GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Bewegung : Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte

Klein, Gabriele (Hrsg.)

2004

https://doi.org/10.25595/1103

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Klein, Gabriele (Hrsg.): *Bewegung : Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*. Bielefeld: transcript Verlag, 2004. DOI: https://doi.org/10.25595/1103.

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

FREIE
UNIVERSITÄT
BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Sozialtheorie

Gabriele Klein (Hg.)

Bewegung

Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte

[transcript]

Gabriele Klein (Hg.)
Bewegung

Gabriele Klein (Hg.)

Bewegung

Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte

[transcript]

Gefördert durch die Körber-Stiftung, Hamburg

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

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld

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

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Melanie Haller
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-199-X

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

Bewegung und Moderne: Zur Einführung.....7
Gabriele Klein

1. Bewegung machen

Ordnung und Erinnerung. Menschliche Bewegung in der
Perspektive der historischen Anthropologie.....23
Gunter Gebauer

Bewegung und Gesellschaft.
Zur „Verkörperung“ des Sozialen und zur
Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur.....43
Thomas Alkemeyer

Handlung, Funktion, Dialog, Symbol.
Menschliche Bewegung aus entwicklungspädagogischer Sicht.....79
Jürgen Funke-Wieneke

2. Bewegung denken

Bewegung – eine spezifische Form nicht-propositionalen Wissens.....109
Elk Franke

Bewegung denken. Ein soziologischer Entwurf.....131
Gabriele Klein

Die Gleichförmigkeit und die Bewegtheit des Subjekts:
Moderne Subjektivität im Konflikt von bürgerlicher
und avantgardistischer Codierung.....155
Andreas Reckwitz

Kohärentes Bewegen. Grundlagen eines
wissenschaftlichen Denkens durch das Bewegen.....185
Peter Weinberg

Bewegung. Die Wege Heideggers.....201
Hans-Joachim Lenger

3. Bewegung sein

Was bewegt sich in sozialen Bewegungen?
Bewegungsmetaphorik und politisches Handeln.....217
Michael Th. Greven

‚Sich bewegen, um die Verhältnisse zu verändern'.
Räumliche, subjektbezogene und politische Dimensionen
des Bewegungsbegriffs in der feministischen Theorie und Praxis.....239
Paula-Irene Villa

4. Bewegung schreiben

Bewegung zeigen oder Bewegung schreiben?
Der Film als symbolische Form der Moderne.....265
Kay Kirchmann

Bewegung als Konzept der Zeit: Figuren der Zeitmessung.....283
Sibylle Peters

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren……...303

GABRIELE KLEIN

Bewegung und Moderne: Zur Einführung

Bewegung ist eine zentrale Metapher für das Selbstverständnis der Moderne und zugleich eine ihrer grundlegenden Konzepte. Mit der Auflösung der ständischen Ordnung und der Überwindung der Vorstellung, dass die Bewegung der Welt und die weltliche Ordnung durch eine höhere Macht bestimmt seien, wird Bewegung zu einem Vorgang, der gemacht werden muss und gestaltet werden kann. In der Moderne wird Bewegung zu einer performativen Kategorie. Die Machbarkeit und Gestaltbarkeit von Bewegung provoziert eine Vielfalt von Bewegungskonzepten in Wissenschaft, Kunst, Kultur, Gesellschaft, Politik, Sport und Medien.

Die Moderne versteht sich selbst aber nicht nur als eine in Bewegung befindliche, sich ständig verändernde Gesellschaft. Sie hat auch den Begriff der Bewegung selbst verzeitlicht, indem sie ihn von einer zyklischen und rhythmischen Vorstellung gelöst und an eine lineare Zeitordnung angepasst hat. Und sie hat Bewegung dynamisiert: Ob es um Körperbewegung, soziale oder politische Bewegung, um die Bewegung im Text oder die Bewegung des Bildes geht, ob Geschichte, Gesellschaft oder das Subjekt in Bewegung oder als bewegt gedacht wird, die Geschichte der Moderne ist beschreibbar als eine Geschichte des Fortschritts, der Beschleunigung, der Geschwindigkeit. Das Denken einer zeitlichen Linearität der Bewegung bedeutet auch den Abschied von dem Organischen, der Prozessualität: Bewegung, vor allem in Zusammenhang mit Technik, meint immer auch Fragmentierung und Diskontinuität.

Die moderne Naturwissenschaft und Technik forcieren die Vorstellung von Bewegung als einer Kategorie der Machbarkeit und Gestaltbarkeit. Sie verstehen Bewegung nicht mehr, wie noch das kosmische Weltbild, als ein grundlegendes Prinzip einer göttlichen Ordnung, sondern als eine Tatsache, einen beobachtbaren, messbaren, schriftlich und bildlich fixierbaren Gegenstand. Um ihre Gesetze zu erkunden, wird Bewegung stillgestellt und als ein vom Betrachter losgelöstes Phänomen wahrgenommen.

Ausgangspunkt und Zielscheibe einer Objektivierung, Metrisierung und Fragmentierung von Bewegung in Wissenschaft, Kunst, Kultur, Gesellschaft, Sport und Medien ist der menschliche Körper, dessen Bewegungen zunächst an geometrische Raummuster angeglichen und dann einer linearen Zeitordnung unterworfen werden. Es ist der Körper, über den sich eine Einübung in die Selbst-Bewegung und Bewegtheit des modernen Subjekts vollzieht. Über innere und äußere Haltungen wird der Körper allmählich in jene Ordnung eingepasst, die der Beweglichkeit des modernen Subjekts einen Rahmen gibt. Tanz, Bewegung, Sport und Spiel waren und sind hierfür wichtige Ordnungsräume. Eingeleitet wird die Körperdisziplinierung nicht erst mit der Moderne am Ende des 18. Jahrhunderts. Vielmehr vollzieht sich eine Geometrisierung des Körpers in einem langfristigen Prozess, der bereits in der Renaissance einsetzt. So heißt es beispielsweise bei Fabritio Caroso, einem der bedeutendsten Tanzmeister der italienischen Renaissance:

„Halte den Körper gut aufgerichtet und das Bein so, dass die Hälfte des linken Fußes vor dem rechten steht; die Spitze des rechten Fußes also in der Höhe der Höhlung des linken, ein Fuß vom anderen ungefähr vier Finger breit entfernt; achte darauf, dass die Fußspitzen vollkommen geradeaus stehen und auf die Dame gerichtet sind oder jene andere Person, der du die Verbeugung auf dem Balle oder anderswo machst; und lass dir nicht einfallen, es so zu machen, wie alle es allgemein tun, dass ein Fuß nach Süden und der andere nach Norden schaut, wie wenn die Füße von Natur aus verrenkt wären, was einen höchst unziemlichen Eindruck macht.“[1]

Als Caroso in seinem Buch *Il Ballarino* im Jahre 1581 die Bewegungsvorschriften für die höfischen Tänze schriftlich fixiert, liegen bereits eine Anzahl von Manierenbüchern vor, in denen der soziale Verhaltenscode der gehobenen Stände als Körperhaltung und Bewegungsgeo-

1 Fabritio Caroso da Sermoneta: Il Ballarino, Venedig 1581, zit. nach: Karl Gaulhofer: Die Fußhaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung, Kassel: Rudolph 1930, S. 114.

metrie eingeführt ist,[2] hatte man sich doch bereits an den Höfen des italienischen Kaufmannkapitals im 15. Jahrhundert in die Metrisierung der körperlichen Bewegung eingeübt.[3] Aber erst das 16. Jahrhundert entfaltet ein außergewöhnliches Interesse an der menschlichen Bewegung. Zu dieser Zeit vollzieht sich ein epistemologischer Bruch: Die motorische Bewegung wird zum Gegenstand der Beschreibung und Aufzeichnung. Bereits 1528 erscheinen Albrecht Dürers *Vier Bücher von menschlicher Bewegung*[4], in denen er das Beugen, Bücken, Drehen und Wenden untersucht. Auch die neben dem Tanz ebenfalls aus der Antike bekannten Bewegungskünste des Ringkampfes[5] und des Fechtens[6] werden wie der Tanz[7] graphisch notiert und bildlich kommentiert. Noch gelten Disziplinierheit und technische Versiertheit der Bewegung als ein natürliches Geschehen. Und obwohl der Körper allmählich einem geometrischen Ordnungs- und Orientierungssystem angepasst wird, erscheinen Bewegung und Metrik hier noch als ein Ausdruck der schicksalhaften Verbindung von Mensch und Kosmos.

Seit der Renaissance werden Körper und Bewegung anatomisch entdeckt, erforscht, vermessen und normiert, mit Charakter-, Wesens- und Verhaltenszuschreibungen verknüpft und in metrische Schemata eingeordnet. Aber erst die Moderne macht körperliche Bewegungen in doppelter Weise zum wissenschaftlichen Gegenstand: Auf der einen Seite durch die Bewegungsphysiologie, die den Körper als einen mechanischen Bewegungsapparat vorführt und andererseits durch die Neurophysiologie, die sich den elektrischen Impulsen der Nervenleitungen widmet und damit für die Antriebskraft des Körpers nicht mehr die Willenskraft sondern physikalische Größen verantwortlich macht.[8] Die neuen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften bewirken eine Neuformulierung des Bewegungskonzeptes. Körperliche Bewegung wird zu einem

2 Vgl. Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde, Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag [8]1981.

3 Vgl. Rudolf zur Lippe: Naturbeherrschung am Menschen. 2 Bde, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Syndikat-Verlag 1981.

4 Albrecht Dürer: Hierin sind begriffen vier Bücher von menschlicher Proportion, Nürnberg: Formschneider 1528.

5 Fabian von Auerswald: Ringerkunst: fünf und achtzig Stücke zu ehren Kurfürstlichen gnaden zu Sachsen etc., Wittenberg: Lufft 1539.

6 Girard Thibault: Académie de L'Espée, Leiden: Bonaventura 1628.

7 Vgl. Claudia Jeschke: Tanzschriften. Ihre Geschichte und Methode. Die illustrierte Darstellung eines Phänomens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bad Reichenhall: Comes 1983.

