den sozialen Voraussetzungen und Funktionen des sich verändernden Hautgeschmacks – speziell der sogenannten Mittelschichten – in besonderer Weise. Vor dem Hintergrund des von Bourdieu unter dem Begriff »populäre Ästhetik« gefassten engen Zusammenhanges von Kunst und Leben, der nach Ansicht des Autors eine »Unterordnung der Form unter die Funktion«[28] ein-

28 Demgegenüber gründet die Unterscheidung von abstrakter Form und nützlicher Funktion auf einer Verweigerungshaltung, »die aller theoretisch entfalteten Ästhetik zugrunde liegt, d.h. die schroffe Trennung zwischen gewöhnlicher Alltagseinstellung und genuin ästhetischer Einstellung« (Bourdieu 1982: 64).

schließt, ist zunächst auffällig, dass bei den Umarbeitungen der Hautoberflächen anschauliche Darstellungen ebenso zu finden sind wie abstrakte Ornamente und Zeichen.[29] Schon wegen dieser Variationsbreite sind eindeutige Zuordnungen, die etwa auf den »reinen« oder »naiven Blick« eines Tätowierten und damit auch auf seine jeweilige soziale Lage schließen lassen, nicht möglich.[30] Hinweise auf populäre oder distanzierte Geschmacksvorlieben – im Sinne Bourdieus – sind heute sowohl innerhalb bestimmter Gruppen als auch auf den Körpern einzelner gegeben. Zu fragen wäre deshalb, ob nicht die verbreitete Nachfrage nach Tätowierungen und die damit verbundenen Selbststigmatisierungen selber Merkmale einer populären Ästhetik aufweisen. Denn wenn man bedenkt, dass die Einritzungen in die Haut das subjektive Interesse des Betrachters wecken sollen und damit auf personale Einbeziehung und Teilhabe gerichtet sind – anstatt Selbstgenügsamkeit oder gar interesseloses Wohlgefallen zum Ausdruck zu bringen – wird deutlich, dass hier der Zusammenhang von Kunst und Leben geradezu gesucht wird.[31] Der Tätowierte ist nachdrücklich darum bemüht, seine Persönlichkeit durch mehr oder weniger subtile Hinweise auf seiner Hautoberfläche hervorzuheben. Doch auch wenn hierbei »Konventionen, Anstand und Sitte für Momente außer Kraft« gesetzt werden,[32] insofern das natürliche Bild des Selbst verändert, stilisiert oder gar bis zur Unkenntlichkeit aufgehoben wird, bleibt zu bedenken, dass hierbei standardisierte Muster und Techniken zur Anwendung kommen, die sich wie eine zweite, massenkulturell gefertigte Haut über die erste legen. Weit davon entfernt, bloß »äußere Hülle« zu sein, verkehrt sich dadurch schließlich auch die Absicht der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung in ihr Gegenteil: Das Individuelle geht auf in der Übernahme vorgegebener Images bzw. erschöpft sich in der Identifikation mit massenhaft produzierten Klischees und Stereotypen.[33]

Der ausschließliche Rekurs auf das individuelle Ausdruckserleben reicht demnach nicht aus, um zu klären, auf welche Weise Wahrnehmungen, Gefüh-

29 Vgl. dazu Bourdieu (1982: 64).

30 Vgl. ebd.: 63. Diese Typisierung beinhaltet, dass »der Primat der Form einzig um den Preis einer Neutralisierung jedweden affektiven oder ethischen Interesses für das Objekt der Darstellung zu erreichen ist« (ebd.: 86).

31 Zur sozialen Bedeutung von »populärer Ästhetik« und »ästhetischer Distanzierung« siehe Bourdieu (ebd.: 64-81).

32 So eine Formulierung von Bourdieu mit Blick auf populäre Spektakel und festliche Aufführungen (vgl. ebd.: 67).

33 Auf die Herausbildung einer »Pseudoindividualität« unter den Bedingungen der »Kulturindustrie« verweisen Horkheimer und Adorno bereits 1944: »Gerade die trotzige Verschlossenheit oder das gewählte Auftreten des je ausgestellten Individuums werden serienweise hergestellt wie die Yaleschlösser, die sich nach Bruchteilen von Millimetern unterscheiden. Die Besonderheit des Selbst ist ein gesellschaftlich bedingtes Monopolgut, das als natürliches vorgespielt wird.« (Horkheimer/Adorno 1972: 163)

le, Vorstellungen und Gedanken sinnlich veranschaulicht bzw. körperlich dargestellt werden. Selbst wenn man mit Cassirer davon ausgeht, dass »der Ausdrucks-Sinn […] an der Wahrnehmung selbst« (Cassirer 1994c: 80) haftet, das heißt, somatisch gebunden und körperlich bedeutungsvoll ist,[34] stellt sich weiterhin die Frage nach der Möglichkeit körperlich-sinnlicher Erkenntnisformen. Bourdieu,[35] der sowohl vom »begriffslosen Erkennen« wie auch von »körperlicher Erkenntnis« spricht,[36] verweist in diesem Zusammenhang im Unterschied zu Cassirer ausdrücklich auf die soziale Bedeutung praktischer Handlungsweisen und Erkenntnisformen.[37] Als »Primärwahrnehmung von sozialer Welt« (Bourdieu 1982: 735) gilt demnach, was zunächst als selbstverständlich und fraglos hingenommen wird, insofern es mit den eigenen Vorerfahrungen übereinstimmt. Hierzu zählen etwa individuelle Wahrnehmungsmuster und Bewertungsschemata wie auch soziale Klassifikations-

34 Für Cassirer steht das Ausdruckserleben am Anfang individueller Symbolbildungen und kultureller Gestaltungen. Als »primäre Formung« (Cassirer 1994b: 117) ermöglicht es, in wechselnden Lebenssituationen erste Gliederungen des Erlebens und Handelns auszubilden, die ihren sichtbaren Ausdruck in den sogenannten Ausdrucksgestalten finden. Auffällig ist, dass die ersten Formbildungen körperbezogen ausfallen (vgl. Lachen, Weinen, Staunen) bzw. körperlich vermittelt sind (vgl. Gebärden, rituelle Tänze, Tätowierungen), woraus für Cassirer der enge Zusammenhang von sinnlichen Eindrücken und symbolischen Ausdrücken ersichtlich wird. Doch auch wenn die Bindung von Sinn und Sinnlichkeit den Grundgedanken der »Philosophie der symbolischen Formen« bezeichnet, gründet Cassirer die schöpferische Ordnung unserer Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt sowie unseres Bewußtseins ursächlich auf »eine selbständige Energie des Geistes […] durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ›Bedeutung‹, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt.« (Cassirer 1994a: 9) In derartigen Aussagen zeigt sich das bei diesem Autor in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts noch weitgehend unbelastete Vertrauen auf die Kraft der Vernunft zu schöpferischer Gestaltung und Befreiung. Wo immer Cassirer in seinen Schriften die »Kraft des Bildens« (Cassirer 1994b: 281) auf ein geistiges *Vermögen* des Menschen zurückführt, verlässt er den Rahmen seiner philosophisch-idealistischen Herkunft nicht. Kulturtheoretisch fruchtbar ist sein Ansatz jedoch insbesondere dort, wo er den *Prozess* der Hervorbringung und Differenzierung symbolischer Formwelten beschreibt. Siehe dazu beispielsweise Bockrath (2001 u. 2003).

35 Nicht nur der deutsche Aufsatzband »Zur Soziologie der symbolischen Formen« (Bourdieu 1994) verweist auf eine gewisse Nähe zu Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«. Für die Herausbildung »relationalen Denkens in den Sozialwissenschaften« seien, so Bourdieu, vor allem Cassirers erkenntniskritische Überlegungen hilfreich gewesen. (Vgl. dazu Bourdieu 1989b: 71)

36 Siehe dazu die entsprechenden Kapitelüberschriften in Bourdieu (1982: 734) sowie zuletzt Bourdieu (2001: 165).

37 Die französische Formulierung »*connaissance par corps*« bietet freilich gegenüber der deutschen Übersetzung eine etwas andere Nuancierung. Nach Auskunft von Achim Russer, einem der Übersetzer von Bourdieus Schriften, ist die sprachliche Übertragung daher als »Kompromisslösung« zu verstehen.

systeme und Rangordnungen. Eine »erste Erkenntnisleistung« bzw. einen »Akt der Erkenntnis« (vgl. ebd.) sieht Bourdieu darin, dass bei der Wahrnehmung der sozialen Welt diese nicht einfach mechanisch abgebildet oder widergespiegelt wird, sondern im Sinne der jeweils ausgebildeten sowie als gültig anerkannten Wahrnehmungs- und Beurteilungsformen gedeutet wird. Wichtig hierbei ist, dass die soziale Konstruktion der Wirklichkeit notwendigerweise einen »*Akt der Verkennung*« (ebd.; Hervorhebung im Original, F. B.) beinhaltet, insofern die auf die soziale Welt angewendeten Schemata zugleich das Produkt eben jener Umwelt sind, auf die sie angewendet werden. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »Koinzidenz zwischen praktischen Schemata und objektiven Strukturen« (Bourdieu 2001: 188), die um so größer ausfällt, je vollständiger die jeweils ausgebildeten subjektiven Dispositionen mit den eingenommenen Positionen im sozialen Raum übereinstimmen. In diesem Fall, darauf weisen nicht zuletzt die empirischen Untersuchungen des Autors selbst hin,[38] bestätigt der Handelnde durch sein Denken und Tun gerade jene Strukturen, durch die er selbst erzeugt wird. Allerdings – und darin liegt eine wichtige Einschränkung – bezeichnet die Annahme einer vollständigen Koinzidenz zwischen akteursbezogenen Eigenschaften und strukturellen Bedingungen nur einen unwahrscheinlichen bzw. idealtypisch angenommenen Grenzfall. Denn in der Regel ist der Habitus einer Person, hier gefasst als »System bestimmter Dispositionen« (Bourdieu 2001: 192), nicht schon durch seine sozialen Strukturbedingungen eindeutig festgelegt, sondern er gehorcht vielmehr »jener Logik des Unscharfen, des Ungefähren«, die Bourdieu unter den Begriff einer »*praktischen Logik*« fasst.[39] Die relative Unbestimmtheit dieser Logik, so könnte man diesen Gedanken umschreiben, umfasst ein Ensemble praktisch-verfügbarer Dispositionen, die in den Grenzen vorgegebener Strukturen ausgebildet werden, ohne diese zu erkennen bzw. zu überschreiten.[40]

---

38 In Bourdieus Schriften werden empirische Erfahrungen überwiegend so verarbeitet, dass die falschen Trennungen zwischen Theorie und Praxis, Geist und Körper, Verstehen und Empfinden, Denken und Handeln – also die »Dualismen der cartesianischen Sozialontologie« (Wacquant 1996: 41) – möglichst als solche erkennbar werden. Dieses Verfahren, das Bourdieu in seinem »soziologischen Selbstversuch« (vgl. Bourdieu 2002) schließlich sogar auf sich selbst anwendet, gilt ihm als der angemessenste Ausdruck für die letztlich unlösbare Aufgabe, »eine exakte Wissenschaft von einer nicht exakten, einer unscharfen, verschwommenen Realität« (Wacquant 1996: 45) hervorzubringen.

39 Siehe dazu u.a. Bourdieu (1992: 101; Hervorhebung im Original, F.B.) An anderer Stelle stellt der Autor unmissverständlich fest: »Man muß der Praxis eine Logik zuerkennen, die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat.« (Bourdieu 1993: 157)

40 Ein Überschreiten der Grenzen setzt für Bourdieu einen Akt der Bewusstwerdung voraus, wenn er sagt: »Wir alle sind frei innerhalb von Grenzen. Und wir können uns zusätzliche Freiheit dadurch schaffen, daß wir uns diese Grenzen

Während in rationalistischen Handlungstheorien unter Rekurs auf Interessen, Bedürfnisse sowie kollektiv geteilte Normensysteme lange Zeit vergeblich versucht wurde, die Unschärfe der »praktischen Logik« möglichst auszuschalten, um das Entscheidungsverhalten des *homo sociologicus* oder des *homo oeconomicus* exakt bestimmen zu können,[41] weisen die Arbeiten Bourdieus in eine andere Richtung. Die Verstehensleistungen und damit auch das Entscheidungsverhalten werden nicht auf intentionale oder bewusste Akte verkürzt, sondern als körperlich bestimmte Erscheinungsformen in den jeweiligen Entstehungskontexten aufgesucht, in denen sie praktisch wirksam werden. Das »praktische Verstehen« gründet dabei auf einer an den jeweiligen Erfordernissen orientierten Einsicht in die Funktionsweise materieller Gegebenheiten und sozialer Umstände, die »mit allen Sinnen« erfasst und beeinflusst werden.[42] Erst diese Form der »körperlichen Erkenntnis« ermöglicht es dem Akteur, die ihm vertraute Welt zu begreifen, »weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden.« (Bourdieu 2001: 174)[43]

Die handlungstheoretische Perspektive bedarf demzufolge nicht nur einer körperbezogenen Fundierung, sondern es wird nunmehr deutlich, dass strukturtheoretische Überlegungen ebenso wichtig sind. Schließlich beruht das

bewußt machen.« (Bourdieu 1989: 27) Hiergegen ließe sich – mit Bourdieu selber – einwenden, dass bestimmte Habitusveränderungen, die eine Grenzverschiebung anzeigen, nicht zuletzt aufgrund einer gewissen Trägheit vor allem körperlicher Dispositionen (vgl. dazu Bourdieu 1993: 117), unbewusst bleiben. Dies gilt etwa für die durch jahrelanges sportliches Training oder musikalisches Üben ausgebildeten kinetischen Wissensformen, die ein generativ-kreatives Verstehenspotential des Körpers anzeigen, das insbesondere in spielerisch-improvisierender Anwendung seine strukturierende Kraft erweist. Auffällig ist, dass bei dieser »Mobilisierung einer körperlichen ›Intelligenz‹« Trainer ebenso wie Dirigenten oder Regisseure auf Praktiken zurückgreifen, »denen gemeinsam ist, dass sie intellektuelles und diskursives Verstehen« geradezu suspendieren, um die in den Körpern der Übenden »gespeicherten Erfahrungsspuren, Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzten [zu] können.« (Bourdieu 2001: 185) Zu den Gefahren unbewusst bleibender »Einverleibungen« siehe etwa Bourdieu (1976: 200).

41 Siehe dazu den Überblick bei Reckwitz (2000: 91-161).

42 Hier finden sich sicherlich Parallelen zum phänomenologischen Konzept der »leiblichen Intentionalität«, jedoch ist daran zu erinnern, dass dort die »vorprädikative Evidenz einer einzigen Welt« (Merleau–Ponty 1966: 157) ohne Bezugnahme auf struktur- bzw. feldspezifische Besonderheiten und damit einseitig vom Standpunkt des handelnden Subjekts aus erfasst wird (vgl. dazu Wacquant 1996: 40-45).

43 Etwas später weist Bourdieu darauf hin, dass praktische Handlungen und Erkenntnisse weder »›rein reaktiv‹ sind noch rein bewußt und berechnend« (ebd.: 190).

praktische, gegenseitige Verstehen auf einem impliziten Einverständnis zwischen den Akteuren, welches nur in Ausnahmefällen bewusst ausgehandelt wird, da es vorher bereits das Ergebnis vergleichbarer Sozial- und Lebensbedingungen ist.[44] Indem der einzelne sein Handeln an habituell ausgeprägten Dispositionen orientiert, die ihm in seiner Lebenswelt einen gewissen Überblick verschaffen und Sicherheit geben, bekräftigt er damit zugleich die Spielregeln dieses Lebensbereiches in ihrem Verhältnis zu den als gültig anerkannten Verhaltensstrategien anderer Bereiche. Diese habituelle Form der Bestätigung geschieht – strukturtheoretisch gesprochen – durch soziale Distinktion über die Herstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Nicht also sind bewusste Entscheidungen für die In- oder Exklusion einzelner Akteure maßgebend, sondern schon auf der Ebene des praktischen Verstehens wird der Sinn für jene Grenzen und Strukturen ausgebildet, »der ausschließen läßt (Objekte, Menschen, Orte etc.), was einen selbst ausschließt« (Bourdieu 1982: 734). Durch scheinbar spontane Aussagen wie: »Das gehört sich nicht!« oder »Das ist nichts für uns!« werden neben den Fremdeinschätzungen immer auch entsprechende Selbstbewertungen vorgenommen, mittels derer die jeweils eigene soziale Position beglaubigt und befestigt wird. Soziale Distinktion bedeutet somit nicht nur Abgrenzung, sondern ebenso Herstellung von Gemeinsamkeit, insofern vergleichbaren Habitusformen und Lebensstilen Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben werden.

Spontanes Einverständnis und praktisches Verstehen sind nach diesem Ansatz also bereits auf vorsprachlicher bzw. vorrationaler Ebene ausgeprägt, so dass es sinnvoll erscheint, Handlungserklärungen nicht nur am Maßstab kommunikativer Intersubjektivität zu entwickeln, sondern statt dessen an Beispielen praktischer Interkorporalität auszuführen.[45] So zeigt sich Interkorpo-

44 So wird insbesondere in den »feinen Unterschieden« (Bourdieu 1982) deutlich, dass die vermeintlich individuellen Geschmacksurteile tatsächlich als soziale Distinktionsmerkmale fungieren. Dass implizite Einverständnisse und daraus abgeleitete Klassifikationsmuster auch unter stark formalisierten Bedingungen wirksam werden, lässt sich unter anderem am Beispiel des Zusammenhangs schulischer und sozialer Bewertungen belegen (vgl. dazu Bourdieu 1988: 353-393).

45 Auffällig ist, dass vorbegriffliche Orientierungsmuster in rationalen Handlungstheorien dafür kritisiert werden, ohne »Anspruch auf Universalität« (vgl. Habermas 1988a*:* 73) auftreten zu können. Unterstellt wird dabei, dass Rationalität nur über »›kommunikativ erzielte Verständigung‹« (ebd.: 108) einzulösen sei, wodurch zugleich der Prozess und das Ziel des Verstehens unlösbar miteinander verbunden werden. Unter der Voraussetzung jedoch, dass das Handeln nicht von vornherein an universellen Zielsetzungen ausgerichtet wird, sondern – wie bei Habermas in den Konflikten zwischen Lebenswelt und System zumindest noch erkennbar – sich an der Notwendigkeit sozialer Distinktion orientiert, bilden sogenannte »Hintergrundüberzeugungen« mehr als nur den »Kontext von Verständigungsprozessen« (Habermas 1988b: 191). Im Sinne von Bourdieu wären

ralität beispielsweise in dem Sinn einer verstandenen Geste, der für Merleau–Ponty »nicht hinter ihr gelegen« (vgl. Merleau–Ponty 1966: 219) ist, sondern in dieser selbst zutage tritt. Doch während das Erkennen hier noch leibphilosophisch bzw. subjektzentriert durch die »wechselseitige Entsprechung meiner Intention und der Gebärden des anderen« (ebd.) begründet wird, sind im Sinne von Bourdieus Habituskonzept für das praktische Verstehen in erster Linie die handlungsstrukturierenden Bedingungen in bestimmten Sozialkontexten verantwortlich zu machen. Denn nach diesem Ansatz ist der Habitus nichts anderes »als jenes immanente Gesetz, jene den Leibern durch identische Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur für die Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist.« (Bourdieu 1993: 111; Hervorhebung im Original, F.B.)[46]

Wenn es also stimmt, dass die Strukturen und Spielregeln sozialer Ordnungen körperlich erfasst, praktisch fundiert und habituell zum Ausdruck gebracht werden, dann ist davon auszugehen, dass die beim Tätowieren erzeugten Erlebnisse[47] weit weniger selbstbezogen ausfallen als von den Akteuren erwartet oder erhofft. Das Ich bleibt Subjekt und Objekt seiner Handlungen – und zwar auch dort, wo das vermeintlich Innerste über Schmerzen beglaubigt und durch entsprechende Zeichen auf der Haut nach außen sichtbar gemacht wird. Anstatt also, wie zu Beginn dieses Beitrages aufgezeigt, derartige Körperpraktiken kriminalanthropologisch zu verurteilen, romantisch zu verklären oder marktgerecht zu nutzen, käme es darauf an, die fast schon zur Selbstverständlichkeit gewordenen Körperroutinen der handelnden Akteure danach zu befragen, inwieweit hierdurch praktische Orientierungen begünstigt und soziale Ordnungen hergestellt werden. Dabei wäre im Sinne einer Weiterführung von Merleau-Pontys Konzept der »Intentionalität des Leibes« das Ver-

sie vielmehr aufzufassen als nonverbal hergestellte Interaktionsordnungen, beruhend auf »jener tiefinneren Verwachsenheit des sozialisierten Körpers mit dem sozialen Körper, der ihn geschaffen hat« (Bourdieu 2001: 185f).

46 In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die soziologische Auffassung von Interkorporalität »eine Begrenzung der Möglichkeit eines leiblich fundierten wechselseitigen Verstehens auf solche Akteure zur Konsequenz [hätte, F.B.], die durch die Gemeinsamkeit einer sozialen Lage bestimmt sind.« (Vgl. dazu Meuser 2002: 34, Anm. 16.) Allerdings gilt dies in ähnlicher Weise auch für »beabsichtigte Missverständnisse«, wie sie etwa in den körperlichen Provokationen der heavily tattooed zum Ausdruck kommen. Insofern diese soziale Gruppe durch den auffälligen Umgang mit der eigenen Haut Abgrenzungen nach außen demonstriert und damit zugleich interne Kohärenzen verstärkt, kann dies durchaus die Zusammenführung ansonsten heteronomer Außenperspektiven – etwa in ihrer gemeinsamen Ablehnung – zur Folge haben. An derartigen Beispielen wird die bereits erwähnte doppelte Funktion sozialer Grenzziehungen deutlich.

47 Zur sozialen Bedeutung des Erlebnisbegriffes und seiner subjektivistischen Verkürzung innerhalb der Sportpädagogik siehe auch Bockrath (2003).

stehen der sozialen Welt jedoch nicht etwa nur »präobjektiv« bzw. »ohne Vermittlung eines Gedankens« zu fassen.[48] Noch radikaler, weil grundsätzlicher, ist vielmehr davon auszugehen, dass in der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt – wie Bourdieu sich ausdrückt – »die Gesellschaftsordnung in die Körper« eindringt.[49] Selbstverständlich wäre es verkürzt, würde man dieses »Eindringen« auf den Vorgang des Tätowierens selbst beziehen. Denn nicht schon die Techniken der Hautveränderung, sondern erst die damit verbundenen sozialen Sinnbezüge der in der Regel unbewusst bleibenden, gleichwohl fein aufeinander abgestimmten Klassifikationsschemata und Ordnungssysteme zeigen an, auf welche Weise Strukturen inkorporiert und Spielregeln habitualisiert werden.

Selbst wenn – wie es zuvor hieß – der »einsame Wolf« in seiner Darstellung für einen Außenstehenden vom »Gangmitglied« oder »Freak« kaum zu unterschieden ist, insofern die verwendeten Hautsymbole ein praktisch erworbenes Wissen voraussetzen, das nur selten verbalisiert oder gar schriftlich festgehalten wird, finden auch hier soziale Grenzziehungen statt, die den Träger als kompetenten Akteur unter den Mitwissenden bzw. aktiv am Geschehen Teilhabenden ausweisen. Die soziale Bedeutung dieses körperlich-praktischen Wissens gründet vor allem darauf, dass es eben nicht rational hervorgebracht wird oder bewusst aufeinander abgestimmt ist. Im Unterschied zu theoretisch gewonnenen Einsichten wird diese Form des Wissens lebenspraktisch erworben und bleibt dadurch eng an die Person des Wissenden gebunden. Doch wie gesehen, besteht der Preis für diese Nähe darin, dass dem in diesem Wissen zum Ausdruck kommenden praktisch erworbenen »Sinn für Grenzen« zugleich das »Vergessen der Grenzen« eignet, insofern diese »als selbstverständlich und fraglos hingenommen werden« (Bourdieu 1982: 734f).[50] Der »einsame Wolf«, der sich vom »Freak« durch entsprechende Symbole auf seiner Haut abzusetzen versucht, entwirft vielleicht ein getreues Bild seiner selbst, das der verbreiteten Vorstellung des wurzel- und bindungslosen Einzelgängers nahe kommt.[51] Dieses praktisch erworbene Wissen beinhaltet jedoch nicht schon die Fähigkeit, die scheinbar selbstgewählte Position des Außenseiters auch aus der Perspektive der gesellschaftlich zugewiesenen Stellung im Sozialraum einschätzen zu können. Insofern also habituelle Dispositionen und struktur- bzw. feldspezifische Positionen auseinanderfal-

48 Vgl. Merleau–Ponty (1966: 137).

49 Bourdieu erinnert in diesem Zusammenhang ausdrücklich an entsprechende Überlegungen von Michel Foucault. (Vgl. Bourdieu 2001: 181)

50 Bourdieu verwendet daher häufig den Begriff »doxa«, um anzudeuten, dass praktische Wissensformen gleichsam ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen bezeichnen. (Ebd.)

51 Vgl. dazu etwa die Charakterisierung des »utopischen Denkers« bei Bourdieu, der durchaus Parallelen zum »einsamen Wolf« erkennen lässt. (Bourdieu 1982: 736, Anm. 8)

len, werden beide erst verständlich, wenn sie aufeinander bezogen und in ihrer Wechselwirkung gedeutet werden.

Es gibt inzwischen eine Reihe vor allem ethnomethodologischer Untersuchungen zu sogenannten »Darstellungspraktiken« (»*accounting practicies*«), in denen aufgezeigt wird, wie soziale Interaktionsordnungen körperlich hergestellt bzw. ohne bewusste Abstimmungen oder Absprachen aufrechterhalten werden.[52] Auffällig ist, dass die in diesem Zusammenhang hervorgebrachten Ergebnisse, ohne universelle Ansprüche zu reklamieren, auf die jeweils untersuchten kulturellen und sozialen Besonderheiten eingeschränkt bleiben. Übergreifende Zusammenhänge werden in der Regel erst deutlich, wenn neben den aktuellen Interaktionsbeziehungen auch der Prozess ihrer Entwicklung in den Blick genommen wird. So wurde am Beispiel des Tätowierens deutlich, dass soziale Wahrnehmungsmuster und Bedeutungszuschreibungen durchaus in ihr Gegenteil – von der Kriminalisierung zur Ästhetisierung – umschlagen können. Neben Einzeluntersuchungen zum praktischen Verstehen und zur Habitusbildung – die wohl nicht zuletzt aufgrund feldtheoretischer Desiderate bei Bourdieu insgesamt stärker akteursbezogen ausgerichtet sind – wäre der praxeologische Zugang daher noch deutlicher auf die soziale Genese handlungsbegrenzender Strukturen und Funktionsbedingungen zu beziehen.[53] Denn mit Bourdieu gesprochen lassen sich die beständig sich wandelnden Körperpraktiken erst dann als Formen »körperlicher Erkenntnis« begreifen, wenn sie in ihrer »doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung« (vgl. Bourdieu 2001: 184) gedeutet werden.

Literatur

Anders, G. (1980): Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution München. (Zuerst: 1956)

Anzieu, D. (1991): Das Haut-Ich. Frankfurt a.M.

Benjamin, W. (1977): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1936)

52 Vgl. dazu etwa die bei Meuser erwähnten Beispiele des »Formierens einer Schlange« an einer Supermarktkasse oder das »Oben-Ohne-Baden« am Strand, wo einerseits über Körperbewegungen und andererseits durch das Spiel der Blicke *in situ* ausgehandelt wird, was tolerierbar ist und was nicht. (Vgl. dazu Meuser 2002: 35-38) Zu weiteren Beispielen siehe auch Wacquant (1996: 43, Anm. 36).

53 Auch wenn Bourdieu in seinen Untersuchungen akteursbezogene Habitusformen immer im Kräftefeld von gesellschaftlichen Praxen und Strukturen verortet, hat er keine Theorie sozialer Felder oder Systeme entworfen. Erste Ansätze hierzu finden sich in der Analyse der Funktionslogik des kulturellen Feldes. Vgl. dazu Bourdieu (1994: 75-124) bzw. ausführlicher Bourdieu (1999).

Bockrath, F. (1998): Die Macht der Bilder – Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. In: J. Schwier (Hg.): Jugend – Sport – Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. Hamburg. S. 139-148.

Bockrath, F. (2001): Mythisches Denken im Sport. In: F. Bockrath/E. Franke (Hg.): Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport. Hamburg. S. 95-105.

Bockrath, F. (2003): Erleben als pädagogische Kategorie? In: N. Gissel/J. Schwier (Hg.): Abenteuer, Erlebnis und Wagnis. Perspektiven für den Sport in Schule und Verein? Hamburg. S. 167-180.

Bourdieu, P. (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1988): Homo Academicus. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1989): Der Soziologe und die Philosophie. In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin. S. 67-74.

Bourdieu, P. (1989a): Mit den Waffen der Kritik … In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin. S. 24-36.

Bourdieu, P. (1992): Rede und Antwort. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1994): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a.M.

Caplan, J. (Hg.) (2000): Written on the body. The tattoo in European and American history. London.

Cassirer, E. (1994a): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt. (Zuerst: 1923)

Cassirer, E. (1994b): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt. (Zuerst: 1925)

Cassirer, E. (1994c): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt. (Zuerst: 1929)

Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.

Gröning, K. (2001) (Hg.): Geschmückte Haut. Eine Kulturgeschichte der Körperkunst. München.

Habermas, J. (1988a): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1988b): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Horkheimer, M./T. W. Adorno (1972): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.

Jütte, R. (2000): Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace. München.

Lombrosco, C. (1887-1896): Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. 3 Bde. Hamburg/Leipzig.

Mäder, M. (1998): Oh! No! In: G. von Glinski (Hg.): Meister des Tattoo. Zürich/New York.

Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin.

Meuser, M. (2002): Körper und Sozialität. Zur handlungstheoretischen Fundierung einer Soziologie des Körpers. In: K. Hahn/M. Meuser (Hg.): Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper. Konstanz. S. 19-44.

Montagu, A. (1971): Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen. Stuttgart.

Oettermann, S. (1982): ›Heavily Tattooed‹. In: D. Kamper/C. Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a.M. S. 335-349.

Oettermann, S. (1985): Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa. Frankfurt a.M.

Pierrat, J./E. Guillon (2000): Les hommes illustrés. Paris.

Reckwitz, A. (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist.

Rousseau, J. J. (1978): Der Gesellschaftsvertrag. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1762)

Rousseau, J. J. (1993): Émile oder über die Erziehung. Paderborn. (Zuerst: 1762)

Scheugl, H./F. Adanos (1974): Showfreaks & Monster. Köln.

Wacquant, L. (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: P. Bourdieu/L. Wacquant: Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M. S. 17-93.

Magazine/Fachzeitschriften

Tätowier Magazin (2002) H. 1.

Wildcat (2002): Piercing – Schmuck, Fashion, Jewellery. Gesamtkatalog.

Bildnachweise

Gröning, K.: Geschmückte Haut (Abbildung 1, 2, 4).

Oettermann, S.: Zeichen auf der Haut (Abbildung 3).

Habe »ich« geschossen? Überlegungen zum nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch durch Polizeibeamte

CHRISTOPHER HEIM

Dieser Beitrag gibt einen Zwischenbericht über das Bemühen des Verfassers, Ursachen und Lösungsansätze für ein Bewegungsproblem mit potentiell tödlichen Folgen zu finden – dem nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch durch Polizeibeamte. Hintergrund des Forschungsvorhabens ist die Tatsache, dass Unfälle durch Schusswaffen, bei denen Menschen schwere oder gar tödliche Verletzungen davontragen, in den letzten Jahren immer weiter zugenommen haben.[1] Unklar ist bisher allerdings, wie eine nicht beabsichtigte Schussauslösung letztlich zu Stande kommt. In der Presse oder auch von den zuständigen Polizeibehörden werden die Vorfälle meist als »Verkettung unglücklicher Umstände« oder als »bedauerliche Einzelfälle« dargestellt, zwischen denen sich keinerlei Verbindungen herstellen lassen. Genauere Auswertungen[2] weisen jedoch auf Parallelen zwischen den scheinbar voneinander unabhängigen Vorfällen hin, welche die Vermutung nahe legen, dass unter anderem reflexbedingte Muskelaktionen als Ursache gelten könnten. Allerdings existieren bis heute kaum empirische Untersuchungen, die anhand praktischer Versuche den Zusammenhang zwischen bestimmten Situationsabläufen und einer nicht beabsichtigten Schussauslösung überprüfen.

Vor diesem Hintergrund sind in den letzten Jahren am Institut für Sportwissenschaften der Universität Frankfurt einige Versuchsreihen durchgeführt worden mit dem Ziel, eine Erklärung für das Auftreten solcher Schießunfälle zu finden. Dabei hat sich gezeigt, dass die von Enoka (1991 u. 2003) angeführten Überlegungen zu reflektorischen Verschaltungen von Gliedmaßen

1 Vgl. Niebergall (1995); Tully (1996 u. 1997) sowie O'Brien (2002).
2 z.B. Enoka (1991 u. 2003)

zwar in vielen Fällen ausreichen, um den reinen Akt der Schussabgabe zu erklären – jedoch nicht, um den kompletten Bewegungsablauf vom unbemerkten Legen des Fingers an den Abzug bis zur Überwindung des Abzugswiderstandes zu verstehen. Da auch andere Paradigmen der Motorikforschung[3] sowie Motoriktheoreme der kognitiven Handlungstheorie[4] hier nur bedingt weiter helfen, erscheint eine Erweiterung der Fragestellung notwendig.

Dies soll nachfolgend mit Blick auf die philosophisch brisante Beziehung zwischen Wollen und Tun geschehen. Die Schwerpunkte liegen dabei – im Anschluss an eine Betrachtung der bisher durchgeführten Untersuchungen und der Erklärungs- und Lösungsansätze, die sich aus dem Blickwinkel der Motorikforschung ergeben – auf denjenigen Fragen, die weder mit Hilfe bisheriger Erkenntnisse noch mit Ansätzen der kognitiven Handlungstheorie ausreichend zu beantworten sind. Abschließend wird vor dem Hintergrund einer aktuellen Kontroverse in der Bewusstseinsphilosophie (Kemmerling 2002 u. Singer 2002) der Frage nach dem funktionalen Zusammenhang zwischen der von den Akteuren genannten Intention und dem tatsächlich entäußerten Verhaltensakt nachgegangen. Ein Verständnis dieses funktionalen Zusammenhangs ist nicht nur Voraussetzung eines Interventionsprogramms zur Vermeidung nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs, sondern auch die Voraussetzung für eine ethische Bewertung.

Untersuchungen zum nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch

Fälle nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs sollten, zumindest in der Theorie, ausgeschlossen sein: Die Ausbildungsverordnung der Polizei schreibt vor, dass der Zeigefinger beim Umgang mit einer Waffe immer längs des Abzugbügels zu liegen hat und erst dann an den Abzug gesetzt werden darf, wenn eine bewusste Entscheidung zur Schussabgabe getroffen worden ist.[5] Das Auftreten von Fällen nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs wirft demnach die Frage auf, inwieweit diese Verordnung im täglichen Dienst tatsächlich befolgt wird, da alle Fälle eine triviale Gemeinsamkeit haben: Der Abzug wurde durch den Abzugsfinger betätigt – ein Akt, der bei strikter Einhaltung der Ausbildungsverordnung nicht unabsichtlich ausgeführt werden dürfte.

Untersuchungen des Verfassers[6] zeigen, dass diese Vorschrift bereits in einer Trainingssimulation nicht nur von einer beachtlichen Anzahl von Polizistinnen und Polizisten nicht eingehalten wird, sondern auch, dass diese

3 Vgl. z.B. Swinnen u.a. (1994).
4 Vgl. z.B. Prinz (1998); Hackfort/Munzert/Seiler (2000) u. Nitsch (2004).
5 Vgl. Niebergall (1995).
6 Vgl. Heim (2001).

Missachtung offenbar unbemerkt geschieht: Obwohl Kraftmessungen am Abzug sowie gleichzeitig durchgeführte Videoaufzeichnungen den Abzugskontakt während einer Trainingssimulation bei sieben von 34 teilnehmenden Beamten (20,6 %) eindeutig belegen konnten, gaben alle Probanden anschließend auf Nachfrage an, während des Trainings keinen Kontakt mit dem Abzug gehabt zu haben. Weiterhin konnten sie keine Angaben über den von ihnen ausgeübten Krafteinsatz an der Waffe machen, obwohl auch hier deutliche Schwankungen während der Übung auszumachen waren.

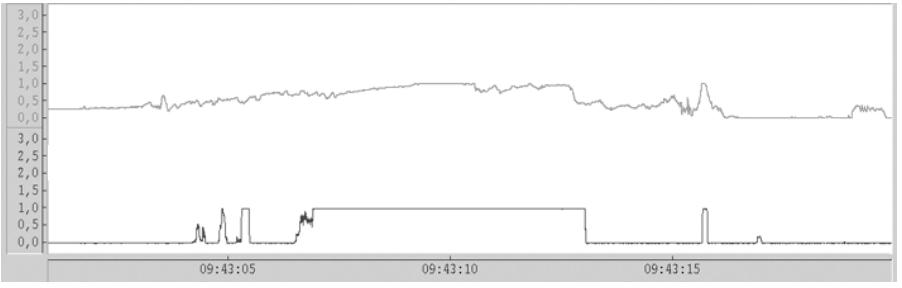


Abbildung 1: Kraft-Zeit-Verläufe an der Waffe während der Trainingssimulation (obere Linie: Griffrückseite, untere Linie: Abzug). Je höher der Wert, desto größer die auf die Waffe ausgeübte Kraft.

In einer zweiten Feldstudie[7] konnte gezeigt werden, dass die in bestimmten Situationen unbeabsichtigt am Abzug generierte Kraft tatsächlich ausreichen kann, um einen Schuss zu lösen. Die erzielten Ergebnisse bestätigen somit prinzipiell die Möglichkeit des nicht beabsichtigten Auslösens einer Faustfeuerwaffe, lassen aber gleichzeitig die Fragen offen, (i) warum Polizistinnen und Polizisten – wider besseren Wissens und ohne anschließend darüber berichten zu können – ihren Finger an den Abzug legen sowie gleichzeitig den Druck auf eine gehaltene Waffe erhöhen und (ii) wie dieser erhöhte Druck auf die Waffe letztlich zu Stande kommt.

Erklärungsansätze der Motorikforschung

Zumindest auf die zweite Frage bietet die Motorikforschung eine Reihe von Antworten. Eine genaue Auswertung von Fällen nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs[8] scheint die Theorien Enokas (1991 u. 2003) zu bestätigen: Demnach treten nicht beabsichtigte Schussabgaben vor allem bei einem Verlust des Gleichgewichts, bei starkem Krafteinsatz anderer Extremitäten als der

7 Vgl. Heim/Schmidtbleicher/Niebergall (2006).
8 Vgl. Tully (1996 u. 1997) sowie Niebergall (1998).

waffentragenden Hand und als Reaktion auf einen Schreck auf. Für alle drei Szenarien lassen sich aus sportwissenschaftlicher und medizinischer Sicht Erklärungen finden: So belegen zahlreiche Studien,[9] dass der menschliche Körper bei einem plötzlichen Verlust des Gleichgewichts zielgerichtete, komplexe Aktionen von Arm-, Bein- und Rumpfmuskulatur ausübt, um einem drohenden Sturz entgegen zu wirken. Ausgleichsbewegungen bleiben dabei nicht auf das Glied beschränkt, in dem der Reflex ausgelöst wird, vielmehr wirken eine große Anzahl verschiedener Muskelgruppen an verschiedenen Stellen des Körpers zusammen, um das entstandene Ungleichgewicht zu minimieren bzw. einem Sturz entgegenzuwirken.

Ein ebenfalls gut beschriebenes Phänomen[10] ist das Auftreten von *motor overflow*. Hiermit wird die Beobachtung bezeichnet, dass Muskelaktionen einer Extremität bzw. gezielte Reizungen einzelner Muskeln zu messbaren Ausschlägen bzw. Kraftanstiegen auch in anderen Extremitäten bzw. in weit entfernten Muskelpartien führen. Dies könnte eine mögliche Erklärung für das Auftreten nicht beabsichtigter Schussabgaben infolge des Einsatzes anderer Extremitäten als der waffentragenden Hand darstellen. Letztlich liefert auch die menschliche Schreckreaktion Erklärungsansätze: Als Reaktion auf einen Schreck vollzieht sich ein immer gleicher Bewegungsablauf, der mit dem Schließen der Augenlider beginnt und – in seiner stärksten Ausprägung – mit dem Zusammenziehen der Arme an den Körper sowie dem Ballen der Fäuste endet.[11]

Basierend auf diesen Überlegungen wurde in der erwähnten Feldstudie (Heim/Schmidtbleicher/Niebergall 2006) ebenfalls überprüft, inwieweit bestimmte Bewegungsabläufe tatsächlich zu einer Erhöhung der auf eine gehaltene Waffe ausgeübten Kraft führen. Für den Versuchsablauf wurde eine Waffe, die in Größe und Bauweise den im Polizeialltag eingesetzten Dienstwaffen entspricht, mit Kraftaufnehmern am Griff und am Abzug versehen. Die teilnehmenden Probanden (13 Frauen und 12 Männer im Alter zwischen 21 und 39 Jahren) führten an fünf Versuchsstationen verschiedene Bewegungsaufgaben aus, die jeweils den Einsatz einer bestimmten Extremität erforderten. Dabei wurden die während der Versuchsdurchführung an der Waffe registrierten Kraft-Zeit-Verläufe aufgezeichnet. An allen Versuchsstationen kam es infolge der Aktivierung einer weiteren Extremität zu einer deutlichen Erhöhung der auf die Waffe ausgeübten Kraft.[12] Die Ergebnisse bestätigen somit im Grundsatz die Vermutung Enokas (1991 u. 2003), nach denen eine erhöhte Druckausübung an der Waffe infolge reflexbedingter Muskelaktionen als ein Grund für nicht beabsichtigte Schussabgaben angesehen werden kann.

9 Als Überblick vgl. z.B. Swinnen u.a. (1994).
10 Vgl. z.B. Moore (1975) u. Arányi/Rössler (2002).
11 Vgl. dazu bereits Landis/Hunt (1939) u. Brown (1995).
12 Vgl. die Abbildungen 2 und 3.

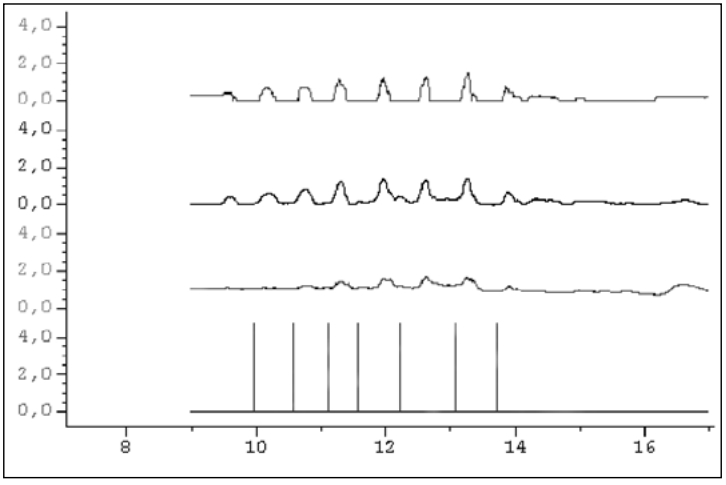


Abbildung 2: Kraft-Zeit-Verläufe der Versuchsanordnung »Springen« (exemplarisches Beispiel eines Probanden). Aufgabe der Probanden war es, mit der präparierten Waffe in der Hand sechs Sprünge auf einer Kontaktmatte auszuführen. Dargestellt sind (von oben nach unten) die Kraft-Zeit-Verläufe an Abzug, Griff vorne und Griff hinten. Die senkrechten Linien der untersten Kurve zeigen die Landungen auf der Matte an.

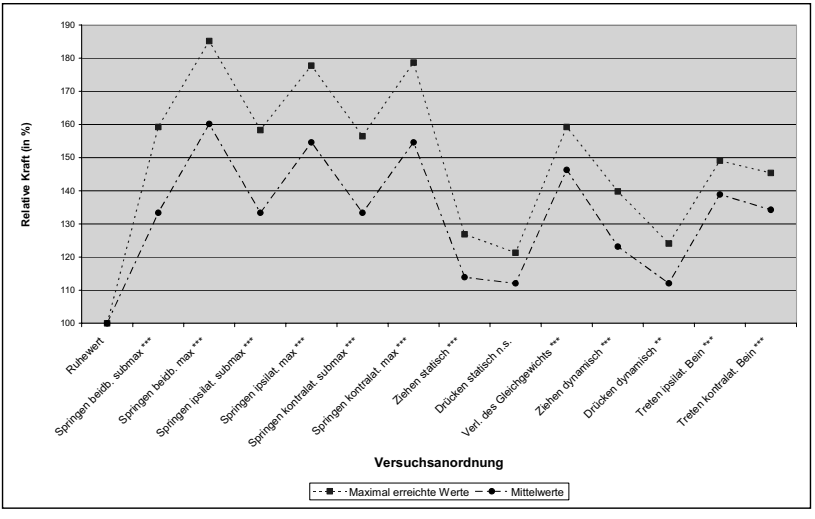


Abbildung 3: Darstellung der an den einzelnen Stationen während der Übungsausführung am Griff gemessenen relativen Kraft (gemittelte Werte aller Probanden). Der Ruhewert bezeichnet die Kraft, den die Probanden beim einfachen Halten der Waffe auf diese ausübten.

Eine genauere Betrachtung der Ergebnisse warf jedoch neue Fragen auf. So war die Erhöhung des Krafteinsatzes an der Waffe infolge der Aktivierung einer weiteren Extremität insgesamt gesehen zwar eindeutig, die Einzelergebnisse der Probanden unterschieden sich dagegen zum Teil erheblich voneinander – allerdings nur bezüglich der Kraftwerte, die während der Übungsausführung am Abzug registriert wurden. Hier zeigten sich – im Gegensatz zu den Kraftausschlägen am Griff, die bei allen Probanden ähnlich stark ausgeprägt waren – deutliche Unterschiede in der Höhe der erreichten Kraftmaxima. Auf den ersten Blick erschien diese Verteilung völlig willkürlich, eine Gruppierung der Probanden aufgrund ihrer sportlichen Vorerfahrungen zeigte jedoch eine klare Tendenz auf:[13] Die Abzugswerte der Probanden, die ihren sportlichen Hintergrund in kompositorischen Sportarten[14] hatten, lagen im Durchschnitt deutlich unter denjenigen der anderen Probanden.[15]

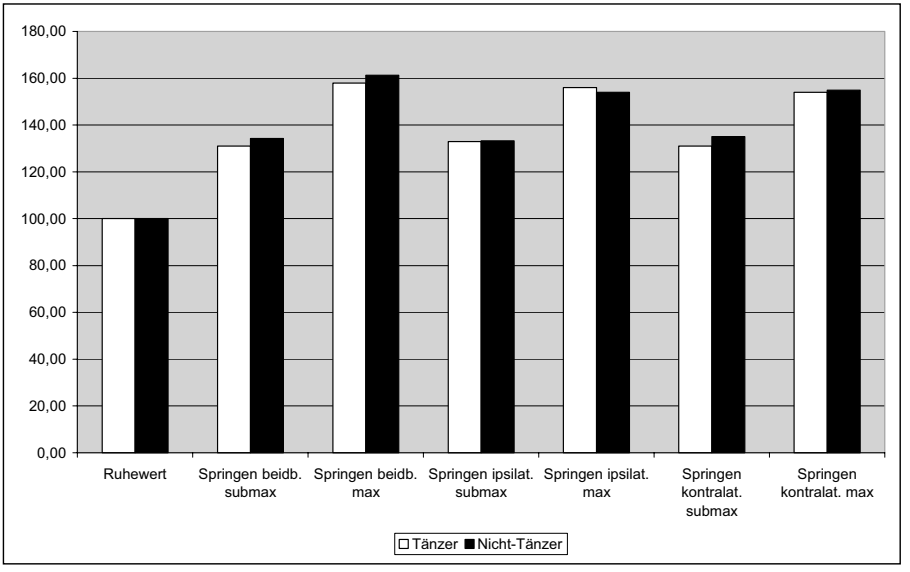
Ungeklärt ist bisher die Ursache dieser Beobachtung. Eine mögliche Erklärung könnte in den Trainingsinhalten kompositorischer Sportarten liegen – im Vergleich zu den meisten anderen Sportarten werden hier vermehrt so genannte Isolationen (das Bewegen nur eines Körperteils unter völliger Ruhigstellung des restlichen Körpers) bzw. völlig konträr ablaufende Bewegungen verschiedener Extremitäten trainiert. Die vorliegenden Ergebnisse scheinen darauf hinzudeuten, dass ein solches Training eine Verringerung unerwünscht auftretender Reflexantworten der Muskulatur zur Folge hat und somit dazu beitragen könnte, das Risiko eines nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs herabzusetzen. Diese Hypothese wird von Erkenntnissen aus der Medizin gestützt, nach denen Balletttänzer nach langjährigem Training deutlich verminderte Reflexaktivitäten der Beine im Vergleich zur Normalbevölkerung aufweisen.[16] Allerdings bleibt – sollte die in der Literatur beschriebene Minderung der Reflexaktivität durch langjähriges Tanztraining auch auf die Probanden dieser Untersuchung zutreffen – unklar, warum sie sich nur auf den Krafteinsatz des Zeigefingers auszuwirken scheint, in der Greifkraft am Griff hingegen keine Unterschiede erkennbar sind.

13 Einschränkend muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass aufgrund des geringen Stichprobenumfangs keine statistische Absicherung dieser Beobachtung erfolgen konnte.

14 Bei der untersuchten Personengruppe waren dies im einzelnen Balletttanz, rhythmische Sportgymnastik und Jazzdance.

15 Die überwiegende Mehrheit dieser Personengruppe betrieb hauptsächlich Spielsportarten, hinzu kamen eine Ruderin, zwei Kraftsportler, zwei Kampfsportler sowie eine Nichtsportlerin.