8 Vgl. Hans-Christian Herrmann: Motion records. Die Bewegung im Zeitalter ihrer technischen Informierbarkeit. In: Claudia Jeschke/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.), Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theaterwissenschaftlichen Bewegungsforschung, Berlin: Vorwerk 2000, S. 100-112.

psychomotorischen Ereignis erklärt. Es geht fortan darum, den Grad der Organisiertheit der Motorik zu erforschen, diesen graphisch aufzuzeichnen und in die neuen Disziplinarordnungen der Fabriken und des Militärs einzufügen. Unterstützend für dieses Projekt einer „Mikrophysik der Macht" (Foucault), die um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Machtordnung der Moderne in der und über die Körperordnung stabilisiert, wirken Programme der Volkserziehung, wie sie beispielsweise Friedrich Ludwig Jahn Anfang des 19. Jahrhunderts zum Zwecke der Körperertüchtigung und Wehrfähigkeit der männlichen Jugend entwickelt. Aber auch das etwa zeitgleich entstehende philantropische Konzept der Gesundheit befördert eine Verselbstständigung und Ideologisierung des Konzeptes Bewegung, indem es körperliche Bewegung als Mittel zur Bildung des Menschen und als eine zentrale Maßnahme gegen Zivilisationskrankheiten versteht. Die gedankliche Grundlage für die frühmodernen Konzepte zur Körperertüchtigung lieferte Jean-Jacques Rousseau bereits 1762: „Wollt ihr also die Intelligenz eures Zöglings fördern, so fördert die Kräfte, die sie beherrschen muss. Trainiert ständig den Körper, macht ihn robust und gesund, damit er klug und vernünftig wird."[9] Zum Zwecke einer Harmonie von Geist und Leib definiert Rousseau jenes hierarchische und funktionale Verhältnis von körperlichem Bewegen und geistigem Handeln, von Motorik und Verstand, das für die Moderne charakteristisch werden sollte: Fortan wurde die körperliche Bewegung nicht mehr als Handlung selbst, sondern als Medium des Handelns verstanden, während Handeln als willentlich gesteuert und rational begründet angenommen wurde.

Mit der Konzentration des Bewegungsbegriffs auf motorische Vorgänge des Körpers rückt der Aspekt motorischer Geschicklichkeit in den Vordergrund und dies nicht mehr unter den Stichworten der Virtuosität oder Affektgeladenheit, sondern, ganz im Sinne des mittlerweile affektkontrollierten und rationalen Subjekts, des „zivilisierten Menschen" (Elias), unter den Aspekten der Funktionalität und Berechenbarkeit. Die neuen experimentellen Biowissenschaften liefern Anfang des 20. Jahrhunderts dafür die entscheidenden Erkenntnisse. Indem sie die Möglichkeit einer Fragmentarisierung und Fixierbarkeit von Bewegung denken, formulieren sie ein neues Bewegungskonzept, das Bewegung nicht mehr als eine nur theoretisch und abstrakt beschreibbare Bahn denkt, sondern die einzelnen Phasen des Bewegungsablaufs selbst zu einer zerlegbaren und objektiv messbaren Tatsache erklären. Mit dieser Fragmentierung des Bewegungsablaufs verändert sich das Verständnis von Bewegung:

9 Jean-Jacques Rousseau: Emil oder Über die Erziehung, Paderborn u.a.: Schöningh 1998, S. 253.

Bewegung wird in der Unterbrechung gedacht, die Bewegungsbahn fixiert und damit Bewegung über Stillstand analysiert.

Die experimentellen Bewegungswissenschaften legen nicht nur die empirische Grundlage für die neu entstehende Arbeitswissenschaft und den auf Leistungsmaximierung abzielenden Sport, sondern nehmen auch Einfluss auf die Entwicklung der performativen Künste. Im Jahre 1922 konstatiert der russische Theaterregisseur Vsevolod Meyerhold in einem Vortrag mit dem Titel *Der Schauspieler der Zukunft und die Biomechanik*:

„Wenn man einen erfahrenen Arbeiter bei seiner Arbeit beobachtet, merkt man in seinen Bewegungen folgendes: 1. das Fehlen überflüssiger, unproduktiver Bewegungen, 2. Rhythmik, 3. das richtige Finden des Schwerpunktes des Körpers, 4. Ausdauer. Die auf diesen Grundlagen aufgebauten Bewegungen zeichnen sich durch tänzerische Leichtigkeit aus, der Arbeitsprozess eines erfahrenen Arbeiters erinnert immer an Tanz, hier erreicht die Arbeit die Grenze zur Kunst.“[10]

Beauftragt mit der Idee, die proletarische Bewegung auch im Theater zu realisieren, entwickelt Meyerhold ein schauspieltheoretisches Konzept, das die Loslösung der Schauspielkunst von der Literatur vorsieht, die seit dem 18. Jahrhundert als das zentrale Aufzeichnungsmedium der Bewegungen der menschlichen Seele galt. An die Stelle der Literatur sollten die neuen experimentellen Menschenwissenschaften und die neuen technischen Medien, wie der Film, treten. Eine an biomechanischen Erkenntnissen ausgerichtete Bewegungsweise sollte fortan nicht nur der Organisation taylorisierter Fabrikarbeit oder der Professionalisierung und Technisierung der körperlichen Bewegung im modernen Sport zu Grunde liegen, sondern auch zur Basis der Kulturrevolution in den performativen Künsten werden.[11]

Das sich hier abzeichnende neuartige Verhältnis von Wissenschaft und Kunst zu körperlicher Bewegung, das motorische Geschicklichkeit zum Maßstab erklärt und damit einer Ökonomisierung der körperlichen Bewegung Vorschub leistet, vollzieht sich auf dem Hintergrund eines Modernisierungsschubes, der Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa einsetzt. Zu den umfassenden Industrialisierungs- und Technisierungsprozessen zählen auch eine Vielzahl von technischen Errungenschaften, die eine neue Beweglichkeit in Raum und Zeit ermöglichen und die Lebensgewohnheiten massiv verändern sollten: Technische Beförderungs-

10 Vsevolod Meyerhold: Theaterarbeit 1917-1930. München: Hanser 1974, S. 73.

11 Vgl. Sergej Eisenstein: Das dynamische Quadrat. Schriften zum Film, Leipzig: Reclam 1988; Franziska Baumgarten: Arbeitswissenschaft und Psychotechnik in Russland, München u.a.: Oldenbourg 1924.

medien wie Eisenbahnen, Straßenbahnen, Automobile und Flugzeuge und technische Kommunikationsmedien wie Fernschreiber, Radio, Telefon und später Fernseher und Mobiltelefone schaffen neue Raum- und Zeitverhältnisse, sie verändern Wahrnehmung und Erfahrung. Mit den neuen technologisch provozierten Raum-Zeit-Relationen vollzieht sich zwangsläufig auch eine Transformation des Bewegungskonzeptes. Bewegung wird dynamisiert und beschleunigt. War mit der Durchsetzung einer abstrakten Zeitrechnung Bewegung an eine lineare Zeitordnung angepasst worden, so wird nun Bewegung in der Zeit selbst dynamisiert. Bewegung, als Konzept von Raum und Zeit, unterliegt durch die neuen Transportmittel und Kommunikationsmedien einer „Revolution der Geschwindigkeit".[12] Bewegung wird dem Prinzip der Beschleunigung unterstellt. ‚Tempo' heißt das zentrale Stichwort, das den Umgang mit der Zeit in der Bewegung zum Ausdruck bringt.

Zeitgleich mit der Transformation des Bewegungsverhaltens verändern die neuen technischen Bildmedien die Wahrnehmung und Darstellung von Bewegung. Die Kinematographie thematisiert Bewegung als Weg, als eine Aneinanderreihung von Bildern. Bewegung, bislang gedacht als eine Eigenschaft der materiellen Welt, wird nunmehr in die Welt des Bewusstseins, der Wahrnehmung befördert. Denn das filmische Bild bildet nicht lediglich eine außerhalb des Bildes selbst sich ereignende Bewegung ab, noch bewegt es an sich feststehende repräsentierende Bilder im Nachhinein. Vielmehr wird Bewegung ins Bild selbst eingeführt. Im Film, so Gilles Deleuze, „befinden wir uns vor der Exposition einer Welt, in der BILD = BEWEGUNG ist."[13]

Die Verbildlichung des Bewegungsbegriffs hat Rückwirkungen auf ein das Wahrnehmungsbild konstituierendes Subjekt. Galt noch für Henri Bergson der Körper als der „Durchgangsort (lieu de passage)" der empfangenen und zurückgegebenen Bewegungen, als der Ort, an dem Bewegung gespeichert und erinnert wird, so wird mit der Verbildlichung von Bewegung das Bewegungsgedächtnis des Körpers zum Bildgedächtnis und zugleich nach Außen, in die „sanften Technologien" (Michel Serres), die Bildmedien, hinein verlagert und hier abgespeichert. Damit bleibt das Subjekt nicht mehr der alleinige Träger eines Bildgedächtnisses von Bewegung.

Die Verbildlichung von Bewegung unterliegt dem neuen technologisch fundierten Geschwindigkeitsparadigma. Mit der Beschleunigung

12 Vgl. Paul Virilio: Revolutionen der Geschwindigkeit. Berlin: Merve 1993; Ders.: Der negative Horizont. Bewegung/Geschwindigkeit/Beschleunigung, München, Wien: Edition Akzente 1993.

13 Gilles Deleuze: Das Bewegungs-Bild, Kino 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 86 (Hervorhebung im Original).

der Bilder vollzieht sich eine rasante Beschleunigung des Subjekts in Raum und Zeit. Die neuen Kommunikations- und Transportmedien provozieren ein neues Bewegungsverhalten: Der „passive Körper“[14] tritt auf die historische Bühne. Es ist ein Körper, der durch die sanften Technologien zum Stillsitzen gezwungen ist und der sich im Stillstand und jenseits der Grenzen körperlicher Wahrnehmungsfähigkeit in Raum und Zeit fortbewegt. Körperliche Bewegung, noch im 19. Jahrhundert von den Philantropen als idealisierte Lebensweise des „Culturmenschen“ beschworen, wird nunmehr zum Ausgleichsfaktor von Bewegungslosigkeit und körperlicher Passivität des an technische Medien gekoppelten Menschen. Der zum „rasenden Stillstand“[15] gezwungene Mensch avanciert zum Leitbild jenes post/modernen Bewegungsverständnisses, das ein Auseinanderdriften von Psyche und Motorik befürchtet und die körperliche Bewegung selbst als einen Ausgleich an Überreizung durch Bewegungslosigkeit verstanden wissen will: Freizeit- und Fitness-, Sport- und Tourismusindustrien kommerzialisieren das normative Konzept des unter Bewegungsarmut leidenden Subjekts, indem sie den Körper selbst zur Ware erklären und als Bild-Körper, als imaginäre Figur vermarkten. Die Körpermaschinen der Fitnessstudios veranschaulichen die Transformation von Bewegung zu einem Medium der Selbstgestaltung und Selbstinszenierung. Indem körperliche Betätigung eine Ausgleichsfunktion für körperlichen Stillstand übernimmt, wird Bewegung selbst zu einem Medium der Selbstsorge.

Die Beschleunigung des Bewegungsbegriffs zum „Rasenden Stillstand“ schlägt sich auch in den modernen Konzepten von Geschichte und Gesellschaft nieder: Im Unterschied zu den evolutionären Gesellschaftskonzepten des 19. Jahrhunderts, wie sie noch von Auguste Comte oder Karl Marx entwickelt worden waren, hat die moderne Soziologie sich vornehmlich auf die Formulierung statischer Konzepte verlagert, die, wie der Strukturfunktionalismus oder die Systemtheorie, die Funktionsweisen und Struktureigentümlichkeiten des Sozialen thematisieren. Oder sie hat Gegenwartsdiagnosen geliefert, die die Gesellschaft nicht in ihrem Gewordensein, in ihrem permanenten Wandel untersuchen. Der Begriff der Bewegung selbst wird in Teildisziplinen der Soziologie, wie der „Bewegungssoziologie“ oder speziell unter „Theorien sozialen Wandels“ verhandelt. Das Etikett, eine Bewegung zu sein, bleibt jenen Organisationen vorbehalten, die, unabhängig von ihrer politischen Couleur, außerhalb der etablierten gesellschaftlichen und politischen Institu-

14 Richard Sennett: Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation, Berlin: Berlin-Verlag 1995.

15 Paul Virilio: Die Eroberung des Körpers: vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München: Hanser 1995.

tionen ihre Ziele durchzusetzen versuchen. Bewegung ist auch hier verzeitlicht, indem an einen emphatischen Fortschrittsbegriff gekoppelt ist.

Erst der Diskurs um die Postmoderne hat Bewegung als Leitmetapher der Moderne in Frage gestellt, indem er den Fortschrittsgedanken reflektiert. Entwicklung und Fortschritt scheinen demnach an ihr Ende gekommen zu sein, zumindest werden die der Moderne unterlegten Bewegungskonzepte einer radikalen Prüfung unterzogen. Hatte noch die Moderne, unterstützt durch Naturwissenschaft und Technik behauptet, dass alles, ob das Universum, die Erde, das Atom oder Quanten, ständig in Bewegung seien, und hatte die moderne Gesellschaft noch an die Machbarkeit und Gestaltbarkeit von Bewegung geglaubt, scheint das moderne Konzept von Bewegung nunmehr radikal in Zweifel gezogen zu werden.

Konzepte von Bewegung

Obwohl Bewegung eine der zentralen Metaphern der Moderne ist, hat das Konzept von Bewegung in den Sozial- und Kulturwissenschaften, anders als in den Naturwissenschaften, bislang nicht zur Diskussion gestanden. Das Buch will diese Leerstelle füllen und verschiedene Konzepte von Bewegung in der Moderne vorstellen.
Der Sammelband ist interdisziplinär angelegt. Er versammelt die Beiträge der Tagung „Bewegung als Konzept. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven“, die im Mai 2003 im Anschluss an die Antrittsvorlesung der Herausgeberin im Warburg-Haus in Hamburg stattgefunden hat. Die Textsammlung fragt nach den wissenschaftlichen Bezugspunkten der Bewegungskonzepte und nach der analytischen Relevanz des Bewegungskonzeptes mit dem Ziel, den Status quo des Begriffs Bewegung in den Sozial- und Kulturwissenschaften zu reflektieren und sein theoretisches Potential auszuloten. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass Bewegung nicht nur eine ‚physikalische Tatsache’ und damit etwas quasi Natürliches ist, sondern ein soziales und kulturelles Konzept, das auf verschiedene Weise in der Moderne naturalisiert und essentialisiert worden ist.

Das Buch veranschaulicht beispielhaft die Vielfalt und damit die Bedeutung, aber auch die Disparität von sozial- und kulturwissenschaftlichen Bewegungskonzepten, bei denen Bewegung verschiedene kategoriale Bestimmungen erfährt. Es ist unterteilt in vier Kapitel. Das erste Kapitel *Bewegung machen* thematisiert körperliche Bewegung in Sport und Spiel. Gunter Gebauer stellt das Konzept von Bewegung aus der Perspektive der Historischen Anthropologie vor. Er versteht körperliche

Bewegung als zentrale Vermittlerin zwischen Mensch und Welt. Als Medium des Weltzugangs kommt ihr ein Doppelcharakter zu, indem Bewegung zugleich Individuierung provoziert und das Subjekt in die Weltordnung einführt. Bewegungen des Sports versteht Gebauer als kodifizierte Bewegungen, als Gesten, deren Funktion es sei, der Aktualisierung von kulturgeschichtlichen Mythen zu dienen.

Thomas Alkemeyer überträgt das anthropologische Verhältnis von Mensch und Welt auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Aus einer anthropologisch fundierten soziologischen Perspektive will er Bewegung als Mittler zwischen Körper und Gesellschaft verstanden wissen. Die Funktion der Bewegung sieht Alkemeyer in der Einübung und Darstellung des Sozialen, während der Körper als Speicher des „praktischen Weltwissens" dient.

Jürgen Funke-Wieneke diskutiert die in der Entwicklungspädagogik gängigen Konzepte von körperlicher Bewegung. Hier liegt das Augenmerk auf der Bedeutung von Bewegung für Individuationsprozesse, wobei mit Funktion, Dialog und Symbol drei Bedeutungsdimensionen des Bewegungsbegriffs im Vordergrund stehen. Im Unterschied zu Gunter Gebauer, der Bewegung immer zugleich als natürlich und sozial verstanden wissen will, unterstellt Funke-Wieneke einen ontogenetischen Prozess von der natürlichen zur sozial geformten Bewegung, die er als Bewegungshandlung definiert. Anders als Alkemeyer präsentiert Funke-Wieneke das Verhältnis von Körper und Bewegung als das Verhältnis von Antrieb und Hintergrund: Für ihn ist nicht Bewegung das Medium des Körpers sondern umgekehrt: der Körper das Medium der Bewegung.

Das zweite Kapitel *Bewegung denken* beschäftigt sich mit verschiedenen Denkfiguren von Bewegung in Philosophie, Soziologie und Bewegungswissenschaft. Elk Franke geht es um das erkenntnistheoretische Potential des Bewegungsbegriffs und dessen Beitrag zu einer Theorie des Wissens. Franke reflektiert den Bewegungsbegriff anhand des sportwissenschaftlichen Diskurses, der entweder, so Franke, Bewegung aus der Perspektive ihrer funktionalen Wirkungen analysiert oder von dem Bemühen getragen ist, Bewegung in ihrer Prozesshaftigkeit zu bestimmen. Letzteres ist nicht nur ein traditionelles Anliegen der Philosophie, sondern für Franke auch ein adäquater Ausgangspunkt zur Neubestimmung des Begriffs der körperlichen Bewegung. Als zentrale Kategorie eines Konzeptes von Bewegung, das die prinzipielle Bewegtheit von Bewegung denkt, führt Franke das nicht-propositionale Wissen ein, zu dem er visuelle Wahrnehmung, praktisches Wissen und Wissen über mentale Zustände zählt, und dass er als Ergänzung und Erweiterung zu der anthropologischen Kategorie des „praktischen Weltwissens" (Alkemeyer) begreift.

Eine Skizze eines soziologischen Bewegungskonzeptes entwirft Gabriele Klein. Am Beispiel einer Alltagssituation, eines Tanzes und eines Sportspiels diskutiert sie die handlungstheoretischen, wissenssoziologischen, strukturtheoretischen und räumlichen Dimensionen, auf denen ihrer Ansicht nach eine Soziologie der Bewegung angelegt sein könnte. Soziologie der Bewegung versteht Klein als eine Theorie körperlichen Handelns in sozialen Beziehungen, als eine Theorie, die sich auf die Herstellung von sozialer Praxis in und über Bewegung konzentriert. Anders als anthropologische Ansätze versteht sie körperliche Bewegung als einen performativen Akt, in und durch den gesellschaftliche Ordnung Praxis, d.h. sozial wirksam wird.

Andreas Reckwitz stellt Bewegung als eine heuristische Kategorie für die Erklärung moderner Kultur vor und untersucht die Bedeutung von Bewegung für die Konstitution moderner Subjektivität. Subjektivität versteht er als das Produkt einer Agonalität der modernen Kultur. Seine These lautet, dass die Geschichte der Moderne mit Gleichmaß und erratischer Bewegtheit durch zwei antagonistische Subjektivitätsmodi gekennzeichnet sei. Den Begriff Bewegung verortet er auf der Ebene der kulturellen Codes und der Ebene der sozial-kulturellen Praktiken, er bezeichnet nicht nur die Bewegungen des Körpers, sondern auch die des Geistes, der Aufmerksamkeit und der Affekte.

Ein biophysikalisches Konzept von Bewegung präsentiert Peter Weinberg. Im Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Konzepten, die Bewegung als sozial und kulturell geformt verstehen, richtet sich sein Interesse auf das, was er organische Bewegung nennt, nämlich die Bewegung des Körpers, den er als einen lebendigen Organismus verstanden wissen will. Dementsprechend stellt Weinberg Bewegung als Grundlage jeglichen Lebens vor und kritisiert jenes traditionelle (bio)wissenschaftliche Denken, das Bewegung fixiert und damit über Stillstand denken will. Im Unterschied dazu zielt sein Entwurf darauf ab, das wissenschaftliche Denken aus dem Bewegen selbst zu entwickeln.