16 Vgl. Goode/van Hoven (1982) u. Nielsen/Crone/Hultborn (1993).



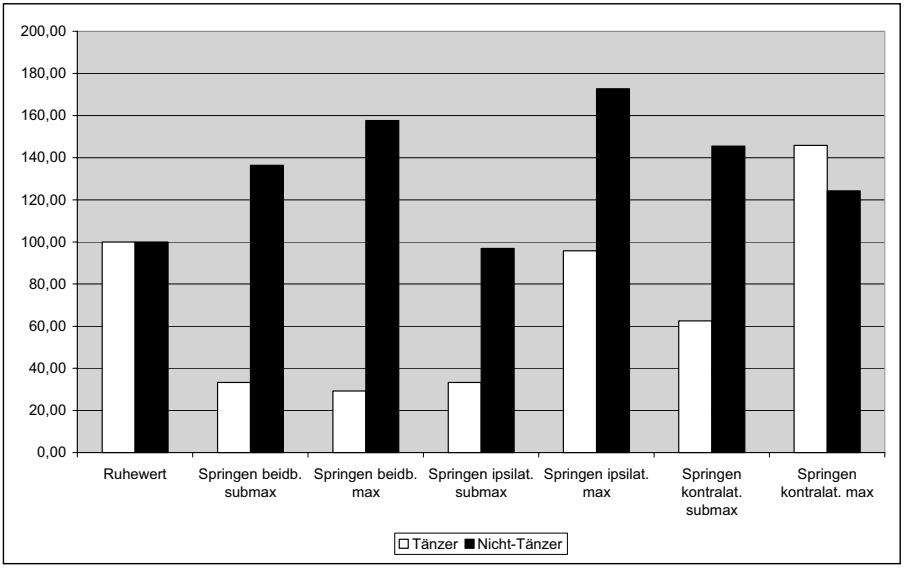


Abbildung 4: Prozentuale Annäherung der von Sportlern aus kompositorischen Sportarten (»Tänzern«) und sonstigen Sportlern (»Nicht-Tänzer«) durchschnittlich erzielten Kraftmaxima am Griff (oben) und am Abzug (unten) (gemittelte Werte aller Probanden).

Die Bewusstseins-Problematik

Nicht vergessen werden sollte, dass die Frage nach der Kraftentfaltung am Abzug bei der Suche nach Ursachen für nicht beabsichtigte Schussauslösungen an sich erst an zweiter Stelle zu beantworten ist – schließlich kommen diese Mechanismen erst zur Geltung, wenn der Beamte – entgegen der Dienstvorschriften – seinen Finger bereits an den Abzug gelegt hat. An erster Stelle steht die Frage, warum Polizisten wider besseren Wissen gegen die Dienstverordnung verstoßen und mit dem Zeigefinger den Abzug berühren – und warum sie anschließend nicht in der Lage sind, darüber zu berichten.

Für die Beantwortung des ersten Teils dieser Frage – warum legen Polizisten den Zeigefinger an den Abzug – bietet sich als eine mögliche Erklärung der im Sport oftmals beobachtete Rückfall in gewohnte Bewegungsmuster an. Es ist ein bekanntes Phänomen in fast jeder Sportart, dass ein Athlet vor allem beim Neu- oder Umlernen einer Bewegung oder einer Technik nach einiger Zeit einen Könnensstand erreicht, der es ihm ermöglicht, das Erlernte zumindest im Training fehlerfrei durchzuführen oder anzuwenden. In Spiel- oder Wettkampfsituationen verfällt derselbe Athlet dennoch oftmals in seine alten Bewegungsmuster zurück.

Eine Betrachtung der polizeilichen Schusswaffenausbildung zeigt, dass ein überwiegender Teil des Trainings aus Übungen zum Zielschießen besteht, also dem Schießen auf unbewegliche oder bewegliche Ziele aus verschiedenen Entfernungen und dem anschließenden Zählen der Treffer bzw. der Beurteilung der Zielgenauigkeit. Für viele Polizisten stellt dieses Zielschießen die einzige Form des Umgangs mit Waffen dar. Aus dieser Überlegung heraus erscheint es plausibel, dass ein Beamter (vor allem in einer Stresssituation, beispielsweise der Konfrontation mit einem bewaffneten Gegenüber) in genau das Bewegungsmuster zurück verfällt, mit dem er am vertrautesten ist – und den Finger an den Abzug legt.

Während die Möglichkeit des Rückfalls in gewohnte Bewegungsmuster als plausible Erklärung dafür angesehen werden kann, dass Polizisten Kontakt mit dem Abzug herstellen, ist die Frage, warum sie diesen Kontakt nicht bemerken bzw. anschließend nicht in der Lage sind, darüber zu berichten, weitaus schwieriger zu beantworten.[17] In der Literatur lassen sich hierzu eine Reihe von möglichen Erklärungsansätzen finden, von denen im Folgenden zunächst zwei näher besprochen werden sollen: (i) der Kontakt wird tatsächlich nicht bemerkt oder (ii) er wird zwar bemerkt, aber sofort a posteriori negiert.

17 An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass in den nachfolgenden Überlegungen davon ausgegangen wird, dass die betreffenden Polizisten tatsächlich der Meinung waren, den Abzug nicht berührt zu haben und dies nicht wider besseren Wissens behaupteten, um einen Fehler nicht zugeben zu müssen.

Zunächst ist anzumerken, dass die Vorstellung, der Kontakt des Zeigefingers mit dem Abzugsbügel könnte tatsächlich nicht bemerkt werden, im Widerspruch zu der nach wie vor weit verbreiteten Meinung steht, dass sich der Mensch seiner Handlungen oder – in diesem Fall – seiner Bewegungen zu jeder Zeit bewusst ist. In der Forschung herrscht allerdings ein weitgehender Konsens darüber, dass sich die bewusste Wahrnehmung des Menschen lediglich auf einen winzigen Ausschnitt der über die Sinnesorgane aufgenommenen Informationsfülle aus der Umwelt beschränkt, die Bandbreite des Bewusstseins also viel geringer ist als die der Sinneswahrnehmung.[18]

Norretranders (2000: 189ff) greift diese Argumentation auf und untermauert sie mit einer sehr bildhaften Beschreibung der bewussten Wahrnehmung:

»Bildlich gesprochen ist unser Bewusstsein einem Bühnen-Scheinwerfer vergleichbar, der das Gesicht eines einzigen Schauspielers grell erleuchtet, während sich alle übrigen Personen, Gegenstände und Kulissen eines riesigen Bühnenraumes im tiefsten Dunkel befinden«. (Trinker zit.n. Norretranders 2000: 192)

Weiter führt Norretranders aus:

»Da das Bewusstsein blitzartig von einem Gegenstand zum nächsten wechseln kann, wird seine Bandbreite nicht als begrenzt empfunden. […] Doch das ändert nichts an der Tatsache, dass wir uns *in einem gegebenen Augenblick* nicht sehr vieler Dinge bewusst sein können«. (Norretranders 2000: 193; Hervorhebung, C.H.)[19]

Dieser Argumentationskette folgend wäre es durchaus denkbar, dass die Aufmerksamkeit eines Polizisten während eines Einsatzes – vor allem in erhöhten Stresssituationen – so gebunden ist, dass sein Zeigefinger seiner Aufmerksamkeit entgleitet.

Einen weiteren Erklärungsansatz liefert das gut beschriebene Phänomen der direkten Parameterspezifikation.[20] Die direkte Parameterspezifikation beschreibt die sensorische Kontrolle von Verhaltensparametern ohne die Vermittlung durch kognitive Prozesse oder, anders formuliert, eine nicht kognitiv vermittelte Sensomotorik. Sie bestätigt eindrucksvoll, wie ein unbewusst

18 Vgl. Zimmermann (1993: 182).

19 Einen ähnlichen Vergleich zieht auch Dennet (1995) zur Beschreibung des Missverhältnisses der aufgenommenen und der bewusst wahrgenommen Sinneseindrücke heran, indem er dieses Missverhältnis mit den Bildern eines Fernsehers vergleicht: Jede Person, die berühmt ist, kommt ins Fernsehen – aber nicht alle Personen, die im Fernsehen kommen, sind berühmt. »Being ›in consciousness‹ is more like being famous than like being on television«. (Dennet 1995: 7)

20 Vgl. dazu Neumann (1993 u. 1996) sowie für den Bereich des Sports Kibele (2001).

wahrgenommener Reiz (Prime) direkte Auswirkungen auf menschliche Handlungen ausüben kann. Auf Grundlage seiner Ergebnisse postuliert Neumann (1996) ein Bild des Verarbeitungssystems, in dem Reizinformationen schon früh – also bevor kognitive Prozesse wirksam werden – motorische Reaktionen steuern bzw. auslösen können. Neumann geht dabei davon aus, dass dies vor allem dann gilt, wenn der Handlungsplan bereits vor Darbietung des Zielreizes vollständig spezifiziert ist – anders ausgedrückt: Das, was zuvor bereits vollständig geplant war, bedarf zu seiner Ausführung keiner bewussten Repräsentation mehr. Dies sei umso mehr der Fall, je einfacher die auszuführende Bewegung ist.

Unter der Annahme, dass das Halten einer Waffe unbewusst die Handlung »Schießen« impliziert – wozu würde, vor allem im Hinblick auf die oben angesprochene Trainingsproblematik, eine Waffe sonst in die Hand genommen werden – hieße dies, dass es keiner bewussten Entscheidung mehr bedarf, um diese Handlung auszuführen. Stattdessen wäre auch eine Schussauslösung durch einen möglicherweise nur unbewusst wahrgenommenen Prime möglich – der Beamte gibt einen Schuss ab, kann sich aber an den Grund hierfür nicht erinnern.

Auch für die zweite angesprochene Möglichkeit – der Beamte bemerkt den Kontakt, negiert oder vergisst diesen allerdings sofort wieder – finden sich in der Literatur Belege. So vertritt beispielsweise Singer (2000) die Position, dass das, »was wir als freie Entscheidung erfahren, nichts anderes als eine nachträgliche Begründung von Zustandsänderungen ist, die ohnehin erfolgt wären. Nur ein Bruchteil der im Gehirn ständig ablaufenden Prozesse ist für das innere Auge sichtbar und gelangt ins Bewusstsein. Unsere Handlungsbegründungen können folglich nur unvollständig sein und müssen a posteriori Erklärungen mit einschließen.« (Singer 2000: 203)

Wenn nun aber Handlungen im Gehirn u.U. erst nachträglich erklärt und legitimiert werden, stellt sich die Frage, wie das Bewusstsein irrationale oder ungewollte Handlungen legitimiert – und ob das Gehirn nicht sogar in der Lage ist, eine solche ungewollte Handlung »aus dem Gedächtnis zu streichen«. Unterstützung erhält diese Vermutung durch Versuche mit Split-Brain-Patienten, die zeigen, dass nachweislich unbewusste Handlungen von Menschen nachträglich im Bewusstsein mit teilweise irreführenden Rationalisierungen erklärt werden.[21] LeDoux schreibt dazu:

»All die Informationen, die unser Verstand verarbeitet, oder die Ursachen des Verhaltens, das wir an den Tag legen, oder den Ursprung der Gefühle, die wir erleben, nehmen wir keineswegs vollständig mit bewusster Aufmerksamkeit wahr. Das bewusste Selbst [Ich] benutzt sie jedoch als Anhaltspunkte, um eine kohärente Ge-

21 Vgl. LeDoux (1985) u. Gazzaniga n. Norretranders (1998: 397ff).

schichte, unsere persönliche Geschichte, unsere subjektive Auffassung von uns selbst, zu konstruieren und aufrechtzuerhalten«. (LeDoux zit.n. Norretranders 1998: 406)

Nach seiner Auffassung nehmen Menschen solche Erklärungen vor allem dann vor, wenn sie sich ihres Tuns nicht bewusst gewesen sind.[22] »Das bewusste Selbst [Ich] versucht, eine Geschichte zu erdichten, mit der es leben kann«. (Ebd.: 406)

Das Handlungsparadigma

Die Frage, wie die plötzliche Änderung der Position des Zeigefingers oder gar das nicht beabsichtigte Auslösen eines Schusses zu bewerten sei, erfordert einen Beschreibungsrahmen, der geeignet erscheint, die widersprüchlichen Aspekte des Geschehens in einem Gesamtzusammenhang zu erschließen. In seinem Aufsatz »Die handlungstheoretische Perspektive« spricht Nitsch von »Handlung als spezifischer Form des Verhaltens und Handeln als konkretem Vollzug […], wenn ein Verhalten unter subjektiven Absichten, d.h. intentional in aktiver Auseinandersetzung mit der Umwelt organisiert wird. Dies beinhaltet sowohl absichtliches Tun […] als auch absichtliches Unterlassen.« (2004: 12f)

Diese Definition erlaubt es, sowohl das »Schießen« als auch das »Nicht-Schießen« eindeutig als Handlungen zu klassifizieren, sie deutet aber auch bereits die Schwierigkeiten an, die der Versuch, das Auftreten von nicht beabsichtigtem Schusswaffengebrauch handlungstheoretisch zu begründen, beinhaltet. »Handlungstheoretische Positionen, so mannigfaltig sie auch in ihren einzelnen Ausprägungen sein mögen, liegt […] immer als ein tragendes Moment die Annahme von Intentionalität« (Hackfort/Munzert/Seiler 2000: 41) bzw. »eine handlungsleitende Absicht« (Nitsch 2004: 13) zugrunde. Eine handlungstheoretische Herangehensweise an die Problematik würde somit zunächst die Identifikation der handlungsauslösenden Intention erforderlich machen. Unter Berücksichtigung der Bedeutung des Wortes »Absicht« im alltäglichen Sprachgebrauch impliziert dies jedoch, die handlungsleitende Absicht von etwas nicht Beabsichtigtem zu finden – ein auf den ersten Blick kaum zu lösender Widerspruch.

22 So sei es beispielsweise ein geläufiges Phänomen routinierter Autofahrer, dass ihnen erst bei der Ankunft an ihrem Ziel klar werde, dass sie den Wagen zwar gesteuert haben und wohl auch eine bestimmte Route gefahren seien, sie hieran allerdings keine bewusste Erinnerung haben. Oftmals würden in solchen Fällen anschließend recht vage und langatmige Erklärungen der Art gegeben, dass es doch »immer geradeaus gegangen sei« oder »man den Weg im Schlaf kenne«.

Allerdings wird – im Gegensatz zum alltäglichen Sprachgebrauch – Intentionalität in handlungstheoretischen Positionen eben nicht als über alle Organisationsebenen und Teilprozesse bewusst kontrolliert und geplant angesehen, sondern schließt vielmehr übergeordnete Werte mit ein, die in ihrer handlungsorientierenden Funktion nicht notwendigerweise bewusst werden müssen.[23] »Intentionen entwickeln sich aus der subjektiven Bewertung einer Situation als in irgendeiner Weise für die Person nicht befriedigend.« (Ebd.: 42) Dementsprechend ist Handeln die Antwort dieser Person auf eine Situation als individuell strukturierte Gesamtheit, das heißt, Handeln stellt eine Systemantwort auf die aktuelle Lage dar. An jeder Handlung sind alle psychischen Funktionen beteiligt, anders ausgedrückt: »Jede Handlung ist mit – jeweils in vielfältiger Weise aufeinander bezogenen – Wahrnehmungs-, Denk-, Gedächtnis-, Emotions-, Motivations- und Volitionsvorgängen verbunden«. (Nitsch 2004: 13)

Handlungen stellen somit subjektiv geprägte, nicht notwendigerweise bewusste Reaktionen auf situative Begebenheiten dar – und diese Situationen werden nur handlungsrelevant, wenn ein aktives Eingreifen subjektiv erforderlich und möglich erscheint.[24] Auf der Grundlage dieser Definition ist es durchaus denkbar, dass Menschen, die sich in einer für sie bedrohlichen Situation befinden, gleichsam automatisch Handlungen vollziehen, durch welche die Situation für sie weniger bedrohlich wird – und diese Handlungen könnten durch Vorerfahrungen, Werte oder Empfindungen ausgelöst werden, die nicht notwendigerweise ins Bewusstsein gelangen.

Überträgt man diese Überlegung auf Fälle von nicht beabsichtigtem Schusswaffengebrauch, hieße dies: Dem Auslösen eines Schusses geht eine unbewusste (da nicht beabsichtigte) Intentionsbildung, den Zeigefinger an den Abzug zu legen, voraus. Anders ausgedrückt: Unabhängig davon, ob der reine Akt der Schussabgabe (das Krümmen des Zeigefingers) letztlich durch eine reflektorische Verschaltung, einen unbewusst wahrgenommenen Prime oder durch die Realisierung einer (weiteren) unbewusst gebildeten Intention ausgelöst wird, wird *vorher* der Finger *entgegen einer klar definierten Absicht* (nämlich, den Finger so lange längs des Abzugsbügels zu lassen, bis eine bewusste Entscheidung zu Schussauslösung getroffen worden ist) an den Abzug gelegt. Der Körper führt also nicht nur eine ungewollte Bewegung aus, sondern eine Bewegung, die *der Intention des Betroffenen* bzw. einem von ihm klar vorgegebenen Handlungsziel (nämlich, den Finger nicht an den Abzug zu

23 Vgl. Hackfort/Munzert/Seiler (2000: 41). Nitsch schreibt hierzu: »Eine handlungsleitende Absicht ist nun aber keine aus einem beobachteten Ereigniszusammenhang bestimmbare Ursache im naturwissenschaftlichen Sinne (engl. cause), sondern ein aus einer subjektiven *Bedeutungsstruktur* abgeleiteter Grund des Verhaltens (engl. reason).« (2004:13)

24 Vgl. ebd.: 15.

legen) *widerspricht*. Bezogen auf die Theorie Nitschs (2004) würde dies bedeuten, dass entweder (i) die bewusste Intention, den Finger nicht an den Abzug zu legen, von einer stärkeren (unbewussten) Intention überlagert wird – ein Vorgang, der, wenn er bewiesen werden könnte, dramatische Auswirkungen auf unser Strafrecht haben könnte – oder (ii) die Realisation des Legens des Fingers an den Abzug ohne vorhergehende Intention desselben abläuft – der Körper sich mit seiner Aktion sozusagen selbst überraschen würde. Dies wäre jedoch nicht mehr in Einklang zu bringen mit der von Nitsch (2004) postulierten Abfolge der drei Handlungsphasen Antizipation, Realisation und Interpretation,[25] da die Phase der Antizipation nicht statt finden bzw. übersprungen würde. Oder grundsätzlicher: Es erhebt sich – sollte die zweite Vermutung zutreffen – die Frage, ob beim nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauch im Sinne von Nitsch (2004) überhaupt von einer Handlung gesprochen werden kann.[26]

Einen Ansatz, diese Schwierigkeiten möglicherweise zu umgehen, liefert Prinz in seinem 1998 erschienen Artikel »Die Reaktion als Willenshandlung«, indem er Handlungen als die Verwirklichung von Zielen darstellt, die jenseits der Bewegung liegen, durch die sie realisiert werden: Während Menschen beim Lernen von Bewegungen erkennen, welcher Effekt durch welche Bewegung verursacht wird, dreht sich diese Kausalkette im Anschluss um – sobald bekannt ist, welcher Effekt durch welche Bewegung ausgelöst wird, löst ein intendierter Effekt automatisch die Bewegung aus, die notwendig ist, ihn zu erreichen. Anders ausgedrückt: Während Lernprozesse von Bewegungen zu Effekten führen, führen Prozesse der Handlungssteuerung von intendierten Effekten (Zielen) zu Bewegungen.[27]

»Der Prozess, der dann durch die jeweilige Reizdarbietung angestoßen wird, verläuft wie folgt: Die Darbietung des Reizes führt zunächst dazu, dass ein entsprechender Wahrnehmungscode erzeugt wird. Dieser aktiviert dann den […] Zielcode, der seinerseits den (ihm in seinem Handlungscode zugeordneten) Bewegungscode akti-

25 Nach Nitsch umfasst die Antizipationsphase – allgemein formuliert – die Bewertung der Ausgangssituation sowie die Entwicklung eines darauf aufbauenden Handlungsplans. In der Realisationsphase werden die in der Antizipationsphase gebildeten Intentionen durch die konkrete Ausführung entsprechender Pläne verwirklicht; die Interpretationsphase beinhaltet die Kontrolle und Bewertung der Handlungsausführung sowie ihrer Ergebnisse im Abgleich mit den in der Antizipationsphase gebildeten Handlungserwartungen. (Vgl. Nitsch 2004: 20)

26 Und weiterführend würde sich – ebenfalls dem handlungstheoretischen Modell von Nitsch (2004) folgend – die Frage stellen, inwieweit es möglich wäre, das Ergebnis dieser unbewusst ausgelösten »Handlung« mit den Intentionen der Ausgangssituation in Beziehung zu setzen und abzugleichen: Schließlich setzt ein Soll-Ist-Abgleich voraus, dass neben dem Ist- auch der Soll-Zustand bekannt ist.

27 Vgl. Prinz (1998: 15ff).

viert. Dieser ist es dann, der zuletzt das (ihm durch Lernprozesse zugeordnete) motorische Kommando aufruft, das die Bewegung selbst in Gang setzt«. (Ebd.: 17)[28]

Offen lässt Prinz allerdings die Frage, wie auf einen spezifischen Wahrnehmungscode die Auswahl eines Zielcodes erfolgt: »Die weiterführende Frage, woher die Ziele kommen (bzw. genauer: wie es zur situativen Selektion und Aktivierung einzelner Zielcodes kommt), bleibt […] außer Betracht«. (Prinz 1998: 16)

Übertragen auf das Auftreten von Fällen nicht beabsichtigten Schusswaffengebrauchs wäre folgende Interpretation dieses Ansatzes denkbar: In einer bedrohlichen Situation (Wahrnehmungscode »Gefahr«) kommt es zu einem Konflikt zwischen dem (bewusst definierten) Zielcode »Finger lang am Abzugsbügel« und dem (möglicherweise unbewussten) Zielcode »aus der Gefahr kommen«, den der Zielcode »aus der Gefahr kommen« für sich entscheidet und – resultierend aus dem vorher durchlaufenen Schusstraining – den Bewegungscode »Schießen« aktiviert. Die Situation wäre somit vergleichbar mit der (deutlich harmloseren) Situation eines Fußballspielers, der vor dem Tor die (theoretische) Wahlmöglichkeit zwischen »schießen« und »abgeben« hat – und hinterher nicht erklären kann, warum er sich für eins von beiden entschieden hat.

Somit wären die bei zugrunde legen des handlungstheoretischen Modells von Nitsch (2004) auftretenden Schwierigkeiten umgangen – allerdings um den Preis, den handelnden Menschen als Subjekt seines Handelns außen vor zu lassen, also die letztlich handlungsauslösende Interpretation des Wahrnehmungscodes (die Selektion des Zielcodes) nicht erklären zu können. Es bleibt offen, wer (oder was) letztlich diese Selektion und damit die Aktivierung eines bestimmten Bewegungscodes bestimmt. Anders ausgedrückt: Wenn die nicht beabsichtigte Schussabgabe tatsächlich lediglich das Resultat eines durch die (möglicherweise unbewusste) Interpretation des Wahrnehmungscodes »Gefahr« ausgelösten Handlungscodes wäre, kann nicht erklärt werden, warum nicht jeder Polizist in Gefahrensituationen von seiner Waffe Gebrauch macht, warum also in der gleichen Situation einige Polizisten schießen, andere hingegen nicht.

28 Prinz bezieht den hier beschriebenen Prozess zunächst lediglich auf die Ausführung klassischer Reaktionsaufgaben, in denen der jeweilige Zielcode vorher durch eine genaue Instruktion festgelegt wird, verallgemeinert dies jedoch anschließend: »Dennoch führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass der Grundtypus menschlicher Bewegungen anders organisiert ist – so nämlich, dass das Ziel jenseits der Bewegungen liegt, durch die es realisiert wird«. (Ebd.)

Fazit: Habe »ich« geschossen?

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Frage nach der rechtlichen wie moralischen Verantwortbarkeit von Handlungen immer die Annahme impliziert, dass Menschen in der Lage sind, ihr Verhalten angemessen zu kontrollieren. Herrmann spricht davon, »dass sowohl unser Rechts- und Sittensystem als auch unser Sozialverhalten die Wissentlichkeit und Willentlichkeit des Handlungssubjekts« und damit seine zumindest partielle Autonomie und Verantwortlichkeit gewissermaßen zur »Geschäftsgrundlage« haben. (Zit. n. Nitsch 2004: 11) Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass diese Geschäftsgrundlage nicht mehr gegeben ist, wenn weder Wissentlich- noch Willentlichkeit des Handelnden gegeben sind. Wie soll jemand zur Verantwortung gezogen werden, der nicht weiß bzw. nicht frei darüber entscheiden kann, was er tut?

Das Auftreten von Unfällen infolge von nicht beabsichtigtem Schusswaffengebrauchs – der qua Definition weder wissent- noch willentlich geschehen kann – geht einher mit der Annahme, dass der »Handelnde« (in diesem Fall die den Schuss auslösende Person) im Moment der Schussabgabe seinen Körper nicht unter Kontrolle hat: Es kommt zu einer Diskrepanz zwischen der den Akteuren intrinsischen Intention, dem Wollen (»nicht schießen«) und dem tatsächlich entäußerten Verhaltensakt, dem Tun (»schießen«). Wenn aber nun eine Person etwas »tut«, was sie nicht »will« – wer hat dann diese Handlung ausgeführt? Die Person als Ganzes – oder »lediglich« der Körper, der im Moment der Schussabgabe nicht das tut, was »sein Besitzer« – das bewusste Ich – von ihm will?

Diese Fragen führen ins Zentrum einer Problematik, die das abendländische Denken unter den verschiedensten Bezeichnungen (Körper-Geist, Leib-Seele, Body-Mind) bereits seit Platon (427-342 v. u. Z.) – spätestens aber seit der Fokussierung des Körper-Geist-Dualismus durch René Descartes (1596-1650) – beschäftigt und bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren hat. Gelten hier die Positionen vieler Erfahrungswissenschaftler und Neurobiologen, nach denen es »im Bezugssystem neurobiologischer Beschreibungen […] keinen Raum für objektive Freiheit [gibt; C.H.], weil die nächste Handlung, der je nächste Zustand des Gehirns immer determiniert wäre durch das je unmittelbar Vorausgegangene« (Singer 2000: 203) und demnach »die Erfahrung, ein autonomes, subjektives Ich zu sein, auf Konstrukten beruht, die im Laufe unserer kulturellen Evolution entwickelt wurden« (ebd.: 201)?

Oder ist der Position Kemmerlings zu folgen, wenn er schreibt, dass »der logische Unterschied zwischen dem Subjekt, das geistige Eigenschaften hat, und denjenigen Organen des Subjekts, ohne die es diese Eigenschaften gar nicht haben könnte« (2000: 239), kategorialer Natur sei und dass es ohne Begriffe wie »Person« und »Geist« nicht möglich sei, »unser Bild von uns selbst als denkende und fühlende Kreaturen, die für ihr Handeln verantwortlich sind,

angemessen zu beschreiben«? (Ebd.: 241) Kemmerlings Schlussfolgerung: »Wenn etwas an einem Menschen die Person ausmacht, dann ist er es insgesamt.« (Ebd.: 231)

»Auf ewig vergeblich« hatte 1773 Immanuel Kant in einem Brief an seinen Freund Marcus Herz den Versuch eingeschätzt, zu ergründen, »wie die Organe des Korper [Körpers; C.H.] mit den Gedanken in Verbindung stehen«. (1773: 145) Bis heute zumindest hat er Recht behalten.

Literatur

Arányi, Z./K. M. Rösler (2002): Effort-induced mirror movements. In: Experimental Brain Research 145. S. 76-82.

Brown, P. (1995): Physiology of startle phenomena. In: S. Fahn u.a. (Hg.): Negative Motor Phenomena. Philadelphia. S. 273-287.

Chalmers, D. (1995): Facing up to the problem of consciousness. In: Journal of Consciousness Studies 2. No. 3. S. 200-219.

Dennett D. C. (1995): Consciousness: More like Fame than Television. Commentary to review a lecture presented in Munich on February 26, 1995 (unveröffentlicht). Deutsche Übersetzung in: C. Maar/E. Pöpperl/T. Christaller (Hg.): Die Technik auf dem Weg zur Seele. Reinbek b. Hamburg. 1996. S. 60-89.

Enoka, R. (1991): Involuntary muscle contractions and the unintentional discharge of a firearm. Commentary to review a lecture presented to the IALEFI Meeting in Mesa, AZ on September 25, 1991 (unveröffentlicht).

Enoka, R. (2003): Involuntary muscle contractions and the unintentional discharge of a firearm. In: Law Enforcement Executive Forum 3. No. 2. S. 27-39.

Goode, D. J./J. van Hoven (1982): Loss of patellar and Achilles tendon reflexes in classical ballet dancers. In: Archives Neurology 39. S. 323.

Hackfort, D./J. Munzert/R. Seiler (2000): Handlungstheoretische Perspektiven für die Ausarbeitung eines handlungspsychologischen Ansatzes. In: D. Hackfort/J. Munzert/R. Seiler (Hg.): Handeln im Sport als handlungspsychologisches Modell. Heidelberg. S. 31-46.

Heim, C. (2001): Empirische Untersuchungen zum nicht-beabsichtigten Schusswaffengebrauch. In: C. Lorei (Hg.): Schusswaffeneinsatz bei der Polizei: Beiträge aus Wissenschaft und Praxis. Frankfurt a.M. S. 61-106.

Heim, C./D. Schmidtbleicher/E. Niebergall (2006): The risk of involuntary firearms discharge. In: Human Factors 48. No. 3. S. 413-421.

Kant, I. (1773): Brief an Markus Herz. In: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Immanuel Kant – Gesammelte Schriften. Bd. 10. 2. Auflage. Berlin 1922. S. 145-146.

Kibele, A. (2001): Unbewusste Informationsverarbeitung – ein Thema für die Sportwissenschaft?! Frankfurt a.M.

Kemmerling, A. (2000): Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe? In: N. Elsner/G. Luer (Hg.): Das Gehirn und sein Geist. Göttingen. S. 223-242.

Landis, C./W. Hunt (1939): The startle pattern. New York.

Moore, J. (1975). Excitation overflow: An electromyographic investigation. In: Archives of Physical Medicine and Rehabilitation 56. S. 115-120.

Neumann, O. (1993): Psychologie der Informationsverarbeitung: Aktuelle Tendenzen und einige Konsequenzen für die Aufmerksamkeitsforschung. In: R. Daugs/K. Blischke (Hg.): Aufmerksamkeit und Automatisierung in der Sportmotorik. St. Augustin. S. 56-78.

Neumann, O. (1996): Kognition und Sensomotorik. In: R. Daugs u.a. (Hg.): Kognition und Motorik. Hamburg. S. 53-68.

Niebergall, E. (1998): Wenn der Körper fatal reagiert. In: Polizeitrainer Magazin 2. S. 5-13.

Nielsen J./C. Crone/H. Hultborn (1993): H-reflexes are smaller in dancers from the Royal Danish Ballet than in well-trained athletes. In: European Journal of Applied Physiology 66. S. 116-121.

Nitsch, J. (2004): Die handlungstheoretische Perspektive: ein Rahmenkonzept für die sportpsychologische Forschung und Intervention. In: Zeitschrift für Sportpsychologie 11. H. 1. S. 10-23.

Norretranders, T. (1997): Spüre die Welt. Hamburg.

O'Brien, J. (2002): Experts find Glocks prone to accidents. In: Washington Post. At: www.cominolli.com/postnews2.pdf, abgerufen Mai 2004.

Prinz, W. (1998): Die Reaktion als Willenshandlung. In: Psychologische Rundschau 49. H. 1. S. 10-20.

Singer, W. (2000): Vom Gehirn zum Bewusstsein. In: N. Elsner/G. Luer (Hg.): Das Gehirn und sein Geist. Göttingen. S. 189-204.

Swinnen, S. u.a. (Hg.): Interlimb coordination: Neural, Dynamical, and Cognitive Constraints. San Diego.

Tully, E. (1996): Unintentional Discharge of Police Weapons, Part 1. In: Blue Line Magazine 8. No. 10. S. 18-21.

Tully, E. (1997): Unintentional Discharge of Police Weapons, Part 2. In: Blue Line Magazine 9. No. 1. S. 9-11.

Zimmermann, M. (1993): Das Nervensystem – nachrichtentechnisch gesehen. In: R. Schmidt/G. Thews (Hg): Physiologie des Menschen. Berlin. S. 176-183.

Intelligente Körper. Bewegung entwerfen – Bewegung entnehmen – Bewegung denken

SABINE HUSCHKA

Tänzer agieren auf der Bühne mittels einer Intelligenz, die sich performativ zeigt. So ist ihr *Tanzen* nicht allein eine Tätigkeit, eine körperliche Aktion, vielmehr kommt es einem komplexen Geschehen gleich, das durch Aufmerksamkeiten, Koordination, Können und vielfältige Wahrnehmungsprozesse geprägt ist. In diesen zugleich mentalen und physischen Prozessen bietet sich das *Tanzen* den Blicken Anderer in eindrücklicher wie prekärer Weise dar,[1] operiert es doch mit dem Wissen um die spezifische Wirkungen seiner Erscheinungen.

Die choreografische Situation wie sie unauflösbar zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen produzierter Präsenz und mitgeführter Absenz agiert und innerhalb dessen vielfältige Bezüge zum Eigenen und Fremden unterhält, schafft eine ästhetische Konstellation, die divergente Wahrnehmungsrealitäten verschränkt, ohne dass diese jemals zur Deckung kommen. So bahnen sich die Tanzenden körperlich-mentale Wege zu einer gelungenen Performativität, während die Zuschauer aisthetische und mentale Wege zu einem sinnlich sinnerfüllten Verstehen aufsuchen. So divergent die Wahrnehmungsrealität der Tanzenden zur Wahrnehmungsrealität des Publikums indessen auch sein mag, erstere richtet sich in ästhetischer Weise auf letztere aus und sucht jene in spezifischer Weise zu erzeugen.

Die beidseitigen und überdies verschränkten Wahrnehmungsprozesse unterhalten in ihrer phänomenologischen, situativen und kulturellen Vermitteltheit komplexe Interdependenzen, die durch Affinitäten, Korrespondenzen und Störungen geprägt sind. Aktuell zeichnet sich im postmodernen und zeitgenössischen Tanz eine Situation ab, in der beide Wahrnehmungsrealitäten,

1 Zur Blickkonstellation des Tanzes gehören zudem der Blick des Pädagogen, der Tanzenden aufeinander und jener auf sich selbst.

die von Produzenten und Rezipienten, auseinander zu fallen drohen. Eine beunruhigende Unvermitteltheit stellt sich ein. An Choreographien wie jenen von Merce Cunningham, Yvonne Rainer oder William Forsythe scheinen die ungleichen Perspektiven von Tänzern und Publikum in einer Weise auseinander zu klaffen, dass sie füreinander blind zu werden drohen. Trotz starker Affinitäten dominiert in der kritischen Beobachterperspektive eine nahezu verstörte Abkehr von der choreografischen Gestalt des Tanzes. So notiert etwa der Kunstkritiker Richard Kostelanetz im Wissen um die aleatorische Methode, die den Choreografien der *Merce Cunningham Dance Company* unterliegt, dass der Zufall als »keine wirkliche Kernfrage für das Verständnis von Cunningham« anzusehen sei, da man ihn »im Tanz gar nicht sehen« könne. (1983: 124f) Eine solche Feststellung zeigt exemplarisch jene Wendung an, in der sich der Blick auf die tanzenden Körper verändert, gerade so, als würde sich die Wahrnehmung von ihnen abwenden wollen. Die choreografische Gestalt scheint uneinsehbar, so als würde ihre körperliche Manifestationsweise einer per se anderen Wahrnehmungsrealität zugehören.

Bildet das Choreografische und Tanztechnische etwa einen epistemologischen Raum, der allein den Tanzschaffenden zugänglich ist? Auch zeitgenössische Blicke auf die Ballette von William Forsythe scheinen diese Tendenz zu bestätigen. Trotz einer Qualifizierung des Bewegungsstils der *Forsythe Company* als charakteristisch mäandernd konstatiert die Fachkritik, dass »für das Auge des Betrachters […] jene neue, hochkomplexe Koordination von Körperteilen oft unsichtbar« (Siegmund 2004: 29) bleibt. Obwohl die Unvereinbarkeit der ästhetischen Perspektiven von Publikum und Tanzenden schlicht auch einem aisthetischen Erfahrungsmangel und fehlendem Beobachtungswissen auf Seiten des Publikums geschuldet ist, bleibt dennoch eine grundsätzliche Differenz. Diese wird durch eine wahrnehmungsästhetisch hermetische Zone markiert, durch die die differenzierten Wahrnehmungsprozesse der Tänzer für die Rezipienten weder adaptierbar noch registrierbar sind.

Gleichwohl steht zu vermuten, dass jene irritierende Hermetik sich einer ästhetischen Strategie und choreografischen Handhabungen des postmodernen und zeitgenössischen Tanzes verdankt, was ich im Folgenden kenntlich machen möchte. So zeichnen den postmodernen und zeitgenössischen Tanz Gesten der Entgrenzung aus, die durchaus provozierend mit Wahrnehmungsirritationen operieren, um Verschiebungen in der kulturell codierte Wahrnehmung von Tanz zu erzeugen. Aus den choreografischen Verfahren und Szenografien erwachsen mitunter durch geschickte physisch-mentale Prozesse intelligente Tanz-Körper, die habitualisierte Bewegungsweisen in performative Erkenntnisprozesse überführen. Meine Analysen folgen der Vermutung, dass die wahrnehmungsästhetische Diskrepanz zwischen den fein differenzierten ästhetischen Praktiken einerseits und ihrer hermetischen Erscheinungsweise andererseits einen Wandel der symbolischen Bedeutung von körperlicher Be-

wegung im Tanz repräsentiert, durch den der ästhetisierte Körper in seiner Performativität als epistemologische Option in Anschlag gebracht wird.

Zur Sichtbarkeit des Choreografischen

Das Choreografische leitet das *Tanzen* auf der Bühne an, ohne ausdrücklich zu Tage zu treten. Die Tänzer bewegen sich in den Strukturen und Performanzen der choreografischen Entwürfe, deren Verfahren meist zugunsten ihrer Effekte im Hintergrund bleiben. Diese Situation begünstigt die Uneinsehbarkeit choreografischer Verfahren, gleichwohl ihre ästhetische Wirkungen stets Spuren ihrer Performativität zeigen. Die Frage der Einsehbarkeit choreografischer Prozesse entscheidet sich indessen in der ästhetischen Strategie, Körper als generierende und formierende von Bewegung sichtbar zu machen. Merce Cunningham und Yvonne Rainer stehen diesbezüglich für zwei gegensätzliche choreografische Ansätze ein: Während Cunningham seine »intelligenten« Körperformationen durch bewegungstechnische und choreografische Verfahren kristallin ins Sichtbare rückt, arbeitet Rainer mit einer radikalen Minimierung ästhetischer Effekte, die paradoxerweise auf einer Unsichtbarkeit ihrer technischen und choreografischen Verfahren beruht. William Forsythe steht als drittes Beispiel für ein technisches und choreografisches Verfahren, das seine Wirkung aus einer Uneinsehbarkeit gewinnt, die als generierendes Verfahren von Komplexität hervortritt.

Grenzüberschreitung I. Merce Cunningham: Bewegung entwerfen – abseits vom Körper

Merce Cunningham (geb. 1919) behandelt den Körper als Grenze zum Ästhetischen, als verhindernde und zugleich ermöglichende Instanz choreografischer Kunst. In explorativer Weise sucht Cunningham, die Wahrnehmung für und von Bewegung in ihrer unermesslichen Performativität dadurch zu sensibilisieren, dass er inmitten der reflexiven Bezüglichkeit tanzender Körper und ihrem Sich-Bewegen einen unvorhergesehenen, ja zufälligen Moment des Fremdwerdens eintreten lässt. Die subjektive Verflechtung des Körperlichen wird dergestalt mit Problemstellungen konfrontiert, die nach kreativen Lösungen verlangen und einen geduldigen, beharrlichen, ja geradezu intelligenten Umgang mit dem eigenen Körper einfordern. Im Gegensatz zu Cunninghams Lehrerin Martha Graham[2] und ihrer in den 1940er Jahren inmitten der

2 In der *Martha Graham Technik* an der *Cornish School of Performing and Visual Arts* in Seattle (1937-39) ausgebildet, gehörte Cunningham von 1939-45 Grahams Company an. Zudem durchlief er eine klassische Basisausbildung an der *American School of Ballet*.

klassischen Tanzmoderne dominierenden expressiven Ästhetik arbeitet Cunningham aus keiner unmittelbaren, gefühlvollen Nähe zum Körper, um etwa affektiv-emotionale Entitäten auszudrücken.[3] Er generiert Bewegung indessen in einem Doppel-Schritt: Auf der Grundlage konstruktiver Spielentwürfe, die der Aleatorik unterliegen, erfolgt deren ästhetische Realisierung, die körperliche Intelligenz und bewusste Auseinandersetzung einfordern. In der Korrelation zwischen konstruktiver Gestalt und realer Bewegungsgestaltung liegt der ästhetische Zugewinn dieses choreografischen Verfahrens.

Die Tänze der *Merce Cunningham Dance Company* leben aus einer Art Passion für Bewegungen und zeigen, wie die amerikanische Tanzforschung übereinstimmend bemerkt, »außergewöhnliche, artikulierte, intelligente, wendige und leidenschaftliche Körper« (Foster 1986: 41). Mit einem dezidiert räumlich ausgerichteten und präzis geführten Bewegungsduktus steht Cunningham für einen intellektuellen Tanzstil ein, dessen immense Variabilität, rhythmische Varianz, Schnelligkeit und Elastizität nach Sally Banes und Noël Carroll Merkmale des Apollinischen vereint:

»In opposition to the technique of the Graham style […] Cunningham's movement is light […] the energy is liquid and resilient inside the dancer, but it stops at the boundary of the body. It is strictly defined and controlled. It does not rush vectorially or spill into the surrounding space. It has an air of exactitude and precision.« (Carroll/Banes 1983: 73)

Ohne sich jemals emotional oder affektiv zu entladen, zeigt sich das Bewegungsgeschehen in einer Transparenz, die von »geistklarer Logik« durchzogen einen harmonischen, ebenmäßigen, mit Würde und Konzentration ausgeführten Gestus trägt. Diese Eleganz rührt aus Cunninghams virtuoser Tanztechnik.[4]

Wie wohl kein zweiter moderner Choreograph sucht Cunningham bis heute die Variationsbreite körperlicher Bewegungen auszureizen: »Alles in allem habe ich immer mit den Möglichkeiten des menschlichen Körpers in Bewegung gearbeitet: Natur in ihren Einsatzmöglichkeiten, wenn Sie so wollen« (Cunningham 1986: 168). Konsequent und unbeirrt richtet sich sein Interesse auf die potentiellen Möglichkeiten der menschlichen Kinetik, wobei Cunningham nicht zwischen jenen Bewegungen unterscheidet, die als alltäglich oder natürlich gelten, und jenen, die nach seinen eigenen Worten eine »Erweiterung und Überhöhung« (ebd.: 152) darstellen und durch Virtuosität gekennzeichnet sind. Auch alle anderen Bewegungsformen, die im weit aufgespannten Bereich zwischen Alltäglichem und Virtuosem liegen, gehören dem Tanz an. Jede Art von Bewegungsform gilt Cunningham als Material, womit er in zutiefst moderner Überzeugung der ideellen Maxime folgt, dass es »noch un-

3 Vgl. Franko (1995) u. Huschka (2002).
4 Vgl. eine umfassendere Darstellung zu Cunningham bei Huschka (2000).

erforschte Ideen und eine Menge Möglichkeiten gibt« (ebd: 172). Und so fahndet er nach stets neuen, bislang unrealisierten Bewegungsmöglichkeiten und Gangarten der menschlichen Physis.

Unweigerlich bleibt dieses Projekt auf seine materielle Basis verwiesen, denn im Tanz ist man »an die Tatsache gebunden, dass alles vom menschlichen Körper ausgeführt werden muss. Wir haben zwei Beine, mit den Armen können wir eine bestimmte Anzahl von Bewegungen ausführen, die Knie lassen sich nur nach vorne beugen. Diese Grenzen bleiben.« (Ebd.) Determiniert durch die individuell und sozial habitualisierten, aber auch anatomisch und biomechanisch gegebenen Strukturen und Gesetze der menschlichen Physis, hat der Tanz dort seine Wurzeln. Will man dessen kinetischen Möglichkeitsraum erschließen, so muss das Choreografische von dieser Grenze her gedacht werden. Ein Körper kann nicht grenzenlos und schon gar nicht ohne Schwierigkeiten zu allen möglichen Bewegungen angehalten werden. Vielmehr begrenzt das Körperliche in seiner Organik und in seinen psychischen, emotionalen und mentalen Strukturen sowie durch seine individuellen und gesellschaftlichen Einschreibungen den möglichen Produktionsrahmen.

Die dergestalt determinierte Grenze sucht Cunningham geschickt durch ein choreografisches Verfahren zu hintergehen, um das Begrenzte zum Möglichen hin zu öffnen:

»Beim Tanz hat mich […] immer interessiert, und das tut es auch heute noch: Wie kann man sich selbst in unbekanntes Land versetzen und dann eine Lösung, einen Weg herausfinden, nicht unbedingt die einzige, aber immerhin eine plausible Lösung. Das erfordert natürlich unkonventionelle Verhaltensweisen.« (Cunningham 1986: 156)

Das Projekt, alle nur erdenklichen Möglichkeiten als kinetisches Potential zu realisieren, behandelt die Grenze als Schwellenraum, als Übergangszone zu Nicht-Gewusstem, Nicht-Gedachtem und somit schlicht Nicht-Realisiertem. Cunninghams tanztechnische und choreografische Verfahren konzentrieren sich mithin darauf, den Körper allererst zu befähigen, neue Gangarten zu entdecken und umzusetzen. Die Generierung von neuen Bewegungsoptionen verlegt Cunningham unterdessen abseits des realen Körpers in ein Verfahren, das mittels komplexer Zufallsoperationen (später auch mit Hilfe des Software-Programms *LifeForms*[5]) Bewegungen im wörtlichen Sinne entwirft.

Tänze zu generieren, entwickelt sich zu einer Technik, Einzelteile zu entwerfen und ihre Kontinuitäten auszuwürfeln. Der Körper wird abstrahierend

5 *LifeForms* wurde am *Centre for Systems Science* an der kanadischen *Simon Fraser University* unter Dr. Thomas Calvert und der Choreografin Thecla Schiphorst ab 1989 zusammen mit Cunningham entwickelt (vgl. Calvert/Welman/Schiphorst 1997 u. Schiphorst 1997).

in seine Teile, Bewegungsabläufe in Motive oder kurze Phrasen segmentiert und mittels der Aleatorik neu entworfen. Das Ziel dieses Zugangs liegt darin, den realen Körper an seine Kontingenzen heranzuführen, um neue Situationen seiner motorisch unendlichen und unentdeckt gebliebenen Möglichkeiten »eintreffen, eintreten, passieren« (Mauthner 1965: MDCCCCX) zu lassen. »Contingenz [meint; S.H.] also: was unter günstigen oder ungünstigen Verhältnissen eintrifft.« (Ebd.)

Die Körperbewegung wird vom Effekt her in ihren gewöhnlichen Abläufen aufgebrochen und aleatorisch zu neuen Kontinuitäten komponiert. Was für die Tänze der Fall ist, entscheidet nicht mehr allein der Körper und auch im eigentlichen Sinne nicht mehr der Choreograf, sondern ein Spiel, das vollkommen unbekümmert die kinetischen Parameter Raum, Körperteil und Zeitdauer auswürfelt, um Bewegung als einen allerersten gestalterischen Entwurf zu denken und zu beliebigen Konstellationen zusammenzustellen. Der Würfelwurf oder die Befragung des I-Gings, das chinesische Orakelbuch der *Wandlungen*,[6] entscheidet über die Kombinatorik der elementaren Bewegungsparameter und das Aussehen ihrer möglichen (realen) Figuration.

Das Spiel der Würfel oder Münzen folgt innerhalb einer systematischen Logik spezifischer Regeln. Alle zur Auswahl stehenden Optionen, d.h. teilchoreografierte Bewegungsabläufe oder kleinste, von verschiedenen Körperteilen auszuführende Bewegungseinheiten sowie festgelegte raum-zeitliche Aspekte wie etwa mögliche Zeitwerte (z.B. Dauer) oder die Sequenzierung des Raumes (z.B. Ort und Richtung) werden tabellarisch aufgezeichnet. Motivisch oder logisch zu einzelnen Fallbeispielen aufgelistet, reihen sich die Bewegungssegmente Spalte um Spalte aneinander, meist geordnet in binäre oder trinäre Optionen. Über die tatsächliche Auswahl entscheidet nun der Zufall. Mittels des Würfel- oder Münzwurfs sucht Cunningham bestimmte Optionen aus, die zueinander gestellt eine spezifisch kinetische Konstellation ergeben. Das Choreografieren entwickelt sich zu einem Akt des Würfelns und Aufschreibens, in dem der Körper zu Einzelteilen fragmentarisiert als reine Spielfigur fungiert, ohne dass seine organischen Bewegungsqualitäten überhaupt ins Spiel gebracht wurden. Seine physiologische Bewegungsordnung wird aleatorisch dekonstruiert. Die Bewegung gerinnt zur reinen Abstraktion.

Dieses diffizile und langwierige Procedere macht das Verfahren so mühselig wie für den Tanz außergewöhnlich, denn Tänze werden eigentümlich fern ihres eigentlichen Materials, *dem Körper in Bewegung*, erarbeitet. Abseits der eigenen, emotional, habituell, intuitiv oder technisch codierten Bewegungen und Gesten werden (Tanz-)Bewegungen in eigenständiger, leibfremder Gestalt konstruiert. Anstatt direkt mit dem eigenen Körper zu arbeiten, schaltet sich der Zufall *zwischen* Körper und Bewegung.

6 Vgl. Fiedeler (1988) u. Charles (1991).

Der choreografische Prozess umfasst daher zwei Phasen. Nach der Konstruktion folgt deren Erarbeitung mit und am Körper, die Probenarbeit. Hier sehen sich die Tänzer mit Entwürfen konfrontiert, bei denen fraglich ist, ob sie überhaupt umsetzbar sind. Der Körper, einstweilig von den Bewegungen geschieden, kommt ins Spiel und sieht sich einem fremden Text gegenüber, Signaturen möglicher raumzeitlicher Anordnungen seiner Glieder.

Die Bewegungskomposition zu verkörpern und deren atomistischen Teilaspekte in einen Guss zu bringen, fordert von den Tänzern hohe Konzentration und Ausdauer. Unmittelbar mit körperfremden Konstrukten konfrontiert, sind sie gezwungen, die Bewegungsoptionen kinästhetisch zu erschließen. Viele der Bewegungskonstrukte durchkreuzen radikal ihre koordinativ gelegten Körperstrukturen. Die entfremdende Kluft, die kompositorisch zwischen Körper und Bewegung hergestellt wurde, macht demnach eine enorme physische und mentale Anstrengung notwendig. Denn die Tänzer fordern sich und ihrem Körper eine Leistung ab, die nicht nur darin besteht, ihre eigenen Vorlieben und Abneigungen gegenüber spezifischen Bewegungen abzulegen. Vielmehr muss die physische Gestalt der logozentrischen Bewegungsentwürfe, d.h. das kinästhetische Gepräge der Bewegungen im neu auszutarierenden Zusammenspiel der Körperglieder, allererst entwickelt werden. Der Körper streift eine andere Haut über und muss gleichsam in das Koordinatennetz der raum-zeitlichen Determinanten hineinschlüpfend ein neues kinästhetisches Gefühl ausbilden.