Welchen Weg die Bewegung des Denkens nehmen kann, verdeutlicht Hans-Joachim Lenger am Beispiel von Martin Heidegger. Lenger geht es um das Verhältnis zwischen der Bewegung des Denkens und dem Denken der Bewegung. Er zeigt auf, wie der Weg, den Heideggers Denken bei der Interpretation eines Lehrgedichts von Parmenides wählt, in eine philosophische Grundlegung der nationalsozialistischen Bewegung führt.

Das dritte Kapitel *Bewegung sein* versammelt zwei Texte, die sich mit dem Konzept der Bewegung in Bezug auf soziale und politische Bewegungen beschäftigen. Michael Th. Greven thematisiert das Verhältnis von Bewegung und Handlung, indem er der Bewegungsmetapho-

rik in ausgewählten Gesellschaftskonzepten des 19. und 20. Jahrhunderts nachgeht. Über eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte von Bewegung als einem sozial-historischen und politischen Begriff, den methodologischen und semantischen Verwendungsweisen des Begriffs sowie über eine Kritik an dem Konzept sozialer Bewegung in strukturanalytischen Theorien plädiert Greven für ein Konzept politischer Bewegung, das im kontingenten Handeln gründet.

Paula-Irene Villa fragt nach den räumlichen, subjektbezogenen und politischen Dimensionen von sozialen Bewegungen am Beispiel der feministischen Theorie und Praxis. Sie buchstabiert die verschiedenen metaphorischen Bedeutungen des Bewegungsbegriffs in der feministischen Theorie und Praxis aus und diskutiert die Denkfigur des feministischen Subjekts, das als ein bewegtes, rastloses, nomadisches in Szene gesetzt wird. Das bewegte feministische Subjekt verortet sie zwischen einer Praxis der Kritik und neoliberaler Anpassung.

Das letzte Kapitel *Bewegung schreiben* hat die Aufschreibsysteme von Bewegung zum Thema. Kay Kirchmann präsentiert den Film als das zentrale Leitmedium der Moderne, da es eine Umstrukturierung von Wahrnehmung und Erfahrung provoziere. Der Film, so das zentrale Argument Kirchmanns, führe die zwei zentralen Bewegungskonzepte des 19. Jahrhunderts, das organisch-holistische und das mechanisch-reduktionistische Bewegungskonzept, über das Zusammenwirken der Prinzipien der Montage und der Narration zusammen. Die Verzeitlichung des Bewegungskonzeptes, die auch Greven in Anlehnung an Koselleck für soziale Bewegungen konstatiert, indem sie in den Kontext von Fortschritt gestellt werden, parallelisiert Kirchmann mit der Entwicklung des Mediums Film: Fragmentarisierung des Bewegungsganzen und Diskontinuität statt Prozessualität werden zum dominanten Wahrnehmungs- und Erfahrungsmodus.

Sibylle Peters schließlich thematisiert das Verhältnis von Zeit und Bewegung. Sie hinterfragt ein physikalisches Konzept von Bewegung und will Bewegung als ein Konzept der Zeit verstanden wissen. Zeit wiederum, so Peters' Argument, sei eine Kulturtechnik, zeigt sich Zeit doch allein in und durch Zeitmessung, also durch ein Verfahren, das Zeit zugleich generiert und repräsentiert. In der Bewegung, so die Schlussfolgerung, ereignet sich die Hervorbringung und die Repräsentation von Zeit. Das Argument, dass Zeit als physikalisches Ereignis über Kulturtechniken generiert sei, verdeutlicht abschließend nochmals die Relevanz einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Reflexion auch der naturwissenschaftlichen Bewegungskonzepte der Moderne.

Dank

Abschließend möchte ich der Körber-Stiftung und der Hansischen Universitätsstiftung für die großzügige Unterstützung der Tagung danken. Der Körber-Stiftung danke ich besonders für den Druckkostenzuschuss, der die Herausgabe dieses Buches möglich gemacht hat. Den Kollegen und Kolleginnen, die einen Beitrag zu diesem Buch geleistet haben, danke ich für die anregende und konstruktive Zusammenarbeit. Mein Dank richtet sich an Melanie Haller und Claudia Beumer für ihre Hilfe bei der Durchführung der Tagung und bei der Erstellung der Druckvorlage. Für anregende und kritische Diskussionen bin ich Malte Friedrich und Imke Schmincke zu Dank verpflichtet. Ganz herzlich danke ich Imke Schmincke für ihre sorgfältige und anregende Mitarbeit bei der Organisation der Tagung und bei der Bearbeitung der Manuskripte.

Hamburg, im Mai 2004

Gabriele Klein

Literatur

Auerswald, Fabian von: Ringerkunst: fünf und achtzig Stücke zu ehren Kurfüstlichen gnaden zu Sachsen etc., Wittenberg: Lufft 1539.

Caroso da Sermoneta, Fabritio: Il Ballarino, Venedig 1581, in: Karl Gaulhofer: Die Fußhaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung, Kassel: Rudolph 1930.

Deleuze, Gilles: Das Bewegungs-Bild, Kino 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

Dürer, Albrecht: Hierin sind begriffen vier Bücher von menschlicher Proportion, Nürnberg: Formschneider 1528.

Eisenstein, Sergej: Das dynamische Quadrat. Schriften zum Film, Leipzig: Reclam 1988; Franziska Baumgarten: Arbeitswissenschaft und Psychotechnik in Russland, München u.a.: Oldenbourg 1924.

Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde, Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag ^{8}1981.

Herrmann, Hans-Christian: Motion records. Die Bewegung im Zeitalter ihrer technischen Informierbarkeit, in: Claudia Jeschke/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.), Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theater-

wissenschaftlichen Bewegungsforschung, Berlin: Vorwerk 2000, S. 100-112.

Jeschke, Claudia: Tanzschriften. Ihre Geschichte und Methode. Die illustrierte Darstellung eines Phänomens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bad Reichenhall: Comes 1983.

Lippe, Rudolf zur: Naturbeherrschung am Menschen. 2 Bde, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Syndikat-Verlag 1981.

Meyerhold, Vsevolod: Theaterarbeit 1917-1930. München: Hanser 1974.

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, Paderborn u.a.: Schöningh 1998.

Sennett, Richard: Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation, Berlin: Berlin-Verlag 1995.

Thibault, Girard: Académie de L'Espée, Leiden: Bonaventura 1628.

Virilio, Paul: Der negative Horizont. Bewegung/Geschwindigkeit/Beschleunigung, München, Wien: Edition Akzente 1993.

Ders.: Die Eroberung des Körpers: vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München: Hanser 1995.

Ders.: Revolutionen der Geschwindigkeit. Berlin: Merve 1993.

1. Bewegung machen

GUNTER GEBAUER

Ordnung und Erinnerung. Menschliche Bewegung in der Perspektive der historischen Anthropologie

Menschen leben in ständigem Austausch mit ihrer Umgebung. Die Art und Weise, wie sie sich mit anderen Menschen, mit Dingen, mit der belebten und unbelebten Natur auseinandersetzen, ist nicht durch Instinkte festgelegt. An dieser Situation kann man, wie Arnold Gehlen es mit dem Begriff des „Mängelwesens" tut, die Schutzlosigkeit des Menschen hervorheben. Als mangelhaft erscheint zum einen dessen körperliche Ausstattung in seinen phylogenetischen Anfängen, zum anderen seine Bedürftigkeit, zu einem lebensfähigen Wesen zu werden, die den Anfang jedes menschlichen Lebens kennzeichnet. In der Perspektive der historischen Anthropologie, die die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen des Menschseins *und* des Nachdenkens über den Menschen hervorhebt, sind die Unbestimmtheit und Offenheit genauere Kennzeichen der menschlichen Stellung in der Welt. Beide Begriffe charakterisieren die Situation des Menschen zwischen Notwendigkeit und Freiheit: Notwendig ist für den Menschen der Austausch mit der Welt, indem er sich in einem gewissen Sinn *selbst macht*: zu einem handelnden Wesen, zu einem Schöpfer seiner selbst. Er ist frei darin, auf welche Weise er dies tut. Am Anfang seines Lebens, bevor er Zugang zur Sprache hat, bewegt sich sein Freiheitsspielraum auf der Ebene der Bewegungen. Dieser ist alles andere als gering; wenn man dort die Möglichkeit zur Freiheit leugnet, verkennt man das kreative Potential der Bewegungen, das sich der Mensch von Anfang seines Lebens an erschließt.

Bewegungen sind das Prinzip der ersten Schöpfung der Welt des Menschen. In einem wechselseitigen Prozess wirkt die Plastizität des menschlichen Körpers zusammen mit der Formbarkeit der Umwelt. Von den frühesten ontogenetischen Entwicklungsstufen an werden die menschlichen Bewegungen[1] von außen gestaltet und geformt; sie werden Übungen unterworfen und in bestehende Ordnungen eingefügt: in festgelegte Zeitabläufe, in organisierte Räume, in strukturierte Weisen des Zusammenlebens, so dass sie die Form von sozial kodierten Handlungen annehmen. Auf der anderen Seite wirken Bewegungen auf die Welt ein: Sie bilden Regularitäten, organisierende und gestalterische Momente, die der Welt Ordnungen auferlegen, sie regelhaft machen.

Menschliche Bewegungen fügen die von ihnen erzeugten Ordnungen und die von der Welt gegebenen zusammen, so dass beide zueinander passend gemacht werden: Sie passen den Menschen der Welt an, dadurch dass sie dessen Ordnungen übernehmen. Umgekehrt passen sie die Welt dem Menschen an, insofern sie diese ordnen. In ihnen entstehen Regularitäten der Welt des Individuums, eine erste Form sozialer Ordnung und ein Vorverständnis, das sich unterhalb von Sprache und Texten bildet. Die noch nicht symbolischen, aber schon regelhaften und kodifizierten Bewegungen enthalten bereits auf der untersten Ebene der Entwicklung ein systematisierendes und gestalterisches Moment. Sie erzeugen so die strukturelle Zugehörigkeit der Welt zum Menschen. Sie beteiligen die Handelnden an den Welten anderer Menschen und machen sie zu einem Teil der Gesellschaft.