Das Körperliche gewinnt hiermit ästhetisch an Gewicht und beschwert die Bewegungskonstrukte mit seiner ihm eigenen Materialität aus Spannungs- und Kraftmomenten, rhythmischer Artikulation, Atem und Energie, welche die tänzerischen Abläufe allererst bilden. Hier liegt die eigentliche Chance des Unbestimmbaren, in welcher die Aleatorik ihre ästhetische und philosophische Bedeutung als künstlerisches Verfahren erhält.[7] Die Tänzer agieren in einer Situation, in der ihre individuellen, körperspezifischen und mentalen Strukturen gestaltbildend wirken.

Da die Tänzer die Bewegung nicht vom Körper des Choreografen mimetisch abnehmen können und sie weder seiner noch einer anderen imaginativ vermittelten Körperlichkeit nachempfinden, muss das kinästhetische Moment eigens erarbeitet werden. Dies gibt jenem Arbeitsprozess seinen unwiderruflich unbestimmten Charakter. Zudem können sich die Tänzer weder an einer symbolischen oder interpretativen Bedeutung oder Bildlichkeit der Bewegung noch an musikalischen Rhythmen orientieren, die einen ästhetischen Maßstab für ihre Bewegungsausführung setzen könnten. In der Realisierung der Bewegungskonstrukte sind sie notwendigerweise auf sich selbst bezogen. Dieser Mangel an emotional, symbolisch, gestisch, imaginativ oder interpretativ vor-

7 Vgl. Mahlow (1992).

gegebenen Signifikanzen ermöglicht es den Tänzern, die Bewegungen mit eigenen emotionalen Aspekten zu füllen und ihnen ein individuelles expressives Gewicht zu geben.

Das kompositorische Verfahren der Aleatorik bedingt dergestalt einen doppelten Entfremdungseffekt: Werden die Tänze zunächst willkürlich entworfen, so zeitigt dies eine Entfremdung vom Körperlichen, die in dem Moment, da dem Körper die kinetischen Entwürfe begegnen, auf ihn zurückfällt. Das Körperliche wird bei dem Versuch, das fremde Material zu einem eigenen zu machen, sich selbst gegenüber fremd. Die choreografischen Verfahren von Cunningham, Aleatorik wie auch *LifeForms*, schalten gezielt ein irritierendes Moment *zwischen Körper und Bewegung*, um ein erneuerndes Zusammentreffen beider zu initiieren. Zufall und Computer treiben *Körper und Bewegung* auseinander und legen zwischen sie eine Differenz, unter der Bewegungen zu neuen kinästhetischen Abläufen und Gestalten finden.

Die bloße Konstruktion von Bewegung im Sinne einer »reinen« Gestalt hat Cunningham nie interessiert. Die *Ferne zum Körper* sucht er indessen aus Gründen einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem Nahbereich des unmittelbar erlebten Körperlichen. Dieser wird gezielt unterbrochen und ersetzt durch einen Moment, der in doppelter Weise eine gesteigerte mentale Aufmerksamkeit und Konzentration auf den eigenen Körper-in-Bewegung einfordert. Das bewusste Auseinandertreiben von Körper und Geist in logozentrisch geronnene Bewegungsentwürfe und deren nachfolgende kinästhetische Realisierung macht verschiedenste Prozesse der Eigenwahrnehmung, Umstrukturierung und Neuorientierung notwendig. Diese Arbeit am *eigenen* Körper/Leib wird durch eine distanzierende Bewusstwerdung und konkrete Aufmerksamkeit gegenüber gelernten Bewegungsstrukturen ermöglicht. Die Dekonstruktion der eigenleiblichen Kontinuitäten lässt eine Lücke im Umgang mit dem eigenen Körper entstehen. Das Körperliche wird im Moment der Fremdheit zum Agens.

Die entstehende Differenz zwischen einer im wörtlichen Sinne entworfenen Bewegung und ihrer körperlichen Performativität erlaubt den Blick auf ungeahnte Bewegungsmöglichkeiten zu richten. Die Bewegung selbst gewinnt als performativer Vollzug an ästhetischer Relevanz.

Grenzüberschreitung II.
Yvonne Rainer: Bewegung dem Gewöhnlichen entnehmen

Yvonne Rainer (geb. 1934) unterbrach ihre choreografische und tänzerische Karriere Mitte der 1970er Jahre durch einen bewussten Schritt: Fortan widmete sie sich ausschließlich dem Filmemachen.[8] In einem Brief an Nan Piene im Januar 1973 reflektiert sie den vollzogenen Medienwechsel ihrer künstlerischen Arbeit:

»Dance is ipso facto about *me* (the so called kinesthetic response of the spectator notwithstanding, it only rarely transcends that narcissistic-voyeuristic duality of doer and looker); whereas the area of the emotions must necessarily concern both of us. That is what allowed me permission to start manipulation what at first seemed like blatantly personal and private material. But the more I get into it, the more I see how such things as rage, terror, desire, conflict, et al., are not unique to my experience the way my body and its functioning are. I now – as a consequence – feel much more connected to my audience and that gives me great comfort.« (Phelan zit.n. Rainer 1999: 5)

Tänze aufzuführen und zu choreografieren ist unhintergehbar mit dem *eigenen* Körper, der eigenen Person, ihren Erfahrungen und ihrer Subjektkonstitution verknüpft. Für Rainer kondensieren dessen Arbeits- und Produktionsprozesse Emotionalitäten des Privaten, die in ihren Bedeutungen an den Zuschauer kaum heranreichen, weil sie deren Emotionen allenfalls abstrahieren. Die narzistisch-voyeuristische Beziehungslogik zwischen Tanzenden und Zuschauenden eröffnet in dieser körpermedialen Bedingtheit allerdings – so bemängelt Rainer – keine politische, sozial reflektierte Kommunikationssituation. Im Moment der Abkehr vom Tanz gerät Rainer dies zu einem offen zu Tage tretenden Widerspruch zu ihrer eigenen postmodernen Tanzpraxis, die gerade einen objektivierten und in diesem Sinne ent-privatisierten Bewegungskörper zu ästhetisieren sucht. Programmatisch konstatiert Rainer:

»It is my overall concern to reveal people as they are engaged in various kinds of activities […] and to weight the quality of the human body toward that of objects and away from the super-stylization of the dancer.« (Rainer zit.n. Franko 1997: 296)

In ihren Stücken und Auftritten sucht die Choreografin und Tänzerin stets mittels eines unprätentiösen und qualitativ objektivierten Bewegungsgestus

8 Ab 1975 entstanden Filme wie *Lives of Performers* (1972), *Film about a Woman who ...* (1974), *Privilege* (1990) und *MURDER and murder* (1996). Zur Jahrtausendwende begann Rainer erneut zu choreografieren u.a. *After Many a Summer dies the Swan* (2000) im Auftrag der *Baryshnikov Dance Foundation*.

die Bedeutungsfülle des sich bewegenden und zeigenden Körpers in seiner individuellen Gestalt zu evozieren. Im Rückblick auf die eigene 15-jährige Laufbahn erkennt Rainer das Unvereinbare zwischen einem objektiv konzipierten Tanz-Körper und seinen unhintergehbaren, in der Materialität und theatralen Situiertheit angelegten Verflechtungen mit dem Subjektiven.

Rainer markiert mit dem von ihr vollzogenen Medienwechsel die konzeptionell-ästhetischen Ungelöstheiten des *postmodern dance*, dessen Auseinandersetzungen sich an Fragen zur Um-Codierung von Bewegung und der Ambiguität ihrer Bedeutung, kurz der quasi De-Ästhetisierung des Körpers und der Infragestellung seiner kommunikativ-gesellschaftlichen Funktionen als Aufführungsmedium, kristallisierten.

Postmoderne Choreografen wie Trisha Brown, Lucinda Childs, Douglas Dunn, David Gordon, Simone Forti, Deborah Hay, Kenneth King, Meredith Monk, Steve Paxton und Yvonne Rainer arbeiteten aus dem Bewusstsein, tänzerische Bewegung nicht mehr in jener unschuldigen und emphatischen Attitüde entwerfen zu können, wie dies in der klassischen Tanzmoderne mit Blick auf die Authentizität und seelische Expressivität des Körpers konzeptionalisiert wurde. Der egozentrische Gestus originärer Erfindungsgabe von Bewegung, auf dem sich die Moderne gründete, entschwand der künstlerischen Handschrift postmoderner Choreografen. Sie experimentierten mit nüchternen, strukturellen, alltäglichen und spielerisch referentiellen Bezügen zum eigenen Körper, wodurch seine Bewegungen eine faktische und situativ gebundene Gestalt erhielten. Fragen nach dem authentischen Grund der Bewegung, seiner psychologischen, archetypischen oder humanistischen Motivation und formalsprachlichen Stringenz verloren an Bedeutung:

»The alternatives that were explored now are obvious: stand, walk, run, eat, carry brics, show movies, or move or be moved by some thing rather than oneself. Some of the early activity in the area of self-movement utilized games, ›found‹ movement (walking, running etc.) and people with no previous training.« (Rainer 1966: 66)

Es entstand eine Aufführungskunst, die aus der Nähe zu alltäglichen Bewegungsaktionen, funktionalen Bewegungsabläufen und körperlichen Äußerungen erwuchs und sich in Formen schlichter Aktionen und spielerisch-komischer Szenen zeigte. Stilistisch konkretisierte sich eine Bewegungsphilosophie des »just do it«. Man suchte all jenes zu umgehen, womit die Kunst des Bühnentanzes kulturell identifiziert ist, allem voran die körpertechnische Virtuosität, die homogen geformten Körper in anmutiger Haltung, die fehlerfreie Synchronisierung der Bewegungsabläufe sowie die Formierung eines energetisch intentionalen Gestus, um Körperposen und Bewegungsfigurationen dramaturgisch effektvoll dem Blick der Zuschauer zu präsentieren. Die Stücke des *postmodern dance* lebten statt aus der Hyperästhetisierung des

Körpers und seiner illusionistischen Fähigkeiten aus der physiologischen und persönlichen Divergenz geschlechtsneutral behandelter Performancekörper. Ein demokratisches Körperverständnis realisierte sich.

Die Stücke indessen breiteten ihr Material, vergleichbar zu den aleatorischen Arbeiten von Cunningham, in bloßer Folge ohne konzeptionell zwingende oder erzählerisch-dramatisierte Logik aus. Gelöst aus traditionellen Kompositionslehren gruppierten sich die Bewegungen zu choreografisch-szenischen Arrangements, deren nüchterner und zugleich spielerischer Vollzug verschiedenen strukturellen Vorgaben (Wiederholung, additive Reihung, Vertauschung, Umkehrung u.a.), analytischen Parametern (Angaben zum Raum, Richtung, Zeit u.a.) oder bestimmten Aufgabenstellungen (sogenannten *tasks*) folgte. Gleichwohl zeigt sich im Vergleich zu Cunninghams Ästhetik, der in vielerlei Hinsicht als Vater des *postmodern dance* gelten kann, ein zweifacher Unterschied: Bewegungen werden im *postmodern dance* nicht entworfen oder konstruiert, vielmehr werden Motive und Abläufe alltäglichen Bezügen *entnommen*. Choreografen wie Lucinda Childs, Trisha Brown, David Gordon, Steve Paxton und Yvonne Rainer setzen Tanzbewegungen gleich *ready-mades*. Sie zeigen Fundstücke des Alltags. Der zweite Unterschied liegt in dem grundsätzlich entspannteren Performancestil, der eine andere Haltung zum Körper artikuliert. Dem postmodernen Tanzkörper obliegt die Funktion, Bewegungsabläufe *als solche* zu zeigen und hierfür einen intentionslosen Gestus und neutralisierten Duktus zu wählen, der dem Körper – wie Rainer forderte – einen objektiven Status beimisst. Die Gleichheit im »physical tone« (Rainer 1966: 66) formt die Bewegungen selbst zum *task*. Sie zeigen sich in funktional-spielerischer Performativität, die sie objektgleich erscheinen lassen.

Yvonne Rainer hatte im *postmodern dance* eine zentrale Position inne, die sie neben Steve Paxton zur legendären Figur der allein in den Vereinigten Staaten vertretenden Kunstströmung machte.[9] Sie avancierte dank ihres charismatischen Performancestils, ihrer Durchsetzungsfähigkeit und ihrer strukturell klar konzipierten Stücke zur wichtigen Initiatorin und späteren Identifikationsfigur der beiden zentralen Gruppierungen des *postmodern dance*, des *Judson Dance Theater* (1962-66) und der *Grand Union* (1970-76).

Als Herzstück von Rainers Arbeiten gilt bis heute *Trio A*, das bei seiner Uraufführung am 10. Januar 1966 den Zusatz *The Mind is a Muscle, Part 1* trug. In seiner Originalfassung spielte das Stück viereinhalb Minuten und

9 Der postmoderne Tanz ist in seiner zeitlichen Hochphase der 1960er und 1970er Jahre im Gegensatz zu anderen postmodernen Strömungen der Literatur, Architektur und des Theaters eine amerikanische Erscheinung geblieben. Vgl. dazu Sally Banes (1987), deren detailreiche Darstellungen allerdings ein eher verwischtes Bild ihrer Charakteristika und Gemeinsamkeiten geben.

wurde neben Rainer, von Steve Paxton und David Gordon getanzt.[10] *Trio A* steht konzeptionell für Rainers minimalistische Werkphase, die mit der Lust an intellektueller Reflexion und programmatischer Theoriebildung einherging und ihrer radikalen Verweigerung gegenüber den soziokulturellen Rahmenbedingungen von Tanz Ausdruck gab. Im Kontext der Beschreibung ihres Stücks *Parts of Some Sextets* (1965), das eine erste Fassung von *The Mind is a Muscle* zeigte, veröffentlichte sie als Postcript ihr berühmt gewordenes *No-Pamphlet*:

»No to spectacle no to virtuosity
no to transformations and magic and make-believe
no to the glamour and transcendeny of the star image
no to the heroic no to the anti-heroic no to trash imagery
no to involvement of performer or spectator
no to style no to camp
no to seduction of spectator by the wiles of the performer
no to eccentricity no to moving or being moved.« (Rainer 1966: 178)

Trio A inkorporierte mit minimalistischen Bewegungen aus einfachen Bein- und Armschwüngen, Beugungen, Streckungen, viertel oder halben Drehungen, kleinen Bodenrollen, kurzen Balancemomenten und unauffälligen Gesten einen derartigen Nicht-Tanz. Konstitutiv wird eine Ästhetik »toward a matter-of-fact« (Johnston 1998: 67). Jeglicher intentional-demonstrativer Gestus sollte vom Körper abperlen. Rainer entwarf einen neutralen und in diesem Verständnis abstrakten Tanzstil, der den Körper mit Absichtslosigkeit, Gleichmütigkeit und geradezu plakativer Unauffälligkeit allein zu streifen suchte. Als ästhetisches Agens des Tanzes rückte er in den Hintergrund.

»The execution of each movement conveys a sense of unhurried control. The body is weighty without being completely relaxed. What is seen is a control that seems geared to the actual time it takes the actual weight of the body to go through the prescribed motions, rather than an adherence to an imposed ordering of time.« (Rainer 1974: 67)

10 *Trio A* hat eine Reihe von Bearbeitungen erfahren. Zu den wichtigsten zählt jene im Programm *The Mind is a Muscel*, in der *Trio A* zusammen mit *Trio B*, *Mat*, diversen Musikstücken, Filmen und einer Lecture von Yvonne Rainer im *Anderson Theatre* im April 1968 gezeigt wurde. Vgl. Faksimile des Programms in Rainer (1999: 38-41). 1967 führte Rainer das Stück als Solo unter dem Titel *Convalescent Dance* im Rahmen der *Angry Art Week* am *Hunter Playhouse* auf. Auf dem *Connecticut College American Dance Festival* 1969 tanzten es 50 Studenten für eine Stunde. Nackt, nur mit der amerikanischen Flagge behangen, führte es Rainer 1970 mit Mitgliedern der *Grand Union* (Lincoln Scott, Steve Paxton, David Gordon, Nancy Grenn und Barbara Dilley) zur Eröffnung der *People's Flag Show* auf.

Wahrnehmungsästhetisch dominiert ein unstrukturierter Bewegungsverlauf. Das Stück schwimmt in der Zeit nahezu davon und mit ihr die Aufmerksamkeit der Zuschauer. Wahrnehmung und Blicke finden keine fokussierenden Haltepunkte, Spannungswechsel oder Wendepunkte. Gleichbleibend in Dynamik und Qualität, ohne akzentuierende Einschnitte in der Kraftskala, ohne Akzelerationen der Phrasen zur Betonung oder Dramatisierung des Ablaufs gleitet die ohnehin nur viereinhalbminütige Choreografie an den Augen der Zuschauer vorbei. Ein arretierender Moment, der Körper und Blick zu einem Bild der Harmonie zusammenschlösse, ist einer steten Transformation überstellt. Im stets Übergänglichen der gleichbleibenden Kraftskala fließen alle Bewegungsphrasen und kunstvollen Figurationen zusammen. Die Bewegungen rutschen im Wahrnehmungsgefüge der Zuschauer unförmlich ins Ununterschiedene. Die minimalistische Eindämmung des qualitativen Bewegungsspektrums ebnet die Distinktion der Bewegungsverläufe ein. Die inhärente Virtuosität, die diesem Tanz dennoch beiwohnt und den choreografischen Verfahren gedankt ist, bleibt uneinsehbar und gewährt keinen Einblick in ihre Gemachtheit. Sichtbar ist nur mehr ein untänzerisch-repräsentativer Gestus. Ein Brief von Nan Piene an Yvonne Rainer gibt hierüber Auskunft:

»It appeared to me then [at a Judson performance in 1965] that within the apparent neutrality and banality lay a kind of virtuosity all the more compelling, poignant really, for its surface absence or cloak. Perhaps what moved me most, in addition to exposure to your unique stage presence, was the strong feeling of being present at the raw creation or certainly bold enactment of a Style.« (Rainer zit.n. Franko 1997: 296f)

Das Stück verschiebt unterdessen seine Kunstfertigkeit und vollzieht eine »Re-Evaluierung des Künstlichen« (ebd.: 299). Obwohl der Effekt des Virtuosen verschwunden ist, beherrscht ein brillierender Grundton die Bewegungsausführung. Denn Rainer perfektioniert mit *Trio A* einen Tanzstil, dessen Ausführung eine klare technische Beherrschung erfordert, mit der alle affektiv-emotional gefüllten Bewegungen kompensiert werden, um rhythmisch und qualitativ ununterscheidbar den Tanz als ein Nichts aussehen zu lassen. Der Tanz umschließt zugunsten des ästhetischen Programms des Objektiven das innere Wahrnehmungsgefüge der Tanzenden und verschließt die Strukturen und Logiken ihres Sich-Bewegens dem Blick der Zuschauer. Zudem herrscht ein anderes Paradox. Rainers Bewegungskörper erscheinen egalitär und tragen den Nimbus des Objektiven, der die Subjektkonstitution der Bewegungen nicht auszulöschen weiß. Trotz des nüchternen, performativ funktionalen Körperbezugs quillt im Moment des Aufführens eine emotionale Aufladung des Performance-Körpers hervor, der den Blick der Zuschauer auf den egalitären Bewegungskörper zieht.

»I had been criticized by Steve (Paxton) in particular for exploiting my own charisma. […] I was aware of my own narcisstic pleasure certainly. […] it was as good as orgasm. […] That is the urgency, and that pleasure in exhibiting oneself is part of the seduction of an audience. The performer has to experience that in order for the audience to get a sense of this presence or to be taken in by it.« (Rainer 1999: 63)

Obwohl der Bewegungsduktus das Begehren zu löschen sucht, das sich mit dem Zeigen von Körpern verbindet, läuft Rainers Performancestil mit der narzistisch-voyeuristischen Struktur von Aufführungen konform. Rainer erliegt der medialen Exzentrik des *Tanzens*, die sie nahezu in einen Rauschzustand versetzt. Spätestens hieran scheitert das Konzept eines objektivierten Bewegungskörpers, wie Rainer selbst erkennt. Auch wenn Tanz im Sinne einer objektgleichen Bewegungsverkörperung erscheint, findet weder Loslösung vom Subjektiven statt, aus der alle Emotionalität gelöscht ist, noch eine Kommunikation bloßer emotionaler Codes, die verstanden als sozial ökonomische Größe ein politisiert demokratisches Kunst- und Körperkonzept einlösen sollen. Die Produktion von filmischen Körperbildern erscheint in dieser Hinsicht nur als konsequent.

Grenzüberschreitung III. William Forsythe und seine Tänzer. Bewegung als Gedächtnisakt denken

Strukturierend für die stilbildende Bewegungstechnik der *Forsythe Company* (vormals *Ballett Frankfurt*) in der künstlerischen Verantwortung von William Forsythe (geb. 1949) ist der klassische Bewegungscodex. Ausgehend von dessen geometrischem Ordnungsprinzip positioniert Forsythe seinen ästhetischen Zugang als Wissenspraxis vom Ballett: »I see ballet as a point of departure – it's a body of knowledge, not an ideology.« (Forsythe zit.n. Sulcas 1995: 8) Forsythe unterzieht den klassischen Tanz und dessen theatrale Repräsentationsweisen einer radikalen Bearbeitung, die mit präzisen künstlerischen Verfahren wie verschiedensten improvisatorischen Optionen und Wahrnehmungsmodalitäten den Körper auf die Spur seiner inkorporierten Bewegungsstrukturen setzt. Hierbei wird also dezidiert mit dem Erinnerungsvermögen des Körpers, seinem kinästhetischen Gedächtnis, operiert. Den Ausgangspunkt dieser ästhetischen Auseinandersetzung setzte *Gänge* (1982), die erste Choreografie für das *Ballett Frankfurt.* Es folgten zwischen 1986 und 1994 bewegungstechnisch so markante Stücke wie *Die Befragung des Robert Scott* † (1986) und *The Loss of Small Detail* (1987/1991), die entscheidende Impulse zur Ausarbeitung der *Improvisation Technologies* gaben. Als Geste der Entgrenzung suche ich die erwachsenen Improvisationsszenografien im Folgenden ausschnittsweise in ihren Wahrnehmungsprozessen zu be-

leuchten. Erkennbar wird eine ästhetische Strategie, die den tanzenden Körper einer Performativität überstellt, deren ästhetischer Effekt auf der uneinsehbaren Komplexität simultaner Prozesse basiert, die als ästhetische Verfahren dennoch erkennbar sind.

Die ästhetischen Verfahren suchen den Körper der Tänzer denken zu lassen, in dem sie ihr Wissen vom klassischen Tanz erinnernd und wahrnehmend re- und deaktivieren. Der Körper wird quasi als erinnerndes, wahrnehmendes Organum eingesetzt, der Bewegungen durch sich hindurchziehen lässt. Hierunter erzeugen die Tänzer Bewegungen von stets windendem, umschlingendem und schlängelndem Gestus. Ihr Bewegungsduktus konkretisiert hierunter ein Gestimmtsein des Körpers, dessen Ausdruck von atmosphärischer Dichte ist, ohne sich gestalthaft zu verdichten.

In diesen Tanzpassagen wirken die Tanzkörper so hermetisch wie betörend, entzogen und selbstbezogen in ihren stets nur angerissenen Figurationen. Kaum gebildet lösen sie sich wieder auf. Die Körperordnung des Balletts mit seiner axialen Ausrichtung springt im Fluss eruptiver Bewegungen auseinander – die Körper zersprengen förmlich an allen Gelenkstellen. In Zuständen der Überdehnung treiben sie den neoklassizistischen architektonischen Darstellungsmodus eines Georges Balanchine zum äußersten Pol körperlicher Darstellbarkeit. Dabei scheinen die Tänzer ganz mit sich selbst und – in Gruppensequenzen – allein mit den anderen Tänzern beschäftigt, die Aufmerksamkeit vollständig auf das Organum ihrer Bewegungen gerichtet. Ihr Tanzen präsentiert kein zur Schau-Stellen tänzerischer Virtuosität. Ihr Tanzen lenkt vom Körper als Schauplatz der Repräsentation ab und absorbiert mit seinen vernetzten Bewegungsbahnen den Blick der Zuschauer. Hierin entspinnen sie ihre kinästhetische Expressivität.

Forsythe realisiert mit diesem als *Improvisation Technologies – A Tool for the Analytical Dance Eye* (1999)[11] veröffentlichten bewegungstechnologischen Verfahren eine teil-improvisatorische Aufführungspraxis, die über die Schulung von Wahrnehmung und Memorierung der Tänzer Improvisationsszenografien entwirft. Die *Improvisation Technologies* kommen hierin eher einer Schule der Aufmerksamkeit als einer des Sehens gleich, wie der Untertitel der CD-ROM angibt. Denn ihre einzelnen Lektionen legen den Tänzern terminologisch

11 Die *Improvisation Technologies* wurden 1999 als verkürzte Fassung der 1994 mit dem ZKM erarbeiteten digitalen »Tanzschule« als CD-ROM veröffentlicht. Zunächst als Trainingsinstrumentarium für Tänzer der Company entwickelt, entstand zum zehnjährigen Jubiläum des Ballett Frankfurt eine erste Harddisc-Version, die *lecture demonstrations* mit einer 40minütigen Aufzeichnung von »*The Loss of a Small Detail*« (1991) verknüpfte. Dieser Prototyp blieb unveröffentlicht. Im gleichen Jahr entstand die 4 GB umfassende Harddisc-Version »*Improvisation Technologies I*«, die Theoriekapitel mit Ausschnitten einer Choreografie »*Self meant to Govern*« (1994) verband. Diese Fassung ist im Tanzarchiv Köln öffentlich zugänglich.

gefasste Wahrnehmungsoptionen richtungsräumlicher, anatomischer und koordinativer Art dar, mittels der sie ihre eigenen Bewegungsprozesse strukturieren und manipulieren können, ohne gänzlich aus dem Stegreif zu agieren, wie es ein Improvisieren sonst vermuten lässt.[12] Im Sinne einer Technologie werden Entscheidungen operational strukturierter Wahrnehmungsprozesse des Sich-Bewegens offengelegt und organisiert, worunter Bewegungsformen durch Modi wie Verlängern, Verdrehen, Verlagern, Verschieben, Verfolgen oder unwillkürlichen Verknüpfen einzelner Segmente entstehen können.

Den bewegungstechnischen Bezugspunkt der komplexen und zum Teil eigenwilligen Operationsmöglichkeiten der *Improvisation Technologies* (z.B. *collapsing points*, *rotating inscription*, *writing*) bildet die Kinesphäre, ein – analog zum Begriff von Rudolf von Laban – geometrisch strukturierter, dem Körper unmittelbar performativ zugehöriger Umraum.[13] Die Aufmerksamkeit soll sich auf den kinästhetisch memorierten Bewegungsraum richten, wie ihn die Ballett-Technik als geometrisch perfekt strukturiertes Gebilde *im Körper* aufgebaut hat, um dessen Logik einer Analyse zu unterziehen. Das geometrische Ordnungsprinzip tritt den Tänzern erneut gegenüber und wird als fiktionales Raumgebilde fassbar, das nun als Grundlage beliebiger bewegungstechnischer und choreografischer Umformungen dient. Forsythe sucht hierdurch jene »andere Art von Geometrie, die der sichtbaren Struktur des Balletts unterliegt, frei(zu)legen.« (Forsythe zit.n. Siegmund 1999: 37)

Erwirkt werden die Improvisationsszenografien durch Wahrnehmungsprozesse, die imaginative, erinnernde und re- wie dekoordinierende Züge tragen. Es tritt, wie die Tänzerin Prue Lang darlegt, ein »Zustand erhöhter Wahrnehmung« (2004: 131) ein, in der die zeitliche Strukturierung der Bewegung in ihren vergangenen wie zukünftigen Verläufen gegenwartsbezogen zusammentritt. Die Wahrnehmung umschließt die körperlichen Spannungs-, Gefühls- und Bewegungsprozesse in einer Weise, dass sie »außerhalb der gewöhnlichen Parameter des Körpers« (ebd.) gerät. Lang qualifiziert die Wahrnehmungsprozesse während eines ihrer letzten Soli in *Woolf Phrase* (2001) als »innere Spaltung zwischen dem Intellektuellen und dem Instinktiven« (2004: 127). Mit Blick auf die memorierende Kompetenz ihres Körpers, »bestimmte Bewegungsmuster und -erfahrungen […] eingeschrieben« (ebd.) zu tragen, bewegt sie sich in einer Schwellensituation,[14] in der sie sich »für Mo-

12 In der Ära der Judson Dance Church und dem *postmodern dance* avancierte die Improvisation zur performativen Aufführungskunst und zeigte subjektive Dimensionen von Bewegung (vgl. Novack 1990) .

13 Forsythe adaptiert Rudolf von Labans Modell der Kinesphäre in zweierlei Aspekten: die Auffassung von Bewegung als visuelles Muster und die Idee ihrer räumlichen Spurlegung zur Sichtbarmachung ihres energetisch-dynamischen Potentials. (Vgl. Huschka 2002: 156)

14 Zum Begriff der Schwellen-Erfahrung vgl. Waldenfels (1999).

mente von den inneren Pfaden des Körpers leiten [lässt], bis die Bewegungsmuster wieder das Bewusstsein erreichen und die Gedankenströme erneut die Kontrolle übernehmen. »Die Erfahrung wird«, so erläutert Lang, »zur Manifestation meiner rationalen wie kreativen Gedanken, die in die propriozeptive Erinnerung des Körpers ein- und um sie herum fließen.« (Ebd.)

Auch Dana Caspersen, die bis heute *prima inter pares* der *Forsythe Company* ist, bezeichnet die Art jenes gesteigerten oder schlicht anderen Wahrnehmungsmodus im Tanzen als Erleben im Sinne einer »Phantom-Eigenwahrnehmung: das Gefühl eines Körpers, der außer sich ist und der sich im Verhältnis zu unseren losgelösten Augen bewegt« (Caspersen 2004: 111). Initiiert durch einen disfokussierenden Blick, »eine Art des Sehens, die das Gesichtsfeld nicht verkleinert, sondern nach hinten gerichtet erweitert«, lenken die Tänzer ihre Eigenwahrnehmung rückwärtig entlang gebahnter »Koordinationswinkel des Körpers«, deren Systematik klassische Figurationen wie das *Épaulement* bilden. (Ebd.: 109) Der als *dis-focus* benannte Wahrnehmungsprozess, bewirkt eine Umkehrung des *Épaulement*, eine Art Umstülpung des Körpers, so dass er »rückwärts vom Blick wegfließt« (ebd.: 111). »Durch die Diskfokussierung der Augen ausgelöst, wird unsere eigenwillige Ballettsprache radikal umgestülpt und schafft so eine Art von gleitender, instabiler Körperlichkeit« (Lang 2004: 131). Der klassische nach außen gerichtete Tänzerblick verliert seine königliche theatrale Funktion, an die Stelle dieses narzistischen, den Zuschauerblick auf sich ziehenden Blicks tritt ein Wahrnehmungsvorgang, der eine Doppelung bewirkt. Es tritt eine Überlagerung zweier Körpereindrücke ein. Caspersen erläutert:

»In LOSS wird dieser neue, imaginierte Körper durch die komplexen inneren Brüche, wie sie die angelernten Épaulement-Reflexe darstellen, erspürt und gefiltert. […] Jede Bewegung, die der Körper ausführt, wird so wahrgenommen, als fände sie auch in diesem zweiten, projizierten Körper, in dem Raum außerhalb des echten Körpers, statt. Es entsteht das Gefühl, als hätte sich das Feld der Eigenwahrnehmung ausgedehnt und umschlösse nun auch jenen Raum, den unsere Körper nicht einnehmen.« (Caspersen 2004: 111)

Die Arbeit an *The Loss of Small Detail* markierte für das *Ballett Frankfurt* einen zentralen Einschnitt. Figurationen wie das *Épaulement* oder die *Arabeske* werden durch den inversen Blick zerlegt. Die erzeugte »internally refracted coordination« löst einen markanten Verlust in der stabilisierenden Gleichgewichtsökonomie des Körpers und seiner habitualisierten, nach außen fixierten Orientierung aus. Erzeugt wird, wie Forsythe kommentierte, ein »Herausverlegen des Körpers […]: Man springt aus dem eigenen Körper aus in das Nichts, in ›Man weiß nicht‹« (Odenthal 1994: 34).

Nach Caspersens Ausführungen wird eine entgrenzte Körperlichkeit erfahren, die der psychologische Begriff des Körperbildes zu erläutern vermag. Körperbilder bezeichnen, folgt man Helmut Hartwig, »mehr als bloße Bilder vom Körper. […] Körperbilder werden von anderen Sinnen als dem Sehen entziffert und verweisen auf Kräfte, die mich anders durchdringen, als es die Anatomie vorschreibt« (1986: 47). Das Körperbild zeigt eine neurologisch-psychoanalytische Differenz zu dem ebenso erfahrungsbezogenen Begriff des Körperschemas an. Physisch markiert, besitzt das Körperschema für alle menschlichen Individuen gleichermaßen Gültigkeit und ermöglicht den wahrnehmenden und kommunzierenden Austausch zwischen Körper und Umwelt. Gegenüber diesem kulturell intelligiblen Begriff ist das Körperbild an das Subjekt und seine Geschichte geknüpft.[15]

Der Wiener Neurologe Paul Schilder hat Körperbilder als extrem fließend und dynamisch bestimmt. Sie bewirken eine osmotische Korrelation des Körpers mit der Umwelt, seine sensuelle Ausdehnung, die hier von den Tänzern als Imaginationen für Bewegungsformationen aktiviert werden. Die Tänzer des *Ballett Frankfurt* operieren wahrnehmungstechnologisch zwischen zwei Imaginations- und Gefühlssphären: der Projektion des Körpers in Räume, wo er nicht *ist*, und die gefühlsmäßige, propriozeptive Wahrnehmung seiner Teile, Lagen und Ausdehnungen in realen Bewegungssphären, wo man sich selber nicht sehen kann.

Die beiden von Caspersen angeführten Körpereindrücke korrelieren in dem stereometrischen Gerüst der Ballettfiguren und deren abstrahierten Strukturmomenten, die aus geometrischen Versatzstücken gebildet von der Kinesphäre als unmittelbar und individuell verfügbare Bewegungskompetenz aufgehoben sind. Die Kinesphäre ist dabei nicht als Außenraum zu begreifen, sondern bildet eine körperliche Gedächtnissphäre des klassischen Ballettcodex. In ihr kulminieren die mentale und physische Fähigkeit, »Informationen zu speichern […] [und] sich den Körper dort vorzustellen, wo er nicht gesehen werden kann. So kann man z.B. sein Schulterblatt nicht sehen, aber man kann spüren, wo es sich im Raum im Verhältnis zum Rest des Körpers befindet« (Caspersen 2004: 110). Inmitten dieser bewusst hervortretenden phänomenologischen Grundsituation des Menschen, sich selber in Gänze nicht sehen zu können, wie sie nach Merleau-Ponty die Zweiblättrigkeit des Körpers und seiner Wahrnehmung bezeichnet, vollzieht die propriozeptive und imaginative Wahrnehmung einen Generierungsprozess physischer Bewegung, die (re-)aktivierend die affektiv gebildeten Bewegungsspuren umbildet, die sich dem Körper als trainierter Ballettkörper über die Haut eingeschrieben haben.[16]

15 »Es kann als unbewußte symbolische Verkörperung des begehrenden Subjekts begriffen werden.« (Angerer 2000: 160)

16 Vgl. Massumi (1996a: 218f).

Physische Voraussetzung hierfür ist das insbesondere im klassischen Ballett eingeübte Körperwissen, Bewegungen innerhalb einer exakt orts- und richtungsräumlichen Organisation ausführen zu können.

Zusammenfassend wird deutlich, dass jene sich stets neu generierenden und modifizierenden Bewegungsprozesse der Tänzer aus einer körperlichen Rückbezogenheit entstehen und erarbeitet werden, die die inkorporierte geometrische Ordo als fremdes Objekt aktivieren. Die physiologisch eingravierte Struktur der *danse d'école* erfährt nicht wie im klassischen Tanz üblich eine sich dem Körpergedächtnis als »mémoire habituelle« (Bergson 1991: 72) verdankende Reproduktion, sondern wird einer komplexen Wahrnehmungsarbeit unterzogen. Die fraktalen Spiegelungen der stets rückbezogenen Aufmerksamkeitsprozesse und Memorierungsakte schließen sich um die Körper gleich einer entrückten Darstellungsarbeit, in der Vergessenes und Verschwundenes stets wieder aufgelesen und neu generiert werden. Zum ästhetischen Fluchtpunkt dieser Arbeit wird ein wechselseitiger Wahrnehmungsvorgang, der Subjekt und Bewusstsein als Bewegende im Tanzen verschmilzt.

Diese dekonstruktivistische Auflösung des Codes beschwört keineswegs das Körperliche und dessen essentielles Arsenal aus individuellen, emotionalen, empfundenen oder intuitiv strukturierten Bewegungen als utopische Dimension einer zeitgenössischen Ballettästhetik herauf. Stattdessen entsteht Forsythes choreografischer Bewegungsmodus – durchaus vergleichbar mit Cunningham – aus einer methodisch gesetzten Distanznahme zum Körperwissen. Forsythe überstellt seinen Tänzern die Aufgabe, die Bahnungen ihrer inkorporierten Figurationen als Konstruktionen zu imaginieren und zu bearbeiten. Dieser Arbeitsansatz richtet sich auf ein bewusstes Erkunden der Geometrie mit allen Körperteilen, die an allen nur erdenkbaren Zonen und Gelenkpunkten in Bewegungsvollzüge integriert sein können, ohne einer Präferenz oder formalen Logik zu unterliegen. Jede Körperstelle kann Orientierungspunkt von Bewegungsprozessen werden. Forsythe verstärkt damit ein selbstreflexives Moment, welches das Ballett in einen überaus produktiven Prozess überführt, in dem weder eine reine Formensprache – im Sinne von George Balanchine – noch eine Expansion des Formenkanons – im Sinne von Cunningham – das ästhetische Ziel markieren. Dieses liegt vielmehr im ontologischen Moment gestalthafter Performativität.

Literatur

Angerer, M. L. (2000): body options.körper.spuren.medien.bilder. Wien.

Banes, S. (1987): Terpsichore in Sneakers. Post-Modern Dance (1977). With a new Introduction. 4. Edition. Wesleyan.

Bergson, H. (1991): Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Hamburg.

Brugger, W. (1978) (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg/Basel.
Calvert, T./D. Welman/T. Schiphorst (1997): Composition of multiple Figure Sequences for Dance and Animation. In: Visual Computer 7. S. 114-121.
Carroll, N./S. Banes (1983): Cunningham and Duchamp. In: Ballet Review 2. No. 2. S. 73-79.
Caspersen, D. (2004): Der Körper denkt: Form, Sehen, Disziplin und Tanzen. In: G. Siegmund (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin. S. 107-116.
Charles, D. (1991): Au-delà de l'aléa. Jenseits der Aleatorik. In: K. Barck u.a.: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig. S. 322-331.
Cunningham, M. (1968): Changes. Notes on Choreography. Ed. by Frances Starr. New York.
Cunningham, M. (1986): Der Tänzer und der Tanz. Gespräche mit Jacqueline Lesschaeve. Frankfurt a.M.
Fiedeler, F. (1988): Die Monde des I Ging. Symbolschöpfung und Evolution. München.
Fischer, E. E. (1999): Ich habe Geschichte in meinem Körper. Ein Gespräch mit dem Frankfurter Ballettchef und Choreographen William Forsythe über das mögliche Ende einer Kunstform. In: Süddeutsche Zeitung v. 13.7.
Forsythe, W. (1999): Improvisation Technologies. A Tool for the Analytical Dance Eye. Ostfildern.
Franko, M. (1997): Some Notes on Yvonne Rainer, Modernism, Politics, Emotions, Performance, and the Aftermath. In: J. Desmond (Hg.): Meaning in Motion. New cultural Studies of Dance. Durham/London. S. 289-304.
Huschka, S. (2000): Merce Cunningham und der Moderne Tanz. Körperkonzepte, Choreographie und Tanzästhetik. Würzburg.
Huschka, S. (2002): Moderner Tanz. Konzepte Stile Utopien. Reinbek bei Hamburg.
Huschka, S. (2004): Verlöschen als ästhetischer Fluchtpunkt oder ›Du musst dich selbst wahrnehmend machen‹. In: G. Siegmund (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin. S. 95-106.
Johnston, J. (1998): Marmelade me. Hannover/London
Kostelanetz, K. (1983): American Imaginations. Charles Ives, Getrude Stein, John Cage, Merce Cunningham, Robert Wilson. Aus dem Amerikanischen von Almuth Carstens. Berlin.
Lang, P. (2004): Denken, Bewegung und Sprache. In: G. Siegmund (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin. S. 125-132.

Mahlow, D. (1992): Der Zufall, das Denken und die Kunst. In: B. Holeczek/ L. von Mengden (Hg.): Zufall als Prinzip. Spielwelt, Methode und System in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Ausstellungskatalog (Wilhelm Hack-Museum, Ludwighafen am Rhein). Heidelberg. S. 53-64.

Massumi, B. (1996): The Autonomy of Affect, in: Paul Patton (Ed.): Deleuze: A critical Reader. Cambridge (Mass.) S. 217-239.

Mauthner, F. (1965): Stichwort: *Zufall*. In: Ders.: Wörterbuch der Philosophie. München/Leipzig. S. MDCCCCX.

Novack, C. J. (1990): Sharing the Dance. Contact Improvisation and American Culture. Madison.

Odenthal, J. (1994): Der Raum vor seiner Zeit. Ein Gespräch mit William Forsythe über Ästhetik, Trance und Ballett. In: Ballett international/tanz aktuell. H. 2. S. 33-37.

Phelan, P. (1999): Yvonne Rainer: From Dance to Film. In: Y. Rainer: A Woman Who … . Essays, Interviews, Scripts. Baltimore/London. S. 3-26.

Rainer, R. (1999): Profile: Interview by Lyn Blumenthal. In: Rainer, Y.: A Woman Who … . Essays, Interviews, Scipts. Baltimore/London 1999. S. 47-84.

Rainer, Y. (1965): Some Retrospective Notes on a Dance for 10 People and 12 Mattresses Called ›Parts of Some Sextets‹ Performed at the Wadsworth Atheneum, Hartford, Connecticut, and Judson Memorial Church, New York, in March 1965. In: Tulane Drama Review 10. S. 168-178.

Rainer, Y. (1974): The Mind is a Muscel. A quasi Survey of some ›minimalist‹ Tendencies in the quantitatively Minmal Dance Activity midst the Plethora, or an Analysis of Trio A (1966). In: Dies.: Work 1961-73. Halifax/New York. S. 63-69.

Schiphorst, T. (1997): Merce Cunningham: Making Dances with the Computer. In: Choreography and Dance 4. H. 3. S. 79-98.

Siegmund, G. (1999): Amerika wird in Frankfurt weitergetrieben. In: Ballett international/tanz aktuell. H. 4. S. 34-37.

Siegmund, G. (2004) (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Fotografien von Dominik Mentzos. Berlin.

Sulcas, R. (1995): Kinetic Isometries: William Forsythe on his continuous Rethinking of the Ways in which Movement can be engendered and composed. An Interview mit Roslyn Sulcas. In: Dance International. Vancouver B.C.H. 2. S. 5-9.

Waldenfels, B. (1999): Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt a.M.

Körper – Bewegung – mediale Erziehung im höfischen Roman

NADIA GHATTAS

2004: Der metrosexuelle Mann ist ›in‹.[1] Er ist männlich, muskulös und spielt – zumindest in der Originalversion – Fußball. Parallel dazu geht er gerne shoppen, kennt die neuesten Trends der extravaganten Modelabel und berät seine Frau bei der Wahl der richtigen Pflegeserie. Die eigene hat er längst gefunden: Seine Haut ist fein und gepflegt trotz seines kampfbetonten, schweißtreibenden Berufs. Das Original heißt Beckham und gehört, um die Sache rund zu machen, zur Crème de la Crème der VIPs.

1204: Hängt der Status des einzelnen Jugendlichen heute massiv vom richtigen Modelabel ab und zeigt die exklusive Markierung die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufs- und Gesellschaftsschicht an, dann handelt es sich dabei letztlich nur um »vestimentäre Codes«[2], durch die man auf die repräsen-

1 Der Begriff ›metrosexuell‹ hat innerhalb knapp eines Jahres eine erstaunliche Karriere hinter sich gebracht: Fand man im Juli 2003 über die Suchmaschine Google noch 143 Treffer (www.stefan-weigand.de/blog/archives/000031.html), so sind es heute, im Mai 2004, über 2500 Treffer. Dabei erblickte das Wort bereits 1994 in Mark Simpsons Artikel *Meet the Metrosexual* das Licht der Welt. Der englische Schriftsteller und Kolumnist schuf den Neologismus als satirischen Kommentar zum Einfluss von Konsum und Medien auf das traditionelle Bild des Mannes. (Vgl. Simpson 1994) Knapp zehn Jahre später steht er als griffiges Label für den ›neuen Mann‹ im Scheinwerferlicht. Als Mischung aus ›Softie und Macho‹ frönt er einerseits den sogenannten ›typisch weiblichen‹ Leidenschaften wie Körperpflege, Styling und Make-Up, ist aber dennoch heterosexuell und will auf das Bier unter Kollegen nicht verzichten. Der metrosexuelle Mann wurde schnell von der Wirtschaft als kräftiges Zugpferd für einen neuen Absatzmarkt entdeckt und mittlerweile auch in der ARD-Talkshow ›Schreinemakers‹ auf seine Existenz hin verifiziert (›Metrosexuell – Wie schwul darf ein Heteromann sein?‹, 12. Januar 2004).

2 Vgl. ausführlicher zur Verknüpfung von Kleidung und Identität in der mittelalterlichen höfischen Literatur Krass (2004).

tative Funktion prächtiger fürstlicher Kleidung oder Rüstung vergangener Zeiten blicken kann. Denn auch die adlige Gesellschaft des mittelalterlichen Europa pflegt die Kultur der Körper: Mit einer wiedererkennbaren, repräsentativen Gestik, mit dem Wissen, wie man sich bewegt, wer voran geht, wer hintendrein, wer wem den Mund zum Kuss reicht, führt die adlige Elite ihren politischen und gesellschaftlichen Status vor.[3] Auch die repräsentative Funktion der Kleidung, der teuren, exklusiven Accessoires weist Übereinstimmungen mit der aktuellen Bedeutung der Mode als Statussymbol auf. Noch deutlicher als die Kleidung verweist jedoch im höfischen Roman der weiße Glanz der Körper immer wieder auf die fürstliche Herkunft: Als Gawan beispielsweise – im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, einem Versroman des 13. Jahrhunderts – mit großem Tross zu einem Zweikampf reist,[4] demonstrieren allein seine Schönheit und Körperhaltung, dass die Beobachtenden es nicht – wie auf den ersten Blick vermutet – mit einem reichen Kaufmann, sondern mit einem hochadligen Ritter zu tun haben.[5] Ein weiteres, ebenso deutliches Indiz für eine adlige Herkunft bietet die *Bewegung* der Körper. So zeigt sich etwa Isoldes fürstliche Abstammung in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* nicht nur durch die Kostbarkeit ihres Umhangs; die modische Art, mit der sie die Tasselschnur ihres Mantels mit einem Finger hält, macht ihren Stand augenfällig.[6]

Bewegungsmuster sind, so vermittelt uns die höfische Literatur, entscheidende Kommunikationsmittel der höfischen Gesellschaft, sowohl nach innen wie auch nach außen. Auch in der zeitgenössischen didaktischen Literatur wird der Adel immer wieder angehalten, seinen Körperausdruck zu überprüfen: Die junge Dame wird angewiesen, keine großen Schritte zu machen und sich beim Reiten so zu drehen, dass sie den Pferdekopf im Blick hat. Der junge Ritter soll beim Reden nicht gestikulieren, zu Pferd nicht ungestüm auf die Damen zusprengen und in der Herberge nicht herumschreien.[7]

---

3 Wenn Königin Guinover als literarisches Pendant der zeitgenössischen Herrscherin ihre Schwägerin, die Königin von Frankreich, mit einem Kuss auf den Mund begrüßt (vgl. Meleranz: Vers 2798-2807), offenbart diese Geste die Zugehörigkeit zur gleichen Schicht ebenso, wie heute das wiederholte Faust auf Faust schlagen das Begrüßungsritual einer bestimmten Peergroup bestimmt.

4 Vgl. Parzival (Vers 352, 1-26).

5 So sicher ist die Verknüpfung der Geste mit der Aussage, so groß die repräsentative Macht der Körperpraxis, dass sie zum Mittel der Täuschung werden kann: Als Siegfried im Nibelungenlied König Gunthers Steigbügel hält, setzt er damit ein weithin sichtbares und glaubwürdiges Zeichen seiner vermeintlichen Unterlegenheit, das selbst Brünhild, die ihn als mächtigen Königssohn kennt, von Gunthers Lehnsherrlichkeit überzeugt. (Vgl. Nibelungenlied: Vers 396-398)

6 Vgl. Tristan (Vers 10935-10939).

7 Vgl. Der Welsche Gast (Vers 1031f, 1035-38, 1055ff, 1039-42, 911-26). Auch im höfischen Roman ist die Darstellung des angemessenen Bewegungsverhaltens gerade im Hinblick auf junge Adlige auch als Handlungsanweisung zu le-

Die beiden vorgestellten Sphären repräsentativer Körperkommunikation, genuin adlige Schönheit und geforderte Affektkontrolle, betreffen Männer und Frauen gleichermaßen. Das in der Affektkontrolle geforderte Zügeln der körperlichen Reaktionen steht jedoch einem anderem Bewegungsmuster gegenüber, aus dem zumindest der männliche Adel einen bedeutenden Teil seiner ständischen Selbstvergewisserung bezieht: dem Kampf. Auf den folgenden Seiten möchte ich zunächst Facetten gelebter und inszenierter Kampfbewegung auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede überprüfen. In einem zweiten Teil werden Beobachtungen zu medialen Aspekten der affektkontrollierenden und der agonalen Bewegungsform im höfischen Roman im Zentrum stehen.

Die kämpferische Leichtigkeit des Seins?

Der Adlige des 12. und 13. Jahrhunderts muss zwei konträren Anforderungen gleichermaßen kompetent begegnen: Dem aggressiven Bewegungsmuster des Kampfes, das sein physisches Überleben sichert und dem Muster der Bewegungskontrolle, das das soziale Überleben in immer größerem Maß beeinflusst. Vorrang hat – zumindest soweit wir aus der literarischen Darstellung heraus beurteilen können – in der Vorstellungswelt der jungen Adligen zunächst jene Anforderung, die dem jugendlichen Bewegungsdrang am meisten entspricht:

»Ich fühlte mich niemals glücklicher, als wenn ich in Gedanken zu Pferde saß und den Schild hoch an den Hals nahm und die Lanze, wie es sich gehört, unter den Arm schlug und mich das Pferd mit einem Sprung nach vorn trug. So ließ ich die Schenkel [des Pferdes] fliegen: meine eigenen konnte ich so biegen, dass ich das Pferd mit den Sporen weder zu weit hinten noch zu weit vorn schlug, sondern eine Fingerbreit hinter dem Steigbügel; neben der Mähne flogen die Beine: im Sattel glänzte ich, als ob ich gemalt gewesen wäre, so hätte es für einen Beobachter ausgesehen. Meine Haltung war ausgezeichnet und machte mir keine Mühe.« (Gregorius: Vers 1593-1614; Übersetzung, N.G.)[8]

---

sen: »Sint die âventiure niht wâr,/si bezeichnet doch vil gar/waz ein ieglîch man tuon sol/der nâch vrümkeit will leben wol«. »Wenn auch die Aventiuren Fiktionen sind, zeigen sie doch deutlich auf, was ein jeder Mann tun soll, der mit Anstand leben möchte.« (Der Welsche Gast: Vers 1743-1746)

8 »Mînen gedanken wart nie baz/dan sô ich zorse gesaz/und den schilt ze alse genam/und daz sper als ez gezam/und daz undern arm geslouc/und mich daz ors von sprunge truoc./sô liez ich schenkel vliegen:/die kunde ich sô gebiegen/daz ich daz ors mit sporen sluoc/weder zen lanken noch in den buoc;/dâ hinder eines vingers breit/dâ der surzengel ist geleit/neben der mane vlugen diu bein:/ob des sateles ich schein/Als ich waere gemâlet dar,/ders möhte hân genommen war./ mit guoter gehabe ich reit/ânes lîpes arbeit« (Gregorius: Vers 1593-1614). Kämpferische Fähigkeiten sind nicht nur für den literarischen Helden ein Mittel

Den Anschein von Mühelosigkeit und den bewundernden Blick der Öffentlichkeit, kurz: Sich selbst als idealen Ritter erträumt sich der junge Adlige Gregorius aus dem gleichnamigen Legendenroman des 12. Jahrhunderts in der Abgeschiedenheit des Klosters. Er ist nicht der einzige Protagonist der höfischen Literatur, dem es so geht: Das Ausziehen auf *aventiure*, auf Abenteuer, in denen sich der junge Ritter im Kampf bewähren will, ist konstitutiv für die Gattung des höfisch-arthurischen Romans. Deutlicher als in der Schilderung vieler dieser *aventiuren* sehen wir allerdings durch die Augen Imads ad-Din, eines Zeugen des Massakers vor Akkon am 4. Juli 1187, wie der gelebte Kampf in der Schlacht ausgesehen hat:

»Die Toten lagen weithin über Berg und Tal zerstreut […] Ich hatte die Köpfe fliegen und die Augen sich verdrehen sehen. Ich sah sie da liegen, nackt oder in zerfetzten Kleidern, mit […] abgeschnittenen Köpfen, Füßen, Nasen und sonstigen Extremitäten, mit ausgestochenen Augen, aufgeschnittenen Leibern.« (Milger 1988: 213)

Der Zustand der Toten lässt Rückschlüsse auf die Wucht und Aggressivität der Bewegungen zu, die der Schwertkampf als raumgreifende, mit hohem Kraftaufwand verbundene Hiebfechtkunst erfordert. Dementsprechend entfaltet sie ihre Wirkung weniger durch die Präzision ihrer Schläge als durch deren Wucht.[9] Für die Zurschaustellung eleganter Bewegungen bleibt hier keine Zeit: Nur das instinktive Ausspähen und ungehemmte Ausnutzen der gegnerischen Blöße sowie die eigene Schnelligkeit sichern in der Schlacht das Überleben. Damals wie heute ist es daher für einen Kämpfer entscheidend, seine leibliche Motorik über Jahre hinweg so zu trainieren, dass das in den Körper eingeschriebene Wissen gleichsam ohne Zutun des Verstandes situationsgebunden reaktiviert werden kann: Die ›Intelligenz des Leibes‹ muss statt der

der ständischen Selbstvergewisserung, sondern dies gilt ähnlich für den ganzen adligen Stand. Zum zwiespältigen Verhältnis von Kampf und Affektkontrolle als Mittel der Standesidentifikation des Adels vgl. auch Elias (1997).

9 Aber nicht nur in der Schlacht sind Verluste zu beklagen. In der bis ins 14. Jahrhundert üblichen Form des Turniers – einem schlachtenähnlichen Kampfes zwischen zwei Parteien mit manchmal stumpfen, meist aber scharfen Waffen – geht es häufig um Kopf und Kragen. Bereits 1130 versucht daher das Konzil von Clermont die Abhaltung jener »abscheulichen Märkte und Jahrmärkte« zu verhindern, auf denen »Ritter sich nach ihrer Gewohnheit zusammenfinden, um ihre Kräfte und ihre Kühnheit zu messen, was oft zum Tode von Männern und zu großer Gefahr für die Seelen führt« (vgl. Contamine 1997: 1114). Den getöteten Rittern wird ein christliches Begräbnis verweigert, aber ohne Erfolg. Die in der Schwertkampftechnik übliche Favorisierung des wuchtigen Hiebes verstärkt sich im Lauf des 12. Jahrhunderts. Im Übergang zum 13. Jahrhunderts entwickelt sich das ehemals einhändig geführte Schwert zum Eineinhalb-Händer und schließlich zum Bi-Händer. Die zunehmende Panzerung und die wachsende Größe des Schwertes erschweren ein präzises, kleinräumiges Agieren. (Vgl. Contamine 1989: 325)

›Intelligenz des Verstandes‹ reagieren. Die Spur dieser motorischen Anforderung lässt sich bis in die höfischen Romane hinein verfolgen.

Ein prägnantes Beispiel für die schlafwandlerische Sicherheit einer ausgebildeten Motorik findet sich wieder in Wolframs *Parzival*: Der junge Ritter Parzival, frisch verheiratet, aber bereits wieder von seiner Frau getrennt, erblickt eines Wintermorgens drei Blutstropfen im Schnee. Das Weiß des Schnees wird zur Haut, die Blutstropfen zu Wangen und Kinn: Vor Parzivals innerem Auge scheint das Angesicht Condwiramurs auf und nimmt seine Gedanken völlig gefangen:

»Als er nämlich die Blutstränen sah auf dem Schnee, der war ganz weiß, da dachte er: ›Wer hat so viel Kunst in diese Farbe gelegt, daß sie so sehr leuchtet? Cundwir âmûrs, diese Farbe kann sich wahrhaftig dir vergleichen.‹ […] Er versank mehr und mehr in Gedanken (*sus begunde er sich verdenken*), ganz ohne Bewußtsein hielt er schließlich.« (Parzival: Vers 282, 24-283, 17; Übersetzung Knecht 1993)[10]

Die Artusritter, die von dem naheliegenden Zeltlager hinüberschauen, deuten die Haltung des Gepanzerten als Herausforderung und stellen ihn nacheinander zum Zweikampf. Doch Parzival, in Gedanken verloren, nimmt seine Gegner nicht wahr. Erst als sich sein gut trainiertes Schlachtross von selbst dem Feind zuwendet und Parzival die Blutstropfen aus dem Blick verliert, beginnt er zu agieren:

»Der kühne Segramors warf sein Pferd herum, um es in Stellung zu bringen. Da wandte sich auch der Kastilianer, auf dem Parzival saß, der Schöne, immer noch völlig abwesend, und nun stand das Pferd über dem Blut: Sein Blick wurde so davon abgekehrt. Das geschah zu seinem Ruhm; denn sobald er nichts mehr von den Tränen sah, *vrou Witze im aber sinnes jach*.« (Parzival Vers 288, 5-14)[11]

Nachdem die Reflexe des Pferdes Parzivals Blick von den Blutstropfen abgezogen haben, reagiert nun in Sekundenschnelle die motorische Intelligenz des Helden.[12] Er sticht den Ritter aus dem Sattel und wendet sich erneut wie in

10 »Do er die bluotes zäher sach/ûf dem snê (der was al wîz),/dô dâhter ›wer hât sînen vlîz/gewant an diese varwe clâr?/Cundwîer âmûrs, sich mac vür wâr/disiu varwe dir gelîchen./[…] sus begunder sich verdenken,/unz daz er unversunne hielt.« (Parzival: Vers 282, 24-283, 17)

11 »Durch tjoste bringen warf sîn ors/von im der küene Segramors./umbe wande ouch sich dez kastelân,/dâ Parzivâl der wol getân/unversunnen ûffe saz,/sô daz erz bluot übermaz./sîn sehen wart drab gekêret: des wart sîn prîs gemêret./do er der zaher niht mêr sach,/frou witze im aber sinnes jach.« (Parzival: Vers 288, 5-14)

12 An den letzten Halbsatz knüpft sich ein philologisches Problem, das ins Zentrum der Unterscheidung zwischen der ›Intelligenz des Leibes‹ und der des Verstandes vorstößt. Peter Knecht (1993) übersetzt: »[Es] gewann die Vernunft

Trance den Blutstropfen zu: Sein trainierter Leib hat die Kontrolle übernommen und das Überleben des gedankenverlorenen Parzival scheinbar mühelos gesichert.

Beweglichkeit und Präzision sind es auch, die in anderen höfischen Romanen den ausgebildeten Ritter im Ansehen der Öffentlichkeit steigen lassen. So heißt es etwa von Erecs erstem Turnier:

»Solange das Turnier währte, war Erec, der Sohn des König Lac, ständig in Bewegung. Wer auf ihn hätte aufpassen wollen, der hätte seine Augen nicht ruhen lassen dürfen: Man sah ihn an allen Enden.« (Erec: Vers 2461-2468)[13]

Schnelligkeit, Kraft, Gewandtheit und Eleganz sind immer wieder Elemente der literarischen Darstellung ritterlicher Kämpfe, die zwar nicht die Wirklichkeit des Kampfes abbilden, aber die überlebenswichtige motorische Kompetenz des gelebten Ritterwesens spiegeln. Trotz seines agonalen Charakters wird das Bewegungsmuster ritterlicher Konfrontation in der höfischen Litera-

wieder Gewalt über ihn und ließ ihn wieder zu Sinnen kommen.« (Trier 1931: 246) Denn die geläufige Interpretation dieses Verses ist die, dass Parzival wieder klar denken (!) kann, sobald die Blutstropfen aus seinem Blickfeld verschwunden sind. Konsensbildend haben hier die Untersuchungen zum Wortfeld des Verstandes von Jost Trier gewirkt. Trier zeigt, dass *sin* bei Wolfram mit der überwiegenden Zahl seiner Belege für ›Stimmung‹ oder auch ›Bewusstsein‹ steht, also im Gegensatz zu einem Zustand der Betäubung. Demgegenüber sei der Begriff *Witze*, so Trier, schärfer auf das intellektuelle Feld beschränkt. Die Blutstropfenszene lasse jedoch keinen begrifflichen Unterschied zwischen *sin* und *witze* erkennen, und würden hier beide im Sinn von ›Bewusstsein‹ verwendet. (Vgl. ebd.) Aus der Perspektive motorischer Intelligenz lässt jedoch einiges diese Feststellung zweifelhaft erscheinen: Ein Kämpfer, der sich in einer ihm unbekannten Umgebung befindet, sollte seine (Körper-)Sinne besser beieinander haben und sich nicht in Träumereien verlieren. Parzival ›verdenkt‹ sich (vgl. Parzival: Vers 282, 24-283, 17) gleichsam in Analogie zu Hartmanns Erec, der sich einst ›verlac‹, d.h. über das intime Zusammensein mit seiner Frau, die königlichen Pflichten vernachlässigte, oder Iwein, der ›verritterte‹ und vor lauter Turnieren ebenfalls seinen Aufgaben als Landesherr nicht nachkam. Doch *sin* und *witze* verweisen nicht nur auf die Tätigkeit des Verstandes. An anderer Stelle findet Trier mit *witze* den »Verstand« bezeichnet, den »jeder Gesunde besitzt« (ebd.: 249), also den instinktiven gesunden Menschenverstand, eine überlebensnotwendige Grundausstattung menschlichen Handelns. *Sin* wiederum bezeichnet auch schon im Mittelhochdeutschen die Sinne der körperlichen Wahrnehmung. Es wäre also zu überlegen, ob nicht gerade hier, in einer Situation, die de facto *nicht* mit einer kognitiven, sondern einer körpermotorischen Fähigkeit bewältigt werden muss, das Wort *sin* stärker in den Bereich der Körpersinne hineinragt, die der personifizierte gesunde Menschenverstand (*vrou witze*) gleichsam ohne Parzivals Zutun reaktiviert.

13 »Die wîle der turnei werte,/Êrec fil de roi Lac/grôzer unmuoze phlac./swer im gewartet solde hân,/der endorfte diu ougen niht rouwen lân:/man sach in dort unde hie.« (Erec: Vers 2463-2468)

tur daher nicht als mühsam zu erlernendes, sondern als gleichsam ›natürliches‹ Muster, als genuine Bewegungskompetenz inszeniert.[14]

»›Man bewegt sich permanent in alle Richtungen, ist nicht so eingeengt […] alles ist im Fluß, in Bewegung […] das ist so wie schweben‹«, zitieren Gunter Gebauer und Thomas Alkemeyer (2001: 127) einen interviewten Inlinehockeyspieler. Die Inszenierung der agonalen Bewegungsabläufe im höfischen Roman zeigt wenig Gemeinsamkeiten mit den Sportarten, in denen der Körper »ökonomisch, effizient und im Idealfall reibungslos wie eine Maschine funktioniert« (ebd.), sondern weist auffällige Ähnlichkeiten mit den von Gebauer/Alkemeyer analysierten Inlinehockeyspielen auf. Aus der Perspektive der traditionellen, kompetitiven Vereinssportarten – die auf den ersten Blick eher als die modernen Trendsportarten als Analogon ritterlicher Praxis in Frage kämen – erscheint, so eine interviewte Handballspielerin, ein solch spielerischer [Umgang] mit dem eigenen Körper kein »›ernsthafter Sport‹«, sondern bloß fiktiv, unernst, »›verweichlicht‹.« (Ebd.: 127f)

Was die traditionellen (Mannschafts-)sportarten von modernen Trendsportarten unterscheidet, ist weniger ein geringerer Einsatz – wie der Ausdruck ›Spielerei‹ nahelegt –, sondern vielmehr die im Vergleich zu den traditionellen Sportarten fehlende Verknüpfung von Anstrengung und Performance: Kein wichtiges Fußballspiel, vor dem nicht ausgiebig über die Trainingsleistung debattiert würde, kein Trainer, der nach einer Niederlage nicht verspräche, man werde in Zukunft doppelt so hart trainieren. Es ist diese Inszenierung einer kollektiv-repräsentativen Anstrengung, die den traditionellen Mannschaftssportarten einen Teil ihrer Ernsthaftigkeit garantiert. In Trendsportarten wie Skateboardfahren oder Inlineskating wird – auch in der Phase des Erlernens – anders verfahren. Ein Beispiel von den Skateboardfahrern und -fahrerinnen in der S-Bahn-Halle am Potsdamer Platz in Berlin: Zu Beginn des Sprungs sind die Körper angespannt, die Aufmerksamkeit der Skater liegt bei dem jeweiligen Sportgerät, der Beschaffenheit des Bodens und der auszuführenden Bewegung. Die Mimik bleibt jedoch auch hier schon möglichst gelassen.[15] Merken sie, dass der angepeilte Sprung misslingen wird, verlagert sich die Aufmerksamkeit der versierten Skater darauf, möglichst elegant, gleichsam ›nebenbei‹ zu landen. Diese Inszenierung übermittelt dem Publikum und der Peergroup, dass zwar dieser eine Sprung nicht gelang, der Skater jedoch grundsätzlich über die Leichtigkeit und Eleganz verfügt, die den Sprung auszeichnen sollte. In den Trendsportarten gilt es nicht, auf Biegen

14 Dies bedeutet nicht, dass die Erfahrung des gelebten Kampfes nicht für seine literarisierte Form fruchtbar gemacht wird. An entscheidenden Stellen wird sie durch unmittelbar körperaffizierende Erzählstrategien reaktiviert und mit der inszenierten Leichtigkeit konfrontiert. (Vgl. Ghattas 2004).

15 Diese Form der Inszenierung findet sich selbstverständlich auch bei traditionellen sportlichen Kunstformen, etwa im Tanz.

und Brechen ›am Ball zu bleiben‹, sondern, wie schon die Aussage des Inlineskaters andeutete, komplexe Sprünge als ›natürliche‹ Bewegungsmuster zu inszenieren.

Der Erfolg des Ritters wird in der höfischen literarischen Darstellung in ähnlicher Weise durchaus als Folge eines bewegten Kampfes, aber immer als genuine Bewegungskompetenz und niemals als Ertrag einer schweißtreibenden Körperdisziplinierung inszeniert. Vergleichbar dem Skater, der den Akt des Lernens in der Inszenierung der erworbenen Kompetenz aufzulösen sucht, tritt das jahrelange Training, dem sich der reale adlige Kämpfer unterzieht, in der Inszenierung der Romane hinter der bereits erworbenen Kenntnis zurück.[16] Selbst wenn ein junger Adliger, wie etwa der im Kloster erzogene Gregorius, erst als Teenager von der Schulbank auf den Pferderücken springt, erwirbt er die benötigte Geschicklichkeit mit Schwert und Lanze in kurzer Zeit.[17] Manchmal geht es sogar noch schneller: Parzival stolpert als Youngster in den Burghof des Fürsten Gurnemanz, der ihn innerhalb eines Tages als vollausgebildeten Champion entlassen kann:

»›Ihr sollt jetzt weiter lernen, was man alles wissen muß als Ritter. Wie ihr im Sattel gesessen seid, als Ihr ankamt! Ich hab schon mehr als eine Wand gesehen, an der ein Schild schöner aufgehängt war als an eurem Hals. Es ist noch nicht zu spät für uns, wir wollen schnell hinaus aufs Feld, da werde ich Euch in die Kunst einführen. – Bringt ihm sein Roß und mir das meine, und bringt allen Rittern ihre Pferde! Die Knappen sollen auch hinauskommen, jeder soll sich einen starken Speer holen und mit hinausnehmen – aber von den neuen, die noch frisch aussehen!‹
So kam der Fürst aufs freie Feld. Da vollbrachte man meisterliche Dinge im Reiten. Er lehrte seinen Gast, wie er das Pferd aus dem Galopp mit den Sporen scharf ansprechen, mit blitzenden, fliegenden Schenkeln herumreißen sollte in einen wuchtigen Anlauf, dazu den Schaft senken zu einem rechten Stoß, den Schild vorhalten, bereit, die Tjost des Gegners zu empfangen. […] Dann befahl er kühne Ritter her, die gegen ihn tjostieren sollten. Er führte ihn an die Kampfbahn, da stand ein Gegner bereit. Es brachte nun der Jüngling sein erste Tjost durch einen Schild, daß die es alle nicht fassen konnten, daß er seinen Mann hinters Roß warf: Der war ein starker Ritter, nicht etwa ein schmächtiger. Ein zweiter Tjosteur war gekommen. Da hatte sich auch Parzival einen starken, frischen Speer genommen. Seine Jugend hatte Hel-

16 Findet die Erziehung des Helden in der Erzählung Platz, werden die Stationen gerafft vorgestellt, die Ausbildung an den Waffen erscheint nur als kleiner Teil eines elaborierten Curriculums. Dieses umfasst dann häufig – anders als in der zeitgenössischen Realität – auch den Lernstoff der klerikalen Ausbildung. Geschult wird der junge Adlige in der Kunst des Kampfes ab dem siebten Lebensjahr. Die für den Kampf relevanten Disziplinen der sieben *probitas* umfassen Übungen im Laufen und Springen, Reiten, Ringen und Wurfübungen, das Training mit Messer, Wurfspeer und Spieß, Pfeil und Bogen, und schließlich den gekonnten Umgang mit Schwert, Schild und Lanze. (Vgl. Feilzer 1971: 168f)

17 Vgl. Gregorius (Vers 1972-1994).

denstolz und Kraft: Den jungen, süßen Mann, dem noch kein Bart gewachsen war, jagte die Art Gahmurets [seines Vaters, der im Ritterdienst umgekommen war] und angeborener Mannesmut‹.« (Parzival: Vers 173, 12-174, 25)[18]

Das agonale Bewegungsmuster ist im Körper des Adligen verankert und bedarf nur eines leichten Anstoßes, um sich in aller Kompetenz zu entfalten. Wie selbstverständlich seine Naturalisierung erscheint, wird u.a. in Konrads von Megenberg *Buch der Natur* aus dem 15. Jahrhundert augenfällig. Dort wird unter dem Eintrag ›*welher küen sei*‹ derjenige als kühn bezeichnet, der einen aufgerichteten Leib, starke Beine und Glieder, eine gut ausgeprägte Brust und ebensolche Schultern, einen kräftigen Nacken und gutgeformte Waden hat und der »*zudem dar zuo gar zornik ist und seinen zorn gar lang haltet*«.[19] Oder anders gesagt: der seinen Adrenalinspiegel über längere Zeit konstant oben halten kann. Bis auf den *zorn* – und selbst dieser lässt sich üben – sind alle aufgezählten Eigenschaften physiologische Konsequenzen eines intensiven Körpertrainings.

Wie aber kann der mittelalterliche Adlige einen gleichsam naturalisierten Kampfkörper mit einem Körper der Zurückhaltung verbinden, also zwei Körper in sich vereinen, die jeweils unterschiedliche, teilweise gegensätzliche Kompetenzen verlangen? Das erste Bewegungsmuster erlaubt, ja erfordert es, den Körperraum des Gegenübers zu besetzen. Das andere verlangt Reduktion, das Zurückstellen der eigenen Wünsche, ein wenig raumgreifendes Agieren, da es immer einen Körperraum des anderen gibt, den es zu beachten gilt. Die Quellen, die uns über die Realisierung der Affektkontrolle zur Verfügung stehen, zeigen, wie schwer es dem Adel fiel, von dem Bewegungsmuster der räumlichen Inbesitznahme in das des Raumverzichts zu wechseln.[20] In der

18 »›Noch sult ir lernen mêre/kunst an rîterlîchen siten./wie kômet ir zuo mir geriten!/ich hân beschouwet manege want/dâ ich den schilt baz hangen vant/denner iu ze halse taete./ez ist uns niht ze spaete:/wir suln ze velde gâhen:/dâ sult ir künste nâhen./bringet im sîn ors, und mir dez mîn,/und ieslîchem ritterz sîn./junchêrren sulen ouch dar komn,/der ieslîcher habe genomn/einen starken schaft, und bringe in dar,/der nâch der niwe sî gevar,/sus kom der fürste ûf den plan:/dâ art mit rîten kunst getân./sîme gaste er râten gap,/wierz ors ûzem walap/mit sporen gruozes pîne/mit schenkelen fliegens schîne/ûf den poinder solde wenken,/[und] den schaft ze rehte senken,/[und] den schilt gein tjoste für sich nehmen […] dô hiez er komen ritter snel/gein im durch tjostieren./er begunde in condwieren/einem zegegen an den rinc./dô brâhte der jungelinc/sîn êrsten tjost durch einen schilt,/deis von in allen wart bevilt/unt daz er hinderz ors verswanc/einen starken rîter niht ze kranc./Ein ander tjostiur was komn./dô het ouch Parzivâl genomn/einen starken niwen schaft./sîn jugent het ellen unde kraft./der junge süeze âne bart,/den twanc diu Gahmuretes art/und an geborniu manheit‹.« (Parzival: Vers 173, 12-174, 25)

19 Vgl. Buch der Natur (Eintrag 49, Vers 14-34).

20 Vgl. u.a. die Forderungen an den Adel im *Welschen Gast* des Thomasin von Zerclaere am Anfang dieses Aufsatzes.

höfischen Literatur wird dieser Konflikt thematisiert und steht mal mehr, mal weniger im Zentrum der Darstellung.

Die meisten Helden des höfischen Romans wachsen in einem Umfeld auf, das sie lehrt, kämpferische Durchsetzungskraft und geschliffenes Benehmen als zwei Seiten derselben Medaille fest miteinander zu verknüpfen. Aber es gibt Ausnahmen: Die Erziehung des jungen Parzival kann als eine literarische Auseinandersetzung mit dem Übergang vom ersten zum zweiten Bewegungsmuster gelesen werden. Einem Übergang, der alle Anzeichen nicht nur eines gesellschaftlichen Wandels zeigt. Er weist sich vielmehr gleichermaßen als medialer Übergang aus.

Medien sind, mit Matthias Vogel gesprochen, nicht primär Dinge, Instrumente, Werkzeuge oder Materialien, sondern sie sind primär Mengen von Tätigkeitstypen, die in einer kommunikativen Praxis etabliert sind und tradiert werden. Dabei sind die Tätigkeiten auf die Herstellung sinnlich wahrnehmbarer Zustände oder Ereignisse gerichtet, und die Produzenten rechnen damit, dass die Rezipienten diese Zustände oder Ereignisse entlang gewisser Eigenschaften ähnlich strukturieren wie sie selbst.[21] Insofern lassen sich unterschiedliche adlige Körperpraktiken als Medien, als sich wandelnde adlige Tätigkeitstypen begreifen, die in je spezifischer Weise auf die Herstellung des adligen Status gerichtet sind.

Mediale Aspekte des adligen *lîp*

Das höfische Ideal schafft mit der Unterscheidung zwischen dem kämpferischen und dem affektkontrollierten Körper einen neuen Tätigkeitstyp höfischer Kommunikation. Beide Tätigkeitstypen manifestieren sich, vergleichbar mit den Medien Stimme und Sprache, in demselben materiellen Träger. Für die materielle Hülle des Adligen kennt das Mittelhochdeutsche das Wort *lîp*, das gleichermaßen Leben, Leib, Körper und Person bezeichnet, ohne diese Facetten im modernen Sinn gegeneinander auszudifferenzieren. Im Folgenden möchte ich jedoch heuristisch zwischen *Leib* und *höfischem Körper* unterscheiden. Der *Leib* verrät die Zugehörigkeit des Protagonisten zur adligen Schicht durch eine ›angeborene‹ Fähigkeit des *lîp* zum Kampf und durch die genuin adlige Schönheit der äußeren Erscheinung. *Höfischer Körper* bezeichnet dagegen den nach höfischem Reglement geformten *lîp*, der die Zugehörigkeit zum Adel durch die höfischen Tugenden der Zurückhaltung, des verfeinerten Benehmens, durch Kleidung, Gestik und Mimik mitteilt. In Wolframs von Eschenbachs *Parzival* werden diese beiden Facetten des *lîp* gleichsam medientheoretisch avant la lettre gegeneinander ausdifferenziert.

21 Vgl. Vogel (2003: 130).

Der Fürstensohn Parzival wächst weitab vom höfischen Leben in einer Einöde auf. Sein Vater Gahmuret ist als Ritter im Dienst einer orientalischen Königin gefallen. Parzivals Mutter, die Herzogin Herzeloide, hat sich deshalb kurz nach seiner Geburt mit einigen Bediensteten in den Wald von Soltane zurückgezogen – aus Angst, der Sohn werde in die ritterlichen Fußstapfen seines Vaters treten und ebenfalls im Kampf den Tod finden. Fernab von jeder standesgemäßen Erziehung ist für Parzival höfische Etikette ein Buch mit sieben Siegeln: Er lernt nicht, wie man sich bei Hof und den Damen gegenüber benimmt, kennt nicht die Verhaltensregeln für die Tjoste, hält den Jagdspieß für eine ritterliche Waffe, und wann ein Adliger schweigt und wann er besser spricht, wird schließlich das zentrale Problem des Romans werden. Doch trotz aller Vermeidungsstrategien Herzeloides erwachen die adligen Gene und äußern sich, mangels anderer Möglichkeiten, indem er auf die Jagd geht.[22] Schließlich begegnet Parzival im Wald drei Rittern. Die vage Idee, die sie ihm von der höfischen Gemeinschaft vermitteln können, reduziert sich für Parzival ironischerweise auf die modische Äußerlichkeit der glänzenden Rüstungen. Während seine leuchtende Schönheit die adlige Herkunft verrät,[23] (miss-)versteht er programmatisch die Rüstung als das entscheidende Ritterprädikat und wünscht sich sofort eine eigene. Die Ritter teilen ihm belustigt mit, es sei Artus, der die Ritter mache, an den müsse er sich wenden. Parzival läuft spornsreich zu Herzeloide. Nach langem Bitten lässt ihn seine Mutter schließlich zum Artushof ziehen, kleidet ihn aber im Bewusstsein der Kommunikationsfunktion fürstlicher Kleidung in ein Narrenkostüm. Ihr Sohn werde den Spott, dem er unweigerlich ausgesetzt sein werde, überlegt sie, nicht ertragen und nach kurzer Zeit zu ihr nach Hause zurückkehren.

Nachdem Herzeloide ihres Erachtens alles getan hat, um die Rückkehr ihres Sohnes zu beschleunigen, besinnt sie sich ihrer erzieherischen Verantwortung und gibt ihm, um Schlimmstes zu verhüten, einige Verhaltensmaßregeln. Es sind Hinweise, die sich explizit am höfischen Kodex orientieren und die Herzeloide völlig eindeutig erscheinen:

»›Du sollst noch nicht fort von hier, vorher will ich dich erst lehren, was du wissen mußt. […] Du sollst dich bemühen, immer höflich zu sein, und alle Leute grüßen. Wenn ein grauer, weiser Mann dich lehren will, wie man sich recht benimmt, dann weiß der, was er tut, und also sollst du ihm gern folgen und ja nicht zornig aufgeblasen sein. Mein Sohn, das lege ich dir noch ans Herz: Wo du Gelegenheit hast, von

22 Die Jagd ist im 12./13. Jahrhundert ein dem Adel vorbehaltener Zeitvertreib.

23 Parzivals Glanz ist zweifaches Zeichen: Sie deutet auf seine göttliche Auserwähltheit hin, ist das Indiz seiner Prädestination als Gralskönig, aber auch Nachweis seiner adligen Abstammung. Als solcher wird auch Parzivals Glanz von seinen Standesgenossen gedeutet – wenn auch mit dem ungläubigen, bewundernden Staunen der Betrachter stets ein überirdisches Surplus übrig bleibt.

einer lieben Frau ein Fingerringlein zu erwerben und freundliche Worte, dort greif zu; das hilft dir gegen Traurigkeit.‹« (Parzival: Vers 172, 13-28)[24]

Und dann folgt noch ein Ratschlag für die etwas intimere Situation, die – auch das ist Herzeloide völlig klar – erst dann eintritt, wenn die adlige Dame den Ritter erhört hat: »›Du musst sie drängen um ihren Kuss und ihren Leib recht fest umfangen: Das bringt dir Glück und macht die Seele edel, wenn die Frau Unschuld hat und Güte.‹« (Parzival: Vers 127, 29-128, 2)[25]

Doch Herzeloides Anspruch, ihren Sohn in letzter Minute in das höfische Benehmen einzuweisen, ist nicht einzulösen. Es kommt daher, wie es kommen muss: Parzival macht sich auf, trifft auf die junge Herzogin Jeschute, die sich, von ihrem Ehemann Orilus kurzzeitig alleingelassen, in ihrem Zelt zur Ruhe begeben hat.[26] Sofort erinnert er sich des Rates seiner Mutter, dass Ringlein und Kuss beide sehr erstrebenswert seien, stürzt in das Zelt und auf die Dame los. Diese nimmt jedoch nicht sein Narrenkostüm war, sondern hält ihn aufgrund seiner leiblichen Schönheit für einen Pagen – wenn auch einen, der den Verstand verloren hat.[27] Nach einem heftigen Kampf hat ihr Parzival Ring und Kuss geraubt, schlägt sich an ihrem Tisch den Bauch voll und verlässt schließlich zu Jeschutes großer Erleichterung den Ort des Geschehens.

Während also Parzival aufgrund seiner mangelhaften Erziehung sowohl die schützende wie auch die kommunikative Funktion der begehrten Rüstung nur sehr oberflächlich begreift, reduziert bereits die Fürstin Herzeloide ihre Strategie auf die kommunikative Funktion der Kleidung. Um dies vorauszuschicken: Herzeloides Plan wird misslingen. Die adlige Gesellschaft wird wenig über Parzival spotten, und dieser Spott wird ihn nicht davon abhalten, sich den erwünschten Status eines Ritters zu verschaffen. Drei Aspekte sind meines Erachtens für ihren Misserfolg verantwortlich:

a) Herzeloide fokussiert allein auf den *höfischen Körper* und zieht die Möglichkeit einer sich in der agonalen Bewegung und im Glanz des *Leibes* natürlich manifestierenden Standeszugehörigkeit nicht in Betracht. Denn Par-

24 »›Dune solt niht hinnen kêren,/ich will dich list ê lêren./[…] du silt dich site nieten,/der werlde grüezen bieten./Op dich ein grâ wîse man/zuht wil lêrn als er wol kan,/dem soltu gerne volgen,/und wis im niht erbolgen./sun, lâ dir bevolhen sîn,/swa du guotes wîbes vingerlin/mügest erwerben unt ir gruoz,/daz nim: ez tuot dir kumbers buoz‹.« (Parzival: Vers 127, 13-28)

25 »›Du solt zir kusse gâhen/und ir lîp vast umbevâhen:/daz gît gelücke und hôhen muot,/op si kiusche ist unde guot‹.« (Parzival: Vers 127, 29-128, 2)

26 Im *Meleranz* des Pleier wird das dem Adligen angemessene Verhalten in einer solchen Situation beschrieben: Man denkt daran, dass es der Dame, die in Meleranz Fall gerade badet, sehr unangenehm wäre, wenn sich jemand unbemerkt heranschleichen würde, und zieht sich vorsichtig und leise zurück. (Vgl. Meleranz: Vers 730-51).

27 Vgl. Parzival (Vers 132, 6).

zivals strahlender *lîp* kommuniziert als *adliger Leib* sein Geburtsrecht auf die Ausbildung zum *höfischen Körper* und dieses Anrecht wird in einer Gesellschaft, die beide Facetten des *lîp* als Medium nutzt, zumindest ahnungsweise offenbar. Gurnemanz, der Fürst, bei dem Parzival einige Zeit später die rudimentären Grundlagen höfischer Erziehung erlernt, formuliert es folgendermaßen:

»›Ihr habt Grazie am Leib und hellen Glanz, Ihr habt recht wohl das Zeug (!) zu einem großen Herrn. Wenn Euer Adel hoch ist und noch höher werden soll, so habt acht auf Euren Willen‹.« (Parzival: Vers 170, 21-24)[28]

b) Herzeloide verdrängt nach dem Tod ihres Mannes Gahmuret – und das entspricht ihrer Verdrängung sämtlicher ritterlich-kämpferischer Angelegenheiten – den *Leib* als Mittel ständischer Kommunikation.

Herzeloides Strategie beschränkt sich also auf den *höfischen Körper* und auch hier nur auf einen Teilaspekt, die Kleidung. Das Verhaltensspektrum, das sie Parzival ans Herz legt, scheint sie nicht als ein weiteres mediales Element dieses *höfischen Körpers* zu begreifen: Denn sollte ihr Plan mit dem ›Narrenkostüm‹ funktionieren, wird ihr Sohn kaum in die Verlegenheit geraten, sich einer Dame so zu nähern, dass er sie um ihren Ring bitten kann. Verständlicher wird dies, wenn man bedenkt, dass der *höfische Körper* für Herzeloide nicht die Rolle eines Mediums einnimmt, das in Vogels Sinn von einer Tradierung innerhalb einer kommunikativen Praxis abhängig ist, sondern die eines Werkzeugs, das seine Aufgabe einer fest definierten Zuordnung erfüllt. Werkzeug und Medium sind, so zeigt diese Stelle gleichsam medientheoretisch avant la lettre, nicht dasselbe, noch kann ein Werkzeug das Medium ersetzen. Ihr Glaube, mit Hilfe des Narrenkostüms einen (negativen) *höfischen Körper* zu schaffen, der die repräsentative Kraft des Leibes zerstört, ist daher genauso irrig wie ihr Anspruch, mit ein paar Worten eine adäquate Einschulung ihres Sohnes in das höfische Verhalten ersetzen zu können. Herzeloide verrät in ihrer Beziehung zum *Leib* wie auch zum *höfischen Körper* gleichermaßen eine fundamentale ›Medieninkompetenz‹. Denn der *höfische Körper* ist wie der *Leib* ein Medium erster Ordnung. Daher können ihre Inhalte nur unter Verlust in ein anderes Medium transferiert werden.[29] Auch die Sprache macht hier keine Ausnahme, wie der Fortgang der Geschichte zwei weitere Male deutlich zeigt.

---

28 »›Ir traget geschickede unde schîn,/ir muget wol volkes hêrre sîn./ist hôch und hœht sich iwer art,/lât iwere willen des bewart‹.« (Parzival: Vers 170, 21-24)

29 Medien zweiter Ordnung zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre »Existenz hinreichend eindeutigen Zuordnungsrelationen ihrer Medienelemente (z.B. Schriftzeichen) zu den Medienelementen (z.B. Silben) eines bereits bestehenden Mediums« verdanken. (Vgl. Vogel: 2003: 133)

Kehren wir noch einmal zurück zu Jeschute. Denn für die zerraufte Herzogin ist die Sache noch nicht ausgestanden. Orilus kommt zurück, sieht die niedergetrampelten Zeltschnüre und das ramponierte Nachtgewand seiner Frau und bezichtigt sie des Ehebruchs. Jeschute beteuert ihre Unschuld, begeht aber mit der Erwähnung von Parzivals Leib einen entscheidenden Fehler:

»›Es kam ein Kretin dahergeritten: Unter allen Menschen, die ich kenne, sah ich nie einen so vollkommenen Leib. Meine Spange und ein Ringlein hat er mir weggenommen, ich hab's ihm nicht erlaubt.‹« (Parzival: Vers: 133, 16-20)[30]

Orilus kann sich letzteres kaum mehr und vieles andere dafür umso besser vorstellen: »›Ah, sein Leib gefällt euch wohl! Ihr habt mit ihm geschlafen!‹« (Parzival: Vers 133,21-22)[31] Jeschute betont darauf anhand seiner Kleidung die augenfällige soziale Differenz, die jeden intimeren Kontakt per se verbiete:

»›Um Gottes willen, nein! Es standen mir doch gar zu deutlich seine Bauernstiefel vor den Augen und sein Spieß. Ihr solltet Euch schämen, so zu reden. Es stünde einer Fürstin übel an, wenn sie Liebe annähme von so einem!‹« (Parzival: Vers 133, 23-28)[32]

Nach Parzivals Abgang wird nun in der Konfrontation Jeschutes mit ihrem Mann Orilus die Problematik divergierender Medienkompetenzen ausbuchstabiert. Während Jeschute im direkten Kontakt mit Parzival durch den Glanz seines *Leibes* den ungeschliffenen Rohdiamanten unter dem Narrenkostüm erkennt, dabei aber gleichzeitig die Aussage negativen höfischen Körpers (Kretin, nicht von Adel) registriert, ist Orilus die face-to-face-Kommunikation verwehrt. Im Affekt interpretiert er Jeschutes Bericht einseitig aus der Perspektive des *Leibes*, während ihm die kommunikative Dimension der Kleidung entgeht. Bezeichnenderweise reagiert Orilus auch im Folgenden ausschließlich auf derselben Ebene: Er habe doch oft genug seine Ehre im Kampf verteidigt, diesen und jenen besiegt und erschlagen: »›Und für dies alles soll ich nun gar keinen Dank haben? Das ist eine himmelschreiende Ungerechtigkeit, die mich dazu verurteilt.‹« (Parzival: Vers 135, 3-6)[33]

30 »›Dâ kom ein tôr her zuo geriten:/swaz ich liute erkennet hân,/ine gesach nie lîp sô wol getân./mîn fürspan unde ein vingerlîn/nam er âne den willen mîn‹.« (Parzival: Vers 133,16-20)

31 »›Hey sîn lîp iu wol gevellet./ir habt iuch zim gesellet‹.« (Parzival: Vers 133, 21-22)

32 »›Dô sprach si, ›nune welle got./siniu ribbalîn, sîn gabilôt/wârn mir doch ze nâhen./diu rede iu sollte smâhen:/fürstinne ez übele zæme,/op si dâ minne næme‹.« (Parzival: Vers 133, 23-28)

33 »›Ich hân dicke prîs bezalt/und manegen ritter ab gevalt./des enmoht ich nu geniezen niht:/ein hôhez laster mir des giht‹.« (Parzival: Vers 135, 3-6)

Die sprachlich vermittelbare Welt beschränkt sich für Orilius auf das alte Kommunikationssystem. Später wird er Parzival erklären: »›Als sie aber von deiner Schönheit sprach, da dachte ich, es sei Liebe mit im Spiel.‹« (Parzival: Vers 271, 4-5)[34]

Die Schönheit des Leibes kommuniziert hier das Adelsprädikat und bietet damit die Bedingung der Möglichkeit, den Leib als Objekt des Begehrens zu begreifen. Orilus steht exemplarisch für den Ritter, der sich vorzugsweise des *Leibes* bedient, und für die mediale Problematik, die diesem inhärent ist: Adlige Selbstversicherung durch Schönheit und Kampf erzeugt Erkennen und Begehren (bzw. Aggression) zugleich.[35] Die Kommunikationsschwierigkeit zwischen Orilus und Jeschute entsteht aus der Annahme des Ritters, Jeschute strukturiere ihren ›sinnlichen Zustand‹ entlang des *Leibes* statt – wie sie es tut – entlang des *höfischen Körpers*. Die tragische Konsequenz für Jeschute wird darin bestehen, dass sie von nun an in zerrissener Kleidung, auf einem zerbrochenen Sattel reitend, Orilus auf der Jagd nach dem vermeintlichen Liebhaber begleiten muss. Dabei wird eine mediale Schicht nach der anderen abgetragen: Über die Monate hinweg verwandeln sich Jeschutes Kleider in Fetzen, ihre weiße Haut, die weiter auf ihre fürstliche Herkunft verweist, verbrennt unter der Sonne. (Vgl. Parzival: Vers 257, 14-17). Was zunächst als Strafe auf der Ebene des *höfischen Körpers* erscheinen könnte, manifestiert sich letztlich doch auf der Ebene des *lîp*, der sich damit nicht nur als materieller, sondern auch als medialer *Leib* offenbart.

Sowohl fehlende wie auch unterschiedliche Medienkompetenzen haben sich als Auslöser katastrophaler Geschehnisse erwiesen. Mit dem Eintreffen Parzivals bei Gurnemanz wechselt Wolfram zum adäquaten Erwerb medialer Kompetenz, der eben dies verhindern kann.

Parzival zieht weiter, erkämpft sich am Artushof auf reichlich unhöfische Weise eine Rüstung und ein Pferd und gelangt schließlich zur Burg des Fürsten Gurnemanz, der sich seiner Erziehung annimmt. Parzivals *Leib* trägt, wie der Schnellkurs bei Gurnemanz zeigt, die erwünschte Form bereits in sich: Als archaischer Informationsträger adligen Selbstverständnisses partizipiert er gleichsam an einem morphogenetischen Feld kämpferischer Tradition. Parzivals *höfischer Körper* ist dagegen noch wie weicher Ton, in den die richtige Form nur durch Veranschaulichung und nicht durch ein sprachliches Substitut eingeprägt werden kann. Gurnemanz selbst benennt die notwendigen Bedingungen für die Ausbildung von Körpermedien: »›Ihr könnt hören und sehen

34 »›Dô se aber von dîner schœne sprach,/ich wând dâ wære ein friuntschaft bî‹.« (Parzival: Vers 271, 4-5)

35 Bestes Beispiel dafür ist die Geschichte von Lanzelot und Guinover, in der Lanzelot, unfähig Guinovers Schönheit als Ausdruck ihrer fürstlichen Stellung zu lesen, die Königin zu begehren beginnt. (Vgl. Wenzel/Lechtermann 2001: 192)

und schmecken und riechen – benutzt Eure Sinne, dann werdet Ihr klug.‹« (Parzival: Vers 170, 22-24)[36]

Beobachtung, mimetische Nachbildung, dem Einsatz der fünf Sinne kommt eine weitaus größere Bedeutung zu als der sprachlichen Instruktion. Aber während Gurnemanz die Ausbildung von Parzivals *Leib* zu Pferd mit Schwert und Lanze in der Hand unternimmt, setzt auch er für die Formung des *höfischen Körpers* zunächst auf sprachliche Unterweisung. Und wieder geht der eigentliche Inhalt der Unterweisung durch die alleinige Umsetzung der Körperpraktik in sprachliche Zeichen verloren.[37] Parzivals verfrühter Aufbruch verhindert eine mimetische Aneignung der Lerninhalte. In der Beziehung zum *höfischen Körper* wie auch zum *Leib* kann die Rolle der sprachlichen und visuellen Medien jedoch nur die ergänzender Medien sein, welche die körperlich-mimetische Aneignung unterstützen, nicht aber ersetzen können.[38]

Diese Feststellung behält das ganze Mittelalter über ihre Gültigkeit. Sie führt uns zum Abschluss zu Helmbrecht, einem Bauernsohn aus einer Erzählung des 13. Jahrhunderts, der sich als Ritter versucht und dabei scheitert. Helmbrecht ist der Sohn eines Gutsverwalters und Protagonist einer um 1250 entstandenen Verserzählung, die als eine satirische Vision für das gelesen werden kann, was mit Körpermedien geschieht, wenn die gesellschaftliche Homogenität der kommunikativen Praxis nicht mehr gegeben ist.

Helmbrecht besitzt eine Kopfbedeckung, die in ihrer Kostbarkeit seinem bäuerlichen Stand in keiner Weise entspricht und mit allerlei Motiven aus berühmten Romanen und mit Szenen des höfischen Lebens bestickt ist. Ähnlich wie Parzival zieht es den jungen Bauernsohn an den Hof. Doch die höfische Courtoisie, das Bollwerk gegen solche Regelverletzungen, existiert nicht mehr. Helmbrecht wird stattdessen Mitglied einer Raubritterbande und schildert bei einem Familienbesuch selbstbewusst sein Leben: Statt Frauen zu dienen, vergewaltigt man sie, statt Ehrlichkeit regiert die Schmeichelei, statt generös zu schenken, hält man sich an Bauern und Reisenden schadlos. Die Ele-

36 »›Ir kunnet hœren unde sehen,/entseben unde dræhen:/daz solt iuch witzen næhen‹.« (Parzival: Vers 171, 22-24)

37 Parzival gelangt zur Gralsburg und stellt – Gurnemanz Weisung eingedenk, ein junger Ritter solle nur antworten, nicht aber fragen – nicht die heilbringende Frage nach der Ursache für die stinkende, verfaulende Wunde des Gralskönigs. In *dem* zentralen Moment des Romans, der Gralsfrage, zeigen sich die Folgen einer zweiten unglücklichen medialen Transformation.

38 Die Erzählung setzt dem Handeln der Protagonisten ihre eigene narrative Struktur als Korrektiv entgegen: Erst *nachdem* die Herzeloide-Jeschute-Episode die Problematik des Transfers in die Sprache *vorgeführt* hat, werden die Hörer nun auch in Form einer sprachlichen Aussage mit der Notwendigkeit mimetischer Aneignung konfrontiert. Ähnlich in Chrestiens *Yvain* (vgl. Ghattas 2004: 168f).

ganz der agonalen Bewegung hat sich in die Leichtigkeit verwandelt, mit der man Wehrlosen den Garaus macht.

Bemerkenswert ist nur: Die auf der Haube dargestellten Szenen widersprechen den geschilderten Zuständen nicht per se: Wie Troja belagert wurde, sieht man da, wie Paris Helena raubt, wie Roland, Turpin und Olivier gegen die Heiden kämpfen, wie Türme fallen und Mauern einstürzen, aber auch festliche Geselligkeit der höfischen Gesellschaft: »›Oje, dass jemals ein Bauer eine solche Haube tragen sollte, über die man so viel erzählen könnte!‹« (Märe vom Helmbrecht: Vers 54-56)[39], seufzt der Erzähler und bezieht sich damit offenbar nicht nur auf die Kostbarkeit der Haube, sondern auf die unzureichenden Möglichkeiten des Protagonisten, den übertragenen und damit reduzierten Inhalt angemessen zu interpretieren: Der eigentliche Inhalt kann nur innerhalb einer sozialen Schicht, die alltäglichen Zugriff auf das leibliche Vorbild hat, ohne Verlust in ein anderes (sprachliches oder visuelles) Medium transferiert werden. Denn wo der klassische höfische Held die Darstellungen als Ahnengalerie lesen würde,[40] deren höfisches Verhalten in der Abbildung höfischer Geselligkeit präsent ist, da lesen Bauer und Raubritter des ausgehenden 13. Jahrhunderts – wahrscheinlich historisch zutreffender – das von der *höveschheit* der adligen Gesellschaft nur verschleierte, agonale Bewegungsmuster.

Während die Ritter mit dem Verlust der Etikette im 13. Jahrhundert zu Raubrittern herabsinken, tut sich ein Held des 21. Jahrhunderts hier leichter: David Beckham trägt seit kurzem ein ›Hooligan-Tattoo‹ und Glatze, und käme, wie das englische Boulevardblatt Daily Mirror spöttelte, als Fan in diesem Aufzug wohl kaum mehr in ein Stadion.[41] Aber die Welt entwickelt sich: Wo sich der mittelalterliche Adlige den Imagewechsel gut überlegen muss, wenn er seinen Status behalten will,[42] bleibt der nun nicht mehr ganz so metrosexuelle VIP des 21. Jahrhunderts, solange er sich immer neu inszeniert, im Scheinwerferlicht der Medien – schauen wir mal, wie lange noch.

39 »›Owê daz ie gebûre/solhe hûben solde tragen/dâ von sô vil ist ze sagen!‹« (Märe vom Helmbrecht: Vers 54-56)

40 Im Sinne der *translation imperii* Vorstellung sind die Abbildungen als ikonische Zeichen für die Abstammung der mitteleuropäischen Ritterschaft von den trojanischen Helden und für die Fortführung des römischen Reiches durch Karl den Großen lesbar.

41 Vgl. die Schlagzeilen in Spiegel und ORF Online vom 22. Mai 2004 (www.spiegel.de/panorama/0,1518,301054,00.html).

42 Der Verlust der Etikette kann Folgen für Leib und Leben haben: Helmbrecht und seine Raubritterbande werden am Ende der Erzählung gefoltert und zur Warnung an den nächsten Baum geknüpft.

Literatur

Contamine, P. (1989): Fechten, Fechtwesen. In**:** Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. München. Sp. 324-328.

Contamine, P. (1997): Turnier. Allgemein. Westeuropa. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 8. München. Sp. 1113-1115.

Elias, N. (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Amsterdam.