Die Anpassung des Körpers an die Ordnungen der Welt

Bewegungen, die auf die Welt zugreifen, sind den Dingen nicht äußerlich; es gibt eine vorgängige Beziehung zwischen dem handelnden Subjekt und den Objekten des Handelns. In der Dingerfahrung des handelnden Subjekts bildet sich eine Vertrautheit, eine „Komplizität“ (P. Bourdieu) der Bewegungen mit der Welt heraus. Die Dinge zeigen dem Handelnden die Erwartung ihres Gebrauchs. Ein Türgriff zeigt der Hand, wie er anzufassen und niederzudrücken ist; er ruft in ihm ein „Antwort-

1 Viele der folgenden Gedanken gelten für Bewegungen allgemein, also auch für nicht-menschliche, beispielsweise natürliche Bewegungen. Ich schränke meine Überlegungen aus methodischen Gründen auf menschliche körperliche Bewegungen ein.

verhalten“[2] hervor. Von Arnold Gehlen stammt der Gedanke, dass Bewegungshandlungen die „Umgangsqualitäten“ von Dingen explorieren und sich „buchstäblich mit den Sachen unterhalten, wobei jede freigelegte Eigenschaft aufgegriffen und in neuen Leistungen beantwortet wird“.[3] Die anthropologische Leistung von Bewegungen geht weit über die Manipulation der Umwelt und das Ausdrucksverhalten hinaus. Aufgrund ihrer „Sprachmäßigkeit“[4] bilden sie einen „Schatz stummer Erfahrungen“, die der Handelnde an den Sehdingen mit einem Blick erkennen kann, wie man beispielsweise einer dünnwandigen Teetasse ihre Zerbrechlichkeit ansieht. Im geübten Handeln ist man fähig, aufgrund der visuellen Erscheinungen der Dinge die Eigenschaften zu erkennen, „die sie beweisen würden, wenn wir mit ihnen hantierten“.[5]

Mit Hilfe von Bewegungen organisieren Menschen ihre Umgebung; sie stellen einen symbolischen Bewegungsraum her, in dem die Dinge nach ihren Umgangsqualitäten geordnet werden. Dieser enthält mehr als die gegebene Situation, insofern als er mögliche und zukünftige Bewegungen miteinbezieht. Viel mehr als eine einfache Strukturierung, enthält die symbolische Ordnung des Bewegungsraums potentielle, virtuelle und zukünftige Bewegungen und verknüpft sie mit den „Umgangsvorschriften und Gebrauchsandeutungen“[6] der Dinge. Sie ermöglicht den Bewegungen, sich gleichsam immer voraus zu sein; sie gibt diesen einen Spielraum der Antizipation und damit einen praktischen Vorgriff auf die Dinge, die kommen werden. „Wir können sozusagen unser real gegenwärtiges Verhalten in einer Art inneren Stellungswechsels in ein nächstmögliches Verhalten hinein fortsetzen.“[7] Eine solche praktische Erkenntnis bildet unterhalb der Sprache eine vorreflexive Schicht, in der bereits Kommunikation, Bedeutungen, Interpretation, Voraussicht und Intention vorhanden sind. Der Anblick der Dinge genügt, um Bewegungen in Gang zu setzen; sie erfolgen ohne Bewusstsein, sicher aus sich selbst.[8]

Unterhalb des kognitiven Denkens und ontogenetisch früher als die verbale Sprache entsteht aus Bewegungen heraus eine Kommunikation des Subjekts mit der Welt, in der sowohl die Dinge als auch die Handlungen sprachmäßig werden. In Gehlens Darstellung wird freilich nur

2 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion [12]1978, S. 170.
3 Ebd., S. 187.
4 Ebd., S. 170.
5 Ebd.
6 Ebd., S. 223.
7 Ebd., S. 185.
8 Ebd., S. 223.

die eine Seite der Bewegung, ihr Ordnen der Welt, betrachtet; die andere Seite, das Geordnet-Werden durch die Welt,[9] sieht er nicht. Um den doppelten Aspekt in den Blick zu nehmen, muss man der Anthropologie eine historische und gesellschaftliche Seite hinzufügen, wie dies in den Arbeiten von Marcel Mauss, Norbert Elias, Michel Foucault und Pierre Bourdieu geschieht. Man muss zeigen, dass Bewegungen in der Handlungspraxis von außen geformt und zugleich unter wesentlicher Mitwirkung des Individuums ausgebildet werden. Das Subjekt bewegt sich nicht in einem Raum freier Beliebigkeit, sondern in einer gesellschaftlich geformten, von Kulturtechniken geprägten und von Machtbeziehungen durchzogenen Sozialwelt.

Marcel Mauss macht darauf aufmerksam, dass menschliche Bewegungen gesellschaftlich geformt und an gesellschaftliche Gebrauchsweisen angepasst werden.[10] In diesem Vorgang wird Bewegungskönnen und praktisches Erkennen erworben, „die Gesamtheit der Techniken des Körpers“[11], die für die Integration in die jeweilige Gesellschaft, in die von ihr eingerichteten und gegenüber ihren Mitgliedern geforderten symbolischen Ordnungen notwendig sind. In diesem Prozess der Technisierung des Körpers und Anpassung an die Gesellschaft mit ihren kulturellen Gegenständen werden Bewegungen in soziale Zusammenhänge eingebunden. Sie werden zu habitualisierten Tätigkeiten gemacht, die sowohl persönlich angeeignet und individuell ausgeführt als auch in die Ordnungen der Gesellschaft eingefügt werden. Auf diese Weise werden die Vorschriften, Anforderungen und Normen inkorporiert, deren Einhaltung die Gesellschaft von ihren Mitgliedern verbindlich verlangt. Dies geschieht nicht als eine von außen auferlegte, gesellschaftlich erzwungene Übernahme einer fremden Ordnung, sondern als eine Konstruktion des handelnden Individuums selbst.

In seinem Hauptwerk beschreibt Norbert Elias die Inkorporierung sozialer Ordnungen in die Individuen als Wirkungen des Zivilisationsprozesses.[12] In diesem Geschehen werden die körperlichen Bewegungen

9 Ein Ordnen geht sowohl von der sozialen als auch der natürlichen Welt aus. Im Folgenden beschränke ich mich weitgehend auf die gesellschaftlich kontrollierte Herstellung von Ordnungen. Auf den ordnungserzeugenden Aspekt der Naturrhythmen kann ich nur hinweisen; er kann aus Platzgründen hier nicht bearbeitet werden.

10 Vgl. Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers, in: ders.: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1978, S. 197-220.

11 Ebd., S. 206.

12 Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, ^{5}1978.

von sozialer Kontrolle besetzt und zugleich unter eine von der Psyche und den Muskeln des Individuums selber ausgeübte Aufsicht gestellt. Von innen her lenken die in Selbstzwang umgearbeiteten sozialen Ordnungen das Individuum vermittels seines psychischen und anatomischen Apparats. Der Aufbau des Psychischen, der auf diese Weise zustande kommt, wird von Elias als ein Vorgang entworfen, in dem Dispositionen, soziale Gefühle, Bewertungen, Beurteilungsmaßstäbe und moralische Grundsätze herausgebildet werden.

Die Formung des Körpers durch die Verinnerlichung gesellschaftlicher Anforderungen

Während Elias die soziale Ordnung, die dem Körper im Zivilisationsprozess gegeben wird, als eine Folge von ursprünglich expliziten, später verinnerlichten Vorschriften, Anweisungen, Kontrollverfahren und Korrekturakten darstellt, gehen Michel Foucault[13] und Pierre Bourdieu[14] einen Schritt weiter. Foucault analysiert die Rolle von spezifischen Institutionen bei der Herstellung der sozialen Ordnungen, die von den Individuen einverleibt werden und deren Bewegungen regulieren. Menschliche Bewegungen sind der Ansatzpunkt institutioneller Macht, die er im Kampf mit der von der Widerständigkeit der Körper ausgehenden Gegenmacht befangen sieht. Sein zentraler Begriff bei der Beschreibung des körperlichen Formungsprozesses ist die Übung. In den seit Beginn der Moderne geschaffenen Disziplinarinstitutionen, wie in der Fabrik, der Schule, dem Krankenhaus und Gefängnis, werden den Individuen mit Hilfe körperlicher Exerzitien spezifische Positionen in der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Gesellschaft zugewiesen und den geforderten Verhaltensweisen in materiellen Prozessen angepasst. In allen von Foucault untersuchten Institutionen wird das eine Ziel verfolgt, die Individuen mit Hilfe explizit und minutiös geregelten sozialen Praktiken zu disziplinierten und auf diese Weise zu unauffällig funktionierenden, ‚normalen' Bürgern zu machen.

Die Übung ist „jene Technik, mit der man dem Körper Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung

13 Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

14 Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979; ders.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987; ders./Loic J.D. Wacquant: Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

auszeichnet".[15] In den Übungen werden Bewegungen nach einer exakt strukturierten raum-zeitlichen Ordnung ausgeführt und anhand festgelegter Kriterien genau kontrolliert. Seine Plastizität macht den Körper gelehrig; er übernimmt die vorgegebenen Bewegungen, formt sich selbsttätig um, produziert die verlangten Verhaltensweisen, reproduziert auf diese Weise die sozialen Ordnungen und übernimmt die Kontrolle über sich selbst. Die Disziplinarinstitutionen nutzen diese Gelehrigkeit der Körper; sie weisen jedem Individuum einen genau gekennzeichneten Platz zu, mehr noch: sie definieren jedes Individuum durch genau den Platz, den es im gesamten Funktionszusammenhang einnimmt. Nicht nur werden die gesellschaftlichen Ordnungen verinnerlicht, sondern das Individuum findet in jenen auch eine vorgesehene Position und wird so in eine – zumeist staatlich gegebene – Existenz gehoben.

Anders als Foucault, der die Herstellung des disziplinierten Individuums in spezialisierten Institutionen untersucht, geht Pierre Bourdieu auf die alltäglichen Bewegungen der sozialen Subjekte ein, mit denen sich diese die objektiven Strukturen der Gesellschaft einverleiben. In dem von ihm beschriebenen Prozess wird deutlich, welche Beiträge der Handelnde selbst für die Aneignung, subjektive Ausdeutung und individuelle Gestaltung der sozialen Ordnungen leistet, indem er die von außen gesetzten Zwänge, Erwartungen, Normen in die individuelle Biographie seiner Person umwandelt. Stärker als Foucault bezieht Bourdieu die Arbeit der Individuen ein, mit der sie aus den gesellschaftlichen Ordnungen eigene subjektive Konstruktionen bilden.

In diesem Prozess bilden die Subjekte soziale Fähigkeiten, praktisches Wissen, Dispositionen, Wahrnehmungs- und Bewertungsweisen heraus, die sie zu einem systematischen Gesamtkonstrukt synthetisieren, den Bourdieu als „Habitus"[16] bezeichnet. Mit Hilfe dieser Instanz werden die sozialen Ordnungen im Inneren der Subjekte niedergelegt und individuelle Verhaltensweisen generiert, mit denen jene – jetzt Leistungen des Subjekts – reproduziert werden. Den sozialen Bedingungen, unter denen eine gesellschaftliche Gruppe lebt, entspricht auf der Seite der Subjekte eine Homogenität der Habitus, die eine Übereinstimmung mit den sozialen Ordnungen herstellen. Die Regelgemäßheit der individuellen Handlungen entspricht jener der sozialen Praxis. Subjektive und objektive Ordnungen korrespondieren einander.[17]

15 Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen, S. 207f.
16 Zum Konzept des Habitus vgl. Gunter Gebauer/Beate Krais: Habitus, Bielefeld: transcript 2002.
17 Vgl. P. Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 200 ff.

Typisch für den Prozess der Inkorporierung ist, dass das Einverleibte „jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt“ und daher unkommunizierbar ist; es befindet sich, als „zu Körpern gemachte Werte“, auf einer Ebene unterhalb von Sprache und Bewusstsein.[18] Die individuellen Ordnungen des sozialen Subjekts sind nicht Ergebnis eines reflektierten oder intendierten Prozesses; sie sind erzeugt von einer „den Praktiken immanenten Vernunft, die ihren Ursprung weder in den ‚Entscheidungen‘ der Vernunft als bewußter Kalkül noch in den Determinierungen durch Mechanismen findet, die dem Handelnden äußerlich oder übergeordnet wären“[19]. Die Fähigkeit, solche Handlungsweisen zu erzeugen, die mit den sozialen Ordnungen übereinstimmen, nennt Bourdieu den „praktischen Sinn“ (sens pratique). Mit dieser Bezeichnung hebt er hervor, dass dieser Sinn nicht explizit gelehrt und gelernt, sondern in der Praxis erworben, in unzähligen Wiederholungen geübt und angewendet wird. Er ist in die praktischen körperlichen Tätigkeiten der Subjekte involviert; diese benötigen keine Distanz, keine Reflexion; sie wissen sofort und ohne Überlegung, was in einer Situation zu tun ist.

Über Bewegungen und Körperhaltungen werden die sozialen Ordnungen im Inneren der Subjekte nachkonstruiert. Mit ihnen übernimmt das Subjekt mehr als nur motorische Schemata; es erweitert seine Welt.

„Dass man bestimmte Positionen oder Körperhaltungen einnimmt, heißt, wie man seit Pascal weiß, dass die von diesen ausgedrückten Gefühle eingeflößt oder verstärkt werden. Die Geste verstärkt, wie das Paradox des Schauspielers oder Tänzers lehrt, das Gefühl, das wiederum die Geste verstärkt. Auf diese Weise erklärt sich die Stellung, die alle Regimes mit totalitären Zügen jenen kollektiven körperlichen Praktiken verschaffen, die dazu beitragen, das Gesellschaftliche zu inkorporieren, indem sie es symbolisieren, und die mit Hilfe dieser körperlichen und kollektiven Mimesis der sozialen Orchestrierung darauf abzielen, diese zu verstärken [...] Die ‚geistigen Exerzitien‘ sind körperliche Exerzitien, und zahlreiche moderne Trainingsweisen sind eine Form innerweltlicher Askese“.[20]

Mit Hilfe von körperlichen Übungen, Exerzitien und Training kommt es dazu, dass die sozialen Subjekte verinnerlichte, unterhalb des Bewusstseins liegende Ordnungen nacherzeugen, die sie fähig machen, sich in den jeweiligen sozialen Feldern angemessen zu verhalten. Inneres und Äußeres sind zwei Seiten des Körpers. Arme und Beine sind „voller

18 Ebd.
19 Vgl. P. Bourdieu: Le sens pratique, S. 85 (Übersetzung G.G.).
20 Vgl. Pierre Bourdieu: Choses dites, Paris: Minuit 1987, S. 216 (Übersetzung G.G.).

verborgener Imperative“[21], mit denen man in der Kindheit und in späteren Erziehungsprozessen konfrontiert wurde („Sitz gerade!“ „Sprich nicht mit vollem Mund!“). Vieles von dem, was wir gelernt haben, ist nie sprachlich ausgedrückt worden. So lernt man viele körperliche Verhaltensweisen und -haltungen direkt von Vorbildern, indem man sie beobachtet, sie nachahmt, etwas so tut wie diese, beispielsweise wenn man einem Tennislehrer beim Aufschlag zusieht und dann versucht, die gleiche Bewegung nachzumachen. „Es gibt eine Vielzahl von Dingen, die wir allein mit unserem Körper verstehen, diesseits des Bewußtseins, ohne sie mit Worten ausdrücken zu können [...] es gibt Dinge, die man nicht ausdrücken kann, und die sportlichen Praktiken sind solche Praktiken, in denen das Verstehen körperlich ist. Sehr oft kann man nur sagen: ‚Schau, mach' wie ich.'“[22]

Ordnungen der Hand

Am deutlichsten ist das Zusammenpassen beider Ordnungen an den Bewegungen der Hand erkennbar. In ihnen werden die soziale und die subjektive Welt mit dem Körper und mit den Sinnen erzeugt. Auf die Bedeutung der Plastizität des Körpers wurde oben bereits hingewiesen – die Hand besitzt von allen Körperteilen im höchsten Ausmaß die Fähigkeit, zu formen und geformt zu werden. Einerseits verändert und modelliert sie die Welt, auf der anderen ist sie fähig, sich dieser auf das Engste anzupassen. Diese zweiseitige Plastizität, die sich darin ausdrückt, dass sie verschiedenste Gestalten anzunehmen und sowohl sich selbst als auch die Umweltdinge zu formen vermag, lässt die Hand als das Zentrum der Herstellung von Ordnungen durch den Körper erscheinen. Ihre Vermittlung zwischen den Dingen und dem Körper lässt beide Seiten nicht unverändert. Die Berührung eines Gegenstands mit der Hand stellt die Gewissheit her, dass es den berührten Gegenstand gibt. Sie hat einen objektiven und subjektiven Aspekt – Berührung und Ergreifen heben den Gegenstand nicht nur hervor, sondern lösen ihn auch aus seinem Kontext heraus und zeigen ihn als ein objektiv gegebenes spezifisches Ding. Die subjektive Seite dieses Prozesses besteht darin, dass das Individuum den Gegenstand inkorporiert. Das Berührte und Ergriffene, das unabhängig von der Hand existiert, ist für den Handelnden nicht weniger wirklich als sein Körper, als seine Hand selbst. Für diesen gibt es den Gegenstand insofern, als seine Behandlung

21 Vgl. P. Bourdieu: Le sens pratique, S. 128 (Übersetzung G.G.).
22 Vgl. P. Bourdieu: Choses dites, S. 214f. (Übersetzung G.G.).

und sein Antwortverhalten in seinen Körper übernommen worden sind. Der Handgebrauch hat einen wesentlich konstruktiven Aspekt, der sowohl das Verhalten der Dinge als auch die materielle Beschaffenheit der Hand umfasst.

Betrachten wir die verschiedenen aus den Handbewegungen entstandenen Ordnungen. Eine von ihnen entsteht aus Berührung, Nachfahren, Nachformen – alle diese Handbewegungen sind produktive Wiederholungen von Dingen der zur Verfügung stehenden Welt, die gestalthaft gegliedert wird. Eine zweite Ordnung ist diejenige der Raumgliederung. Ihre Strukturierung wird durch Spuren oder Inschriften der Hand, die in den Raum hineingreift, erzeugt. Bei der Konstruktion der Raumordnung kooperiert die Hand mit dem Gesichtssinn. Diese Zusammenarbeit setzt sich auf höheren Stufen in immer komplexeren Weisen fort. Die hergestellte räumliche Ordnung strukturiert ertastete und gesehene Räume. Dabei bleiben beide Erfahrungsmodi nicht getrennt, aber verschmelzen auch nicht miteinander, sondern ergänzen und setzen einander fort. Eine der wichtigsten Leistungen der Hand besteht darin, dass sie neue Wahrnehmungsmöglichkeiten, Aspekte und Blickweisen erzeugt. In Hinweisen, in gestischem Spiel, in der Nachahmung von Bewegungen entfaltet sie ihre Kreativität, insbesondere die Fähigkeit, eine Fülle verschiedenartiger Referenzen und Ordnungen zu erfinden.

An der gesellschaftlichen Verwendung der Handbewegungen setzt eine ganze Zivilisationstechnologie an. Ihre Gelehrigkeit wird genutzt für Werkzeuggebrauch, für Spiele, Malerei, Musik, für das Schreiben und Zählen, für Hindeuten und Hervorheben und für soziale Gestiken. Am Handgebrauch zeigt sich der zivilisatorische Stand einer Person. Die Vielzahl der Sozialtechniken, die hohen Ansprüche an das Verhalten, die subtile Feinmotorik, die starke Befrachtung mit Symbolik, die variable Artikulation und die Ritualisierung – alles dies macht die Hände zu außerordentlich regulierten Körperteilen. Die fundamentalen Einteilungen der Gesellschaft werden im Handgebrauch vorbereitet.