Feilzer, H. (1971): Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen. Wien.

Gebauer, G./T. Alkemeyer (2001): Das Performative in Sport und den neuen Spielen. In: Paragrana 10. H. 1. S. 117-136.

Ghattas, N. (2004): Polyfokalität des Textes. Kinästhetische Aspekte im Yvain und Iwein. In: Kunst der Bewegung. Hg. v. C. Lechtermann/C. Morsch/H. Wenzel. Bern.

Krass, A. (2004): Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Bern.

Milger, P. (1988): Die Kreuzzüge. Krieg im Namen Gottes. Neu dargestellt, mit Berichten der Augenzeugen und zeitgenössischen Miniaturen. München.

Simpson, M. (1994): Here come the mirror men. In: The Independent vom 15. November.

Trier, J. (1931): Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Heidelberg.

Vogel, M. (2003): Medien als Voraussetzung für Gedanken. In: S. Münker/A. Roesler/M. Sandbothe (Hg.): Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs. Frankfurt a.M. S. 107-134.

Wenzel, H./C. Lechtermann (2001): Repräsentation und Kinästhetik. In: Paragrana 10. H. 1. S. 191-213.

Quellentexte

Crestien de Troyes (1962): Yvain. Übersetzt und eingeleitet von I. Nolting-Hauff. München.

Gottfried von Straßburg (1994): Tristan. Bd. 2. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart.

Hartmann von Aue (1963): Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von F. Neumann. Übertragung von B. Kippenberg. Nachwort von H. Kuhn. Stuttgart.

Hartmann von Aue (1972): Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung von T. Cramer. Frankfurt a.M.

Konrad von Megenberg (1994): Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hg. von F. Pfeiffer. Hildesheim/Zürich/ New York.

Das Nibelungenlied (1988): Nach der Ausgabe von K. Bartsch. Hg. von H. de Boor. 22. revidierte und von R. Wisniewski ergänzte Auflage. Mannheim.

Der Pleier (1861): Meleranz. Hg. von K. Bartsch. Stuttgart.

Thomasin von Zerclaere (1984): Der Welsche Gast. Hg. von F. W. von Kries. Bd. 1: Einleitung, Überlieferung, Text, die Varianten des Prosavorworts. Göppingen.

Wernher der Gartenaere (1969): Die Märe vom Helmbrecht. Hg. v. F. Panzer. 6. Auflage. Besorgt von K. Ruh. Tübingen.

Wolfram von Eschenbach (1999): Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von K. Lachmann. Berlin.

Wolfram von Eschenbach (1993): Parzival. Aus dem Mittelhochdeutschen von P. Knecht. Frankfurt a.M.

III. Körper – Habitus – Macht – Disziplin

Plastische Unterschiede. Physisches Leiden und die Verletzbarkeit der Soziologie

CHRISTIAN PAPILLOUD/KLAUS LATZEL

> »Viele der innersten Tragödien, viel von dem tiefsten Unbehagen, viel von dem ganz vereinzelten Leiden, das die Menschen erleben mögen, [hat] seinen Ursprung in den objektiven Widersprüchen, die in den Strukturen des Arbeits- oder Wohnungsmarkts, des Bildungssystems oder der Erbtraditionen als Keimzellen von double binds, widersprüchlichen Zwängen, angelegt sind.«
> (Bourdieu/Wacquant 1996: 237)

Das Werk von Pierre Bourdieu kann als umfangreicher Bericht über die Bedingungen der Möglichkeit sozialer Verletzbarkeit in der abendländischen Moderne gelesen werden. Es beruht auf der Analyse der soziokulturellen Praktiken und der Strukturierung des sozialen Raumes in Frankreich. Anfang der 1990er Jahre befasst sich Bourdieu explizit mit der Thematik der Verletzbarkeit.[1] Der Begriff des Leidens wird ihm zum Synonym von »dem Elend, dem Unbehagen oder dem sozialen Ressentiment« (ebd. 1996: 236), und er erlaubt ihm, seine theoretischen und empirischen Diagnosen der Determinanten sozialen Elends zu konturieren. Insbesondere die Ergebnisse seiner Untersuchungen des französischen Ausbildungssystems zeigen eine einheitliche Dialektik des sozialen Wandels, die von Praktiken der Unterscheidung stimuliert und konstruiert wird. Wir existieren und unsere Existenz ist von je speziellem Wert, weil wir uns voneinander unterscheiden. Diese Ungleichheit *de re* trennt uns radikal von den anderen. Gleichzeitig versichert sie uns unserer originären und individuellen Identität. Wir tragen sie in uns und wir verändern ihre Eigenschaften im Verlaufe unseres Lebens. Oder, technischer gesprochen: Der Unterschied fungiert bei Bourdieu als ein Prinzip der Identität und

1 Der Titel von Heft 90 der Actes de la Recherche en Sciences Sociales lautet sogar »La souffrance« (vgl. ARSS: 1991).

der Identifikation, das auf der Ungleichheit, d.h. auf der asymmetrischen Konfrontation und Affirmation individueller und sozialer Differenzen beruht. Dieses Prinzip wird einverleibt und gilt als Basis für die Entwicklung sozialer Praktiken. Es funktioniert wie eine Kodierung des Körpers. Diese Kodierung wird durch die Erziehung in der Familie, in der Schule, in Vereinen und im Beruf sichtbar bzw. öffentlich gemacht.[2] Darum gilt für Bourdieu, dass »der Unterschied überall ist« (Bourdieu 1998b: 26).

Wir werden in unserem Beitrag argumentieren, dass diese Konzeption des Unterschieds einen epistemologischen Bias enthält, der die Erklärungskraft dieses Begriffs beeinträchtigt. Bourdieus Begriff des Unterschieds, dieses kardinale Prinzip der Entwicklung unserer Identität und unserer Differenz, gleichzeitig die Möglichkeit, die Macht unserer Identität zu kommunizieren und geltend zu machen, verändert sich nie. Die Logik des Unterschieds ist niemals unterschiedlich, sie entwickelt sich immer auf die gleiche Weise. Daraus ergeben sich Probleme bei dem Versuch, Phänomene der Destruktion bzw. Ereignisse der Destrukturierung, die sowohl mit der Person als auch mit ihrem sozialen Kontext zu tun haben, mit Hilfe dieses Begriffs zu analysieren. Dies gilt besonders im Blick auf Phänomene physischer Gewalt und physischen Leidens. Deren Analyse scheint um so aufschlussreicher, da Bourdieu wenig über sie spricht bzw. sie im logischen Muster der symbolischen Gewalt zu denken versucht.

Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz

Der Unterschied, den wir machen zwischen dem, was wir sind, worauf wir hoffen, woran wir glauben, was wir werden möchten, besitzt verschiedene Attribute. Seine Eigenschaften lassen sich wahrnehmen, wenn wir sprechen, wenn wir uns ausbilden, wenn wir die Qualität der französischen Küche oder das Gemälde eines berühmten Malers beurteilen. Anders formuliert: Die Eigenschaften des Unterschieds, der wir sind und den wir machen, werden öffentlich, indem wir unseren Geschmack *objektivieren*, das heißt, indem wir unsere Vorlieben ausdrücken, sie den anderen mitteilen. Sie werden – wenn auch vielleicht weniger offensichtlich – ebenfalls öffentlich, wenn wir in der Gesellschaft zirkulierende Formen des Geschmacks *subjektivieren*, das heißt,

2 Es ist darum zu stark vereinfacht, wenn Lock sagt: »Drawing on a reformulation of Mauss' concept of habitus, Bourdieu's theory was explicitly grounded in the repetition of unconscious mundane bodily practices.« (Lock 1993: 137) Der Körper ist kein leeres Gefäß, das von der Gesellschaft gefüllt wird. Wenn man Bourdieu auf diese Weise liest, verwechselt man den strikten Determinismus mit Bourdieus Perspektive der Probabilität. Der Körper gilt darin als Ort der Kreuzung der Dispositionen des Habitus und der Positionen, die jemand in den verschiedenen Feldern des sozialen Raumes bezieht.

wenn wir uns öffentliche Redeweisen, Ideen, Verhaltensweisen oder Posen aus Neugier, Interesse, Bedürfnis usw. aneignen. Bourdieu fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Die gesellschaftlichen Subjekte begreifen die soziale Welt, die sie umgreift. D.h., daß zu ihrer Bestimmung die materiellen Eigenschaften und Merkmale nicht ausreichen, die – *angefangen mit ihrem Leib* – sich wie jeder beliebig andere physische Gegenstand zählen und messen lassen. Denn kein Merkmal und keine Eigenschaft, die nicht zugleich auch *symbolischen* Charakter trüge – Größe und Umfang des Körpers so gut wie des Grundbesitzes: sie unterliegen immer der Wahrnehmung und Bewertung von Akteuren mit den entsprechenden, gesellschaftlich ausgebildeten Schemata.« (Bourdieu 1998a: 752; erste Hervorhebung C.P./K.L.)

Allgemein gesprochen ist dieser Mechanismus mit der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz verbunden. Sie strukturiert die Art und Weise, in der wir uns selbst und von den anderen differenzieren. Wir gewinnen damit zusätzliche Qualitäten und Formen des sozialen Lebens, die uns erlauben, neue soziale Positionen in weiteren gesellschaftlichen Feldern zu erwerben. Auf diese Weise perpetuieren wir das Prinzip des Unterschieds, die Basis unserer Existenz. Es befördert die eigenen Entwicklungsmöglichkeiten, d.h. die Möglichkeiten, Sinn aus den Rahmen der Familie, der Freunde oder aus der Komplizenschaft der Liebe zu schöpfen. Wenn wir den Unterschied machen, bahnen wir gleichzeitig die Wege unserer sozialen Karriere. Jeder hat wahrscheinlich in Erinnerung, wie Bourdieu anfangs der 80er Jahre dieses Muster meisterhaft in seiner Kritik der sozialen Urteilskraft gebraucht.[3] Ihre historischen Wurzeln sind jedoch häufig beiseite gelassen. Darum wird oft vergessen, dass sie der Genese der Unterschieds(sozio-)logik Bourdieus dienen.

Genese der distinktiven Praktiken

Nach Bourdieu kann die Moderne als eine Form gesellschaftlicher Entwicklung beschrieben werden, die auf Kämpfen um die Anerkennung der eigenen sozialen Existenz (im starken Sinne des phänomenologischen Begriffs *Dasein*) beruht. Es genügt nicht, unterschiedlich zu sein, um innerhalb der Gesellschaft zu existieren. Dieser Unterschied muss auch öffentlich werden. Damit wird es für den Einzelnen möglich, seine effektive Differenzierungsmacht wahrzunehmen, zu testen und auszuüben. Bis zum 19. Jahrhundert hing die soziale Existenz von physischen Anerkennungszeichen des sozialen Daseins ab, die sich mit räumlichen Anerkennungszeichen deckten. Das Gesetz des Stärkeren regierte die Verhaltensmodi, die das bringen, was man sich wünscht. Es versicherte die Gemeinschaftsidee und die Regulation des sozia-

3 Vgl. ebd.

len Lebens anhand der Identifikation soziokultureller räumlicher Grenzen. Der Unterschied zwischen »wir« und »die anderen« folgte vor allem den Unterschieden zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, Dorf und Schloss, die noch heute in Kindermärchen (die Fabeln von Jean de la Fontaine z.B.) oder Comics (Asterix und Obelix z.B.) zu finden sind.

Die sozialen, politischen und ökonomischen Transformationen, die zur Entwicklung der modernen Gesellschaften führten, kehrten diese Tendenz um. Die Distanz zwischen Stadt und Land wurde bald durch die soziale Distanz zwischen Bürgern, Bauern und Arbeitern interpretiert:

»Die Individuen als physische Personen tragen mit sich ihre gegenwärtige und vergangene Position innerhalb der sozialen Struktur von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort, in der Form von Habitus, die sie wie Klamotten tragen, und die, wie Klamotten, den Mönch machen, d.h. die soziale Person mit all ihren Dispositionen, die eben so viele Spuren der sozialen Position und damit der sozialen Distanz zwischen objektiven Positionen sind, d.h. zwischen sozialen Personen, die aneinander konjunkturell [im physischen Raum] angenähert werden.« (Bourdieu 1972: 184)

Die physische Kraft ist ohnmächtig, wenn sie allein, d.h. ohne die immer effizienteren Maschinen die Ansprüche der industriellen Produktion erfüllen muss. Sie erlaubt nicht mehr, etwas zu haben, um damit etwas zu werden. Sie ist erniedrigt, sie befindet sich im Purgatorium der sozialen Werte, sie wird meist mit Gewalt, Brutalität, der Abwesenheit von Geschmack, Feinheit und Intelligenz verbunden. In der Folge wird zunehmend in die Abstraktionskapazitäten der Individuen investiert, typischerweise ins Ausbildungs- und Berufssystem. Dieses verteilt die Eintrittsscheine in die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts und gleichzeitig definiert es die Möglichkeiten und Berechtigungen der Einzelnen auf soziale Mobilität und soziale Existenz. Die Untersuchungen, die Bourdieu seit den 60er Jahren darüber verfasst hat, zeigen, wie diese Erziehungssysteme als Einlasstore in die Gesellschaft wirken. Sie sind das, was innerhalb der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts im Spiel ist, das, wofür gekämpft wird, Kämpfe, die gleichzeitig die Architektur des modernen sozialen Raumes *in statu nascendi* bilden.

Eine Folge der Expansion des Ausbildungsmarktes ist die methodische Disziplinierung des Körpers durch pädagogische Praktiken, die im Ausbildungssystem geprägt werden. Die Absolventen dieser Ausbildung sollen sich darin die Hochschätzung der Prinzipien schulischer Exzellenz (der »Bildung«, der mündlichen oder schriftlichen Eloquenz usw.) einverleiben und all das verdrängen, was noch nach Körper riecht. Damit schafft das Ausbildungssystem die Bedingungen schulischer und sozialer Performanz:

»Den *Sport* gegenüber der *Bildung* aufwerten, heißt innerhalb der Welt der Schule eine Hierarchie geltend machen, die sich auf die eigentliche Schulhierarchie, worin jeweils dem zweiten Gegensatzglied Vorrang eingeräumt wird, nicht zurückführen lässt.« (Bourdieu 1998a: 162)

Was Bourdieu über die Askese des Gymnasiasten sagt, kann im Blick auf die studentische Askese wiederholt werden: »wer schön will sein, muß leiden Pein« (Bourdieu 1998a: 578). Man soll darin seine eigene körperliche Verletzlichkeit erfahren, als negativen Ausdruck der Legitimation des Prinzips sozialer Selektion, worin die Autorität des Ausbildungssystems erzeugt wird.

Was aber bleibt dann vom Köper in der modernen Gesellschaft? Das gesellschaftliche Kapital körperlicher Kraft und physischer Gewalt wird zum Monopol des Staates. Der Staat delegiert sie an spezialisierte Institutionen wie die Polizei und die Armee.[4] Das Kapital der Verletzlichkeit und der Sinnlichkeit wird zum wirtschaftlichen Monopol der Mode und ihrer Industrie, oder es wird vom erotischen Kommerz ausgebeutet. Aus diesem Grunde können die Vorstellungen physischer Kraft und physischen Leidens immer als archaische Ausdrücke symbolischer Macht interpretiert werden: »The most brutal relations of force are always simultaneously symbolic relations«. (Ebd.: 12)[5]

Das Problem des sozialen Elends ändert sich damit nicht grundsätzlich. Es ist weiterhin mit der Legitimität und mit der Legitimation der eigenen Differenz durch die Differenzierung ihrer Eigenschaften verbunden, mit den Gründen, zu sein, und mit den Gründen, etwas zu haben, um etwas zu werden. Im Laufe der Zeit verändert sich jedoch der Ausdruck dieses Problems: Die Praktiken des Unterschieds hängen nicht mehr primär von der physischen Gewalt ab, sondern sie setzen jetzt primär die spezifische Logik unserer sozialen Verhältnisse voraus, die symbolische Logik, wie Bourdieu sie nennt. Aufgabe des Soziologen ist es dann, diese Logik zu beschreiben, um zu verstehen, wie eine Gesellschaft, die auf diesen Differenzierungspraktiken gegründet ist, möglich wird.

Bourdieu beschreibt seine Perspektive wie folgt:

»The major contribution of what must rightly be called the structuralist revolution consists in having applied to the social world the *relational* mode of thinking which is that of modern mathematics and physics, and which identifies the real not with substances but with relations«. (Bourdieu 1989: 15f)

Oder mit anderen Worten:

»[A] classificatory judgment such as ›that's petit bourgeois‹ presupposes that, as socialized agents, we are capable of perceiving the relation between practices or

4 Vgl. Bourdieu/Wacquant/Farage (1994: 4ff).
5 Siehe zu dieser Thematik auch Bourdieu (1998a: 99f).

representations and positions in social space (as when we guess a person's social position from her accent).« (Ebd.: 19)

Das Reale ist relational und das Relationale ist die einzige Realität, die einzige Tatsache und das Einzige überhaupt, was die Soziologie ihrer wissenschaftlichen Legitimität und ihrer Erklärungskraft versichern kann.

Der Diskurs Bourdieus über die Unterschiedspraktiken und ihre Differenzierung enthält jedoch einen epistemologischen Bias, der mit seinem Unterschiedsbegriff verbunden ist. Nehmen wir mit Bourdieu an, dass das, was heute mit den Unterschiedspraktiken im Spiel ist, morgen anders wird, dass das Symbolische das Physische ersetzt, und dass dies eine entsprechende Codierung des Physischen durch das Symbolische voraussetzt. Dann müssen wir auch annehmen, dass nicht nur die Erscheinungen der Unterschiedspraktiken verändert werden, sondern auch ihre Macht als operative Differenz, als legitimer strukturierter und strukturierender Unterschied. Bourdieu nimmt dies implizit an. Der Übergang vom Physischen zum Symbolischen zeigt, dass die Differenzen und die sozialen Praktiken der Differenz sich untereinander nach ihren soziokulturellen Bedeutungen bestimmen, *wenn und nur wenn* die Differenz einen symbolischen Wert hat, um *als* symbolisches, d.h. als praktisches sozialkulturelles Beziehungsprinzip wirken zu können. Dies kann die Kraft des Unterschiedsbegriffs, soziale Praktiken homogen zu integrieren, stören. Dieses Problem erscheint in der Thematik des physischen Leidens, das Bourdieu oft im Bezug auf Praktiken des Sports bezeichnet.

Ein soziologischer Topos des physischen Leidens: der Sport

Fragt man nach dem Problem des physischen Leidens, so stellt man bald fest, dass Bourdieu, im Vergleich mit seinem Diskurs über das symbolische Leiden, das soziale Elend, davon nur wenig spricht. Wenn Bourdieu über Sportpraktiken schreibt, erscheint das physische Leiden als geringfügig. Es ist fast nur mit den Techniken der Disziplinierung des eigenen Körpers verbunden, mit dem, was Bourdieu physische Askese nennt. Das typischste Beispiel dafür ist die Gymnastik, »weil es sich dabei im Grunde um nichts anderes handelt als eine Art Übung *(askesis)* um der Übung willen« (Bourdieu 1998a: 340). Die Übung ist das Prinzip der Kultur des Physischen, die Bourdieu mit dem Ausdruck *Leibeserziehung* bezeichnet[6] und deren Variierungen in der Zeit und nach unterschiedlichsten sozialen Milieus er darstellt.[7] Hinter der *physis* erscheint dann das *socius*, die Strategien der Leibeserziehung, die »Körper-

6 Vgl. Bourdieu (1993: 173).

7 Defrance hat die ersten Schritte dieser Forschung in seiner Sozialgeschichte der Gymnastik vorbereitet. (Vgl. Defrance 1976)

Pädagogik« (ebd.). Diese Praktiken werden klassifiziert und sie erlauben gleichzeitig, andere Praktiken zu klassifizieren, die die sozialen Prinzipien der Einschätzung von Identität und der Legitimation von Differenz widerspiegeln.

Bourdieu gibt ein Beispiel davon, wenn er von den Sportpraktiken herrschender sozialer Schichten spricht:

»In Sportarten wie Golf, Tennis, Jachtsegeln, Springreiten, Ski […] und Fechten finden sich die vom herrschenden Geschmack erfaßten und geschätzten Merkmale vereinigt: Betrieben an separaten und eigens dafür vorgesehenen Orten (Privatclubs), zu Zeiten je nach Wahl, allein oder mit *ausgewählten* Partnern (alles Merkmale, die in krassem Gegensatz stehen zu den erzwungenen Rhythmen und obligaten Anstrengungen der kollektiven Disziplinen), auf der Grundlage eines verhältnismäßig begrenzten und allemal *frei* festgelegten Kraft- und Energieaufwands bei gleichzeitig nicht unerheblicher Investition – die sich um so mehr auszahlt, je früher sie einsetzt – an spezifischer Lernzeit und -arbeit (was sie relativ unabhängig macht von Schwankungen des ›Körper-Kapitals‹ und dessen altersbedingtem Verfall), lassen diese Sportarten nur höchst ritualisierte und jenseits festgeschriebener Regeln durch die ungeschriebenen Gesetze des fair-play regierte Wettbewerbssituationen aufkommen.« (Bourdieu 1998a: 345)

Umgekehrt betreiben weniger privilegierte soziale Gruppen Sportarten, die ihrem Habitus einen legitimen und legitimierten Ausdruck erlauben, also etwa typischerweise Fußball, Boxen usw.

Es zeigen sich dann eine Reihe von Korrespondenzen, die die Vielfalt der Sportarten, die diversen Praktiken dieser Sportarten, die Verhältnisse der sozialen Akteure zu sich selbst und untereinander (hier insbesondere zu ihrem eigenen Körper sowie zu dem Körper der anderen) verbinden und die die Analyse der Unterschiede im Feld der Sportarten ausmachen. Damit ist das, was in den Sportarten, in der Differenzierung der Sportbranchen und ihrer jeweiligen Definition im Spiel ist, mit dem verbunden, was für die Gesellschaft im Spiel ist, d.h. mit dem Gebrauch von Sportpraktiken als Mittel sozialer Selektion und sozialer Herrschaft, um die doxische soziale Ordnung zu legitimieren. Das Problem des physischen Leidens hängt von dieser Regel ab. Es ist ein zusätzliches Kriterium des Unterschieds, eine Differenz, die dem Körper einverleibt oder auf dem Körper sichtbar ist und die die Habituslogik von Anpassungsfähigkeit und Assimilierung auslöst. Im verletzbaren Körper erkennt man den gewöhnlichen Körper wieder, dessen Automatismen umso mehr überraschen, je stärker sie einverleibt worden sind.[8]

8 Vgl. Bourdieu (993: 183ff u. 1998a: 333-339 u. 346).

Fußball

Die Zeit kann vergehen, Bourdieus Logik von Distinktion und Ehrgeiz und insbesondere der Unterschiede im Bereich der Sportarten und Sportpraktiken wird nicht geändert. Dagegen kann das, was in einer Gesellschaft im Spiel ist und sich gleichzeitig in den verschiedenen Sportarten und Sportpraktiken widerspiegelt, verändert werden. Die Praxis des Fußballs blieb während vieler Jahre eine Sportpraktik der Aristokratie, etwa der britischen Aristokraten des 19. Jahrhunderts. Gleiches gilt für den Skisport. Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Fußball dann zur populären Sportpraktik, ein Sport der beherrschten sozialen Gruppen für die beherrschten sozialen Gruppen. Faure zeigt dies am Beispiel des Sportvereins eines französischen Dorfes, *Voutré*:

»Die Mannschaft hieß ›Klub der Kabylei‹, und sie vereinigte die Steinbrucharbeiter und einige Handwerker des Dorfes. Der Schmied war Präsident des Klubs. Die ›Fußballer‹ (*fouteux*) spielten in der Nähe des Steinbruches: im Arbeiterbereich.« (Faure 1989: 68)

Das Beispiel des Dorfes Voutré erweist den Fußball als privilegiertes Ausdrucksmittel der sozialen und politischen Ansprüche beherrschter Klassen. Er war ein Mittel der Distinktion, um Ansprüche auf soziale Integration und Steigerung der gesellschaftlichen Mobilität geltend zu machen und legitimieren zu lassen.

Die fortschreitende Autonomie dessen, was im Sport und allgemein in der Gesellschaft im Spiel ist, und der Einsatz ökonomischer Vermittler zur Förderung der Unterschiedsstrategien im Feld des Sports sowie innerhalb des sozialen Raumes verändern die Gesamtsituation des Fußballs, seiner Akteure und seines Publikums. Die Fußballsfans stammen nicht mehr nur aus den beherrschten sozialen Gruppen. Die Fußballpraxis wird professionalisiert, »Fußballspieler« sowie »Trainer« und »Schiedsrichter« werden zu seriösen Berufen, verbunden mit spezialisierten Trainingszentren, hybriden Ausbildungssystemen (Sportpraxis/Studium) und zunehmender Internationalisierung. Darin zeigt sich, dass »die Rekrutierung fast nur nach Eigenschaften des Feldes geschieht, das mehr und mehr an Autonomie gewinnt« (Faure 1989: 73). Nach Bourdieu kann diese Entwicklung der Sportpraktiken, die wir hier am Beispiel des Fußballs beschreiben, gemäß folgender allgemeiner Regel interpretiert werden:

»Ein Sport [wird] mit um so größerer Wahrscheinlichkeit von Angehörigen einer bestimmten Gesellschaftsklasse übernommen […] je weniger er deren Verhältnis zum eigenen Körper in dessen tiefsten Regionen des Unbewußten widerspricht, d.h.

dem *Körperschema* als dem Depositorium einer globalen, die innerste Dimension des Individuums wie seines Leibes umfassenden Weltsicht.« (Bourdieu 1998a: 347)

Wenn wir diese allgemeine Regel für die Analyse des Fußballs verwenden, dann zeigt sie uns, dass die Transformationen des Verhältnisses zum Körper im Feld des Fußballs in den Verhältnissen der Professionalisierung von Spielern, Trainern und Schiedsrichtern sowie der sozialen Heterogenität des Fußballpublikums erscheinen und zur Veränderung der Körperverhältnisse innerhalb der Gesellschaft führen. Anders formuliert: Es gibt eine logische und homogene Relation zwischen der Veränderung der Sportpraktiken, der Veränderung der Körperverhältnisse und der Veränderung der sozialen Praktiken. Diese Praktiken hängen alle von dem gleichen Prinzip von Distinktion und Ehrgeiz ab. Trotz der offensichtlichen Veränderungen der Fußballpraktiken und der Motivationen, Fußballer zu sein oder zu werden, bleibt das, was im Bereich des Fußballs sportlich und sozial im Spiel ist, gestern wie heute gleich: Der Kampf für die Bestimmung des Fußballs als bestes Beispiel dessen, was gesellschaftlich als »Sport« anerkannt und definiert wird, und der Kampf um die Anerkennung und die Legitimität dieses Kampfes. Loïc Wacquants Analysen der Welt des Boxens führen jedoch zur Nuancierung dieser Überlegungen Bourdieus.

Boxen

Pierre Bourdieu spricht nur wenig über das Boxen. Wie im Fall des Fußballs unterstreicht er hier, dass das Boxen zunächst eine Sportpraktik der Aristokratie war, bevor es sich zur populären Sportpraxis entwickelte. Der sozialen Deklassierung des Boxens entspricht seine neue Klassifikation, eine neue Strukturierung der Position dieser Sportpraktik im gesellschaftlichen Feld des Sports. Wenn Bourdieu den Boxsport als geregelte Praxis des Kampfes betrachtet, dann begreift er ihn unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Askese, der physischen Zähigkeit als Bedingung einer möglichen sportlichen und sozialen Karriere in der Welt des Boxens. Wacquant, dessen erste wissenschaftliche Analysen dem Bereich der Boxpraktiken galten, sieht hier dagegen eher eine Modifikation des Körperverhältnisses (zu sich und zu den anderen), die von einer Leidenschaft des Leidens (im griechischen Sinne des Wortes *Pathos*) bedingt ist. Dabei wird nicht zuerst die Zähigkeit der Person vorausgesetzt, sondern am Anfang steht die Herstellung einer Beziehung zum Leiden:

»Boxen zu lernen bedeutet, sein Körperschema, sein Körperverhältnis und seinen gewöhnlichen Gebrauch des Körpers unmerklich zu verändern, indem man eine Reihe voneinander untrennbarer mentaler und physischer Dispositionen einverleibt,

die mit der Zeit aus dem Körper eine Maschine bilden, die Faustschläge austeilt und erhält, eine intelligente, schöpferische Maschine, die sich selbst regulieren und gleichzeitig neue Strategien innerhalb eines relativ begrenzten Registers von Bewegungen im Bezug auf einen Gegner und auf ein bestimmtes Moment entwickeln kann. Die wechselwirkende Überschneidung dieser körperlichen und mentalen Dispositionen erreicht einen so hohen Grad, daß Wille, Seele, Entschlossenheit, Konzentration, Kontrolle der Affekte in körperliche Reflexe umgewandelt werden.« (Wacquant 1989: 55)

Der Sportler muss nicht trainieren, um die Bedeutung des physischen Leidens einzuverleiben. Er muss vor allem ein Verhältnis zu dem, was sein Körper sein wird, herstellen, ein Körper, der im Training der Muskulatur und durch die Schläge des Gegners transformiert wird. Die Kapazität, sein physisches Leiden zu sozialisieren, gibt ihm die Möglichkeit, sich über das physische Leiden zu vergesellschaften. Im Universum des Boxens eröffnet ihm dies eine mögliche sportliche und soziale Karriere. Darum gilt, dass »boxing might be something other or more than a violence« (Wacquant 1995: 527, note 25).

Wacquant bestätigt damit einen Teil der Analysen Bourdieus. Am Beispiel des Boxsports zeigt er, dass Boxen eine Askese voraussetzt, die in der Modellierung des Körpers und in der Beherrschung von Körpertechniken und Körpertaktiken ihren Ausdruck findet. Sie erlaubt dem Boxer, eine neue körperliche Mobilität auszubilden. Der Boxer, der Schläge einstecken muss, leidet weniger unter deren physischer als vielmehr unter deren symbolischer Gewalt, die ihm zeigt, dass er seine eigene Körperpraxis und seine symbolische Resonanz im sozialen Raum noch nicht genügend beherrscht. An diesem Punkt beginnen sich die Ansichten Wacquants und Bourdieus jedoch zu unterscheiden.

Von physischer Verletzlichkeit zu sozialer Verletzbarkeit

Nach Bourdieu reguliert die soziokulturelle bzw. symbolische Codierung des Körpers die Unterschiedslogik der Praxis. Die Transformationen des Physischen erfolgen durch Veränderungen ihrer symbolischen Codierung. Am Beispiel des Boxsports zeigt Wacquant die umgekehrte Beziehung, d.h. die physische Regulation der symbolischen Distinktionspraktiken. Die Transformationen des Physischen bedingen die Veränderungen der soziokulturellen Praktiken. Das Training, dem sich der Boxer unterzieht, setzt Differenzen voraus, die nicht nur ins Fleisch der Person eingraviert werden, sondern auch die symbolische Codierung des Physischen, die Körpersprache, die der Habitus spricht, stören. »Einmal auf dem Ring, versteht und lernt der Körper, er selektiert und sammelt die Information, er findet die richtige Antwort im Register

der möglichen Handlungen und Reaktionen« (Wacquant 1989: 56). Hier zeigt sich, wie Wacquant die Überlegungen Bourdieus nuanciert: Der Körper des Boxers ist mit zwei Habitusmustern verbunden: mit dem, das er geerbt hat, und mit dem »Boxerhabitus« (ebd.), dessen neue symbolische Bedeutungen physisch in der Form von Krämpfen, Muskelkater, Entzündungen usw., kurzum in Formen des physischen Leidens erworben werden. Diese diskrete Nuance von Wacquant genügt, um die Einseitigkeit der These Bourdieus, die mit der Vorherrschaft der symbolischen Logik und der Modi der symbolischen Gewalt über das Physische rechnet, zu erkennen. Wacquant gibt ein weiteres Beispiel für diese Überlegung, wenn er von der beruflichen Umstellung des Boxers am Ende seiner Karriere spricht.

Der Boxer hat sein gesamtes spezifisches soziales Unterscheidungskapital einverleibt. Er gebraucht seinen Körper als Mittel zur Akkumulierung symbolischer Güter (Titel, Fanclubs usw.), wirtschaftlicher Ressourcen (Geld), kulturellen Kapitals (Auftritte in Fernsehsendungen, Vorbildfunktion für Jugendliche usw.) und von Möglichkeiten sozialer Mobilität, die mit seiner sportlichen Karriere verbunden sind. Wenn der Boxer aber seine Karriere beendet, dann nützt ihm das gesamte Kapital, das er in der Form seines Körpers akkumuliert hat, nicht mehr. Seine Konversion in andere gesellschaftliche Felder stellt ihn vor Schwierigkeiten,[9] wenn er keine neuen Unterschiedsstrategien entwickeln kann. In diesem Fall werden der geerbte Habitus und mit ihm die psychosoziale Kraftersparnis, die der Boxer in seiner beruflichen und sozialen Spezialisierung gefunden hatte, gestört, wenn nicht zerstört. Für den Boxer stellt sich darum die Aufgabe, mit dieser Störung kreativ umzugehen.

Diese Bemerkung kann generalisiert werden. Die besagte Spezialisierung erlaubt, seine psychosozialen Kräfte zu ersparen, um sich *de jus*, und, mit Bourdieu gesprochen, *de re* eine Position in einem sozialen Feld und entsprechende Ansprüche auf Positionen in anderen Feldern des sozialen Raumes zurechnen und anerkennen zu lassen (oder mit Wacquant gesprochen: aus seinem Körper eine »Waffe«, eine »Maschine« zu machen, um eine sportliche Karriere einzuschlagen und darüber hinaus mögliche wirtschaftliche und kulturelle Macht zu gewinnen). Doch sie hat auch eine Kehrseite, deren Folge radikal sein kann, nämlich: seine Ressourcen, seine Kapitalien wie Bourdieu sagt, nicht mehr entwickeln zu können, wenn das Unterschiedsprinzip, das die Existenz strukturierte, an seine Grenzen gerät. Wenn das Potential der sozialen Existenz wie bei Bourdieu von *einem* Erklärungsprinzip des sozialen Daseins abhängt, dem allgemeinen Prinzip der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz, dann droht die realisierte Kraftersparnis obsolet zu werden, wenn sich die aktuelle Situation verändert. Wenn wir diese allgemeinen theoretischen Schlussfolgerungen auf den Bereich des physischen Leidens beziehen

9 Vgl. auch Wacquant (1989: 47).

wollen, dann müssen wir nach der Sozialisierung im physischen Leiden fragen. Wir müssen untersuchen, wie durch das physische Leiden ein Differenzierungs- und Legitimationsinstrument der persönlichen und sozialen Existenz hergestellt und gebraucht wird, um das distinktive Merkmal, das man ist, weiter zu unterscheiden.

Verletzte Beziehungen

Um ein erstes Beispiel für diese Forschungsperspektive zu geben, verlassen wir das gesellschaftliche Feld des Sports und richten statt dessen den Blick auf die medizinische Behandlung von Krankheiten, von physischen Leiden bei Kindern und Jugendlichen. Krankheiten stören die Beziehungen zum eigenen Körper, zu den anderen und den Dingen.[10] In der Krankheit wird aus dem vertrauten und selbstverständlichen Körper zugleich etwas »eigenwillig Fremdes« (Ridder 1983: 153 u. 1988: 19). Das ließe sich zunächst an »objektiven« Krankheitsdaten, an messbaren Gesundheitsschäden, an medizinisch zu diagnostizierenden Krankheitssymptomen, -bildern und -verläufen aufzeigen.

Der kranke Körper ist aber immer auch ein sozial situierter Körper. Krankheiten, ihre Diagnose und ihre Therapie werden typischerweise in je bestimmten Situationen erlebt: zu Hause, im Krankenbett, in der Arztpraxis, im Krankenhaus. Dabei sind sowohl die räumlichen und sachlichen Komponenten wie die jeweiligen Personen, die zusammen diese Situation ausmachen, von Bedeutung für die Krankheitserfahrung. Diese Situation ist nicht frei gewählt, und sie stellt eine Vielzahl von vertrauten wie auch unbekannten Anforderungen. Jeder Raum strukturiert über bestimmte Valenzen, Stimmungen usw. die Krankheitserfahrungen[11]: Der Wohnraum, in dem sich die Kranken aufhalten, die Arztpraxis mit ihren Gerätschaften und Instrumenten, das Krankenzimmer im Krankenhaus. Schließlich sind die fürsorglichen Behandlungen des Körpers und die diagnostischen und therapeutischen Eingriffe in den Körper durch die Familienmitglieder, vor allem die Mutter, die Ärzte und Pflegepersonen von Bedeutung.

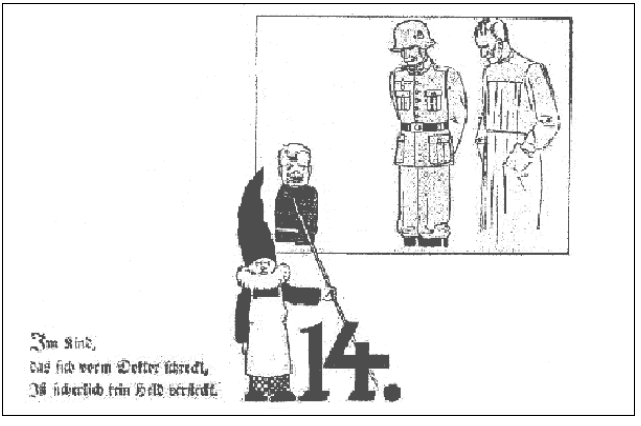
Im Zentrum steht dabei die Frage, welche Bedeutung das Leiden, welche Bedeutung insbesondere Schmerz und Angst haben: In der Beziehung zum eigenen Körper, der sich in der Krankheit der Kontrolle entzieht, der von der Krankheit malträtiert und zum Objekt von oft schmerzhaften diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen gemacht wird; in der Beziehung zu den Dingen, etwa zu den dabei angewendeten medizinischen Instrumenten, und in der Beziehung zur gewohnten oder neuen und unbekannten räumlichen Um-

10 Vgl. näher zur Bedeutung von Verletzbarkeit in der Konstellation dieser drei Beziehungen Latzel (2003: 128ff).

11 Vgl. Lippitz (1990) u. Berg (1999).

gebung; schließlich in der Beziehung zu den anderen, also etwa in Trennungsängsten gegenüber den Eltern oder in der Angst vor den Angehörigen der medizinischen Profession. Dabei ist zu bedenken, dass das therapeutische Verhältnis zum Arzt nicht nur eines der Hilfeleistung, sondern auch der durch Monopolisierung der Gesundheitskompetenz begründeten Macht ist, ebenso wie das Verhältnis zu den Eltern sowohl Schutz und Hilfe beinhaltet wie auch deren Erziehungsmacht.

Wir möchten hier auf zwei historische Beispiele verweisen, in denen solche Beziehungen greifbar werden. Zunächst auf die in den gängigen Lehrbüchern für Kinderärzte zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg beschriebenen Therapiemethoden für die Enuresis, das Bettnässen. Der größte Teil der Kinder, die daran litten, wurde darin zu »Psychopathen« oder »degenerativ Minderwertigen« erklärt, und die Prozeduren, denen sie unterzogen werden sollten, sollten allesamt mehr oder minder bewusst schmerzhaft sein (das Ertragen durch einen Katheter eingeführter, steigender Wassermengen, die Anwendung von faradayschem Strom, Injektionen, die manchmal heftige Kopfschmerzen und Erbrechen hervorrufen) oder demütigend (»Befehl«, das Bettzeug zu reinigen). (Heßling 1994: 78-85) Dieses Verhältnis von Verletzbarkeit, Macht und physischem Leiden kennzeichnet auch die folgende Abbildung aus einem Kinderbuch aus dem Jahre 1936:



Bildtext: »Im Kind, das sich vorm Doktor schreckt, Ist sicherlich kein Held versteckt« (Schrickel 1936: 23)

Das Leiden des kleinen Jungen zeigt sich in seiner Beziehung zum Körper in der hier implizit vorausgesetzten Krankheit, in seiner Beziehung zu den Dingen, die hier durch Arztkittel, Uniform und Stahlhelm repräsentiert werden, und zu den anderen, hier zu dem Soldaten und dem Arzt. Ihre Körpergröße zeigt ihre Macht, ihre missbilligenden Mienen ihre Verurteilung der Angst

des Kindes, die sie selbst mit ausgelöst haben. Ihre unterschiedliche Nähe zu dessen Standort drückt den Vorrang des Soldaten und der von ihm repräsentierten sozialmoralischen Leitvorstellung »Heldentum« vor dem Arzt und der Leitvorstellung der ärztlichen Fürsorge aus, die Vorrangigkeit des »Volkskörpers« vor dem individuellen Körper.

Die Beziehungen zu den Dingen und zu den anderen, die angesichts des Leidens an der Krankheit Schutz und Hilfe gewähren müssten, werden hier selbst zur Bedrohung. Der Junge drückt dies körperlich unmittelbar durch sein Weinen aus. Diese Reaktion wird durch die »kindgerechte« Identifikationsfigur des Zwerges angeprangert, der damit das Urteil des fiktiven kindlichen Betrachters der Szene vorwegnimmt.

Die dem Jungen in dieser Szene nahe gelegte Praktik der Selbstdisziplinierung richtet sich auf seine Mitwirkung bei der Veränderung der Beziehung zum eigenen Körper, bei der Sozialisation durch das Leiden. Er soll seine Angst überwinden, um am »Heldentum« teilzuhaben. Dies hat jedoch seinen Preis: Er wird sich dafür den Maßstäben der Institution Wehrmacht unterwerfen müssen, deren Zweck ihrerseits im Zufügen und Erleiden von Schmerz und Angst, also in der Produktion von Leiden besteht.

Dies ist nur ein weiteres Beispiel für die Sozialisation durch das Leiden. Es verweist über die konkrete Situation, in der Krankheit erlebt wird, hinaus auf den Bereich der gegenüber den Formen körperlichen Leidens, gegenüber Schmerz und Angst geltenden Regeln. Der darauf bezogene Diskurs wurde in einer Vielzahl von Veröffentlichungen sowohl von Angehörigen der medizinischen und gesundheitsfürsorgerischen Professionen wie auch von Laien geführt, in Fachzeitschriften, Lehrbüchern, populärmedizinischen Veröffentlichungen, in der medizinischen und gesundheitspädagogischen Ratgeberliteratur usw. Dieser vornehmlich an die Angehörigen der Professionen bzw. an die Eltern, insbesondere die Mütter gerichtete Diskurs war wiederum nur ein Teil der Selbstverständigung der Gesellschaft über das Verhältnis von Körper, Krankheit und Gesundheit. Er findet sich auch in den an die Kinder und Jugendlichen selbst gerichteten Medien, also in Kinder- und Jugendbüchern, der sogenannten »Schundliteratur« usw.; er findet sich schließlich in den an ein allgemeines Publikum gerichteten Vorbildern und Gegenbildern, den Darstellungen von Körper, Gesundheit und Krankheit in Filmen, Illustrierten, in der Werbung, in der Kunst, in Fotografien, in Ausstellungen. In all diesen Medien wurde das Verhältnis von männlichem Körper, Gesundheit und Krankheit, individuellem und »Volkskörper« konstruiert; wurden körperbezogene Normalisierungspraktiken empfohlen, sozialmoralische Vorstellungen von Männlichkeit, Sexualität, Kraft, Sauberkeit, Härte, Selbstdisziplin, Tapferkeit usw. artikuliert.[12]

12 Vgl. Haug (1987) u. Becker (2000).

Derartige Normalisierungspraktiken, in denen Vergesellschaftung über das Leiden erfolgt, finden sich freilich nicht nur bezogen auf den Bereich der Krankheiten. Kinder bzw. Jugendliche sind in ihren Krankheitserfahrungen von vornherein die Schwächeren, sowohl in den Beziehungen zu den Angehörigen der medizinischen Profession wie gegenüber ihren Eltern. Anders ist es in altershomogenen Beziehungen, im Bereich der peer groups, der Schulkameraden, Freunde, Jugendgruppen usw. Hier ist das Verhältnis von Starken und Schwachen sehr viel mehr das Ergebnis von Aushandlungen, Auseinandersetzungen, Koalitionsbildungen, Ein- und Ausschließungen, die in der Macht der Kinder und Jugendlichen selbst liegen. Außerdem können die Situationen, in denen hier die Beziehungen zu den anderen gestaltet werden, in stärkerem Maße selbst gewählt werden, sie sind nicht im gleichen Maße vorgegeben wie im Falle der Krankheit. Auch hier gelten bestimmte Regeln gegenüber der Erfahrung von Schmerz und Angst, aber die Möglichkeiten des eigenen Handelns sind erheblich größer, und auch die Möglichkeiten, anderen Angst und Schmerz zuzufügen.

Betrachten wir einige Beispiele, die sich auf eine der wichtigsten Schutzstrategien gegenüber Schmerz und Angst beziehen, auf die Entwicklung von Härte gegenüber sich selbst und gegenüber den anderen. Das erste stammt aus dem Buch »Die Wehrerziehung der deutschen Jugend« aus dem Jahre 1936:

»Härte darf nicht nur im Nehmen, Härte muß ebenso im Geben sein. Deshalb die *Kampfschule*. Man würde treffender Kampferziehung sagen, wenn dieses Wort geläufiger wäre. Sie ist noch wichtiger als die Erziehung zur Härte, denn wir wollen keine Helden des Leidens, sondern Helden der Tat erziehen. Die Härte im Nehmen ist nur die Voraussetzung der Härte im Geben. [Der Kämpfer] erfaßt nicht nur mit den Sinnen, er hat es fast schon im Gefühl, spürt schon in seinem kämpferischen Instinkt, was der Gegner tun wird, und bereitet den Gegenschlag vor. Solcher Kampf mag sich im Spiel üben, aber er schafft unerhörte Tatmenschen. *Kampfspiel* und *Kampfsport* […] erziehen zur Selbstbeherrschung. Denn der Hieb, der Schlag tut weh, aber man muß ihn nicht nur in guter Haltung ertragen, sondern man muß seinen Hieb, seinen Schlag dagegen setzen, und man lernt sogar, in der Konzentration auf das Tun auch den Schmerz zu vergessen.« (Stellrecht 1936: 42)

In der Kinderzeitung »Für Alle«, einer Beilage des »Häuslichen Ratgebers« und der »Deutschen Frauen-Zeitung« aus dem Jahre 1934, finden sich illustrierte Spielanleitungen unter dem Titel: »Gelobt sei, was hart macht!«, in denen das gleiche den Kindern und Jugendlichen nahe gebracht wird:

»Hart ist unsere Zeit, hart ist das Leben, nur wer hart ist, wird es zwingen […] so müssen wir hart sein, hart im Geben und Nehmen bis zum Sieg […] In unseren Reihen gibt es keine Zimperlinge, Angsthasen und anderes Gelichter.« (Zit. n. Haug 1987: 123)

Im Folgenden werden dann verschiedene Kampfspiele beschrieben, in denen sich jeweils zwei Jungen im Kampf gegenüberstehen oder -sitzen. Bei diesen Kämpfen handelt es sich stets um das Ermitteln direkter körperlicher Kräfteverhältnisse, durch Schieben oder Drücken, Ziehen oder Schlagen. Ein weiteres Spiel heißt »Kampf ums Dasein«:

»Zum Kampf ums Dasein wird ein großer Kreis gezogen […] Sämtliche Spieler stehen in der umgrenzten Stelle und versuchen, sich gegenseitig hinauszudrängen. Wer zuletzt übrig bleibt, hat sich behauptet und ist Beherrscher des Platzes.« (Ebd.)

Hier werden Normalisierungspraktiken beschrieben, in denen auf spielerische Weise gelernt werden soll, dass der Normalzustand der Beziehung zu den anderen ein Zustand der permanenten Kampfkonkurrenz ist. Diese Beziehung wie die Beziehung zu sich selbst wird bestimmt als eine zwischen den Polen Stärke und Schwäche, zwischen Härte und Zimperlichkeit auszutragende, wobei jeder der Stärkere oder Schwächere sein kann. Diese Form der Sozialisation hält die Gruppe zusammen, indem sie zugleich ihre Mitglieder gegeneinander und gegen sich selbst ausrichtet.

Im Kern ist diese Sozialisation über das Verhältnis zum Leiden, zu Schmerz und Angst vermittelt. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Methoden der Abhärtung das erzeugen, wovor sie schützen sollen. Die Beteiligten verlieren nicht ihre Angst, sie wenden sie gegen andere und machen sie damit permanent. Wo keine Angsthasen geduldet werden, wo die Angst zur Schande wird, bedrohen sich die Geängstigten wechselseitig mit und aus ihrer Angst, um sich schließlich in der Drangsalierung eines Angsthasen zusammenzuschließen. Gerade dass er Angst hat, legitimiert seinen Ausschluss und seine Ängstigung.[13]

Die Sozialisation durch die Angst erweist sich hier als paradoxe Form des Versuchs des Schutzes vor oder der Heilung von Verletzungen; paradox deswegen, weil sie im Endeffekt die Verletzungen, denen sie kurzfristig zu entgehen sucht, langfristig immer wieder heraufbeschwört; als Versuch, eine stets verletzbare Beziehung (zu sich selbst oder zu den anderen) zu retten, indem sie bedroht wird, kurz: Als prägnantes, weil offensichtliches Beispiel für die prinzipielle Verletzbarkeit sozialer Beziehungen, deren Verletzbarkeit freilich nicht immer so offen zutage liegt wie hier.

13 Vgl. ebd.: 125.

Von der Soziologie der Verletzbarkeit zur Verletzbarkeit der Soziologie

Der Raum des physischen Leidens ist vermutlich der Ort *par excellence* für die soziologische Analyse von Verletzbarkeit. Gleichzeitig eröffnet er die Möglichkeit, die Soziologie auf die Probe ihrer eigenen Verletzbarkeit zu stellen. Wie oben gesehen, symbolisiert das physische Leiden eine Verletzbarkeit, die nicht nur mit der körperlichen Verletzlichkeit verbunden ist, sondern auch mit der Verletzbarkeit von Verhaltensweisen und Denkmustern des Akteurs, die er geerbt hat und die er in seiner sozialen Laufbahn entwickelt, also mit Frakturen in den Strukturen des primären Habitus und des Klassenhabitus. Diese Verletzlichkeit kann zum Scheitern konkreter psychosozialer Profile führen, die ihre soziale Position bei Bedarf nicht umwandeln können und in der Folge die Bedeutung ihrer sozialen Existenz (deren soziale Übersetzung der berühmte »Sinn des Lebens« ist) und deren Anerkennung durch die Mitglieder ihrer Klasse, die sie doch vertreten, verlieren.