Dieser Gedanke wird von Robert Hertz[23] systematisch entwickelt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Tatsache der Zweihändigkeit des Menschen. Wenn man nur von ‚der' Hand spricht, übergeht man die Tatsache, dass die beiden Hände ungleich benutzt werden. Die Differenzierung zwischen rechter und linker Hand und die damit einhergehende ungleiche Verwendung ist nach Hertz über alle Kulturen verbreitet. Mit Hilfe des Handgebrauchs wird das soziale Universum in eine

23 Vgl. Robert Hertz: La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse, in: ders.: Sociologie religieuse et folklore, Paris: Les Presses Universitaires de France ^{2}1970.

rechte und eine linke Hälfte aufgeteilt und entsprechend der Werte, die rechts und links zuerteilt werden, klassifiziert. Mit der rechten Hand wird gegrüßt, gegessen, gesegnet; sie ist die reine Hand. Ausschließlich mit ihr dürfen bestimmte rituelle Akte vollzogen werden; sie ist die gute Hand. Alle Gegensätze zu diesen Leistungen, Bewertungen und Eigenschaften werden der linken Hand zugeschrieben: Was die rechte darf, ist der linken versagt. Dafür hat diese wiederum Aufgaben in Bereichen des Unreinen zu erfüllen, die die rechte Hand unterlassen muss.

Über den Körper wird eine regelrechte Geometrie gelegt, die die Funktionen, symbolischen Deutungen und Bewertungen anordnet. Der Gebrauch beider Hände wird einem Schema der Gegensätzlichkeit, der spiegelsymmetrischen Opposition unterworfen, das zur Einteilung der praktischen Funktionen, symbolischen Gesten und moralischen Bewertungen dient. Vom Körper, von seiner Einteilung aus – in eine geschickte, reine, sozial akzeptierte Hand und ihr Gegenteil – wird eine dualistische Ordung über die Person und schließlich das ganze soziale Universum ausgebreitet. Mit der Einteilung von rechts und links wird eine Ordnung der Einschließung und Ausschließung festgesetzt. Sie entscheidet, auf welche Seite ein Mensch oder eine Gruppe gehört, ob auf die Seite des Reinen, Geraden, Angesehenen, des Heiligen oder auf die andere Seite des Unreinen, Ungeraden, des Profanen. Die binäre Differenzierung der großen Weltordnungen haben hier ihren Ausgangspunkt, insbesondere die Einteilung der Menschen nach männlich und weiblich, die wiederum mit einer Geographie der Symbole und Werte überzogen wird. Nach dem Modell der Körperdualität von rechts und links bauen traditionelle Gesellschaften die symbolische Darstellung ihrer Sozialordnung auf. Auf diese Weise werden die Schneidungen des sozialen Raums als Positionen rechts und links einer gedachten Trennungslinie metaphorisch kartographiert.

In analoger Weise lässt sich auch das Hindeuten beschreiben. Hierbei verfügt das Individuum nicht über den Gegenstand; es zeigt auf diesen und lässt ihn, wie er ist. Im ‚Theaterspiel' des Hindeutens sind viele Erfahrungen präsent, die die Hand mit dem gezeigten Gegenstand (oder vielen anderen Dingen, die diesem ähnlich sind) zuvor gemacht hat. Die ‚Rolle' des Gegenstands, auf den hingedeutet wird, ist in früheren Gebrauchsweisen bereits exploriert und erarbeitet worden. Im Werkzeuggebrauch wird das Spiel des Hindeutens fortgesetzt und weiter ausgestaltet. Der Gegenstand selbst wird mit regelhaften und diesem angepassten Bewegungen behandelt und – im instrumentellen Gebrauch – auf ein anderes zu bearbeitendes Objekt angewendet, und es wird gezeigt, wie er dieses verändert. Der Werkzeuggebrauch von symbolischen Gegenständen ist, nach einem Gedanken Wittgensteins, das Modell des

instrumentellen Gebrauchs von Benennungen.[24] Bei allen Verschiedenheiten besteht – bei instrumenteller Verwendungsweise – eine strukturelle Analogie zwischen dem Gebrauch eines Dings und dem Gebrauch eines Worts – ich „greife [...] zum Namen eines Dinges" mit der gleichen Unmittelbarkeit und Sicherheit, wie ich zu dem Ding selber greife.[25]

Die regelhafte Verwendung der Hand gibt dem Handeln, Wahrnehmen und Denken eine grundlegende Systematik, die aus dem Berühren, Ergreifen, Zeigen, Anordnen entsteht. Aus ihr werden auf den weiteren Entwicklungsstufen erste Sprachspiele und eine strukturierte Umwelt hergestellt. Die Art und Weise, wie die ersten Umwelten beschaffen sind, kann auf höheren Stufen des Denkens korrigiert werden. Aber die Tatsache des Körpergebrauchs und der daraus hergebrachten Welten kann nicht mehr zurückgenommen werden. Denn die regelhafte Verwendung des Körpers macht erst spätere Korrekturen und Zweifel möglich. Die durch den Handgebrauch hergestellten Ordnungen sind notwendige Bedingung von Erkenntnis und Sprache. Die Welt nimmt durch das handelnde Subjekt in der Weise Gestalt an, wie seine Hände mit ihr umgehen.[26]

Körperbewegungen als Gedächtnis

Bewegungen sind komplexe Gebilde, die weit mehr umfassen als motorische Schemata und ihre flüchtige Ausübung. Ihre Verflechtung mit Ordnungen, die ihnen einerseits auferlegt werden und die sie andererseits selber hervorbringen, zeigt an, dass sie als Zentren von größeren Zusammenhängen aufzufassen sind. Neben Ordnungsstrukturen gehören zu ihnen u.a. die von ihnen hervorgerufenen Gefühle und Assoziationen sowie ihre sozialen Bedeutungen. An diesen Komplexen sind zwei Aspekte bemerkenswert:

1. Mit einer Bewegung taucht momenthaft der ganze Komplex auf, der mit ihr zusammenhängt, und lässt ein Bündel von Emotionen, Gedanken, Erinnerungen und Bewertungen entstehen, die intuitiv verstanden werden und dem rationalen Denken wenig zugänglich sind. Wenn

24 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften, Bd. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1960, § 14f.

25 Ludwig Wittgenstein: Über Gewissheit, herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, § 511.

26 Der Ausdruck „Umwelt" ist insofern etwas missverständlich, als durch den Handgebrauch der eigene Körper des Handelnden ebenfalls Gestalt gewinnt.

dieser Komplex kodifiziert wird, bildet sich eine soziale Geste; diese besitzt festgelegte Gebrauchsweisen, Bedeutungen, Werte und Wiedererkennbarkeit, hat aber einen anderen Charakter als das Wort.

2. Man kann den mit einer Geste verbundenen Komplex mit einem Blick erkennen; dies ist schon deswegen möglich, weil Bewegungen einen bildlichen Aspekt haben. Man sieht ein Bewegungs-Bild[27] und erkennt mit einem Schlag die mit ihm assoziierten Aspekte. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens von expressiven Bewegungen und des Verstehens von Kinobildern. Einem Gesichtsausdruck sehen wir ohne weiteres Nachdenken an, welchen Gemütszustand er zeigt. In analoger Weise lässt uns ein Filmbild eine Stimmung und die Bedeutung der gezeigten Situation sehen. Unsere Fähigkeit, anhand eines Bewegungs-Bildes einen komplexen Zusammenhang zu erkennen, gibt einen Hinweis darauf, dass Bewegungen als komplexe Gebilde in der Erinnerung weiterleben. Es gibt offensichtlich eine innere Verbindung zwischen motorischem und Bildgedächtnis, in dem neben dem visuellen Aspekt auch Emotionen, soziale Bedeutungen und Wertungen aufbewahrt werden.

In den Bewegungen des Tanzes und des Sports können wir erkennen, dass in ihnen nicht nur Körpertechniken und Emotionen verwirklicht werden, sondern auch eine Fülle von bildlich darstellenden Gesten. Die meisten dieser Bewegungen stammen aus der Vergangenheit, insbesondere aus der griechischen Antike. Dass es sich dabei um kulturell geformte Gesten handelt, ist nicht zuletzt deswegen schwer zu erkennen, weil sie in unserer Kultur so selbstverständlich geworden sind wie das Essen mit Messer und Gabel und das Sitzen auf Stühlen. Erst eine historische Anthropologie der Gesten von Tanz und Sport kann die verschütteten symbolischen Bedeutungen freilegen und ihre Herkunftskontexte aufzeigen.

Auf den ersten Blick scheint es so etwas wie den Wettlauf, beispielsweise über die 100 m-Strecke, in jeder Kultur zu geben. Aber wenn man den sportlichen Lauf, den unsere Kultur von den Griechen übernommen hat, genauer betrachtet, entsteht ein anderes Bild. Er hat mit der Verfolgungsjagd nach einer davonfahrenden Straßenbahn oder

27 Zum Begriff des Bewegungs-Bildes vgl. den von Gilles Deleuze in einer Bergsonschen Perspektive verfassten Band: Das Bewegungs-Bild. Kino I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. Deleuze kennzeichnet Bewegungs-Bilder mit Bezug auf Bergsons Schriften „Matière et mémoire“ (1896) und „L’évolution créatrice“ (1907) als „Momentschnitte“, mit deren Hilfe wir von der vorüberfließenden Realität gleichsam stillgestellte Bilder aufnehmen (vgl. G. Deleuze, ebd., S. 13-16).

einem entwischenden Dieb keine Verwandtschaft,[28] sondern er ist eine kulturelle Form, die von einer sehr genau bestimmten Wettkampfordnung eingefasst ist. Charakteristisch für diese sind der Start der Läufer auf ein Kommando von einer Linie und deren Eintreffen auf einer zweiten Linie, dem Ziel. Der Lauf ist eine Konkurrenz zwischen Wettkämpfern: Wer als erster im Ziel eintrifft, ist der Erste von allen; er ist der Auserwählte, der Höchste im Stadion. Im antiken Olympia zündete der Sieger im Stadionlauf das Feuer des Zeusaltars an;[29] er war der nächste zum Gott, ein Vermittler zwischen dem höchsten Gott und den Menschen, den gewöhnlichen Sterblichen entrückt. Olympiasieger wurden als Heroen betrachtet, als Wesen zwischen Menschen und Göttern; sie durften im olympischen Hain eine persönliche Statue aufstellen. Die ersten bildlichen Darstellungen der olympischen Götter in der griechischen Kunst nahmen die körperlichen Erscheinungen von Olympiasiegern als Vorbild für die Körpergebung der als körperlos gedachten Götter.[30]

Wer als Erster des Stadionlaufs das Ziel erreicht, macht den Gott sichtbar; dies ist seine symbolische Bedeutung, sie gibt ihm Größe und sichert ihm ein ewiges Gedächtnis.[31] Der Mythos des Ersten im Stadionlauf wurde in der Moderne wiederbelebt durch die für die industrielle Zivilisation typischen Erzählweisen – er tritt hier als „schnellster Mann der Welt“ auf. Man kann sich lustig machen über die Zufälle, die dabei eine Rolle spielen (warum 100 Meter und nicht 100 Yards oder 200 Meter?), aber es kommt auf die Umstände des Sieges nicht im Geringsten an, sondern nur auf die bildliche Geste, die den Ersten als Heroen, als Repräsentanten des Göttlichen zeigt.