Die Soziologie der Verletzbarkeit verweist damit auf die Verletzbarkeit einer Soziologie, die allein mit dem Prinzip von Distinktion und Differenzierung ihre Erklärungsschemata des Sozialen zu begründen sucht. Im Rahmen der Soziologie Bourdieus ist dieses Prinzip das der Allmächtigkeit der Relation, weshalb wir die Verletzbarkeit der Soziologie Bourdieus mit dem Neologismus *Relationismus* identifiziert und bezeichnet haben.[14] Wie auch Lahire erwähnt, stellt Bourdieu »die Einheit der Profile oder der kulturellen individuellen Habitus als Evidenz dar. Wenn man so tut, als ob die zahlreichen Praktiken oder Vorlieben eines Individuums notwendigerweise in der Relation zueinander interpretiert werden müssen, dann setzt man sofort voraus, dass jede Praxis oder Vorliebe eines Individuums der Ausdruck einer einzigen bewirkenden Formel ist, das heißt, sie sind keine differenzierten Produkte ›kausaler Reihen‹ (wie z.B. von sozialisierenden Rahmen), die teilweise unabhängig voneinander sein können« (Lahire 2004: 133).

Diese Kritik kann folgendermaßen erweitert werden: Das Unterschiedsprinzip Bourdieus beruht auf einer Dialektik der Macht von Identität und Differenz. Diese Dialektik kann auf jeder Ebene der soziologischen Erklärung Bourdieus wiedergefunden werden (z.B. in der Form der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz, von Anerkennung und Verkennung, von Herrschaft und Unterwerfung). Sie betont den relationistischen Charakterzug der soziologischen Überlegung Bourdieus, das heißt, sie setzt automatisch in jedem Punkt der soziologischen Erklärung die Referenz auf ein für die Einheit dieser Erklärung notwendig einziges Strukturierungsprinzip. Anders formuliert: Weil diese Dialektik die spontane formelle und dynamische Existenz von Relatio-

14 Vgl. Papilloud (2003).

nen voraussetzt, die nach einem einzigen und abstrakten Modus funktionieren, der die sozialen Praktiken sowie die Beobachtung und Interpretation dieser Praktiken vereinheitlicht, wird die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es keine Relation gibt. Das Reale kann nur Relational sein, und das Relationale kann nur die Realität überhaupt sein. Folglich können all die Phänomene unmöglicher Relationen, zerstörter Beziehungen, sich nicht spontan oder rasch entwickelnder Verbindungen keine Erklärung finden. All diese Dissonanzen, Deregulierungen, Zerstörungen, Umkehrungen, Wiederherstellungen von Beziehungen, die man am Beispiel des physischen Leidens und der Sportpraktiken analysieren kann, lassen sich nicht verstehen, wenn man die Existenz von Relationen voraussetzt und nicht nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit fragt, nach dem Leben und Sterben von Beziehungen und Beziehungspraktiken.

Von einem theoretischen Standpunkt bedeutet diese Kritik, dass die Ansicht, die soziale Differenzierung funktioniere nach einem einzigen und einheitlichen Regulationsmodus, in die Sackgasse führt. Die soziale Differenzierung ist vermutlich nicht dieser Ursprung, den das soziologische Denken immer vorausgesetzt hat. Um die vielfältigen möglichen Modi der Differenz und der Differenzierung zu verstehen, die sich in der Entwicklung von sozialen Praktiken widerspiegeln, muss man zeigen, wie ein präziser Differenzierungstypus, wie ein prototypisches Muster der Distinktion entwickelt und stabilisiert worden ist. Dies ist nur möglich, wenn man sich auf die Fabrikationstechniken konzentriert, mit denen Relationen hergestellt, verändert oder zerstört werden.[15]

Literatur

ARSS (1991): Actes de la Recherche en Sciences Sociales. La souffrance 90. Paris.

Baker, A./T. Boyd (1997) (Hg.): Out of Bounds: Sports, Media, and the Politics of Identity. Bloomington.

Becker, F. (2000): Der Sportler als ›moderner Menschentyp‹. Entwürfe für eine neue Körperlichkeit in der Weimarer Republik. In: C. Wischermann/S. Haas (Hg.): Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung. Stuttgart. S. 223-243.

15 Wir erinnern auch daran, dass dieses Forschungsprogramm an sich nichts grundsätzliches Neues hat. Die Idee, Fabrikation oder Destruktion von sozialen Beziehungen mit Regulationsprozessen dieser Beziehungen zu verbinden, steht im Zentrum des post-durkheimschen Programms, das Marcel Mauss in seiner *Gabe* (1950) und vor ihm schon Robert Hertz in seinem Beitrag *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907) definiert haben.

Berg, C. (1999): Der Lehrplan des Kinderzimmers. In: E. Liebau u.a. (Hg.): Vergiss den Ball und spiel‹ weiter. Das Bild des Kindes in zeitgenössischer Kunst und Wissenschaft. Kunsthalle Nürnberg 21. Oktober 1999 – 9. Januar 2000. Köln. S. 60-64.

Bourdieu, P. (1972): Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle. Genève.

Bourdieu, P. (1989): Social Space and Symbolic Power. In: Sociological Theory 7. H. 1. S. 14-25.

Bourdieu, P. (1993): Soziologische Fragen. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1998a): Die feinen Unterschiede. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P. (1998b): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.

Bourdieu, P./L. Wacquant/S. Farage (1994): Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. In: Sociological Theory 12. H. 1. S. 1-18.

Bourdieu, P./L. Wacquant (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.

Faure, J.-M. (1989): Les ›fouteux‹ de Voutré. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. L'espace des sports – 2. H. 80. S. 68-73.

Defrance, J. (1976): Esquisse d'une histoire sociale de la gymnastique (1760-1870). Actes de la Recherche en Sciences Sociales 6. S. 22-46.

Haug, W. F. (1987): Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus. Hamburg/Berlin.

Heller, P. (1996): Tyson: In and Out of the Ring. London.

Hertz, R. (1907): Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. L'Année sociologique 10. S. 48-137.

Heßling, J. (1994): Die Haltung zu Kindern in der deutschen Kinderheilkunde von 1877-1980. Herzogenrath.

Lahire, B. (2004): La culture des individus. Paris.

Latzel, K. (2003): Gewalt, Leiden, Verletzbarkeit. In: Simmel Studies 13. H. 1. S. 122-141.

Lippitz, W. (1990): Räume – von Kindern erlebt und gelebt. In: W. v. Lippitz/C. Rittelmeyer (Hg.): Phänomene des Kinderlebens. Beispiele und methodische Probleme einer pädagogischen Phänomenologie. Bad Heilbrunn. S. 93-106.

Lock, M. (1993): Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. Annual Review of Anthropology 22. S. 133-155.

Mauss, M. (1950): Essai sur le don. In: Sociologie et anthropologie. Paris. S. 145-279.

Papilloud, C. (2003): Bourdieu Lesen. Bielefeld.

Ridder, P. (1983): Einverleibung. Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 31. S. 149-157.

Ridder, P. (1988): Einführung in die medizinische Soziologie. Stuttgart.

Schrickel, E. (1936): Hatschi Hatschi. Eine lustige Geschichte vom Schnupfenbazillus und seinen bösen Spießgesellen. München.

Stellrecht, H. (1936): Die Wehrerziehung der deutschen Jugend. Berlin.

Wacquant, L. (1989): Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. L'espace des sports – 2. H. 80. S. 33-67.

Wacquant, L. (1995): The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade. Theory and Society 24. H. 4. S. 489-535.

Extremsport Triathlon und Michel Foucaults Konzept der Formung von Subjektivität

CORINA TURNES

»Und erlangt in wetteifernden Preiskämpfen
Den ersehnten Ruhm,
Wem dichte Kränze das Haar umwinden,
Da er siegte mit Händen oder der Füße Schnelligkeit.«
(Pindar: Isthmische Oden)

Mit lyrischer Erhabenheit und Begeisterung besang der gefeierte Dichter Pindar in seinen Epinikien siegreiche Athleten. Dieser Enthusiasmus für große Sportler ist dem Griechenland des fünften Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung und unserer Gegenwart gemeinsam. Doch in der heutigen Zeit reicht es nicht mehr, die Athleten zu bewundern und in Lobliedern zu preisen. Die cartesianische Ausgestaltung von Arbeitsalltag und Freizeit lässt in uns die Begierde nach dem Körper wachsen wie in keiner anderen Generation zuvor, und der Körper erfährt eine Erhöhung bis in das Unerreichbare. Dabei ist der Sport Instrument und Manipulant für Körperkult und Körperstilisierung geworden. Wir müssen uns fragen, warum der Sport diese Bedeutung erlangt hat, wie die Aufwertung interpretiert werden kann, die der (sportliche) Körper seit einigen Jahren erfährt, und welche Chancen und Herausforderungen in dieser Entwicklung liegen. Denn wenn der Sport die Möglichkeit behalten will, die Selbstgestaltung der Individuen positiv zu beeinflussen, so muss diese Entwicklung kritisch reflektiert werden. In diesem Beitrag soll anhand des Triathlons und mit Hilfe von Michel Foucaults Konzeptionen von Macht und Subjektivität gezeigt werden, dass Extremsport als eine Möglichkeit der individuellen Selbstgestaltung gedeutet werden kann, in der die Machteffekte des Sports in ihrer positiven Form greifen.

Eine ethnographische Skizze des Triathlons

Auf dem Wettkampfplatz herrscht emsiges Treiben: Funktionäre hasten wichtig mit ihren Funkgeräten umher, geben letzte Anweisungen und instruieren noch einmal die vielen freiwilligen Helfer. Die letzten Informationstafeln werden angebracht und Verpflegungsstände aufgebaut. In beinahe ritueller Art und Weise erledigen auch die Athleten die letzen Wettkampfvorbereitungen für Körper und Material: Beim Einrichten ihres Wechselplatzes verfahren sie stets nach dem gleichen Muster: Sie pumpen die Räder auf, prüfen Gangschaltung und Bremsen, legen den richtigen Gang ein und hängen das Rennrad schließlich in den dafür vorgesehenen Rechen. Dann überprüfen sie die richtige Stellung der Pedale und legen Helm, Sonnenbrille, Schuhe und Verpflegung bereit. Bei all diesen Handlungen ist der Blick nach innen gerichtet, die Handgriffe sind hundertfach eingeübt und laufen automatisch. Ist alles arrangiert, verlassen die Athleten die Wechselzone und lassen sich, wie schon beim Betreten der Wechselzone, registrieren. Dies geschieht mit einem elektronischen Chip, den jeder Athlet am Fußgelenk trägt. Mit dieser Maßnahme soll sichergestellt werden, dass niemand sonst als die Athleten die Wechselzone betreten, und zwar jeder genau einmal. Nach einigen Aufwärmübungen nehmen die Athleten ihren Wärmeschutzanzug aus Neopren, Schwimmbrille und Badehaube und begeben sich in den Startbereich. Um zu der Startbox zu gelangen, die jedem Athleten zugeteilt ist, muss eine Schleuse passiert werden. Dort werden Wärmeschutzanzug und Badekappe kontrolliert, jedem Athlet wird seine Startnummer auf Oberarme und Beine aufgemalt, und mit dem Chip wird wiederum jeder registriert. Obwohl das Material der Schwimmanzüge inzwischen so weich ist, dass eine uneingeschränkte Bewegungsfreiheit im Schulterbereich gewährleistet ist, zögern viele Athleten das Anziehen des Anzuges so lange wie möglich hinaus. Die meisten ziehen ihn zuerst nur bis über die Hüfte und die Arme binden sie lässig um die Taille. Erst später zwängen sie sich komplett in den hautengen Overall, der einer Delphinhaut gleicht. Kurz vor dem Start stellen sich die Athleten in ihre Box, einige machen letzte Aufwärmübungen, andere tippeln nervös von einem Bein auf das andere oder spucken noch ein letztes Mal in die Schwimmbrille. Aber alle warten auf das erlösende Startsignal. Und dann folgt der Stille vor dem Start ein Aufwallen des Wassers, verursacht durch die Athleten, die sich in die Fluten stürzen. Die ersten Minuten eines Wettkampfes sind ein Schock: Auf den ersten hundert Metern wird geschwommen wie bei einem Sprint, denn es geht darum, sich die ersten Plätze zu sichern und das Tempo zu bestimmen. Von einem fröhlich-fairen Miteinander ist nichts zu spüren – unter Wasser werden kräftige Tritte und Hiebe verteilt, und die Arme rotieren ohne Rücksicht auf die Mitbewerber wie ein Mähdrescher durch das kalte Nass. Einen eigenen Rhythmus zu finden ist schwierig, und kaum hat sich das Gerangel etwas ge-

geben, erfolgt ein Richtungswechsel. Jeder beansprucht den kürzest möglichen Weg ganz nahe an der Boje, und die Keilerei beginnt von vorne. Gegen Ende der Schwimmstrecke – sie ist insgesamt anderthalb Kilometer lang – wird das Tempo noch einmal verschärft, denn jeder versucht, sich eine möglichst gute Position für den kommenden Fahrradkurs zu erkämpfen. Der Wechsel ist die vierte Disziplin. Hier muss jeder Handgriff sitzen, denn die beim Schwimmen hart erkämpften Sekunden wollen verteidigt werden. Wer den Fluten entsteigt, sprintet zu seinem Fahrrad und entledigt sich auf dem Weg dahin schon seiner Schwimmbrille und Badekappe und zerrt den Reisverschluss seines Neoprenanzuges auf. Kampfrichter überprüfen mit Adleraugen, dass die Schwimmutensilien in die eigene Box neben dem Rennrad gelegt werden. Wer das nicht tut, muss mit einer Zeitstrafe rechnen. Mit tauben Händen setzen die Athleten Helm und Fahrradbrille auf, reißen schließlich das Rad aus dem Rechen, sprinten durch die Wechselzone bis zu dem auf die Straße gemalten Balken, der das Ende der Wechselzone markiert und springen dann auf ihr Fahrrad. Einige Athleten haben die Fahrradschuhe schon an ihrem Wechselplatz angezogen, andere schlüpfen während des Fahrens in die an den Pedalen hängenden Schuhe. Von einem Stahlesel kann schon lange nicht mehr gesprochen werden – Rennmaschine oder Bolide sind schon eher zutreffende Bezeichnungen. Das Fahrrad ist nämlich eine superleichte und hochtechnische Konstruktion aus Titanium oder Karbon, und die leichtesten Rahmen sind derzeit weniger als ein Kilogramm schwer. Rüstet man das Fahrrad zusätzlich mit Komponenten aus Kohlefaser-Werkstoffen aus, dann kommt ein Rennrad auf knapp fünf Kilogramm Gesamtgewicht.[1] Gleich zu Beginn des Radkurses wird kräftig Tempo gemacht. Seit das Windschattenfahren bei internationalen Wettkämpfen und bei Weltcup-Rennen erlaubt ist, hat sich diese Teildisziplin gewandelt: Das Bild des kämpfenden und einsamen Athleten irgendwo da draußen auf der Radstrecke gibt es nicht mehr. Der Kurs führt über vierzig Kilometer und ist in fünf Runden aufgeteilt. So flitzen die Athleten immer wieder durch das Start- und Zielgelände und sind dadurch für die Zuschauer dauernd präsent. Taktik ist gefragt und nicht mehr nur schnelle Beine. Die Athleten belauern sich gegenseitig, starten Attacken, sprechen sich ab, und alles mit dem Ziel, sich eine möglichst gute Ausgangssituation für den abschließenden Lauf über zehn Kilometer zu sichern. Schon bevor die Radstrecke ganz bewältigt ist, sind die Athleten gedanklich in der Wechselzone und auf den ersten Metern der Laufstrecke, denn der Übergang vom Radfahren zum Laufen ist nicht nur aus taktischen, sondern auch aus physiologischen Gründen besonders delikat. Das Absteigen vom Rad geschieht schwungvoll und elegant, dafür wir-

1 Im Gegensatz zur Union Cycliste International (UCI), die ein Mindestgewicht für Fahrräder von 6,8 Kilo vorschreibt, gibt die International Triathlon Union (ITU) keine Richtlinien zum Gewicht heraus – wohl aber zur Konstruktion. (Vgl. ITU 2004)

ken die ersten Schritte etwas schwerfällig und ungelenk. Die Beine müssen zuerst wieder an die harten Aufschläge auf dem Asphalt gewöhnt werden. Dies dauert einige Minuten – Minuten, in denen die Athleten sich nichts von ihrem Unwohlbefinden anmerken lassen dürfen, denn jedes Anzeichen von Schwäche würde vom Gegner sofort ausgenutzt werden. Seit Windschattenfahren erlaubt ist, fallen Vorentscheidungen über Sieg und Niederlage immer seltener schon im Schwimmen oder auf dem Fahrrad. Die Laufstrecke ist der siegentscheidende Part im Triathlon. Das Tempo ist so schnell, dass die Zeiten für die zehn Kilometer weit unter fünfunddreißig Minuten bleiben. Die letzten Reserven werden dafür hervorgeholt und es wird um jeden Meter gekämpft, obwohl sich die Erschöpfung immer stärker bemerkbar macht. Spätestens jetzt wird klar, dass die von Roland Barthes für die Tour de France beschriebene »homerische Geographie« auch auf den Triathlon zutrifft:

»Die Tour verfügt also über eine echt homerische Geographie. Wie in der Odyssee ist das Rennen zugleich eine Rundreise mit Prüfungen und eine vollständige Erforschung der irdischen Grenzen. Odysseus hat mehrere Male die Pforten der Erde erreicht. Auch die Tour streift an mehreren Punkten die unmenschliche Welt. […] Aufgrund ihrer Geographie ist die Tour also eine enzyklopädische Erfassung der menschlichen Räume«. (Barthes 1986: 28)

Mit offenem Mund nach Luft schnappend und mit starrem Blick auf den Asphalt oder in die Ferne versuchen die Athleten an nichts zu denken, außer an das Ankommen und an den Sieg – den Sieg über sich selbst und denjenigen über die anderen. Dafür wird gelaufen, bis es nur noch den Klang der Schritte gibt, wenn die Füße auf dem Asphalt auftreffen, und bis das Stechen der Nieren und das Pochen des Pulses nicht mehr zu spüren sind. Der Zieleinlauf schließlich ist einer der erstaunlichsten und inspirierendsten Momente im Leben eines Sportlers. Glaubt man einem Werbespruch, so hat es jeder, der auf Hawaii am Ironman-Triathlon gegen Hitzestau, Muskelschmerzen und den inneren Schweinehund angekämpft hat, verdient, damit den Rest seines Lebens zu prahlen. Auf jeden Fall aber gehören alle, die es bis hierher geschafft haben, zu einer auserwählten Gruppe von Sportlern, die sich die Könige der Ausdauersportler nennen. Ihnen sagt man nicht nur einen eisernen Willen und strenge Disziplin nach, sondern man attestiert ihnen auch die Fähigkeit dank dieses Willens und dieser Disziplin, Grenzgänge zu vollziehen. Vom einstigen Spinner-Image der Triathleten ist nicht mehr viel zu merken – der Kampf gegen sich und seinen Körper, Beharrlichkeit und Durchsetzungsvermögen sind quer durch alle Gesellschaftsschichten eine akzeptierte Herausforderung, und Sportlichkeit ist zum Leitwert unserer Gesellschaft geworden. Wer sportlich ist, der ist gesund und leistungsfähig, schön und jugendlich, fair und ehrlich, beharrlich und belastbar. Dem sportlichen Menschen werden gar Merk-

male zugeschrieben, die als Voraussetzung für Erfolg und Zufriedenheit im Alltagsleben gelten. Sport bestimmt darum die Lebensführung von immer mehr Menschen.[2]

Grenzenlose biologische und ästhetische Gestaltung

Nach Gunter Gebauer übernahm der Sport als ein »spezielles Feld der technischen Formung des Körpers« (2002: 57f) die Fortschrittsideologie von Wissenschaft und Technik und ist so zu einem Teil des Fortschrittes der Gesellschaft geworden. Zur Verbesserung der sportlichen Leistung werden nicht mehr nur Körpertechniken im elementaren Sinne[3] optimiert, sondern für das effiziente Funktionieren und für die erfolgreiche Konkurrenz im Sport werden alle erdenklichen technischen und technologischen Mittel eingesetzt. Darunter fällt auch das Doping, welches als Ausdruck und Instrument der superlativen technologischen Denkform und somit als konstitutiver Bestandteil des technologischen Sports diagnostiziert werden kann.[4] Sportler, Trainer und Funktionäre sind getrieben von einem Machbarkeitswahn, und für den Sieg wird immer häufiger das Wirklichkeitsversprechen des Sports auf das Spiel gesetzt.

Aber der Verbesserungs- und Perfektionierungswahn bleibt nicht auf den modernen Hochleistungsport und seine eigentümliche Form der Leistungsmaximierung beschränkt. Kulturelle Beschleunigungsprozesse (Virilio 2001) und die Verflechtung von Sport, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Technik bewirken nicht nur einen Strukturwandel im Sport, sondern auch tief greifende Veränderungen des Körpergebrauchs im Allgemeinen. Der Körper wird seit einigen Jahrzehnten als etwas angesehen, das jeder einzelne selbst formen und gestalten kann – auch mit Hilfe von technischen und technologischen Mitteln.[5] Das Streben nach einem perfekten Körper führt immer mehr dazu, den Menschen als Ganzes zu verbessern, und seine biologische und ästhetische Gestaltung scheint grenzenlos. Das Heer von Namenlosen, deren Lebensführung immer mehr bestimmt wird vom Streben nach Gesundheit, Schönheit und Leistungsfähigkeit, wird stetig größer. Ihr Körper erfährt dabei eine Erhöhung bis in das Unerreichbare, und Sport ist Instrument und Manipulant für diese Körperstilisierung geworden.[6] Verfechten die einen die

2 Vgl. zur paradoxen Gleichzeitigkeit von Körperaufwertung und Körperdistanzierung in unserer Gesellschaft Bette (1989).
3 Vgl. Mauss (1978: 199-220).
4 Vgl. König (1996).
5 Dabei stellt sich die Frage, weshalb eine Ideologie hochtechnisierter Körperlichkeit immer wichtiger wird und uns heute überall begegnet. Spannenderweise ist diese Technologisierung aber gleichzeitig negativ konnotiert.
6 Dysmorphophobien und Thersites-Komplexe sind die Kehrseite dieses übersteigerten Körperkults. Thersites gilt in der *Ilias* als der hässlichste Mann des grie-

Fruchtlosigkeit des Strebens nach körperlicher Perfektion wie beispielsweise Käthe Meyer-Drawe – »Unser Leib ist mit der Idee einer zunehmenden Perfektion nicht vereinbar, er altert, er ist der Krankheit zugänglich, er unterliegt der Gewalt, er deprivatisiert und depersonalisiert uns unaufhörlich, über ihn werden wir geknechtet und ausgebeutet« (Meyer-Drawe 2001: 224) – so postulieren die anderen die Überwindung von Mangel, Gebrechen und Krankheit dank der Verschmelzung von Mensch und Maschine.

Dem Phänomen des Strebens nach körperlicher Bestform hat John von Düffel mit seinem Bestseller *Ego* ein literarisches Denkmal gesetzt. Sein Protagonist giert nach einer »Alpha-Anatomie«: Jeden Morgen misst er seine Bauchnabeltiefe, und jeden Abend modelliert er seinen Muskelpanzer im Fitness-Studio. Düffel beschreibt Sportlichkeit nicht nur als neuen Leitwert, sondern auch als Zwang in der Gesellschaft: »Natürlich muss man ein Athlet sein. Jeder, der heute ernst genommen werden will, muss absolut Athlet sein, ob er nun in der Computerbranche arbeitet oder als Filialleiter in einem Supermarkt, Athlet sein ist ein Dogma.« (Düffel 2001: 134)

Der Sport als Feld der körperlichen Praxis hat diese gewichtige Bedeutung mitunter erlangt, weil der Körper Ansatzpunkt von Machtausübung ist.[7] Es ist einerseits eine hierarchisch geprägte Machtausübung, die Unterdrückungsfunktion besitzt – beispielsweise wenn der Sport als Mittel zur Lenkung der Individuen durch Staat oder Wirtschaft dient. Anderseits kann das Individuum aber auch selbst Macht erzeugen und über sich ausüben. Solche Machteffekte besitzen eine produktive Funktion und können als Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung eines selbstbestimmten Verhältnis des Individuums gegenüber sich selbst interpretiert werden.

Formung der Subjektivität als Ansatzpunkt von modernen Machtmechanismen

Foucault zufolge ist die Formung der Subjektivität einerseits Ansatzpunkt von modernen Machtmechanismen – nämlich indem die Subjekte die herrschenden Verhältnisse als ihre Identität reproduzieren – und andererseits liegt in eben dieser Fähigkeit zur Formung der eigenen Subjektivität auch die Bedin-

chischen Heeres: »Der hässlichste Mann vor Ilios war er gekommen: schielend war er und lahm am anderen Fuß, und die Schultern höckerig, gegen die Brust ihm geengt, und oben erhub sich spitz sein Haupt, auf dem Scheitel mit dünnlicher Wolle besäet.« (Homer 1980: 25)

7 Im Sport als Anwendungsfeld von praktischem Körperwissen zeigt sich die Phänomenologie des Körpers explizit. Und gerade weil Sport beispielhaft für Körperlichkeit ist und ähnlich wie der Sex, welcher für Foucault ein grundlegendes Phänomen der »Bio-Macht« (1983: 167) war, am Angelpunkt von Individuum und Bevölkerung steht, eignet er sich so gut für eine Analyse moderner Körpermacht. (Vgl. Foucault 1983: 166f)

gung der Möglichkeit von Widerstandspotenzialen gegen moderne Regierungsformen.

Foucaults »Bio-Macht« ist eine politische Machttechnologie, die auf das Leben der Menschen als ein Objekt der Macht gerichtet ist und die den Körper zum wesentlichen Angriffs- und Kreuzungspunkt von Machtwirkungen macht. Damit stellte Foucault neben die körperliche Disziplinierung der Individuen die »Regulierung der Bevölkerung« (1983: 167), welche das Leben reglementiert und verwaltet.[8] Innerhalb der Machttechnologie der »Bio-Macht« bedeutet die Disziplin nur noch eine mögliche Form von Machtausübung und ist nur noch »ein Aspekt der Kunst der Menschenregierung« (Foucault 1984: 36). Eine der Folgen der »Bio-Macht« war die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des Gesetzes gewann, denn einer Macht, die das Leben zu sichern hat, kann es nicht wie im traditionellen System der Souveränitätsmacht um die Drohung mit dem Tod gehen. Während die Regel des Souveräns das absolute Gesetz war, ist die Regel der neuen Macht die Norm. Das Subjekt übt sich ein in Verhaltensweisen, die der Norm entsprechen, und genau darauf beruhen die Ordnung und das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft.[9] Indem die Subjekte an der Norm ausgerichtet, um die Norm herum angeordnet und dadurch sortiert und organisiert werden, wird ihnen vermittelt, wie sie sich selbst und ihr Umfeld beurteilen und wahrnehmen sollen. Diese Transformation des Individuums von außen nennt Foucault »Subjektivierung« (1990: 143).

Während die Analyse der Disziplinen die Transformation des Subjekts durch Disziplinierung und Kontrolle von außen betrachtet, ordnet Foucault in seinen Analysen zur »Gouvernementalität« (2002: 820) Freiheit in die Analyse von Machtverhältnissen ein.[10] Der moderne Staat ist nicht mehr nur eine rechtliche Struktur, sondern »zugleich eine individualisierende und totalisierende Form der Macht« (Foucault 1994a: 248) – die Freiheit der Subjekte und die Macht des Staates sind keine Antipoden, sondern gleichursprünglich und bedingen sich gegenseitig. Nach Foucault besteht die neoliberale Strategie im wesentlichen darin, die Mechanismen der staatlichen Regierung zur Steuerung und Regelung von Individuen und Bevölkerung durch Mechanismen der Selbstregierung zu ersetzen. Die Herrschaftsform des Neoliberalismus diszipliniert in einem ersten Schritt die Individuen mittels Regierungstechniken

8 Um beispielsweise Wanderungsbewegungen oder die Wachstumsrate einer Bevölkerung steuern zu können, wurden »eine ganze Reihe von Beobachtungstechniken, unter ihnen natürlich die Statistik, aber auch alle großen Verwaltungs-, Wirtschaft- und politischen Organismen mit dieser Bevölkerungsregulierung beschäftigt« (Foucault 1999: 184).

9 In diesem Kontext spricht Foucault von einer »Gesellschaft der Normalisierung« (1978: 94).

10 Vgl. Foucault (1994a: 255).

und stattet sie mit den richtigen Werten und Einstellungen aus. Danach kontrollieren sich die Individuen – im Sinne ihrer »Subjektivierung« – selbständig und richten ihr Verhalten nach der Rationalität der Macht aus. Dadurch wird politische Macht von jedem Einzelnen freiwillig betrieben. Das moderne Subjekt bestimmt sich also selbst aus quasi-eigener Verantwortung und nach quasi-eigenen Zielen, aber es merkt nicht, dass ihm beides nicht zur Wahl stand und dass es eigentlich ein Produkt von Herrschaftsverhältnissen, von Macht-, Wissens- und Körpertechniken ist.

Wegen der Gleichursprünglichkeit von Macht und Freiheit liegt aber in jeder Machtbeziehung die Möglichkeit zur selbstbestimmten Formung der eigenen Subjektivität. Foucault sah gerade in dieser Fähigkeit zur Selbstgestaltung eine Möglichkeit des Widerstandes gegen die Formen der modernen Macht:[11] Bei diesem Widerstand geht es nicht um eine Befreiung im eigentlichen Sinne, denn Befreiung würde nur ein neues Feld für andere Machtverhältnisse öffnen. Vielmehr geht es darum, »Praktiken der Freiheit« zu definieren, mit denen sich das Individuum annehmbare Formen der Existenz geben und seine Subjektivität formen kann.[12]

Selbstbestimmte Formung der eigenen Subjektivität als Möglichkeit von Widerstand

Bei der Frage nach den »Formen und Modalitäten des Verhältnisses zu sich […], durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt« (Foucault 1989a: 12), geht es darum, wie man sich selbst mittels bestimmter Techniken gestalten kann, ohne dabei auf die Vorgaben zurückgreifen zu müssen, die die Normalisierung und Disziplinierung diktieren[13]. Wie weiter oben beschrieben, fallen unter diese Vorgaben insbesondere Vorgänge, bei denen das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst beeinflusst wird, beispielsweise indem Subjekte als Objekte allgemeinen Wissens konstituiert oder deren Körper nach bestimmten Vorgaben geformt werden. Dafür führte Foucault den Begriff der »Technologien des Selbst« ein. Diese sind Technologien, »die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, daß er einen gewissen Zustand des Glücks,

11 Vgl. Foucault (1993a: 19f) und auch die Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel (1988).

12 Vgl. Foucault (1993a: 10f).

13 Dafür analysierte Foucault vorchristliche Ethikkonzepte und zeigte die Entwicklung von den klassisch-griechischen »Künsten der Existenz« über die römisch-hellenische »Kultur des Selbst« zur christlichen »Hermeneutik des Begehrens« (vgl. Foucault 1989a u. 1989b).

der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt« (Foucault 1993b: 26).

Foucault zeigte, dass die Art und Weise, wie man sich führen und verhalten und wie man sich selber als Moralsubjekt konstituieren soll, immer über bestimmte Formen von »Selbstpraktiken« (1993a: 19) funktioniert. Mit diesen wirkt das Subjekt »auf sich selber ein, geht daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich« (Foucault 1989a: 40). Diese »Existenzkünste«, »Selbsttechniken«, »Ästhetiken der Existenz« oder »Selbsttechnologien«,[14] wie Foucault sie nennt, haben seit dem Christentum an Bedeutung verloren, da sie in die Ausübung einer Pastoralmacht und später in erzieherische oder medizinische Praktiken integriert wurden[15]. Foucault weist zwar auf die Ähnlichkeit der Probleme in der Antike und in der Gegenwart hin – es sind dies die Sorgen um eine moralische Lebensführung, um die Ethik und um das Verhältnis zu sich selbst und zu anderen – betont jedoch, dass die Übernahme der antiken Selbstführungstechniken keine plausible Antwort auf die Probleme der Gegenwart sein kann. (Vgl. Foucault 1984: 70f) Der Grund dafür liegt im Umstand, dass die Antike keinen Vorbildcharakter für unsere Gegenwart einnehmen kann. Umgekehrt bedeutet die Ablehnung des Vorbildcharakters aber nicht, dass sich jeder Rekurs auf die Antike verbietet: »Aber weil wir sehen, daß bestimmte wichtige Prinzipien unserer Ethik zu einem bestimmten Zeitpunkt mit einer Ästhetik der Existenz verknüpft waren, denke ich schon, daß eine solche Untersuchung fruchtbar sein kann.« (Foucault 1984: 79)

Die Abgrenzung der antiken »Selbsttechniken« gegen wissenschaftliches Wissen und ökonomische oder politische Macht machen sie interessant für heutige ethisch-politische Fragen. Will man den Horizont des Bekannten modifizieren, so ist es aber notwendig, die Möglichkeiten der Selbstkonstitution des Subjekts anders zu denken. Man muss sich fragen, wie zeitgemäße »Selbsttechniken« aussehen und welche Ziele sie verfolgen könnten. In der Antike war die Selbstsorge eine Entscheidung der politischen und ästheti-

14 Foucault (1989a: 18f).

15 Die klassisch-griechische Zeit zeichnete sich durch »Selbsttechnologien« aus, die auf einer »Ästhetik der Existenz« und auf Freiwilligkeit basierten. Der Imperativ der Selbstsorge transformierte die griechische Lebenskunst in der römisch-hellenischen Zeit zu einer Kunst der »Selbsterkenntnis«, in der es darum ging, »sich zu erproben, sich zu überprüfen, sich in einer Reihe wohlbestimmter Übungen zu kontrollieren.« (Foucault 1989b: 93) Im Mittelpunkt der christlichen Ethik dagegen steht nicht mehr eine diesseitige ästhetisch-politische Gestaltung des Lebens, sondern diese zielt auf Reinheit und jenseitige Unsterblichkeit ab. (Vgl. Foucault 1989b: 306f) Das Christentum etablierte einen Katalog von Gesetzen und zwang zu deren strikten Befolgung. Mittels der Pastoralmacht werden Individuen nicht nur dazu gezwungen, sich nach bestimmten Vorgaben zu verhalten, sondern sie verlangt auch die Selbsterkenntnis und Selbstwahrheit. (Vgl. Foucault 1994b: 267-277 u. 282f)

schen Wahl. Nun gilt es zu untersuchen, was in der heutigen Zeit ausschlaggebend ist für die Arbeit der Subjekte an ihrem Selbst und unter welchen Bedingungen dies stattfindet.

Der leicht irreführende Begriff des Widerstands, dessen Bedingung der Möglichkeit in den »Selbsttechniken« liegt, muss als eine Möglichkeit der Bewusstwerdung der eigenen Situation vor dem Hintergrund ihrer Entstehung betrachtet werden und nicht als produktive Form des Ausstiegs oder als Widerstandsform gegen bestehende Herrschaftsformen. »Selbsttechniken« dienen nicht zur Formung autonomer Gegenmacht, sondern sie sind ein Gegenmodell im Sinn eines Nachweises der Subjektivitätsentwicklung, woraus allerdings durchaus eine Subjektivität resultieren kann, die nicht bereit ist, bestimmte Zwänge und Zumutungen zu akzeptieren.[16] Zeitgemäße »Selbsttechniken« müssen beginnen mit dem Misstrauen gegenüber der eigenen Subjektivität. Nach Carsten Könen müssten sie »erstens die Mechanismen der Subjektivierung offenlegen, sie müsste zweitens die Technologien der Subjektformation den Individuen zur Verfügung stellen und drittens müssten sie die Subjekte in die Lage versetzen, alternative Rationalitäten gemäß alternativer Bewertungsgrundlagen zu wählen.« (2000: 4)

Triathlon: Eine Möglichkeit der Konstituierung des Selbst?

Im Folgenden soll versucht werden, den Triathlon – stellvertretend für den Extremsport – als ein Übungs- und Anwendungsfeld von »Selbsttechniken« darzustellen. Folgt man den Äußerungen von Triathleten zur Ausübung ihres Sports und den damit verbundenen Effekten, so kann der Triathlon als ein Versuch alternativer Selbstkonstitution gedeutet werden. Auf die Frage nach ihren Motiven für den Triathlon antworten Triathleten häufig mit einem schon immer vorhanden gewesenen Interesse an Sport und körperlicher Bewegung. Andere sagen, dass sie ohne Sport ein diffuses und unbestimmtes Unbehagen an der eigenen Lebensführung verspüren, dass Triathlon eine Leidenschaft sei, ohne die sie sich ihr Leben nicht mehr vorstellen könnten. Ein Triathlet beispielsweise berichtete mir, dass er im Sport Sinn und Stabilität findet, besonders wenn er sich aufgrund seiner Lebenssituation als eingeschränkt und unfrei erfährt. Triathleten wollen sich mit ihrem Sport von ihrem Umfeld und dessen Durchschnittlichkeit distanzieren. Als Mitglied einer außergewöhnlichen Gruppe zeigen sie, dass sie selber nicht der Grund für diese Durchschnittlichkeit sind. Dafür unterziehen sie sich immer wieder einer Probe, nämlich dem Wettkampf. Es scheint, dass Triathleten im Sport eine Möglichkeit sehen, sich gegen die Normalität und Normativität des Alltags abzugren-

16 Vgl. Foucault (1994a: 245-250).

zen. Im Sport können sie sich selbst bestimmen und sich nach eigenem Gutdünken lenken. Dadurch empfinden sie eine bestimmte Form von Macht. Diese Macht richtet sich nicht nur gegen den Alltag, sondern auch gegen den Platz des Triathleten im sozialen Raum, gegen Erwartungen und Anforderungen, die an ihn gestellt werden und darum im gewissen Sinne auch gegen sein bestehendes Konzept des Subjekts.

Auf die Frage nach dem Antrieb für die dauernde Arbeit am Körper antworteten viele Triathleten, dass es die Neugier auf ihren Körper sei und nicht nur die Lust am Siegen. Zwar befinden sich Triathleten beim Erbringen von Leistung in Training und Wettkampf häufig auf Grenzgängen, doch diese sind entgegen der geläufigen Meinung nicht dazu da, die (psychischen und physischen) Grenzen hinauszuschieben. Es geht ihnen weder um das Hinausschieben der objektiven Grenze durch neue Rekorde, noch geht es um die Sprengung innerer Grenzen – beides sind allenfalls Nebenprodukte. Den Triathleten geht es hauptsächlich um die Probe auf das Subjekt.

Während ihrer Tätigkeit sind Sportler mit sich selbst beschäftigt und machen sich selbst zum Gegenstand ihrer Bemühungen. Diese Selbstsorge kann in einer extremen Form sogar zu einer Art von Selbstversunkenheit führen. Mihaly Csikszentmihalyi (1999) führte den Begriff »Flow« ein, um dieses Gefühl des völligen Aufgehens in einer Tätigkeit zu beschreiben. Darin ist sich der Athlet seiner Handlungen gewahr, aber nicht des Gewahrseins ahistorisch selbst und nicht der Trennung von Handlung und Selbst. Dadurch vergisst er sich selbst, und die Sorgen des Alltags sind aus dem Bewusstsein verdrängt. In dieser Selbstvergessenheit, in diesem intensiven Umgang mit sich selbst, besteht die Möglichkeit einer Selbstgestaltung. Schaut man dem Treiben von Triathleten zu, so erkennt man schnell diejenigen, die sich in dieser Selbstvergessenheit befinden. In der Regel ist deren Blick vermeintlich starr und ausdruckslos, aber er ist nur nach innen gekehrt. Ihre Bewegungen sind von Leichtigkeit und Harmonie geprägt, sie schweben beinahe über den Asphalt, und vom zähen Ringen mit sich selbst oder den Konkurrenten ist scheinbar keine Spur. Auch die Triathleten erzählen von diesem Zustand der Selbstvergessenheit und streichen gleichzeitig die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper vor allem während des Sporttreibens heraus. Dazu gehört insbesondere das Beobachten sowie das Reflektieren und Analysieren von aktuellen Zuständen und Gefühlen. Ein zentraler Effekt der Triathlon-Praxis ist die Veränderung der eigenen Orientierung. Dabei kommt der Wahrnehmung der eigenen Erfahrungen eine besondere Rolle zu. Ein Triathlet beschrieb dies wie folgt: »Wenn es gut läuft im Wettkampf, wird alles andere unwichtig. Ich habe das Gefühl, dass ich ganz bei mir bin, dass ich ruhig bin und meinen Körper und Willen kontrollieren kann.« Dieses Bewusstsein des eigenen Zustandes und die damit verbundene Potenz, jederzeit darauf Einfluss nehmen zu können, verleihen den Triathleten das Gefühl von Selbstmächtigkeit.

Es werden aber auch alltägliche Sorgen, Bedürfnisse und Wünsche an die Oberfläche gebracht und bearbeitet. Eine Triathletin erwähnte, dass ihr der Sport ein Heraustreten aus den Mühlen des Alltags erlaube und dass sie darum während des Sporttreibens besonders gut über aktuelle Probleme ihres Lebens nachdenken und neu gewichten könne. Gerade materielle Sehnsüchte und Wünsche würden dabei ihre Relevanz verlieren.

Zusammenfassend könnte man sagen: In der Ausübung seiner Praxis erstellt der Triathlet einen anderen Entwurf von sich selbst. Das Subjekt will in der Sportpraxis anders sein als sein Ich. Dabei geht es ihm nicht um die Herstellung eines authentischen Ichs im Sinne des Existentialismus, sondern es geht darum, eine selbstbestimmte Konstitution der eigenen Subjektivität herzustellen, die ihm die Macht gibt, sich selbst zu lenken und zu kontrollieren. Die Selbstgestaltung bleibt in diesen Fällen in der Regel aber auf die eigentliche Triathlonpraxis beschränkt, und die Selbstkonstitution ist nur momenthaft. Bei einigen Triathleten geht die Auseinandersetzung mit dem Körper allerdings weit über die eigentliche Praxis hinaus. Es könnte sein, dass in solchen Fällen ein anderer Entwurf von sich selbst nicht nur in der konkreten Praxis hergestellt wird, sondern dass sich der Athlet durch die konkrete Praxis eine transferrelevante selbstbestimmte Form gibt. Dann hätte der Triathlet eine Subjektivität zustande gebracht, die es ihm erlaubt, sich selbst innerhalb der dadurch erlangten Freiheiten zu gestalten.

Es bleibt zu klären, ob der Sport die Bedingung der Möglichkeit besitzt, Selbstbestimmung im Foucaultschen Sinne auch außerhalb der konkreten Sportpraxis zu ermöglichen und wenn ja, was die konkreten Modalitäten dafür sind. Weiter ist zu beachten, dass die beschriebenen Erfahrungen aus einer empirischen Forschung mit Hobbytriathleten stammen. Inwiefern die daraus gezogenen Schlüsse auch auf Profitriathleten zutreffen, bleibt zu klären. Es ist wahrscheinlich, dass sich sowohl die konkrete Triathlonpraxis als auch die Absichten, Motive, Ziele und Zwecke bei Hobby- und bei Profitriathleten unterschiedlich gestalten. Denn bei Profitriathleten bestimmt der Triathlon mit all seinen Facetten wie Training und Wettkampf, aber auch Ernähung und Regeneration oder etwa Interviewtermine und Verhandlungen mit Sponsoren zu weiten Teilen nicht nur den Alltag, sondern er *ist* Alltag. Dies wird auch Konsequenzen auf Umfang und Intensität der Selbsttechniken haben.

Ausblick: Kritik am eigenen Zustand und Möglichkeit des anderen Selbst im Jetzt?

Der moderne Sport steht zwar im Spannungsfeld von Normierung und Individuation, ob aber die Praxis des Triathlons wirklich mehr vermag als die momenthafte Selbstkonstitution der Individuen, ob am Ende auch außerhalb der konkreten Sportpraxis Selbstbestimmung im Foucaultschen Sinne steht, und

ob die hier beschriebene Sportpraxis eine Möglichkeit des Widerstandes gegen Mechanismen herrschender Macht bietet, diese Fragen sind noch eingehender zu bearbeiten.

Eine erste Zwischenbilanz sieht folgendermaßen aus: Sport besitzt die Bedingungen der Möglichkeit einer Freiheitspraxis im Sinne Foucaults. Mit ihm geben sich die Athleten annehmbare Formen der Existenz und gestalten ihre Subjektivität. Es scheint allerdings, dass die Arbeit des Triathleten am Selbst mehr motiviert ist durch die Kritik des eigenen Zustandes und der Suche nach der Möglichkeit eines anderen Selbst im Jetzt. Die Schaffung eines starken und vermögenden Selbst durch Sport ist der Beweis für die Selbstkontrolle und Selbstkonstitution und darin liegt ein Moment des Hinwegkommens über die eigene Subjektivierung. Doch diese Möglichkeit der Selbstbestimmung ist meines Erachtens sehr eng zu verstehen. Dem Triathleten geht es zwar um eine ganz bestimmte Form der Lebensführung und um die Möglichkeit, etwas an sich selbst zu bewirken im Sinne einer Ästhetik der eigenen Lebenspraxis. Diese Art der Lebensführung ergibt für das individuelle Subjekt einen Sinn und ist eine ganz bestimmte Form der Subjektivierung, bei der es um die Formulierung eigener Lebensprinzipien geht. Der Triathlet will aus seinem momentanen Konzept der eigenen Subjektivität ausbrechen, stellt dabei aber die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht in Frage. Indem er beispielsweise sein Training nach aktuellen wissenschaftlichen Gesichtspunkten plant, ausführt und protokolliert, indem er seinen Sport mit dem neuesten Material ausübt und indem er einem Körperkult frönt, kann es sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um den Widerstand gegen Mechanismen herrschender Macht oder gar um den Versuch ihrer Umstürzung handeln. Seine Lebensführung entspricht den Absichten der Bio-Politik und läuft diesen nicht entgegen.

Weil die durch Sport erzeugten Selbstverhältnisse nur vorübergehend sind, müssen sie durch eine immer wieder zu erneuernde Selbstkonstitution bewiesen werden. Dies gibt dem sportlichen Handeln einen tieferen Sinn. Sportliche Leistung muss, sobald sie vorbei ist, wiederholt werden, denn nur durch die Wiederholung kann gezeigt werden, dass sie immer noch gültig ist. Ein Finisher des Ironman-Triathlons auf Hawaii beschreibt diese Erfahrung folgendermaßen: »Am häufigsten ging mir durch den Kopf, dass ich mir so was nie wieder antun werde. Doch noch im Ziel habe ich meine Meinung geändert. Alle Verzweiflung und alles Leiden waren wie weggeblasen, und ich wurde ergriffen von einem Gefühl der Erhabenheit und Stärke. Deshalb habe ich mich für das nächste Jahr wieder angemeldet«.

Literatur

Barthes, R. (1986): Die Tour de France als Epos. In: G. Hortleder & G. Gebauer (Hg.): Sport – Eros – Tod. Frankfurt a.M. S. 25-36.

Bette, K.-H. (1989): Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin/New York.

Csikszentmihalyi, M. (1999): Flow. Das Geheimnis des Glücks. Stuttgart.

Düffel, J. von (2001): Ego. Köln.

Foucault, M. (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.

Foucault, M. (1983): Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen Frankfurt a.M. (Zuerst: 1976)

Foucault, M. (1984): Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch. Berlin.

Foucault, M. (1989a): Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1984)

Foucault, M. (1989b): Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1984)

Foucault, M. (1990): Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault. In: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M. S. 133-145.

Foucault, M. (1993a): Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984. In: H. Becker u.a. (Hg.): Michel Foucault. Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Frankfurt a.M. S. 7-28.

Foucault, M. (1993b): Technologien des Selbst. In: H. M. Luther/H. Gutman/P. H. Hutton (Hg.): Technologien des Selbst. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1988) S. 24-62.

Foucault, M. (1994a): Das Subjekt und die Macht. In: H. L. Dreyfus/P. Rabinow (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim. (Zuerst: 1982) S. 243-261.

Foucault, M. (1994b): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: H. L. Dreyfus u. P. Rabinow (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim. (Zuerst: 1982) S. 265-292.

Foucault, M. (1999): Die Maschen der Macht. In: J. Engelmann (Hg.): Botschaften der Macht. Der Foucault Reader. Diskurs und Medien. Stuttgart. S. 172-186.

Foucault, M. (2002): Die Gouvernementalität. Vorlesung am Collège de France vom 1. Februar 1978. In: Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits. Bd. III 1976-1979. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1994) S. 796-823.

Gebauer, G. (2002): Sport in der Gesellschaft des Spektakels. Sankt Augustin.

Hegel, G. W. F. (1988): Phänomenologie des Geistes. Hamburg.

Homer (1980): Ilias. Aus dem Griechischen von J. H. Voss. Zürich.

ITU, International Triathlon Union (2004): Competition Rules 2004. [Internet]. Veröffentlichung: 2004. Zugriff am 2. Feb. 2004. Einsehbar unter www.triathlon.org/rules/index.htm.

Könen, C. (2000): Freiheit, Selbstsorge und Lebenskunst – Michel Foucaults Konzept einer Ästhetik der Existenz. [Internet]. Zugriff am 5. 0kt. 2003: www.gradnet.de/alt/pomo2.archives/pomo2.papers/koenen00.htm.

König, E. (1996): Kritik des Dopings: Der Nihilismus des technologischen Sports und die Antiquiertheit der Sportethik. In: G. Gebauer (Hg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt a.M. S. 223-243.

Mauss, M. (1978): Soziologie und Anthropologie II. Gabentausch – Soziologie und Psychologie – Todesvorstellung – Körpertechniken – Begriff der Person. Frankfurt a.M./Berlin/Wien.

Meyer-Drawe, K. (2001): Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität. München.

Pindar (2002): Siegeslieder. Übersetzt von U. Hölscher. München.

Virilio, P. (2001): Fluchtgeschwindigkeit. Frankfurt a.M.

»Extremsport«: Der Körper in der Subkultur. Literarische Inszenierungen von Punk, Techno und Schwulenszene

VOLKER WOLTERSDORFF

Anders als in der überwiegend auf die Ausblendung des Körperlichen orientierten Hochkultur stehen in den Subkulturen – so meine These – der Körper und seine Sinne im Zentrum. Insofern man in der Subkultur eine Karnevalisierung der Hochkultur erkennen kann,[1] lassen sich darüber hinaus Aspekte des von Michail Bachtin beschriebenen »grotesken Körpers« (1987: 345-412)[2] ausmachen: Körpermerkmale werden übertrieben, einzelne Körperteile werden akzentuiert; Körper erscheinen nicht individuell vereinzelt, sondern werden kollektiv erlebt; Körpergrenzen und ihre Überschreitung bzw. Durchlässigkeit stehen im Mittelpunkt des Interesses. Denn der subkulturelle Protest wird vor allem durch das Überschreiten von Körpernormen ausgetragen. Damit wird der Körper zum Kampfschauplatz, an dem gesellschaftliche Auseinandersetzungen ausgetragen werden. Anders als im diskursiv artikulierten politischen Protest handelt es sich hier um einen verhalteneren symbolisch-semiotischen Protest, weshalb Letzterer von Soziologen gerne auch als »weiche« oder »emotionelle« Form des Protestes bezeichnet wird, was viel über deren Höherschätzung des Intellektuell-Rationalen aussagt.[3]

Die steile These von der stärker ausgeprägten Körperlichkeit der Subkultur gegenüber dem Mainstream muss ich nun erst einmal in dreifacher Hin-

1 Vgl. Stallybrass und White (1997).

2 Eine Anwendung von Bachtins Konzepten der »Karnevalisierung« und des »grotesken Körpers« auf zeitgenössische Subkulturen ist nicht unproblematisch, da Bachtin seine Befunde eng an den historischen Kontext des ausgehenden Mittelalters und der Renaissance bindet. Es müsste genauer geprüft werden, ob in den Subkulturen wirklich Bedingungen vorliegen, die vergleichbar mit denen der Welt François Rabelais' sind.

3 Vgl. z.B. Schwendter (1978: 40).

sicht relativieren. Es ist nämlich erstens im Zuge der Pluralisierung der Hochkultur und der Absorption der Subkultur in den Mainstream mittlerweile fragwürdig geworden, noch von ›Subkultur‹ zu sprechen. So hat Dieter Baacke diesen Begriff in seiner eigenen langjährigen Forschung zu Jugendkulturen wieder aufgegeben.[4] Vielleicht wären inzwischen die neutraleren Begriffe der »Szene« (Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001) oder des »Lebensstils«, wie ihn Ralf Vollbrecht (1997) vorgeschlagen hat, angemessener. John D'Emilio spricht auch von der Verwandlung der Subkultur in eine »urban community« (1983: 248). Wenn ich im Folgenden weiterhin unbekümmert von ›Subkultur‹ spreche, gehe ich also von einer flexibilisierten Grenzziehung zwischen in sich heterogenen Sub- und Hochkulturen aus. Diese Flexibilisierung hat die ursprüngliche Hierarchie nicht völlig zum Verschwinden gebracht, sie aber neu organisiert und Kooptierungen ermöglicht.

Zweitens hat das Internet zu einer gewissen Entkörperlichung der Subkulturen geführt, die auch ohne Körper im virtuellen Raum sehr gut florieren.

Drittens hat sich umgekehrt eine zunehmende Performativierung der Hochkultur eingestellt, die – unter anderem im Zuge der kulturellen Aufwertung des Sports – ihre Scheu vor dem Körper zu verlieren beginnt und Ereignisse als ›Event‹ mit vollem Körpereinsatz inszeniert. Lange Zeit ging man dagegen von der Sublimierung des Körperlichen in der Hochkultur aus. Zwar war die Hochkultur nie körperlos, doch die Dimension der Verkörperung wurde in der Selbstwahrnehmung stets an diejenigen delegiert, die das Andere der Norm repräsentierten. Diese hochkulturelle Entmaterialisierungsfantasie scheint nun rückläufig zu sein. Als Folge dieser Entwicklung haben sich popkulturelle Grauzonen, wie etwa die *Love Parade*, herausgebildet, die man nicht mehr ernsthaft als Subkultur bezeichnen kann, die aber doch noch nicht die höheren Weihen der Hochkultur erhalten haben.

Der Eintritt in die Subkultur ist jedoch nach wie vor meistens mit einer auffälligen Veränderung des Körpers verbunden. Diese kann einmalig sein oder sich im rhythmischen Wechsel von Arbeitszeit und Freizeit wiederholen, wie auch die meisten Subkulturen selbst in einen solchen Rhythmus eingespannt sind. Subkulturelles Anderssein und Zugehörigkeit werden also zunächst körperlich markiert, von den jeweiligen Moden, Verhaltensweisen und Sprechgewohnheiten hin zu immer nachhaltigeren Veränderungen des Körpers, wie Haarschnitte, Piercings, Cuttings, Brandings und Tätowierungen. Als Träger subkultureller Codes gewinnen diese Körper emblematische Funktion. In der Skinhead-Szene ist zum Beispiel das erste Rasieren der Glatze eine Art Aufnahmeritual, das aufwändig inszeniert und intensiv erlebt wird. Neuzugänge heißen deshalb auch *Freshcuts*. In einer besonderen Sparte der Punk-Szene, bei den so genannten *Crust Punks*, knüpft man wiederum an die

4 Vgl. Baacke (1972 u. 1999) sowie Baacke/Ferchhoff (1995).

Tradition religiöser Asketen an und rebelliert gegen hygienisch legitimierte Normierungen des Körpers durch demonstrative Nachlässigkeit in Bezug auf die Körperpflege. Oft handelt es sich hier um eine bewusste Selbstalterisierung, die sich an den Phantasmen des grotesken Körpers orientiert.

Die subkulturelle Gemeinschaft wird allererst körperlich hergestellt und erfahren: Beim Erlernen der neuen Verhaltens- und Kommunikationsweisen stehen ebenfalls ritualisierte körperliche Vollzüge, allen voran der Tanz, zum Teil auch Essen (oft mit besonderen weltanschaulich motivierten Rezepturen) und Sex im Vordergrund. All diese Vollzüge sind einem dezidierten Stilwillen unterworfen, der sich hart von der Alltagswelt abgrenzt und Gruppenidentität transportiert. Oft ist außerdem körperliche Gewalt ein wesentliches Element der Erfahrung der Szene-Angehörigen. Bei den Hooligans ist die Ge walt sogar konstitutiv für ihren Gruppenzusammenhalt und Gruppeninhalt. Schließlich bearbeiten die meisten Subkulturen das körperliche Erleben zusätzlich über Drogen. Dabei variieren die Substanzen wegen ihrer beabsichtigten Wirkungen, die bestimmte subkulturelle Verhaltensideale unterstützen, stark von Szene zu Szene: von Bier bei Punks und Skinheads über Ecstacy, Amphetaminen und anderen Designer-Party-Drogen in der Techno-Szene, LSD bei den Hippies und THC in vielen schwarzen Subkulturen.

Subkulturen sind allesamt Freizeitkulturen, die einer anderen Ökonomie als der des Berufslebens folgen. Mike Brake bezeichnet sie deshalb auch als »›Teilzeit‹-Subkulturen« (1981: 101). Sie sind lust- und genussbetont. Rolf Schwendter hat das in seinem Klassiker *Die Theorie der Subkultur* die »Negation des Leistungsprinzips« (Schwendter 1978: 155ff) genannt. Diese andere Ökonomie beinhaltet ein anderes, nicht-lineares Zeiterleben unendlicher Gegenwart, wie es für das Fest charakteristisch ist. »Es gibt kein Gestern im Leben der Nacht« heißt das in der Formulierung von Rainald Goetz (1998: 229). Insofern erhärtet sich die anfangs aufgestellte Karnevalisierungsthese. Subkulturen stellen eine ausnahmehafte Gegenwelt zur Alltagswelt her, der oft eine Ventilfunktion zukommt.

Beabsichtigt ist dabei eine sinnlich-emotionale Steigerung der Erfahrungsintensität. Jede Erfahrung in der Subkultur wird idealiter zu einer existenziellen Erfahrung radikalisiert. Diese Intensität erschließt den Angehörigen der Subkultur ein zusätzliches subkulturelles ›Geheimwissen‹, mit dem sie sich gegenüber dem Mainstream herausgehoben fühlen. Der Körper dient als Medium für die Besonderheit und Einmaligkeit der individuellen Erfahrung, mit der die subkulturelle ›Wahrheit‹ beglaubigt wird. Diese Initiationsprozesse lassen sich auch als Lern- oder Erkenntnisprozesse und damit als Formen von ›körperlicher Erkenntnis‹, insbesondere von Selbsterkenntnis, verstehen.

All diese Körperperformanzen tragen dazu bei, eine Art subkulturellen Habitus einzuüben, der es erlaubt, situationsgerecht in diesem Sozialzusammenhang zu funktionieren. Zugleich vermittelt er ein körperliches Wissen

über den symbolischen Ort der Subkultur in der Welt. Im subkulturellen Handlungsstil ist also bereits ein Vorwissen inkorporiert. Körperliche Vollzüge beteiligen sich damit am Herstellen von Evidenz eigener Weltdeutung und machen diese unmittelbar erfahrbar. Der Punker oder die Punkerin *erfahren* sich auf einer stilistischen Ebene als unmittelbar antagonistisch, der Raver oder die Raverin wiederum als liberal und hedonistisch.

In diese ästhetische Praxis fließen unterschiedliche Erfahrungen gesellschaftlicher Widersprüche ein, wie sie von der kanonischen Trias *race, class, gender*, aber auch von Sexualität und Alter gebildet werden. In der Subkultur werden sie artikuliert, durchgearbeitet, angefochten und auf einer ästhetisch-imaginären Ebene vermeintlich ›gelöst‹. Die kulturwissenschaftliche *Birmingham School* (*Center for Contemporary Cultural Studies* = CCCS) hat dies bereits in den Siebzigerjahren untersucht und subkulturelle Lebensstile als ideologische und damit misslingende Lösung gesellschaftlicher Widersprüche beschrieben. In dem Buch *Resistance Through Rituals* schreiben John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson und Brian Roberts über Subkulturen: »They ›solve‹, but in an imaginary way, problems which at the concrete material level remain unresolved.« (1997: 104)

Der subkulturelle Habitus steht in einem komplexen Verhältnis zu den Habitus des Mainstreams, die ihrerseits äußerst heterogen sind: Zum Teil schließt er an erworbene und ererbte Körper- und Verhaltensnormen an, zum Teil rebelliert er gerade dagegen. Der CCCS-Forscher Phil Cohen erklärt das aus einer dialektischen Spannung zweier Bedürfnisse, zwischen denen der subkulturelle Habitus eine »Kompromisslösung« darstellt: Einerseits das Distinktionsbedürfnis, Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der Stammkultur auszudrücken, und andererseits das Bedürfnis, die Identifikation mit ihr zu bewahren.[5] Die Karnevalisierungsthese müsste also um einiges relativiert werden: Subkulturen führen nur zu einem Teil eine ›verkehrte Welt‹ auf. Zu einem anderen Teil affirmieren und reproduzieren sie die Alltagswelt.

Resümierend lässt sich daher festhalten, dass der Körper in der Subkultur in unterschiedlichen Funktionen zum Einsatz kommt, die sich gegenseitig überlagern und wechselseitig beeinflussen: Er ist sowohl Gegenstand von Disziplinierung und Überschreitung als auch Erfahrungs- und Erkenntnisinstrument als auch Ausdrucksmittel eines darüber hergestellten Lebensgefühls.

Ich möchte nun diese Überlegungen im Rahmen von drei zeitgenössischen Subkulturen veranschaulichen: Techno, Punk und Schwulenszene. Ich will den Körpereinsatz dieser drei Subkulturen miteinander vergleichen und überlegen, welches imaginäre Selbst- und Weltverhältnis hier körperlich nachvollzogen wird. Dazu dienen mir beispielhaft die zwei Romane *Ratz Are Nice* von Lawrence Ytzhak Braithwaite und *Dans ma chambre* von Guillaume Dustan

5 Vgl. Cohen (1997).

sowie die Erzählung *Rave* von Rainald Goetz, die jeweils eine der genannten Subkulturen zum Thema haben. In allen drei Werken wird der Körper, und zwar in erster Linie der männliche Körper, an zentraler Stelle verhandelt.

Selbstverständlich gilt es dabei zu berücksichtigen, dass es sich lediglich um die diskursive Repräsentation von Körpern handelt, der Körper in seiner sprachlichen Darstellung also abwesend ist. Die Erzählungen sind sich allesamt dieser medialen Differenz bewusst und strengen sich trotzdem nach Kräften an, die subkulturelle Körperlichkeit auf unterschiedliche Weise sprachlich einzuholen. Auffällig ist in allen Romanen, dass sie versuchen, die allererst körperliche Erfahrung subkultureller Stile in einen spezifischen sprachlichen ›Sound‹ zu übersetzen und dazu bevorzugt Szene-Slang imitieren. *Ratz Are Nice* enthält deshalb eigens ein vom Autor verfasstes kunstvoll überformtes Glossar, das den betreffenden Jargon erläutert. Allen gemeinsam ist außerdem, dass sie sich um *street credibility* bemühen. Die Autoren weisen sich als Szenekenner aus, die ihr Wissen leibhaft und nicht textuell erworben haben, und beglaubigen damit ihre Texte. »Und jedes Kunstwerk erinnert an die Radikalität, Autonomie und Offenheit der Individualitätserfahrung der frühen Jahre«, sagt Rainald Goetz (1998: 215) dazu programmatisch in *Rave*. Allesamt wollen sie Subkultur möglichst authentisch und unmittelbar erleben lassen und berichten dazu aus der Perspektive eines Icherzählers, in der erzählte Zeit und Erzählzeit in einer annähernden Eins-zu-eins-Wiedergabe konvergieren.

Ratz Are Nice oder der stolze kämpferische Körper des Underdogs

Der im Jahr 2000 erschienene Roman *Ratz Are Nice* von Lawrence Ytzhak Braithwaite spielt in den weniger gut situierten Vierteln der kanadischen Stadt Victoria, wo sich verschiedene subkulturelle Cliquen aufhalten und untereinander bekriegen. Der Icherzähler Edison ist ein schwarzer *Rudeboy* mit jüdischer und franko-kanadischer Verwandtschaft, der als Schuhputzer arbeitet. Er ist Mitglied einer dieser Cliquen, einer multiethnischen Punk- und Skin-Gang, die sich »the Dumbdumz« nennt. Quex ist ihr Chef. Sparker ist der Anführer einer anderen Clique, einer weißen rassistischen Neo-Nazi-Skinhead-Gang. Schließlich gibt es noch Elie, einen *Freshcut*, um den beide Gang-Chefs werben. Gewalt gehört zum Alltag der Romanfiguren:

»The possibility of Elie going to school without getting the crap kicked out of him/was next to nil. Elie would have to wear a crash helmet so he didn't get any further damaged.« (Braithwaite 2000: 27)

Auch Edison wird einmal Opfer eines Angriffs der Nazi-Gang, den sein Gang-Leader Quex nicht überlebt.

Der Autor bemüht sich, ganz unterschiedliche, vermeintlich unvereinbare soziale und kulturelle Sounds zu einem individuellen literarischen Mix zu ›sampeln‹. In seinem Klassiker *Subculture: The Meaning of Style* hat Dick Hebdige das Sampling bzw. die Bricolage als subkulturelles Stilprinzip *par excellence* herausgestellt.[6] Braithwaite schreibt auf diese Weise schwarze, jüdische und franko-kanadische Elemente in die Punk- und Skinhead-Kultur ein bzw. gräbt sie wieder aus. Unterstützt wird das durch eine von der Standardsprache erheblich abweichende Typografie, die sich am Gebrauch von Szene-*Fanzines* orientiert – das sind ›Samisdat‹-Zeitschriften für die subkulturelle Kommunikation und Selbstdarstellung – und Akzentfärbungen präzise wiedergibt. Der Roman hat den Untertitel *PSP* (*Perfect Street Punk*) und so ist er auch komponiert: Ein spannungsvolles Gewirr aus verschiedenen Stimmen, die hart aufeinandertreffen und zu einer Art hybridem Pidgin verschmelzen, z.B. wenn der Erzähler den Besuch eines Konzertes der Band *Finger Mash* beschreibt, auf dem sich die verschiedenen Cliquen befinden:

»It'z goin to be a cool night. There'z a great band playing, whose music iz sweet, thy're there to pump the hoolibwoyz/all the Rudies – the Finger Mashers a name straight from Lee »Scratch« Perry. […] Nobody stays down – except for Yody. Quex is usually right in the middle of things stomping having a blast – which iz rare – seeing *him* smile. […] Whatz soopircool: The Horde are here. Thy're Sparker'z crew. Thy're Ruff Riders, the snorkiest bandits – even more than the Dumbdumz.« (Braithwaite 2000: 51f)

Grenzen und Territorien spielen eine zentrale Rolle. Die Kartografie der Tanzfläche ist in *Ratz Are Nice* segmentiert und personalisiert. Es gibt Freunde und Feinde, die als Kollektive in Gruppen organisiert sind und miteinander im Kampf liegen. Dieser Kampf wird als Kulturkampf zwischen verschiedenen Tanzstilen ausgetragen. Der Tanzstil markiert das eigene Territorium. Den Tanzstil der anderen erlebt Edison als Aggressions- und Eroberungsgeste.

»I dance slow to upset the aggro pace in babylon. I don't dance out of frustration. I don't march in one place. I Edison move slower like the hooliganz did with ratchets strapped to their bodiez, hidden away like little vandalz. Dem, they conquer the beat, the floor, the dancehall.« (Braithwaite 2000: 52)

Die *Birmingham School* hatte bereits dieses territoriale Denken und die geschlossene Organisation in hierarchischen Cliquen als Grundcharakteristikum von Unterschichts- und Arbeitersubkulturen im Gegensatz zu den Gegenkul-

6 Vgl. Hebdige (1987).

turen der Mittelschicht festgestellt.[7] Die Homogenität der Stammkultur, die für die Birminghamer noch galt, hat sich jedoch hybrid aufgefächert.[8] Der Held selbst bezeichnet sich wiederholt als Landlosen, »expatriate« und Mischling, »bastard«, der um sein Bleibe- und Existenzrecht kämpfen muss. Auf der anderen Seite erfährt er die subkulturelle Performance der eigenen Gang als gelungenes multikulturelles Integrationsprojekt, das ihn vor rassistischer Gewalt schützt.

»You know, I love dancing. I'm having such a bon temp. I'm pissed and I'm ripping shit up. And you know wotz, wotz? Wotz better? When I'm wid the crew, things are copacetic- I Edison feel safer. I feel good. I Edison don't feel like some aggro bakra[9] backwoodz motherfuk looking for a fight iz going to noize me up.« (Braithwaite 2000: 55)

Die Tanzfläche eines Punk-Konzertes ist ein anarchischer Ort für Aggressionsabbau, der die Notwendigkeit von aggressiver Selbstbehauptung einerseits und Solidarität andererseits lehrt und veranschaulicht. Wer schon einmal an einem Pogo-Konzert teilgenommen hat, weiß, dass im wilden Gemenge zu Boden gehende Tänzer sofort von den Umstehenden wieder aufgerichtet werden.

Dans ma chambre oder die Homosexualisierung des Männerkörpers

In dem 1996 – in deutscher Übersetzung 1997 als *Exzeß* – erschienenen Roman *Dans ma Chambre* von Guillaume Dustan (1996/1997) erzählt ein Icherzähler sein Leben in der schwulen Subkultur von Paris und dem scheiternden Versuch, eine Liebesbeziehung einzugehen. Der Erzähler scheint vordergründig nach der sexuellen Erfüllung im Augenblick zu jagen, doch eigentlich befindet er sich auf der Suche nach der großen romantischen Liebe, die seinen hedonistischen Lebensstil mit Sinn erfüllen soll.[10]

Dustan zeichnet in seinem Roman verschiedene Bilder für den subkulturellen Raum, die einander überlagern. Das ›groteske‹ Bild unkontrollierter animalischer Sexualität, bei der verselbstständigte Schwänze und Ärsche zu einem Kollektivkörper verschmelzen, wird sehr schnell von einem andern

7 Vgl. z.B. Willis (1978).

8 Zur Kritik dieses Aspektes der Theoriebildung der *Birmingham School* vgl. auch Hellmann/Klein/Klein (1995), May (1986: 11-24) und Farin (2001: 70ff).

9 Das Glossar klärt über die Bedeutung auf. »*Bakra:* A West Indian term for a white person. Also, devil, blue-eyed devil; Afro-American/Nation of Islam for a white person or oppressive figure.« (Braithwaite 2000: 157; Hervorhebung im Text)

10 Vgl. Naguschewski (2001).

verdrängt: Subkultur als ein Raum, der über eine Vielzahl von Verhaltensregeln und Aufführungsanweisungen strukturiert wird und in dem Sexualität eben gerade nicht vernunftfern animalisch stattfindet, sondern im Gegenteil in hohem Maße von einem *sens pratique* geleitet wird. Der außerhalb der Subkultur ins Private abgedrängte schwule Körper ist hier vollkommen öffentlich. Unter diesen Bedingungen wird alles an ihm zu sozialem Handeln. Jede Äußerung und Bewegung hat performative Qualität.

»Les gens de la nuit sont les plus civilisés de tous. Les plus difficiles. Chacun fait plus attention à sa conduite que dans un salon aristocratique. On ne parle pas de choses évidentes la nuit. On ne parle pas de boulot, ni d'argent, ni de livres, ni de disques, ni de films. On agit seulement. La parole est action. L'œil aux aguets. Le geste chargé de sens. Clubland. All over the planet.« (Dustan 1996: 118)[11]

Die Teilnehmer, die bereits anderenorts durch das situationsabgestimmte Dissimulieren ihrer Homosexualität, dem sogenannten »Stigmamanagement«,[12] eine hohe schauspielerische Kompetenz erworben haben, wissen darum und inszenieren sich entsprechend. Henning Bech hält deshalb die Theatralität für das zentrale Charakteristikum schwuler Sexualität in der Subkultur.

»It is a sexuality of styling and staging: not primarily a matter of entering into a union with the other's body and soul and having an orgasm, but of playing the game, of following the rules and rituals of dressing, posing, glancing, of staging a performance and a sequence, of knowing that there are spectators and of being oneself a spectator of others' performance.« (Bech 1997: 119)

Es ist also ein strenger Verhaltenskodex notwendig, zu dem gehört, dass Störfaktoren isoliert werden müssen, welche die Subkultur als einen geschützten Raum erwiderten schwulen Begehrens bedrohen. Hier können die Körper sexuell sein, aber sie müssen auch alles ausblenden, was nicht dem Prinzip sexueller Lustoptimierung folgt. Sexuelle Bedürfnisbefriedigung organisiert sich hier als globalisierter und deregulierter Markt, wie das Michael Pollak bereits 1982 herausgestellt hat.[13] Die Bilder des Unberechenbaren ähneln damit eher den Kursschwankungen an der Börse als triebhaften Naturgewalten.

11 »Die Nachtmenschen sind die zivilisiertesten unter uns. Die schwierigsten. Jeder achtet mehr auf sein Verhalten als in einem aristokratischen Salon. Nachts sagt man nichts Offensichtliches. Man redet nicht vom Job, (nicht von Geld,) nicht von Büchern, nicht von Platten, nicht von Filmen. Man handelt nur. Das Wort ist Handlung. Die Augen sind auf der Lauer. Die Gestik ist mit Sinn erfüllt. Clubland. All over the planet.« (Dustan 1997: 119; Korrekturen in Klammern)

12 Vgl. Goffman (1975).

13 Vgl. Pollak (1982 u. 1986).

Sexuelle Konkurrenz durchkreuzt deshalb immer wieder das Erleben von Solidarität und Gruppenidentität.

Gerade die Disko- und Clubkultur mit ihrer Fokusverlagerung auf die extrovertierte Oberflächlichkeit der Körper hat die Möglichkeit für neue Verkörperungen von Männlichkeit geboten, die den traditionell soldatisch-starren Männerkörper, wie er noch in der Punk-Szene Braithwaites überwog, in Bewegung versetzen, seinen Panzer erweichen und damit auch penetrierbar machen.[14] In der schwulen Subkultur kann sich so ein ästhetisch-stilistisches Empfinden entwickeln, das gewisse Anpassungszwänge an das heterosexuelle männliche Charakterideal zurückweist und die eigene andere sexuelle Identität visualisiert und praktiziert. Schwule Subkulturen versuchen Männerkörper zu schaffen, in denen sich der Mann als Subjekt und Objekt sexueller Begierde lustvoll und selbstgewiss anbietet und einem schwulen Begehren offen gegenüber steht. Dazu unterwirft sich der Icherzähler einem gezielten Körperregime.

»Le sexe est la chose centrale. Tout tourne autour: les fringues, les cheveux courts, être bien foutu, le matos, les trucs qu'on prend, l'alcool qu'on boit, les trucs qu'on lit, les trucs qu'on bouffe, faut pas être trop lourd quand on sort sinon on ne pourra pas baiser.« (Dustan 1996: 75)[15]

Die Arbeit an der Sexualisierung des eigenen Körpers umfasst für den Erzähler außerdem Piercings, Tätowierungen und Bodybuilding, schließlich die gesamte handwerklich zu nennende Seite der sexuellen Lust. Diese Verfeinerung der Instrumente und Techniken erotischer Stimulierung entspricht für den Erzähler einem körperlichen Such-, Lern- und Transformationsprozess. Wenn er von seinen Sex-Spielzeugen spricht, schildert er seinen Körper abwechselnd als Wunschmaschine und als perfekten Dienstleister. Es ist ein flexibilisierter Körper, der in einzelne autonome Körperfragmente zerfällt, die aber letzten Endes der Kontrolle seines Willens zur Lust unterliegen.[16] Die lustvolle Entfesselung des Körpers auf der einen Seite korrespondiert also mit einer forcierten Disziplinierung auf der anderen Seite. Die Körperperformance des Icherzählers wiederholt damit einerseits den im Stigmamanagement eingeübten Zwang zur publikumsbezogenen Körperkontrolle und löst ihn andererseits mit einer narzisstischen Gratifikation auf sexuellem Gebiet.

14 Vgl. z.B. Mosse (1997: 235-251).

15 »Sex ist dabei das Wichtigste. Alles dreht sich darum: die Klamotten, die kurzen Haare, gut gebaut zu sein, die (Sex-Spielzeuge), (der Stoff, den) man nimmt, der Alkohol, den man trinkt, die Sachen, die man liest, die Sachen, die man ißt, (sie) sollten nicht zu (schwer im Magen liegen), wenn man ausgeht, weil man sonst nicht ficken kann.« (Dustan 1997: 79; Korrekturen in Klammern)

16 Darin unterscheidet er sich vom grotesken Körper, wie ihn Bachtin (1987) beschrieben hat.

»Certains éléments servent plus que d'autres. Je les aime tous. Ils sont comme des parties de moi qui viennent se poser là où je l'ai décidé et y maintiennent mon emprise. Mais c'est aussi leurs office de servir le corps. […] Tout est mobilisé. Prêt à maximiser l'effet de la bite dans la bouche ou dans le cul, les coups de cravache sur le cul, les jambes le dos les épaules les bras les mains les pieds les couilles la queue. […] Je suis devenu très conscient de mon corps, de son extérieur comme de son intérieur, grâce à ça, je pense. Je travaille. Mes seins, mon cul, mes éjaculations, mes prestations.« (Dustan 1996: 73)[17]

Anlass dafür, dass der Erzähler und seine Freunde einen radikal anderen Zugang zum eigenen Körper suchen, ist ihre HIV-Infektion und die Bedrohung durch Aids. Die existenzielle Angst vor Krankheit und Tod wirft den Protagonisten auf seinen Körper zurück und liefert einen Grund für seinen radikalen Hedonismus und seine zynische Abgebrühtheit. Die ständige Todesbedrohung und das scheiternde Liebesideal relativieren die subkulturelle Inszenierung befreiten schwulen Begehrens. Als weiterer kritischer Einwand ließe sich außerdem fragen, wem dieser subkulturelle Lebensstil überhaupt zugänglich ist und wer ihn sich leisten kann.

Rave oder der mystische Genusskörper

Der gleiche grundsätzliche Vorbehalt gilt für die 1998 erschienene Erzählung *Rave* des Pop-Literaten Rainald Goetz. Sie ist der erste von fünf Teilen einer vom Autor so betitelten »Geschichte der Gegenwart«. Der erste Teil der Erzählung spielt, wie bereits der Titel »Der Verfall« andeutet, 1997, im Jahr der Techno-Krise, in dem viele Veranstalter Konkurs anmelden mussten und das Szenemagazin *Frontpage* eingestellt wurde. Dagegen führt der dritte Teil, vor allem das Kapitel »ABFEIERN AUFREISSEN AUSRASTEN«, in die »mittleren 80er Jahre«, als Techno noch *underground* und keine Massenbewegung war. (Goetz 1998: 218; Hervorhebung im Original)

In einer Mischung aus Tagebuch und *stream of consciousness* versucht die Erzählung zugleich eine Art Geschichte der Techno-Szene zu schreiben, ohne in einen distanziert historisierenden Diskurs zu verfallen, sondern eben

17 »Bestimmte Sachen sind dienlicher als andere. Ich liebe sie alle. Sie sind wie Teile von mir, die sich dorthin begeben, wo ich sie hinhaben will, und bewahren dort meinen Einfluß. Aber es ist auch ihre Pflicht, dem Körper zu dienen. […] Alles ist in Bereitschaft. Bereit, die Wirkung des Schwanzes im Mund oder im Arsch maximal zu steigern, die Peitschenschläge auf dem Arsch, die Beine der Rücken die Schultern die Arme die Hände die Füße die Eier der Schwanz. […] Ich bin (mir) meines Körpers sehr bewußt geworden, seines Äußeren wie seines Inneren, und ich glaube, das ist der Grund. Ich arbeite. An meiner Brust, meinem Arsch, meinen Ejakulationen, (meinen Leistungen).« (Dustan 1997: 77f; Korrekturen in Klammern)

als »Geschichte der Gegenwart«. Doch das Politische und Revolutionäre dieser Zeit hält Goetz eigentlich für »unnacherzählbar«, »in Szenen und Bildern nicht erinnerbar, seltsamerweise, nicht wirklich rekonstruierbar.« »Eine realitätsgerechte Darstellung« könne deshalb »aus der Sicht der Handelnden und Kämpfenden, der egal wie gebrochenen Helden wahrscheinlich nicht gezeigt werden.« (Goetz 1998: 220) Diese Authentizität verspricht allein der Körper, dessen Erleben der Erzählfluss nachspürt.

Während die eigene und die Gruppenidentität ein zentraler Verhandlungsgegenstand der Punk-Subkultur Braithwaites und der schwulen Subkultur Dustans waren, träumt Goetz' Erzähler mit dem bezeichnenden Namen *Wirr* eher von der Überwältigung durch die Musik und die Auflösung seiner eigenen Identität. Er setzt sich lustvoll einem Erleben aus, das er – anders als der Erzähler in *Dans ma chambre* – nicht mehr völlig kontrollieren, sondern nur noch intensiv registrieren kann.

»Hinter ihm, über ihm, um ihn: da waren jetzt ganz groß die Sound-Gewalten aufgestanden, diese riesigen Geräte, die in ihm ineinander donnerten, übermenschengroß. Er schaute hoch, er nickte und fühlte sich gedacht vom Bum-bum-bum des Beats. […] Vom Rand her kamen die Beine und Lichter, auf Füßen, in flashs, die Schritte und Bässe, die Flächen und das Gezischel, die Gleichungen und Funktionen einer höheren Mathematik. Er war jetzt selber die Musik.« (Goetz 1998: 19)

Die Tanzfläche ist ein Ort der Verflüssigung von Identität. Territoriale Grenzziehungen spielen hier anders als in *Ratz Are Nice* ausdrücklich keine Rolle. Bedroht fühlt sich der Erzähler, der sich deutlich als mediengewandter Intellektueller zu erkennen gibt, nicht durch Vereinzelung und Identitätsverlust, sondern durch das Subjekt-sein-müssen und allenfalls durch die Drogenrazzien der Polizei. Der Erzähler beschreibt ausführlich seine körperlichen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Genuss von Drogen aller Art. Drogen, Feiern und Tanzen erlauben dem Erzähler, Erkenntnis nicht vom Verstand, sondern vom Körper her zu gewinnen.

»Die Sprache hatte sich verändert. Im Innern der Körper hatte das Feiern, die Musik, das Tanzen, die endlosen Stunden des immer weiter Machens und nie mehr Heimgehens, und insgesamt also das exzessiv Unaufhörliche dieses ganzen Dings – in jedem einzelnen auch den Resonanzraum verändert, den zugleich kollektiven Ort, wo Sprache vor- und nachschwingt, um zu prüfen, ob das Gedachte und Gemeinte im Gesagten halbwegs angekommen ist.« (Goetz 1998: 256)

Die Spaltung der Erzählhaltung in einen Icherzähler und einen personalen Erzähler, die sich gegenseitig abwechseln, kann als Auflösung der Subjekt-Identität auf diskursiver bzw. narratologischer Ebene gedeutet werden. Der Wechsel zwischen den Erzählhaltungen steht dann im Zusammenhang mit der

ekstatischen Erfahrung des Rave, welche die Sprecherinstanz buchstäblich sprengt. Das utopische, ästhetische Ziel ist eine Art einer vom Surrealismus ererbten *écriture automatique*. Diese fantasiert der Erzähler als eine Reduktion der Sprache auf ihre Körperlichkeit, die zum Schluss nur noch Atem wäre. Begrifflich kann und soll sich diese Erkenntnis nicht mehr mitteilen: »Man müsste die Sprache von ihrer Mitteilungsabsicht frei kriegen können. Dass die Schrift nur noch so ein autistisches, reines, von der Zeit selbst diktiertes Gekritzel wäre, Atem.« (Goetz 1998: 262)

Sinnlichkeit und Sexualität sind wie für den Erzähler von *Dans ma chambre* auch in *Rave* wichtige Themen. Der sexuelle Vollzug ist aber nicht das vorrangige Ziel des Erzählers Wirr. Seine Erfüllung und Ekstase findet dieser in einer Verzückung, die er mit religiösen und mystischen Vokabeln ausdrückt. Schon die Bezeichnungen *Rave* und *Ecstasy* und der Name *Trance* für eine musikalische Techno-Richtung, die sich durch extreme Monotonie der Rhythmen und Redundanz der Melodien auszeichnet, weisen ja in eine mystische Richtung.

»[W]ie müßte so ein Text klingen, der von unserem Leben handelt? Ich hatte eine Art Ahnung von Sound in mir, ein Körpergefühl, das die Schrift treffen müßte/eine Art: Ave – ›Ave Maria, gratia plena.‹ […] Da müßte man sich einfach nur, im wahrsten Sinn des Wortes, wirklich hineinknien […] Man dürfte diese Texte nicht nur rein vom Sinn her nehmen, sondern müsste sich das anders denken, nämlich betend, durch das immer wieder wiederholte Aussprechen der Worte mit dem Mund, sozusagen selbst mündlich Teil der Worte werden.« (Goetz 1998: 32f)

Solche Vorstellungen knüpfen an jene religiösen Traditionen an, die den Körper nicht als Hindernis der Gotteserkenntnis betrachten, sondern gerade als ihr Medium. Max Weber unterscheidet deshalb in seiner *Religionssoziologie* zwischen weltflüchtiger und innerweltlicher Mystik.[18] Die Möglichkeit eines körperlichen Zugangs zur Erkenntnis ist in sämtlichen mystischen Traditionen präsent. Im Gegensatz aber zum monastischen und pietistischen Umgang mit dem Körper dient dieser in den hier vorgestellten Subkulturen nun nicht mehr *ex negativo* zur Verkörperung der Wahrheit Gottes, sondern zur Verkörperung von hybrider Identität bei Braithwaite, von sexueller Identität bei Dustan und schließlich als Offenbarung leerer Transzendenz von Identität bei Goetz. Körperliche Erkenntnis in Subkulturen führt so noch einmal die dialektische Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis anschaulich vor Augen.

Zugleich werfen der Sozialdarwinismus von *Ratz Are Nice*, der erotologische Ökonomismus von *Dans ma chambre* und der Mystizismus von *Rave* die Frage nach der kritischen Dimension körperlicher Erkenntnis auf. Ist körperli-

18 Vgl. Hahn (2000: 402, Anm. 69).

che Erkenntnis kritikresistent und damit besonders ideologieanfällig, da sie ja auf scheinbar unmittelbarer Evidenz fußt und mit einer Kritik daran die Wahrheit des Individuums selbst infrage steht? Ist es in einem solchen Falle aber sinnvoll, noch von Erkenntnis zu sprechen, wenn sich diese Erkenntnis intellektuellen Kategorien entzieht?

Literatur

Baacke, D. (1972): Jugend und Subkultur. München.

Baacke, D. (1999): Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung. 3. überarbeitete Auflage. Weinheim/München.

Baacke, D./W. Ferchhoff (1995): Von den Jugendsubkulturen zu den Jugendkulturen. Der Abschied vom traditionellen Jugendsubkulturkonzept. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 2 (= Subkultur und Subversion). S. 33-46.

Bachtin, M. (1987): Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Deutsch von G. Leupold. Hg. v. R. Lachmann. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1965)

Bech, H. (1997): When men meet. Homosexuality and Modernity. Cambridge/Chicago.

Braithwaite, L. Y. (2000): Ratz Are Nice (PSP). Los Angeles/New York.

Brake, M. (1981): Soziologie der jugendlichen Subkulturen. Eine Einführung. Frankfurt a.M./New York. (Zuerst: 1980)

Clarke, J. et al. (1997): Subculture, Cultures and Class. In: K. Gelder/S. Thornton (Hg.): The Subcultures Reader. London/New York. (Zuerst: 1975) S. 100-111.

Cohen, P. (1997): Subcultural Conflict and Working-Class Community. In: K. Gelder/S. Thornton (Hg.): The Subcultures Reader. London/New York. (Zuerst: 1972) S. 90-99.

D'Emilio, J. (1983): Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970. Chicago.

Dustan, G. (1996): Dans ma chambre. Paris.

Dustan, G. (1997): Exzeß. Dt. von E. Hörmann. Berlin. (Zuerst: 1996).

Farin, K. (2001): generation-kick.de. Jugendsubkulturen heute. München.

Goetz, R. (1998): Rave. Frankfurt a.M.

Goffman, E. (1975): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Deutsch von F. Haug. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1963)

Hahn, A. (2000): Religiöse Dimension der Leiblichkeit. In: A. Hahn (Hg.): Konstruktion des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1990) S. 387-403.

Hebdige, D. (1987): Subculture: The Meaning of Style. London/New York. (Zuerst: 1979).

Hellmann, K.-U./A. Klein/L. Klein (1995): Editorial. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 2 (= Subkultur und Subversion). S. 2-10.

Hitzler, R./T. Bucher/A. Niederbacher (2001): Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute (= Erlebniswelten). Bd. 3. Opladen.

May, M. (1986): Provokation Punk. Versuch einer Neufassung des Stilbegriffes in der Jugendforschung. (= Veröffentlichungen des Instituts für Jugendforschung und Jugendkultur e. V.) Bd. 6. Frankfurt a.M.

Mosse, G. L. (1997): Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Deutsch von T. Kruse. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1996)

Naguschewski, D. (2001): Von der Gesellschaft ins Ghetto? Guillaume Dustan und die Schwule Literatur in Frankreich. In: D. Naguschewski/S. Schrader (Hg.): Sehen Lesen Begehren. Homosexualität in französischer Literatur und Kultur. Berlin. S. 251-272.

Pollak, M. (1982): L'homosexualité masculine ou le bonheur dans le ghetto? In: Communications 35 (= Sexualités occidentales). S. 37-55.

Pollak, M. (1986): Männliche Homosexualität oder das Glück im Ghetto? In: P. Ariès/A. Béjin (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Deutsch von M. Bischoff. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1982) S. 55-79.

Schwendter, R. (1978): Theorie der Subkultur. Neuausgabe, mit einem Nachwort sieben Jahre später. Frankfurt a.M.

Stallybrass, P./A. White (1997): From Carnival to Transgression. In: K. Gelder/S. Thornton (Hg.): The Subcultures Reader. London/New York. (Zuerst 1975) S. 293-301.

Vollbrecht, R. (1997): Von Subkulturen zu Lebensstilen. Jugendkulturen im Wandel. In: SPoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim. S. 22-31.

Willis, P. (1978): Profane Culture. London.

Vom Kickfederball zum Frauensport. Chinas Frauen am Ende der Ära des Füßebindens

MAREILE FLITSCH

Der gebürtig aus Zentral-Shandong stammenden Lu Zhilan 陸致闌 waren noch im Winter des 11. Jahres der Republik (1922), 19 Jahre nach der offiziellen Abschaffung des Füßebindens, im Alter von sieben Jahren die Füße gebunden worden.[1] Man wählte den Winter, weil die Kälte das Binden der Füße erträglicher machte:

»Zuerst wickelte die Mutter meine Füße in eine wattierte Decke, dann legte sie sie auf den Wäscheklopfstein und klopfte mit dem Schlegel darauf.[2] […] bestimmt zwei, drei Stunden bis die beiden Füße ganz taub geklopft waren und kein bisschen Gefühl mehr darin war. [Nun] griff die Mutter nach einem Fuß, sparte den großen Zeh aus und krümmte die restlichen Zehen unter den Fuß […] zum Fußgewölbe hin. Dann nahm sie anderthalb Meter lange, drei cun breite Stoffbänder und begann mit dem Strammwickeln. Zunächst wickelte sie den großen Zeh, dann bandagierte sie im Kreuzmuster zur Ferse hin, dann führte sie die Bahnen übereinander. Immer wenn sie eine Schicht fertig gewickelt hatte, nähte sie sie mit Fäden fest. Schließlich nahm sie die bereits angefertigten weichen Schuhe und zog sie mir über.« (Yao Jushun 1991: 159f)[3]

»Erst taten [die Füße] weh, dann wurden sie taub, und sie schmerzten so, dass ich nachts […] nicht einschlafen konnte. Es blieb mir nichts anderes übrig, als sie auf die Bettdecke zu legen und der Kälte auszusetzen […]. Sie schmerzten Tag für Tag so, dass ich

1 Der Liaoninger Volkskundler Yao Jushun, Jahrgang 1950, heute Vizevorsitzender der Liaoninger Fernsehanstalt (*Liaoning dianshitai*), interviewte 1990 im Rahmen seiner Untersuchung der Bräuche des Füßebindens Frau Lu Zhilan, Jahrgang 1915.

2 Die Verwendung des Wäscheklopfsteins im Prozess des Bindens der Füße erwähnt auch Levy (1966: 213).

3 Vgl. dazu auch Pruitt (1967: 22); Levy (1990: 56f, 203-238) u. Feng Jicai (1994: 17-27).

weinen musste […]. Da die Bänder sehr stramm gewickelt wurden und die Schuhe so klein waren, bildeten sich auf dem Fuß Schwielen und das Fleisch begann zu faulen. […] Später eiterten sie. […] Es schmerzte so, dass ich mich nicht traute zu gehen. Den ganzen Tag veränderte ich die Lage der Füße, der Schmerz machte mich verrückt […]. Also kniff ich mir in die Fußrücken, um vom Schmerz in den Zehen abzulenken. Jeden zweiten Tag wurde ein Mal gewickelt, wobei am Vorabend beim Schlafen nur die Innenschuhe getragen wurden, um die Füße ausdünsten zu lassen. Dann wurde mit einem Fußband das Fußgelenk abgebunden, damit der Fuß nicht durchblutet wurde, denn man fürchtete, dass, wenn der Fußrücken schwer und voll Blut war, der Fuß anschwellen konnte, dann war er schlecht zu wickeln.« (Yao Jushun 1991: 160f)

Die meines Wissens auf China beschränkte Mutilationsform des Füßebindens ist immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen. Wir verfügen über ausführliche anatomische Untersuchungen, über Fußskelette, über chinesische, japanische und westlichsprachige Monographien, über die Protokolle von Interviews mit betroffenen Frauen, über Sammlungen und Analysen des von Frauen hinterlassenen Schrifttums. Hinzu haben sich inzwischen zahlreiche Studien über die zierlichen, bestickten Schuhe der Frauen gesellt. In Aufsehen erregenden Ausstellungen wurde die materielle Kultur des Füßebindens in Objekten und Photographien im Westen der Öffentlichkeit vorgestellt. Inzwischen bietet sogar das Internet Einblicke in private Sammlungen.

Seit den 80er Jahre ist das Thema Füßebinden in der VR China der Tabuisierung entrissen. Dies ist nicht zuletzt dem Schriftsteller Feng Jicai zu verdanken, der mit seinem Roman »Drei Zoll goldener Lotos« (1986) eine Milieustudie zur Endphase des Füßebindens verfasste und die Aufmerksamkeit auf das Thema lenkte. Auch in China erregten Photoausstellungen zum Thema Aufsehen, und in Shanghai hat inzwischen »Yang Shaorong's Museum für gebundene Füße« die Pforten geöffnet. Rezent ist in China eine weniger befangene, historisch distanzierte Auseinandersetzung mit dem Thema, in der die Urenkelgeneration sich öffentlich einen für China neuen Blick auf lange kaum beachtete Aspekte der Praxis erlaubt.[4]

In der westlichen Chinaforschung ist das Füßebinden immer wieder Gegenstand von wissenschaftlichen Kontroversen. Aufsehen erregten Erklärungsansätze, die das Füßebinden aus der Warte chinesischer Frauen als eine Kultur der Frauen verstehen. Beispielsweise hat sich Dorothy Ko in ihren Publikationen immer wieder gegen das Stereotyp der unterdrückten und verkrüppelten chinesischen Frau gewehrt und besteht auf einer starken weiblichen Identität und Bewusstheit in China.

»But this much is clear: women with bound feet were not cloistered creatures with wasted lives. In working on – and with – their bodies, they invested the shoe with

4 Vgl. Yang Yang (2001 u. 2002).

personal and communal meanings that continue to speak to us long after the hands and feet have been laid to rest.« (Ko 2001: 128)

Eine spektakuläre Studie führte die amerikanische Wirtschaftsanthropologin Hill Gates zu Beginn der 90er Jahre gemeinsam mit der chinesischen Frauenvereinigung durch. Man interviewte in Sichuan und Fujian etwa 10.000 Frauen im Alter von 65 Jahren und älter über Fragen der wirtschaftlich-sozialen Hintergründe des Füßebindens. Gates, und nach ihr Laurel Bossen, betrachten die Praxis im Kontext lokaler wirtschaftlicher Zusammenhänge. Und schließlich sei hier Fan Hong's soziologische Studie »Footbinding, Feminism and Freedom« (1996) erwähnt, deren Gegenstand die Bedeutung des Sports für die Emanzipation chinesischer Frauen ist und die den Beginn dieser Entwicklung im Zusammenhang mit dem Ende der Ära des Füßebindens betrachtet.

Das Binden der Füße bedeutete eine tiefgreifende Verletzung der körperlichen Unversehrtheit der Mädchen. Es stand am Beginn einer vollständigen Umgestaltung des Lebens und nicht zuletzt auch des Körpers eines Mädchens und bestimmte ihre konkreten Alltagsbedingungen und die körperliche Wahrnehmung und Erkenntnis lebenslänglich. In diesem Prozess war die Disziplinierung des Körpers der Mädchen und Frauen ein wesentlicher Faktor, dem in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden soll.

In der Literatur wird das Füßebinden zumeist allgemein auf Frauen in China bezogen. In der alltäglichen Praxis allerdings waren soziale und ökonomische Unterschiede von erheblicher Bedeutung für die Art des Bindens. Während Frauen der Oberschicht in der Lage waren, die meisten Verrichtungen ihres Alltags ihren Untergebenen überlassen zu können, sich in Sänften fortzubewegen und allerlei erleichternde Alltagsbedingungen zur Verfügung zu haben, leisteten Frauen auf dem Land mit ihren gebundenen Füßen in ihrem Alltag schwere körperliche Arbeit. Hartnäckig hält sich in der westlichen Wahrnehmung der Mythos, das Füßebinden habe sich vornehmlich auf die Frauen der Elite des spätkaiserzeitlichen China beschränkt. Wie hoch der Prozentsatz von Frauen mit gebundenen Füßen noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem Lande war, zeigt eine Bevölkerungsstudie, die das Chinese National Association of the Mass Education Movement 1929 unter 515 Familien mit 1.736 Frauen in Dörfern des Kreises Ding südwestlich von Peking durchführte. 1929 hatten noch 99,2 % der vor 1890 geborenen Frauen gebundene Füße, während unter den in diesem Jahr 10 bis 14-jährigen Mädchen nur noch 5,6 % die Füße verkrüppelt worden waren.[5]

Die Geschichte des Füßebindens dauerte in China wenigstens ein Jahrtausend, von spätestens dem 10. Jahrhundert bis in die 1. Hälfte des 20. Jahrhun-

5 Vgl. Gamble (1942: 182) u. Körner (1959: 6). Je nach Region hielt sich das Binden der Füße in ländlichen Gebieten jedoch danach unterschiedlich lange. (Vgl. dazu Turner 1997; Gates 1989 u. Blake 1994)

derts. Es war eine Geschichte des langsamen Wandels von einer Mode in der Oberschicht über deren Verbreitung von Nord- nach Süd-China, von den Städten aufs Land, von den Han auf andere Völker, bis zu ihrer Etablierung in allen Gesellschaftsschichten. Mit der Zeit wurden die *xiaojiao* 小腳 (kleinen Füße), *jinlian* 金蓮 (Goldlotosse), im Idealfall *sancun jinlian* 三寸金蓮 (Drei-Zoll-Goldlotosse) genannten Krüppelfüße Teil sozialer Konventionen. Dabei war das Füßebinden im Kulturkontext des neokonfuzianischen China – vergleichbar dem Florieren von Schnürbrust, Mieder, Korsett und Reifrock in Europa zur Zeit des Rokoko – in vielerlei Hinsicht dafür prädestiniert, als körperliches Opfer der Frauen Bedeutung zu erlangen.[6]

Das Füßebinden zählte zu den flexiblen Alltagstechniken.

»Bei ganz vornehmen Personen, die später nicht gehen zu brauchen, beginnt die Schnürung schon mit dem zweiten Lebensjahre; diejenigen dagegen, die späterhin gehen sollen, müssen zuvor (als Kinder) den vollen Gebrauch der Füße erlangt haben.« (Virchow 1913: 77)[7]

In einfacheren sozialen Verhältnissen kam es vor, dass man die Füße nur bis zur Hochzeit band, oder dass man nur die Füße der Töchter band, die für bessere Verhältnisse oder die Prostitution[8] vorgesehen waren. Dabei waren die Bedingungen, unter denen das Binden der Füße vorgenommen wurde, unterschiedlich. Besondere Techniken des Bandagierens und Formens, der medizinischen Versorgung und Hygiene konnten den Vorgang in der Oberschicht erträglicher machen.[9] Missionare berichteten im 19. Jahrhunderts dagegen von häufigen Todesfällen von Mädchen der Unterschicht als Folge des Füßebindens.

Für Mädchen und Frauen mit gebundenen Füßen gab es, auch nachdem ihre Füße vollendet gebunden waren, ein begrenztes, aber immerhin existentes Spektrum an Formen der körperlichen Ertüchtigung, mit denen sie sich körperlich maßen oder derer sie bedurften, wenn man es therapeutisch betrachtet. Mediziner vertraten gelegentlich die Ansicht, dass es für den Umstand, dass bei einer gelungenen Verkrüpplung der Füße das Fersenbein hochgestellt ist, einer manifesten physischen Einwirkung auf den Fuß bedurfte.[10] Gelegentlich

6 Vgl. Gao Hongxing (1995: 1-16, 42-45) u. (Blake 1994: 687). Zur Geschichte des Füßebindens in China (vgl. Levy 1990: part 1 u. Ko 1994: 148f).

7 Vgl. dazu auch Matignon (1936: 227-230).

8 Der wesentliche Aspekt des Füßebindens bei Prostituierten im China der Jahrhundertwende kann in dieser Skizze bedauerlicherweise nicht berücksichtigt werden. Interessant wäre in diesem Zusammenhang auch eine Untersuchung der Rolle, die Prostituierten im Prozess der Umwertung von verkrüppelten zu natürlichen Füßen zukam. (Vgl. dazu Levy 1990: 53f, 56, 132, 135 u. 137; Gronewold 1995; Ko 1994: 261 u. Cao Baoming 1994)

9 Vgl. Blake (1994: 681).

10 Vgl. Virchow (1903; 1905 u. 1913).

finden sich in der Literatur Bemerkungen über Mädchen mit gebundenen Füßen, die Kickfederball spielten.

Kickfederballwettbewerbe wurden von Mädchen zu Neujahr veranstaltet. Eine einfache Form war das »gerade Stoßen« (*zhitir* 值兒), bei dem die Feder mit dem Fußrücken oder der Fußsohle hochgekickt wurde. Die Mädchen spielten in der Form des »lebend Spielens«, bei dem sie ihre Körper und Gliedmaßen bewegen durften, oder aber in der schwierigeren Form des »tot Spielens« mit steif gehaltenen Körpern. Die Verliererin musste geradezu ritualisierte Strafen über sich ergehen lassen; sie hatte niederzuknien und sich zu verbeugen, »Schläge« oder scherzhafte Beschimpfungen zu ertragen. In einer anderen Spielvariante ging es um die Anzahl der hochgekickten Bälle. Ein Mädchen kickte, während die anderen mit ihr zusammen zählten. War sie fertig, so wurde sie von einer anderen »vertrieben«. Am Schluss verglichen die Spielerinnen ihre Trefferzahlen.[11]

Der Lohn des Füßebindens war bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts soziale Anerkennung. Unter Kennern und »Lotos-Liebhabern« äußerte sie sich in einer Bewertung der Fußformen nach ästhetischen Kriterien. Die Unterscheidung des »gewöhnlichen Fußes« vom »eleganten Fuß« (Virchow 1913) dürfte eine grundsätzliche Klassifizierung gewesen sein. Gipfel ästhetischer Kategorien waren Bezeichnungen wie Lotosblütenblatt, Neumond, Wassernuss oder Bambussprosse.[12] Mit den verkrüppelten Füßen war ein bestimmter, als besonders elegant angesehener Gang verbunden, leicht und wie schwebend, mit wiegenden Hüften, nur zarte Fußabdrücke hinterlassend.[13]

»Die ganze Zier der Füßchen waren gepflegte Bandagen, je nach Möglichkeit aufwendig bestickte *lianxie* 蓮鞋 (Lotosschühchen) und bestickte Stulpen oder Hosenbeine. Dabei ging es nicht nur um Zierlichkeit, nicht nur um Kleinheit, sondern auch um die Illusion derselben.« (Virchow 1913: 78)

Frauen nutzten das Füßebinden als Chance für ihre Töchter, reproduzierten die soziale Bedeutung, waren als Mütter um das Schicksal und die spätere Verheiratung ihrer Töchter besorgt, achteten als Schwiegermutter auf das Ansehen der Familie und des Sohnes, wetteiferten untereinander um die kleinsten und schönsten Füße, um ausgefeilte Stickmuster und die besten Wickel- und Pflegetechniken.[14] Frauen überlieferten Techniken des Füßebindens, der

11 Vgl. Eder (1947: 111).
12 Zur Bedeutung der Bezeichnungen vgl. Blake (1994: 691).
13 Vgl. Gao Hongxing (1995: 46-71 u. 111f).
14 Vgl. Mackie (1996: 1010) u. Blake (1994: 676). Frauen berichteten immer wieder, dass ihre Väter gegen Ende der Ära des Füßebindens – meist erfolglos – versuchten, ihre Frauen zu überzeugen, ihre Töchter zu verschonen (vgl. Butler 1985: 60 u. Yao Jushun 1991: 162). Die Tatsache, dass das Füßebinden eine Angelegenheit der Frauen war, veranlasste Dorothy Ko (1994: 147-151, 166-

medizinischen Versorgung bei Hautproblemen, üblem Geruch der Füße, Hühneraugen, Schwielen, eingewachsenen Fußnägeln, absterbenden Nerven und Adern. Männern war der Zugang zur materiellen Kultur des Füßebindens im Alltag verwehrt. Ihnen kam die Rolle der ökonomischen und sozialen Nutznießer und – der Literatur nach – ggf. der Bewunderer, der *lotos lovers* zu.[15]

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts bröckelte die Praxis des Füßebindens. Dazu bei trugen letztlich auch westliche Beobachter, die den Schleier der Exotik von den Füßen der Frauen rissen, indem sie sich als Anatomen für ihre Knochenbesonderheiten interessierten und entsprechende Untersuchungen durchführten. Als – aus chinesischer Sicht – Voyeure photographierten diese westlichen Beobachter die nackten, ungezierten Füße von Prostituierten, ein beliebtes Motiv auf Postkarten und in Photoalben – ein Umstand, der im intellektuellen China mit Scham zur Kenntnis genommen wurde.

Der Beitrag, den Missionsgesellschaften und die Reformbewegungen in China zur Bewusstseinsänderung im Hinblick auf das Füßebinden geleistet haben, wird immer wieder diskutiert. Unter dem Eindruck der erzwungenen Öffnung Chinas für europäische Einflüsse seit Mitte des 19. Jahrhunderts und im Bewusstsein einer ausgesprochenen Ohnmacht des dahinsiechenden Kaiserreiches suchten chinesische Intellektuelle nach Wegen aus der Krise. Reformer wie Kang Youwei und Liang Qichao führten vehemente Debatten um die Frauengesundheit und in einem Zug auch um die Volksgesundheit zur Stärkung des Landes. Das Füßebinden wurde zum Stigma des »kranken China« schlechthin. Seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts setzten sich Missionare wie Reformer in Kampagnen immer wieder für »natürliche Füße« (*tianzu* 天足) und das Aufbinden bereits gebundener Füße ein.[16] Doch auch sie erreichten offenbar nur einen kleinen Teil der eher misstrauischen Landbevölkerung.[17]

---

171 u. 263f), am Beispiel von Frauen aus gehobenen Schichten im Jiangnan des 17. Jahrhunderts, auf seine Bedeutung für die weibliche Identität hinzuweisen. Das Füßebinden war nach ihrer Interpretation ein Produkt weiblicher »Handarbeit«. Die Mutter nahm das Binden der Füße ihrer Tochter mit Hilfe eben der Gegenstände vor, die ohnehin Symbole ihrer sozialen Rolle waren, nämlich Nadel, Faden und Schere. Das Füßebinden war das zentrale, von allerlei Riten und Opfern an Schutzgottheiten begleitete Ereignis der Sozialisation eines Mädchens, das sie psychisch wie physisch auf ihre zukünftige Rolle vorbereitete. Die gebundenen Füße waren das Zeichen der Ausdauer und Sorgfalt der Frau, die bestickten Schuhe und Stulpen Vorzeigestücke ihres künstlerischen Geschicks.

15 Zur strikten Trennung der Männer vom Prozess des Bindens vgl. Blake (1994: 688f). Er weist auch darauf hin, dass die Füße, die Bandagen oder das Waschwasser als besonders potente Bestandteile weiblicher Kultur gedeutet wurden, die den Mann kontaminieren oder beleidigen konnten. Frauen setzten sie gelegentliche bewusst gegen ihre Männer ein. (Vgl. Pruitt 1967: 79f)

16 Vgl. Kang Yo-we (1984); Chao (1966); Levy (1990: Kap. 3 u. 9); Drucker (1981) u. Fan Hong (1997).

17 Vgl. Gao Hongxing (1995: 24-30 u. 152-165).

Das Füßebinden wurde 1903 bzw. 1912 offiziell verboten, erstarb aber erst in einem recht langwierigen Prozess, der in sozialer Differenzierung für Frauen früher, später oder gar nicht mehr die Befreiung der Füße brachte. Viele Frauen trafen die Entwicklungen schwer und sie hatten kaum eine Chance, sich im Übergang zurecht zu finden.

Es dürften weniger die studentischen Agitatorinnen, und – auf ganz China bezogen – nicht einmal die christlichen Missionare gewesen sein, die den Durchbruch zur Aufgabe dieser Praxis schafften. Vielmehr waren es die wirtschaftlichen Verhältnisse, die das Binden der Füße, ja das Leben mit gebundenen Füßen *ad absurdum* führten. Das Ende der Praxis fiel in eine Zeit des Verfalls des Wertes von Produkten, die in Hand- und Heimarbeit hergestellt wurden, und in eine Zeit zunehmend aushäusiger Tätigkeiten der Frauen.[18] Laurel Bossen und Hill Gates wiesen überzeugend nach, wie das Binden der Füße erst mit dem Nachlassen der ökonomischen Relevanz häuslicher Textilproduktion an Bedeutung verlor.[19]

Der Abschied vom Verkrüppeln der Füße innerhalb nur weniger Jahrzehnte bedeutete eine radikale Umwertung etablierter ästhetischer Werte und sexueller Vorlieben sowie eine wesentliche Veränderung der Lebens- und Alltagsbedingungen von Frauen aller Gesellschaftsschichten in China. Schulbildung und Beruf, Sport und Bewegung, Mobilität und die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wurde für Frauen nun in einem seit langem unbekannten Ausmaß möglich.[20] Die Entwicklung war so weitreichend, so fundamental, dass mit ihr eine vollständige Rekonstruktion des Verständnisses des weiblichen Körpers einherging. Im Übergang führte dies zu den verschiedensten Entwicklungen. In der Praxis ließ sich eine Verkrüppelung der Füße nicht ohne weiteres rückgängig machen. Zudem konnten sich zeitpolitische Konstellationen auf das Binden der Füße auswirken. Noch zur Zeit der auslandsfeindlichen Boxer-Bewegung um 1900 versuchten Frauen mit ungebundenen Füßen beispielsweise, sich mit kleinen Schuhen zu tarnen, um nicht westlicher Ideen und Kontakte zu Ausländern bezichtigt zu werden.[21] Doch schon bald wendete sich das Blatt, und dies zunächst in den Städten und stadtnahen Regionen. Die Frauen trugen nun den Makel der Rückständigkeit und ver-

18 Vgl. Levy (1990: 53).

19 Im Alter von fünf bis sieben Jahren entwickeln Mädchen die Kräfte, die sie benötigen, um für die Familie nützliche Arbeiten zu erledigen. In der Zeit zwischen fünfzehn und siebzehn, d.h. dem Heiratsalter sind sie voll entwickelte Arbeitskräfte, eine ökonomische Ressource für ihre Geburtsfamilie, die im patriarchalischen chinesischen Familiensystem durch Keuschheitsgebote und eingeschränkte Bewegung geschützt wurde. Der Anteil der Frauen am Einkommen der Familien war einfach beträchtlich, Heimarbeit war quasi kostenlos und ertragreich, und das Mädchen ging der Familie mit der Hochzeit definitiv verloren. (Vgl. Gates 1996: 51f)

20 Vgl. Fan Hong (1997).

21 Vgl. Pruitt (1967: 151f).

suchten, sich mit großen Schuhen zu tarnen, oder im abermals schmerzhaften Prozess des Aufbindens der Füße ihre Würde zurückzuerlangen. Im Übergang vom gebundenen zum ungebundenen Fuß war es vor allem in den Städten die Schuhmode, die die Übergangsformen kaschieren half. So kamen die westlichen Stöckelschuhe den Folgeschäden der Deformation entgegen und ermöglichten es darüber hinaus, die noch gewohnte Fuß-Gebundenheit auf neuem Niveau fortzuführen. Der Stöckelschuh wurde zum Symbol für westliche Einflüsse, aber fortschrittlichen Intellektuellen auch ein Symbol der Gefahr einer neuen Bindung von Chinas Frauen schlechthin. Auch für die moderne Frau blieb zunächst das Ideal des kleinen – nun natürlichen – Fußes.

Die Befreiung der Füße manifestierte sich in einem breiten Spektrum an für Frauen neu zugänglichen Kunstrichtungen. Seit 1928 wurden Frauen in die Opernensembles aufgenommen, in denen Frauenrollen bis dahin eine Domäne männlicher Darsteller gewesen waren. Und noch heute wird in China die Frage diskutiert, ob in der Peking-Oper Männer in Frauenrollen noch zeitgemäß seien.[22] Das Ende des Füßebindens fiel mit der Begründung zahlreicher neuer darstellender Künste in China zusammen, zum Beispiel mit dem Sprechtheater, in dem Frauen von Anfang an mitwirkten.

Ein wesentlicher Bestandteil reformerischer Erziehungskonzepte seit Mitte des 19. Jahrhunderts waren solche der Notwendigkeit der körperlichen Ertüchtigung, zunächst vor allem in Form von Gymnastik. Der Schulbesuch bot in Mädchenschulen die Option der Belohnung des Aufbindens der Füße mit Möglichkeiten der körperlichen Befreiung durch den Sport und mit dem Zugang zu Bildung.[23]

Die öffentliche sportliche Betätigung von Mädchen und Frauen war in der Phase des Beginns des Abklingens des Füßebindens nicht unumstritten. Noch

22 Vgl. www.china.org.cn/german/3838.htm.

23 »[In der] privaten Mädchenschule in Zhenjiang (Zhenjiang nüshu 鎮江女塾) in der Provinz Jiangsu waren vom Jahre 1884 an Gymnastik, die Heilige Schrift und Poesie die jährlich zu belegenden Pflichtkurse, ebenso war festgelegt, dass die Schülerinnen in den Unterrichtspausen die bereitgestellten Sportgeräte für sportliche Aktivitäten nutzen durften. (Liao Xiuzhen 廖秀真, Qingmo de nüzi jiaoyu 清末的女子教育 1897-1911 (Die Frauenerziehung am Ende der Qing- Dynastie 1897-1911), Taibei: Nationale Taiwan Universität, Forschungsinstitut für Geschichte, Abteilung für Moderne Geschichte, (Diss., 1980, S. 22.) Da aber die Mehrheit der Schülerinnen dem Zwang des Füßebindens unterworfen war, ließ sich der Frauensport tatsächlich nicht so einfach ankurbeln. Unter diesen Umständen förderte der Frauensport sozusagen als Mittel zum Zweck die Befreiung der Frauen vom Füßebinden. (Im März 1912 wurde von der Nationalregierung unter Sun Yatsen ein Gesetz zum Verbot des Füßebindens beschlossen.) Die Schulen ermutigten ihre Schülerinnen nicht nur, an außerfamiliären Aktivitäten teilzunehmen, sondern luden sogar die Eltern ein, eben diesen beizuwohnen, um sie die vielen Unannehmlichkeiten eingebundener Füße mit eigenen Augen sehen zu lassen. (Liao Xiuzhen, S. 28)«. (You Jianming 2002)

war auch der Sport – d.h. westliche Sportformen wie Gymnastik, Turnen oder Tennis – ein Zeichen westlichen Einflusses, ersehnt bei den Fortschrittlichen, verhasst bei den Konservativen. Doch wurde gerade der Sport mit der Zeit zum Zeichen der Befreiung des Frauenkörpers schlechthin. Gymnastik zelebrierende, Tennis und andere Sportarten spielende Schönheiten[24] zierten bereits in den 20er Jahren Plakate und Zeitschriften. Das Bild einer jungen, modern gekleideten Frau mit für damalige chinesische Verhältnisse plumpen Füßen, die in groben Schlittschuhen steckten, zeigt den Umbruch besonders deutlich. Und ein Ergebnis der »Bewegung für natürliche Füße« war die Entstehung des modernen chinesischen Frauensports. Allerdings blieb der Zugang dazu erst einmal den Mädchen und Frauen vorbehalten, die dem Schicksal des Füßebindens früh genug entgangen waren.

Mit dem Binden der letzten Füße war in der VR China die Geschichte des Füßebindens noch keineswegs beendet. Im Jahr 2001 erregte eine Reportage Aufmerksamkeit, die in vielerlei Hinsicht aufschlussreich ist. Vom Yunnan-Plateau berichtete der Schriftsteller Yang Yang[25] 1984 über das Dorf *Liuyi* 六一. Vor mehr als 600 Jahren von mingzeitlichen Soldaten als eine Befestigungsanlage erbaut, liegt *Liuyi* nicht einmal sehr abgelegen, doch lebten die Menschen im Dorf 1984 noch in alten Häusern. Spinnräder und Webstühle zeugten von Textilarbeit.

Eine Besonderheit des Dorfes *Liuyi* war die Tatsache, dass hier 1984 noch etwa 600 Frauen mit gebundenen Füßen lebten. Man hatte ihnen zu einem großen Teil die Füße zu einem Zeitpunkt gebunden, als die »Bewegung für natürliche Füße« sich schon lange durchgesetzt hatte, als das Füßebinden bereits unter Strafe untersagt und so stigmatisiert war, dass man es nur noch heimlich vornehmen konnte. Der 62-jährigen Zhou Xiuying 周秀英 wurden 1946 die Füße gebunden und 1954 aufgebunden; der 65-jährigen Li Guizhen 李桂珍 wurden 1943 die Füße gebunden, 1956 aufgebunden; der ebenfalls 63-jährigen Li Cuifen band man 1943 die Füße, band sie 1950 wieder auf, wickelte sie seit 1951 wieder, um sie 1958 abermals zu befreien. Die 80- und 90-jährigen hatten das Aufbinden ihrer Füße nicht vollendet.

Mit dem Binden der Füße wurden noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für Mädchen und Frauen in *Liuyi* die Füße zu einem zentralen Faktor in ihrem Alltag. Verschiedenste Techniken des Beginns des Bindens sind do-

24 Vgl. Vance Yeh (2003).

25 Yang Yang, mit eigentlichem Namen Xang Zijiang 扬子江, wurde am 2.8.1964 im Kreis Tonghai, Provinz Yunnan geboren. Er gehört der Han-Nationalität an und erhielt seine Ausbildung an der Luxun-Akademie für Literatur in Beijing. Er arbeitete zunächst als Lehrer und als Lektor und ist heute eine führende Persönlichkeit in der Literaturvereinigung des Kreises Tong, Mitglied des Schriftstellerverbandes der Provinz Yunnan. Er publizierte 1982 seine ersten literarischen Werke. Er erhielt 1998 den »Preis der Grenzregionen-Literatur« (Bianjiang wenxue jiang 边疆文学奖) und zählt zu den Schriftstellern chinesischer Populärliteratur.

kumentiert, die im Detail etwas für wirklich Hartgesottene sind. Die jeweilige Technik blieb den Frauen bis ins Detail in Erinnerung. Die Befindlichkeit der Frauen hing von kontinuierlicher Pflege, von orthopädisch individuellem und von ihnen selbst gefertigtem, den äußeren Bedingungen und Witterungen angepasstem Schuhwerk, von ausgleichenden Techniken der Fortbewegung und Belastung des Körpers, vom Wissen um ihre Fähigkeiten und Grenzen ab. Als sie zu Hoch-Zeiten des Füßebindens noch in der Mehrzahl waren, fühlten sich die Frauen für das Füßebinden sozial und ökonomisch entschädigt, waren ihre Bedingungen die aller Frauen. Gebundene Füße waren ihnen etwas »Selbstverständliches«. Sie fühlten sich »normal«. Nicht selten gebaren sie acht oder neun Kinder, die sie auch bei der Arbeit auf dem Rücken trugen, stillten, in den Schlaf wiegten. Sie schleppten täglich das Trinkwasser, kochten, spannen, webten, nähten Schuhe und Kleidung, versorgten die Schwiegereltern. Einer Frau starb im Alter von 29 Jahren der Mann, so war sie gezwungen, die Felder selbst zu bestellen, nähte sie Schuhe für die verschiedenen Arbeiten auf dem Acker, ertrug und heilte so gut sie konnte die Verletzungen an den überbelasteten Füßen. Im Rückblick war sie stolz auf ihre Leistungen, auch darauf, dass sie ihre Kinder hatte großziehen können.

Diese Frauen, die nach den Maßstäben ihrer Zeit erfolgreich verheiratet worden waren, wussten, weshalb man ihnen die Füße gebunden hatte. Diejenigen, die am Ende der Ära des Füßebindens noch jung waren, und denen man als Mädchen die Füße wider die Zeichen der Zeit band, erkannten schon zu Beginn des Bindens, schon am Spott der Mädchen mit nun ungebundenen Füßen, dass das Opfer umsonst war, dass sie keinen Mann zum Heiraten finden würden. Sie berichten von ihrem Trauma der Verkrüpplung.

Mit dem Ende der Zeit des Füßebindens retteten sich die Frauen von *Liuyi* sozial in eine Art Schwesternschaft. Sie verband zunächst der Widerstand gegen das Aufbinden, das heimliche Binden, das Abwenden des Entdecktwerdens und die Erfahrung der Verfolgung durch Amtsdiener, später die Bewältigung des Aufbindens, ihre allgemeinen gemeinsamen körperlichen Bedingungen und die Bewältigung ihrer Lage im neuen China. Die Frauen in *Liuyi* berichteten Yang Yang von ihrem Leben nach 1949. Als die Menschen im Jahr 1953 aufgefordert wurden, sich als nützliche Mitglieder der Gesellschaft zu bilden, sich kulturelles Wissen anzueignen, da saßen in *Liuyi* die Frauen mit gebundenen Füßen in der Abendschule für Bauern sprichwörtlich in der ersten Reihe. Sie kamen als Erste und regelmäßig, sie lernten fleißig. 1958 gehörte in *Liuyi* die Gruppe der Frauen mit gebundenen Füßen zu den in der Produktion erfolgreichsten Gruppen, sie trugen das rote Banner der Besten. Zur Zeit des Großen Sprungs mussten sie sich an gemeinschaftlichen Arbeiten, so auch an der Stahlgewinnung beteiligen. Einzelne Frauen versuchten, ihre Ausgangslage zu verbessern, sich anzupassen. Als es 1981 möglich war, ein Fahrrad zu erstehen, lernte eine Frau auf der Dreschtenne das

Fahren. Als später Lederschuhe allgemein zur Verfügung standen, gaben die Frauen Lederschuhe für ihre kleinen Füße in Auftrag.

Eine Wende kam für die Frauen in *Liuyi* mit den wirtschaftlichen Reformen der 80er Jahre. Ihre »Schwesternschaft« manifestierte sich mittlerweile in einer lokalen Uniformierung ihrer Kleidung (weite Oberjacken, abgebundene Hosen, weiße Bandagen und Strümpfe) und ihrer Schuhe.

Modernen gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen trotzten die »Schwestern« durch deren Anpassung an ihre Bedingungen. Sie gründeten den ersten Alten-Sportverein (*Laonianren tiyu xiehui*) des Dorfes. Für das Altensportfest in der Kreisstadt bildeten sie die Wurfballmannschaft »Drei-Zoll-Goldlotos«, gewannen das Spiel und wurden weit über die Kreisgrenzen hinaus im ganzen Land berühmt. Sie entwarfen einen eigenen Tanzstil, den »Diskotanz der Kleinfüßigen« (*Xiaojiao disike*), trainierten Taijiquan und Schwert-Taiji. Heute sind diejenigen von ihnen, die noch leben, selbstbewusste alte Damen.

Zu Beginn dieses Beitrags wurde die Frage der körperlichen Disziplinierung der Frauen mit gebundenen Füßen formuliert. Im gesunden menschlichen Fuß sorgt das Zusammenspiel zwischen Knochen und Gelenken, Muskeln, Bändern, Blutgefäßen, Nerven und Haut für die Standfestigkeit des gesamten Körpers, seine Mobilität, die Abfederung bei bestimmten – auch plötzlichen – Bewegungen, die Sensibilität in der Berührung mit dem Boden, bzw. mit Materialien, die in Reichweite des Fußes kommen. Die Füße sind so gebaut, dass wir mit beiden Beinen fest auf dem Boden stehen. Dabei ruhen zwei Drittel unseres Körpergewichtes auf den Ballen, während nur ein Drittel die Ferse belastet. Die Symmetrie von rechtem und linkem Fuß unterstützt die gleichmäßige Verteilung des Gewichts. Über Nervenbahnen ist der Fuß direkt mit Wirbelsäule und Unterbauch verbunden. Reflexe wie der Plantarreflex, der bei Reizung der Fußsohle eine automatische Krümmung der Zehen auslöst, sind für die Bewegungsabläufe, das Stehen und das Gleichgewicht sowie die körperliche Orientierung wesentlich.

Jede Störung dieses Zusammenspiels hat ernste Folgen, die sich in Form von Schmerzen direkt bemerkbar machen. Eine besondere Störung liegt vor, wenn einzelne Elemente im Funktionszusammenhang des Fußes wegfallen und andere deshalb einer besonderen Belastung ausgesetzt sind. Die Zehen beispielsweise sind für das Stehen, das Gehen und Laufen, das Halten des Gleichgewichts auf dem Fußballen sowie für das Balancieren erforderlich.[26] Mit der Reduzierung ihrer Einsatzfähigkeit verringern sich auch diese körperlichen Fähigkeiten und es bedarf, wenn man beweglich bleiben will, einiger Ersatztechniken, um diese Defizite auszugleichen.

Die Deformierung der Füße stellte eine erhebliche Störung des Fuß- und Körpergleichgewichtes dar. Wie, so ist – jenseits einer Bewertung des Füße-

26 Vgl. Schütz/Rothschuh (1971: 38-43 u. 289-291).

bindens – zu fragen, stellten sich die Frauen den Störungen ihres Gleichgewichts, welcher Techniken und Methoden bedienten sie sich zur Milderung und gegebenenfalls Abhilfe?

Das initiale Erlebnis ihres individuellen Füßebindens begründete die Bindegeschichte einer Frau, an die sie sich *en détail* ihr Leben lang erinnerte. In dieser Phase lernte das Mädchen unter extremem innerem und äußerem Druck, Schmerzen zu ertragen. Nach den alptraumhaften Erfahrungen des Füßebindens war sie von dem Zeitpunkt initiiert, von dem sie ihre Füße selbstständig versorgen konnte. Sie lernte, dass eine essentielle Voraussetzung für das Leben mit gebundenen Füßen die strenge Disziplinierung ihres Körpers im Alltag war. Als Yang Yang die Frauen in den 80er Jahren besuchte, stellte er fest, dass sie die Pflege ihrer Füße wie ein persönliches Ritual zelebrierten. Mit »frommem« Gesicht und ruhigen Händen wuschen sie ihre Füße in einem dunklen Raum, pflegten und versorgten sie, zupften sie ihre Bandagen sorgfältig zurecht und nähten sie fest. Disziplinierung bedeutete ein kontinuierliches Reagieren des Körpers auf Temperaturen, Witterung und Bodenbeschaffenheit. Wärme verursachte Schmerzen, bei Kälte oder Nässe bedurften die Füße des Schutzes durch Schuhe, Feuchtigkeit barg die Gefahr des Wundwerdens. Frauen mussten ihre Zeiten anders bemessen, wenn sie Wasser holten oder andere Wege erledigten, und aus Interviews wird schnell klar, dass sie in eigenen Zeitspannen kalkulieren.

Die Liste der für die Existenz mit gebundenen Füßen erforderlichen Disziplinierungen könnte noch lange fortgeführt werden, etwa in Bezug auf Ernährungsgewohnheiten oder auf Körperhygiene insgesamt. Mit dem Binden der Füße entstand eine körperliche Umdefinierung der Gewichtung der Körperteile, ein lebenslang prekäres neues Gleichgewicht, das nur durch Disziplin im Lot zu halten war.

Die Umwertung des Füßebindens hallt lange nach. Heute findet sich das Motiv in volkstümlichen Spottliedern:

你老婆小腳	Ni laopo xiaojiao	Die kleinen Füße deiner Frau
你好, 你好,	Ni hao, Ni hao,	Guten Tag, Guten Tag,
你老婆小腳,	ni laopo xiaojiao,	Die kleinen Füße deiner Frau,
走道兒 »哽兒哽兒«,	zoudaor »gengr gengr«,	geht sie des Weges macht es »tock, tock«,
放屁 »冬兒冬兒«.	fangpi »dongr dongr«.	furzt sie macht es »bum bum«.[27]

27 Aus: Zhongguo minjian wenxue jicheng Liaoning juan. Benxi shijuan 中國民間文學集成. 遼寧卷. 本溪市卷 (Benxi 1989: 708).

Literatur

Blake, C. F. (1994): Footbinding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female labor. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 19. No. 3. S. 676-712.

Bossen, L. (2002): Chinese Women and Rural Development. Sixty Years of Change in Lu Village, Yunnan. Lanham.

Broadwin, J. (1997): Walking Contradictions: Chinese Women Unbound at the Turn of the Century. In: Journal of Historical Sociology 10. No. 4. S. 418-443.

Brown, P. (1903/1904): Observations, Especially with the Roentgen Rays, on the Artificially Deformed Foot of the Chinese Lady of Rank, in Relation to the Functional Pathogenesis of Deformity. In: The Journal of Medical Research 10. No. 10. S. 420-432.

Butler, K. G. (1985): Footbinding, Exploitation and Wrongfulness: A Non-Marxist Conception. In: Diogenes International Council for Philosophy and Humanistic Studies 131. No. 33. S. 57-73.

Cao Baoming 曹保明 (1994): Dongbei jiyuan shi 東北妓院史 (Die Geschichte des Bordellwesens in Nordost-China). Taibei.

Chan, L. M.V. (1970): Foot Binding of Chinese Women and Its Psycho-social Implications. In: Canadian Psychiatric Association Journal 15. No. 2. S. 229-231.

Chao, V. C. (1966): The Anti-footbinding Movement in China (1850-1912). M.A. Thesis, Columbia University.

Chinese Footbinding (1998): A Tradition of Orthopaedic Nightmares. In: Orthopedics Today 18. No. 11. S. 26-27.

Drucker, A. R. (1981): The Influence of Western Women on the Anti-Footbinding Movement 1840-1911. In:, R. W. Guisso/S. Johannesen, (Hg.): Women in China: Current Directions in Historical Scholarship. Youngstown/New York. S. 179-199.

Ebrey, P. B. (1999): Gender and Sinology: Shifting Western Interpretations of Footbinding, 1300-1890. In: Late Imperial China 20. No. 2. S. 1-34.

Eder, M. (1947): Spielgeräte und Spiele im chinesischen Neujahrsbrauchtum. Mit Aufzeichnung magischer Bedeutungen. In: Folklore Studies VI. S. 1-202.

Fan Hong (1997): Footbinding, Feminism and Freedom: The Liberation of Women's Bodies in Modern China. Portland.

Feng Jicai (1994): Drei Zoll Goldener Lotos. Übersetzt v. Karin Hasselblatt. Freiburg i.Br. (Zuerst: 1986).

Feng Jicai 冯骥才(1986): San cun jinlian 三寸金莲. Nanjing. (Drei Zoll Goldener Lotos. Deutsch von Karin Hasselblatt 1994).

Feng Jicai (2002): Chinas letzte Generation von Frauen mit gebundenen Füßen. In: China im Bild 8. H. 626. S. 30-33.

Flitsch, M. (2001): Balance und kleine Schritte. Die Deformierung der Füße und der Alltag chinesischer Frauen im China der Jahrhundertwende. Beitrag zum Tagungsband des Zweiten Marburger Frauen-Workshops, November 1999. In: M. Übelhör (Hg.): Zwischen Tradition und Revolution. Lebensentwürfe und Lebensvollzüge chinesischer Frauen an der Schwelle zur Moderne. Marburg. S. 227-252.

Flitsch, M. (2002): Von sprechenden Schuhen. Dorothy Ko's Publikation Every Step a Lotos. In: Das neue China 29. H. 3. S. 32-35.

Flitsch, M. (2004): Der Kang. Eine Studie zur materiellen Alltagskultur bäuerlicher Gehöfte in der Manjurei. Wiesbaden.

Flitsch, M. (2005): Fuß und Schuh – Technikethnologische Überlegungen zur Präsentation von materieller Kultur in Museumsausstellungen. In: B. Graf/A. B. Müller (Hg.): Ausstellen von Kunst und Kulturen der Welt. Tagungsband. Mitteilungen und Berichte aus dem Institut für Museumskunde Staatliche Museen zu Berlin 30. Berlin. S. 26-41.

Fränkel, J. (1905): Über den Fuß der Chinesin. In: Zeitschrift für Orthopädische Chirurgie. Bd. 14. S. 1-18.

Gamble, S. D. (1943): The Disappearance of Foot-binding in Tinghsien, Hopei. In: American Journal of Sociology 49. No. 2. S. 180-183.

Gao Hongxing 高洪興 (1995): Chanzu shi 纏足史 (Die Geschichte des Füßebindens). Shanghai.

Gates, H. (1989): The Commoditization of Chinese Women. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 14. S. 799-832.

Gates, H. (1997): On a New Footing: Footbinding and the Coming of Modernity. In: Research on Women in Modern Chinese History 5. S. 115-136.

Gates, H. (1996): Footbinding, Handspinning, and the Modernization of Little Girls. In: L. Douw/P. Post (Hg.): South China: State, Culture and Social Change during the 20th Century. Amsterdam. S. 51-56.

Gates, H. (1998): Footbinding and Handspinnig in Sichuan. In: E. P. Young (Hg.): Constructing China. Ann Arbor. S. 177-194.

Gates, H. (2001): Footlose in Fujian: economic correlates of footbinding. In: Comparative studies in society and history 43. No. 1. S. 130-148.

Gronewold, S. (1985): Beautiful Merchandise: Prostitution in China, 1860-1936. New York. (1st ed. 1982)

Hasebe K. (1912): Der verkrüppelte Fuß der Chinesinnen. In: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. Bd. 14. S. 453-494.

Jackson, B. (1997): Splendid Slippers: A Thousand Years of an Erotic Tradition. Berkeley.

Jia Shen 賈申 (1990): Zhonghua funü chanzu kao 中華婦女纏足考 (Untersuchung über das Füßebinden der Frauen Chinas). Taiyuan. (Reprint Ausgabe: 1929)

Junker, F. (1873): Kien-lien, die goldene Lilie. Eine Beschreibung der Zergliederung eines künstlich verkrüppelten Chinesinfußes. In: Archiv für Anthropologie. Bd. 6. S. 213-219.

Kang Yo-Wei (1984): Eingabe über die Notwendigkeit eines allgemeinen Verbots des Fußeinbindens. In: Der Ruf der Phönixflöte. Klassische chinesische Prosa 2. Berlin. S. 793-801 und 944. (Grundlage der Übersetzung Ausgabe Beijing: 1958)

Ko, D. (1992): Footbinding as Womens' Culture in Traditional China. Unpublished thesis.

Ko, D. (1997a): The Body as Attire: Shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth Century China. In: Journal of Women's History 8. No. 4. S. 8-27.

Ko, D. (1997b): Bondage in Time: Footbinding and Fashion Theory. In: Fashion Theory 1.No.1. S. 3-27.

Ko, D. (1999): Jazzing into Modernity: High Heels, Platforms and Lotus Shoes. In: V. Steele/J. S. Major: China Chic. East Meets West. New Haven. S. 141-153.

Ko, D. (2001): Every Step a Lotus. Shoes for Bound Feet. Berkeley.

Körner, B. (1959): Die religiöse Welt der Bäuerin in Nordchina. Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. Publication 43. Stockholm.

Levy, H. S. (1990): Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom. Taibei. (1st ed.: 1966)

Levy, H. S. (1974): Chinese Sex Jokes in Traditional Times. In: L. Tsou-k'uang and W. Eberhard (Hg.): Asian Folklore and Social Life Monographs 88. Taibei.

Levy, H. S. (1992): The Lotus Lovers: The Complete History of the Curious Erotic Custom of Footbinding in China. Buffalo/New York (Reprint of the 1966 ed.)

Luo Chongqi 駱崇騏 (1990): Zhongguo xie wenhua shi 中國鞋文化史. A Cultural History of Chinese Shoes. Shanghai.

Mackie, G. (1996): Ending Footbinding and Infibulation. In: American Sociological Review 61. No. 6. S. 999-1017.

Matignon, J. J. (1936): La Chine hermétique: Superstitions, crime et misère. Souvenirs de biologie sociale. Paris. (1è éd.: 1899)

Okamoto Ryuzo 岡本隆三 (1986): Tensoku monogatari 纏足物語 (Die Geschichte des Füßebindens). Tokyo.

Ono Kazuko (1989): Chinese Women in a Century of Revolution, 1850-1950. Stanford. (1st ed.: 1978)

Perthes, G. (1903): Über den künstlich missgestalteten Fuß der Chinesin im Hinblick auf die Entstehung der Belastungsdeformitäten. In: Archiv für klinische Chirurgie 67. H. 8. S. 1-33.

Podach, E. F. (1951): Gin-lien. Ein aktualistischer Beitrag zur Ethnologie des Hässlichen. In: Jahrbuch des Linden-Museums. S. 160-171.

Pruitt, I. (1967): A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman. Stanford/Cal. (1st ed.: 1945)

Roberts, G./V. Steele (1997): The Three-Inch Golden Lotus. A Collection of Chinese Bound Foot Shoes. In: Arts of Asia 27. No.2. S. 69-85.

Schütz, E./K. E. Rothschuh (1971): Bau und Funktion des menschlichen Körpers. Einführung in die Anatomie und Physiologie des Menschen für Hörer aller Fakultäten und für ärztliche Hilfskräfte. München.

Special Shoes For Bound-feet Women Now A Thing Of The Past (1998). Beijing Xinhua News Agency, 26. October. (Engl. Zusammenfassung in: www.sfmuseum.org/chin/foot.html).

Tsunoda Hideo (1990): The Physiological Effect Produced by Footbinding. In: Levy. H. S.: Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom. Taibei. (1st ed.: 1966) S. 295-299. (Originalausgabe in: Taiwan Iggakai zasshi. No. 29. Januar 1905. S. 179-210.)

Turner, C. L. (1997): Locating Footbinding: Variations across Class and Space in Nineteenth and Early Twentieth Century China. In: Journal of Historical Sociology 10. No. 4. S. 444-479.

Vance Yeh, C. (2003): Creating the Urban Beauty. In: J. T. Zeitlin/L. H. Liu: Writing and Materiality in China. Essays in Honour of Patrick Hanan. (Harvard Yenching Institute Monograph Series, 58). Cambridge. S. 397-447.

Vento, M. (1998): One Thousand Years of Chinese Footbinding: Its Origines, Popularity and Demise. Term paper/Core 9: Chinese Culture/March 7. (=http://academic.brooklyn.cuny.edu/core9/phalsall/studpages/vento.html)

Virchow, H. (1903): Das Skelett eines verkrüppelten Chinesinnen-Fußes. In: Zeitschrift für Ethnologie 35. H. 2. S. 266-316.

Virchow, H. (1905): Weitere Mitteilungen über Füße von Chinesinnen. In: Zeitschrift für Ethnologie 37. H.5. S. 546-567.

Virchow, H. (1913): Der Fuß der Chinesin. Anatomische Untersuchung. Bonn.

Wang Ping (2000): Aching for Beauty: Footbinding in China. Minneapolis.

Welcker, H. (1870): Über die künstliche Verkrüppelung der Füße der Chinesinnen. In: Archiv für Anthropologie. Bd. IV. S. 221-232.

Xu Haiyan 徐海燕 (2000): Youyou qian zai yi jinlian. Zhongguo de chanzu wenhua 悠悠千載一金蓮. 中國的纏足文化 (In langen tausend Jahren ein einziges Füßebinden. Die Kultur des Füßebindens in China). Shenyang.

Yang Yang 楊楊 (2001): Xiaojiao wudao – Diannan yi ge xiangcun de chanzu gushi 小脚舞蹈 – 滇南一个乡村的缠足故事 (Der Tanz der kleinen Füße – Die Geschichte des Füßebindens in einem Dorf im Süden Yunnans). Hefei.

Yang Yang 楊楊 (2002): Zui hou de xiaojiao buluo – Diannan yi ge xiangcun de chanzu gushi 最後的小腳部落- 滇南一個鄉村的纏足故事 (Der letzte Stamm mit kleinen Füßen – Die Geschichte des Füßebindens in einem kleinen Dorf in Süd-Yunnan). In: Hainei yu haiwai 海內與海外 (Beijing) 2. S. 36-42.

Yao Jushun 姚居順 (1991): Zhongguo chanzu fengsu 中國纏足風俗 (Bräuche des Füßebindens in China). Shenyang.

Yao Lingxi 姚靈犀 (1936) (Hg): Caifei lu. Zhongguo funü chanzu shiliao 1, 2 采菲錄. 中國婦女纏足史料 (Aufzeichnungen über das Sammeln von Düften. Historische Materialien zum Füßebinden der Frauen Chinas). Tianjin.

You Jianming 游鉴明 (1996): Jindai Zhongguo nüzi tiyu guan chutan 近代中国女子体育观初探 (A Probe into Views on Women's Physical Education in Modern China). In: Xin shixue 新史学 (Taibei) 7.4.1996. S. 119-158. (Übersetzung in Auszügen von Kathrin Hirth: Eine erste Untersuchung zum modernen Frauensport in China. In Auszügen übersetzt. Unveröffentlichtes Manuskript 2002).

Autorenverzeichnis

Franz Bockrath, geb. 1958, Professor für Sportwissenschaft (Sportpädagogik und Sportgeschichte) an der Technischen Universität Darmstadt; Studium der Philosophie, Sport- und Politikwissenschaften; Zweites Staatsexamen; Mitarbeit in interdisziplinären Forschungsprojekten; Arbeitsschwerpunkte: Kulturhistorische Aspekte der Sportentwicklung, Pädagogisch-anthropologische Konzepte zu Körper und Bewegung, Ethische Aspekte zu Sport und Erziehung, Semiotische Zugänge zu Bildungsprozessen im Sport (Textbeispiele unter www.sportphilosophie.de).
E-Mail: bockrath@ifs-tud.de

Bernhard Boschert, Dr., geb. 1954, Studium der Germanistik, Sportwissenschaft und Soziologie; seit 2004 Leiter des Arbeitsbereichs Sport und Gesellschaft am Institut für Sportwissenschaft/Sport und Bewegungskultur der Universität Bremen; Arbeitsschwerpunkt: Körper und Bewegung als Schüsselkategorien des Sozialen.
E-Mail: boschert@uni-bremen.de

Volker Caysa, Dr. habil., Gastprofessor an der Uni Opole, Privatdozent an der Universität Leipzig; Philosoph und freier Publizist; Vorsitzender der Nietzsche-Gesellschaft, stellvertretender Sprecher der Sektion Sportphilosophie der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft; Hauptarbeitsgebiete: Geschichte des Marxismus, Hermeneutik und Anthropologie des Körpers (unter Einschluss der Sportphilosophie). Wichtigste Publikationen: Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers. Frankfurt a.M. u.a. 1994; Das Ethos der Ästhetik. Der junge Lukács. Leipzig 1997 (zusammen mit U. Tietz); Sportphilosophie. Leipzig 1997; Kritik als existenzielle Praxis. Leipzig 2001. Körperutopien 2003. Frankfurt a.M.
E-Mail: vcaysa@gmx.de

Mareile Flitsch, Dr. habil., hat in Münster, Paris, Shenyang und Berlin Sinologie und Ethnologie studiert. Sie hat sich im Jahr 2000 an der FU Berlin mit einer Monographie über den Kang habilitiert und leitet seit 2002 an der TU Berlin das technik-ethnologische VW-Forschungsprojekt »Alltagstechniken Chinas« www.tu-berlin.de/~alltag-china).
E-Mail: mareile.flitsch@tu-berlin.de

Elk Franke, Prof. Dr., geb. 1942, Studium der Geschichte, Soziologie, Philosophie und Sportwissenschaft. Promotion in Philosophie/Sportwissenschaft. 1980-1995 Professor für Sport und Gesellschaft, Universität Osnabrück; seit 1995 Professor für Sportpädagogik/Sportphilosophie an der HU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Ethik und Ästhetik des Sports, Handlungstheorie, Bildungstheorie im Sport.
E-Mail: elk.franke@spowi.hu-berlin.de

Gunter Gebauer, Prof. Dr., geb. 1944, aufgewachsen in Kiel. Studium in Kiel, Mainz und Berlin (FU und TU). Promotion 1969 mit einer Arbeit zur Sprachphilosophie Wittgensteins. Habilitation 1975 mit einer analytischen Theorie des Verstehens. Professor für Philosophie und Sportsoziologie am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Historische Anthropologie, Sprachtheorie, Sozialphilosophie, Philosophie und Soziologie des Sports. Die neueren Arbeiten befassen sich mit Nietzsche, Wittgenstein, Foucault und Bourdieu.
E-Mail: ggebauer@zedat.fu-berlin.de

Nadia Ghattas, Dr., geb. 1974, Studium der Älteren deutschen Literatur, Film- und Theaterwissenschaft und Neueren deutsche Literatur; seit 2000 Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Repräsentation und Kinästhetik« an der HU Berlin (Sfb 447: »Kulturen des Performativen«). Publikationen zu rhythmisch-kinästhetischen Erzählstrategien im höfischen Roman, in Bildzeugnissen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit und zum amerikanischen Artusfilm.
E-Mail: Nad-Ghattas@gmx.net

Christopher Heim, Studium Sportwissenschaft und Mathematik für das höhere Lehramt. Seit Beendigung des Referendariats Arbeit als Wissenschaftlicher Mitarbeitet am Institut für Sportwissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Arbeitsschwerpunkte: Motorik- und Schulsportforschung.
E-Mail: c.heim@sport.uni-frankfurt.de

Sabine Huschka, Dr., geb. 1964, Studium Allgemeine Literaturwissenschaft (*Theater und Medien*) und Kunstgeschichte. Promotion am Kulturwissenschaftlichen Seminar der HU Berlin (*Merce Cunningham und der Moderne Tanz,* 2000). Wichtige Publikation: *Moderner Tanz. Konzepte–Stile–Utopien* (2002). Z.Zt. Habilprojekt: *Tanz und Wissen. Eine kulturhistorische Studie* als DFG-Projekt am Institut für Theaterwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Tanzästhetik, Tanzhistoriographie, Wahrnehmung und Bewegung.
E-Mail: huschkas@i-tp.de

Klaus Latzel, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Studium der Geschichte, Soziologie und Politikwissenschaft in Hamburg und Münster; Promotion in Bielefeld. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Weltkriege, Schmerz und Angst in der Geschichte, Diktaturen im 20. Jahrhundert, Kulturgeschichte von Sport und Doping.
E-Mail: Klaus.Latzel@uni-jena.de

Christian Papilloud, Promovierte 2001 in Lausanne und Paris mit einer Arbeit über Georg Simmel und Marcel Mauss (Paris: L'Harmattan). Wichtige Veröffentlichung: Bordieu lesen. Eine Einführung in eine Soziologie des Unterschieds. Bielefeld 2003.
E-Mail: papilloud@uni-lueneburg.de

Volker Schürmann, geb. 1960, ist Hochschuldozent für Sportphilosophie und Sportgeschichte an der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig. Nach dem Lehramts-Studium von Mathematik und Philosophie an der Universität Bielefeld hat er am Studiengang Philosophie der Universität Bremen promoviert und habilitiert. Buchveröffentlichungen u.a.: (Hg.): Menschliche Körper in Bewegung. Frankfurt a.M./New York 2001; Muße. Bielefeld 2001, 2003 sowie Aufsätze u.a. zu Plessner und Cassirer.
E-Mail: vschuer@rz.uni-leipzig.de

Corina Turnes, Eidgenössische diplomierte Turn- und Sportlehrerin II ETH Zürich. Studium des Sports, der Biologie und Philosophie in Zürich und Berlin. Derzeit Arbeit an einer Dissertation an der FU Berlin zum Thema »Körper-Macht-Sport. Eine Analyse der Machtformen sportiven Körperumgangs am Beispiel des Triathlon.«
E-Mail: corina@turnes.com

Volker Woltersdorff, Dr., Studium der deutschen, französischen und italienischen Literaturwissenschaft in München, Pisa und Paris. Seit 1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt B 4 ›Erzähltes Geschlecht‹ des interdisziplinären DFG-Sonderforschungsbereiches »Kulturen des Performativen«. 2004 Promotion in der AVL zu »Coming-out: Diskurspraktiken und schwule Identität zwischen Befreiung und Unterwerfung«. Seit 2005 Arbeit am Forschungsprojekt »Sadomasochistische Aufführungen gesellschaftlicher Widersprüche in Kunst, Subkultur und Internet – Das Theater der Macht und die Realität der Phantasmen«.
E-Mail:punkpoet@chaos.in-berlin.de

KörperKulturen

Paula-Irene Villa (Hg.)
Schön Normal
Sozial- und kulturwissenschaftliche Blicke auf somatische Selbsttechnologien
Mai 2008, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-889-6

Franz Bockrath,
Bernhard Boschert,
Elk Franke (Hg.)
Körperliche Erkenntnis
Formen reflexiver Erfahrung
April 2008, 252 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-227-6

Carsten Würmann,
Martina Schuegraf,
Sandra Smykalla,
Angela Poppitz (Hg.)
Welt.Raum.Körper
Transformationen und Entgrenzungen von Körper und Raum
2007, 300 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-757-8

Bettina Bock von Wülfingen
Genetisierung der Zeugung
Eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte
2007, 374 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-579-6

Antje Stache (Hg.)
Das Harte und das Weiche
Körper – Erfahrung – Konstruktion
2006, 208 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-428-7

Stefanie Richter
Essstörung
Eine fallrekonstruktive Studie anhand erzählter Lebensgeschichten betroffener Frauen
2006, 496 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-464-5

Claudia Franziska Bruner
KörperSpuren
Zur Dekonstruktion von Körper und Behinderung in biografischen Erzählungen von Frauen
2005, 314 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-298-6

Corinna Bath,
Yvonne Bauer,
Bettina Bock von Wülfingen,
Angelika Saupe,
Jutta Weber (Hg.)
Materialität denken
Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte, posthumane Körper
2005, 222 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-336-5

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

KörperKulturen

Jan Weisser
Behinderung, Ungleichheit und Bildung
Eine Theorie der Behinderung

2005, 114 Seiten,
kart., 12,80 €,
ISBN: 978-3-89942-297-9

Michael Cowan,
Kai Marcel Sicks (Hg.)
Leibhaftige Moderne
Körper in Kunst und Massenmedien 1918 bis 1933

2005, 384 Seiten,
kart., ca. 50 Abb., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-288-7

Monika Fikus,
Volker Schürmann (Hg.)
Die Sprache der Bewegung
Sportwissenschaft als Kulturwissenschaft

2004, 142 Seiten,
kart., 14,80 €,
ISBN: 978-3-89942-261-0

Mirjam Schaub,
Stefanie Wenner (Hg.)
Körper-Kräfte
Diskurse der Macht über den Körper

2004, 190 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-212-2

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