Den Zusammenhang von Bewegungen und Sichtbarmachen des Gottes hat als erster Nietzsche erkannt. In der *Geburt der Tragödie*[32] beschreibt er, wie in den Tanzbewegungen des Dithyrambos aus der „dionysischen Masse“[33] in einem Akt der ekstatischen Verwandlung ein Sa-

28 Beispiele dieser Art werden immer dann vorgebracht, wenn die Bewegungen des Sports auf einer fundamental-anthropologischen Basis begründet werden sollen.

29 Vgl. Walter Burkert: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin, New York: de Gruyter 1972.

30 Vgl. Jean-Pierre Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs, Paris: La Découverte, ^{2}1988.

31 Die Sieger bei den Olympischen Spielen wurden in Listen eingetragen. Der Erste im Stadionlauf ist seit Beginn der Spiele (oder der Eintragungen) seit 776 v.Chr. bekannt.

32 Vgl. Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, in: ders., Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter 1967-1977, S. 9-156.

33 Ebd., S. 60.

tyrchor entsteht, ein „Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben“.[34] In der Erregung fühlt sich „eine ganze Schaar [...] in dieser Weise verzaubert“; „der dithyrambische Chor ist ein Chor von Verwandelten [...] In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr, *und als Satyr wiederum schaut er den Gott*, d.h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung seines Zustandes.“[35] Der Gott Dionysos ist in der Tragödie „nicht wahrhaft vorhanden, sondern wird nur als vorhanden vorgestellt“.[36] Im erregten Tanz offenbart sich die Natur des Hellenen, „weil im Tanze die grösste Kraft nur potenziell ist, aber sich in der Geschmeidigkeit und Ueppigkeit der Bewegung verräth“[37].

Der dithyrambische Chor bringt im Tanzen das Sakrale hervor, eine Geburt der Gottesvision aus dem Geist des Tanzes. Durch die Bewegungen wird zuerst das Innere umgestaltet – aus den Choreuten werden Satyrn –, dann wird dies nach außen gekehrt, als eine chorische Handlung von Naturwesen. Die Verwandlung des Inneren ist die Voraussetzung für die Erzeugung des visionären Bildes. Bei den sakral gedeuteten Bewegungen geht es um das Unsichtbare. Für die Handelnden existiert dieses zuerst in ihren Körpern; in den Tanzbewegungen wird es zu einer sinnlich erfassbaren Gestalt geformt. Auf den Tanz und den Stadionlauf übertragen, kommt in deren Bewegungen zweierlei zur Erscheinung: die verwandelten Akteure, die ihre Alltagsexistenz abgeworfen haben, und das Sakrale, das in den Bewegungen der Verzauberten präsent gemacht wird. Mitteilbar wird die erzeugte Erscheinung dadurch, dass zwischen Zuschauern und Akteuren eine gemeinsame Begeisterung, eine geteilte Empfindung entsteht. Metaphorisch gesprochen, wachsen sie leiblich zusammen; sie werden von einer gemeinsamen „Haut“ umspannt und gehören zu einem gemeinsamen „Fleisch“.[38]

Von der Kraft des kulturellen Gedächtnisses zeugt die Tatsache, dass die Mythologie der athletischen Bewegungen in den Jahrhunderten nach Beendigung der Olympischen Spiele (im Jahre 394 n.Chr.) nie verloren gegangen ist und nach mehr als 1500 Jahren wiederbelebt werden konnte. In diesem ganzen langen Zwischenraum lebte sie ausschließlich in bildlichen Darstellungen und anschaulichen Erzählungen weiter. In den modernen Spielen finden sie keinen kultischen Rahmen wie in der Antike vor, aber eine sakrale Bedeutung erhielten die Spiele, nach dem Wil-

34 Ebd., S. 56.
35 Ebd., S. 61f.
36 Ebd., S. 63.
37 Ebd., S. 64.
38 Diese Metaphorik wird von Maurice Merleau-Ponty entwickelt, in: ders., Le Visible et l’Invisible, établi par Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964.

len ihres Wiederbegründers Coubertin, als Feier einer *religio athletae*. Mit diesem Kult, der kein Götterglaube mehr ist, sondern eine Verehrung des herausragenden Individuums und seiner Nation, wird erneut der Grund für eine Mythologisierung des Ersten, des Olympiasiegers geschaffen.

Neben dem Präsentmachen des Unsichtbaren hat auch ein zweites antikes Element ein Nachleben in den modernen Spielen. In der Antike hatten athletische Bewegungen einen aristokratischen Charakter.[39] Auch diesen fordert der Baron de Coubertin für die Moderne; der Adel sollte nicht durch Geburt, sondern durch die Auswahl der Teilnehmer und die Qualität der Bewegungen gewährleistet werden: keine professionellen Sportler, keine Frauen, keine Kollektivsportarten. Aristokratische Bewegungen waren in der Antike ein Merkmal des Kriegeradels[40] – sie drücken sich in Gesten der Macht aus; sie verlangen eine hohe Qualität der Ausführung, Grazie und das Treffen des günstigen Moments, *kairós*.

In der Moderne gibt es ebenso wie in der Antike eine untergründige Verwandtschaft der Athletik mit kriegerischen Bewegungen; sie rufen eine Erinnerung an Grausamkeit und symbolisches Töten hervor. Dies lässt sich an dem neben dem Zieleinlauf zweiten wichtigen Moment des Laufens erkennen, dem Verfolgen und Einholen, der die Dramatik des Langstreckenlaufs kennzeichnet. Dabei handelt es sich nicht um Szenen der Verfolgung wie bei einer Jagd, wie fundamental-anthropologische Deutungsversuche suggerieren. Die Tierjagd ist durch ganz andere Gesten gekennzeichnet: Ein Jäger lauert dem Wild auf und erlegt es aus seinem Versteck. Es muss eine andere Art der Erinnerung sein, die in dieser Geste weiterlebt. Das Verfolgen im Lauf geschieht ohne Waffe, der Verfolger selbst *ist* die Waffe; sie ist gegen den anderen Menschen gerichtet, der vorwegläuft. Der Verfolger läuft in seinem Rücken, fliegt an ihn heran wie ein Geschoss; der Führende verlangsamt seine Schritte, er tritt auf der Stelle. Die Zuschauer haben eine sehr lebendige Vorstellung von der Grausamkeit dieses Geschehens; sie weiden sich am Entsetzen des Unterlegenen, der keine Chance der Gegenwehr mehr hat, wenn er „überlaufen" worden ist.

Typische Gesten der „heroischen Athletik", die in der Moderne weiterleben, sind das Schleudern (Diskus, Hammer), Stoßen, Über-

39 Athletische Spiele wurden auch in der Zeit der Stadtstaaten von Polisbürgern, später auch von professionellen Sportlern betrieben. Ihr Charakter wurde aber immer mit einem aristokratischen Habitus assoziiert; vgl. Leslie Kurke: Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece, Princeton: University Press 1999.

40 Vgl. zu den aristokratischen Spielen der Antike Leslie Kurke: Coins, Bodies, Games and Gold, insbesondere den Abschnitt „Aristocratic Games: Embodiment, Chance, and Ordeal", S. 275-295.

springen von Hindernissen, der Niederwurf im Ringen. Schleudern ist die Geste des göttlichen Zorns; Stoßen hat herakleischen Charakter; es ist das Wegdrücken eines Gewichts, einer übermenschlichen Aufgabe; Springen ist die Tat von gewitzten, listigen Kriegern, die sich durch Geschmeidigkeit hervortun. Dem Niederwurf geht das Hochheben des Gegners vorher, der den festen Stand, die Berührung mit der Erde und damit seine Macht verliert. Bei allen athletischen Gesten geht es um Kraft, Geschmeidigkeit und die Feinheit der Bewegungsausführung; sie erscheinen als bildliche Gesten mit kriegerischem Charakter, aber sie sind eben nicht Krieg, sondern Bilder. Die antike Athletik spielt nicht einfach die Schrecken des Machtverlusts und die Grausamkeit der Kriege nach, sondern macht sie, insofern sie diese im Modus des Spiels darstellt und „apollinisch" formt, anschaubar und erträglich. Sie bannt den Horror und wendet diesen um in den Lobpreis der Kämpfer und ihrer aristokratischen Tugenden.

Das 19. Jahrhundert erweiterte das Repertoire der Sportbewegungen um das Schlagen: Schlagen mit dem Fuß, mit der Faust, mit Geräten wie Golf- und Tennisschlägern. Zur Geste des Schlagens gehört der Ball, der, klein oder groß, rund oder eiförmig, in ein gegnerisches Territorium transportiert wird, so schnell und so geschickt wie möglich, während der eigene Raum frei von ihm bleiben soll. Das Territorium, der Ball als Unglücksbringer, der Einsatz von Geräten oder des Fußes (der zu einem Gerät gemacht wird), das Gewinnen von Punkten und deren Addition zu einer Gesamtzahl, dies alles bildet einen Kontext, der in enger Verzahnung mit dem bürgerlichen ökonomischen Denken steht. In diesem sind neue Erfahrungen zu bildlichen Gesten, Mythologien, Gefühlen verarbeitet und neue Erinnerungen geprägt worden, die sich über anderthalb Jahrhunderte erhalten haben.

Während sich bei den Gesten des Schlagens das kulturelle Gedächtnis, die kulturellen Erfahrungen und Gefühle geradezu ideal entsprechen, zeigt das Beispiel des Turnens eine ganz andere Entwicklung, die in die entgegengesetzte Richtung verläuft. Turnen hat drei große Bewegungsmotive, von denen das erste, die Virtuosität, insbesondere das Drehen um die drei Körperachsen, sich auch heute großer Beliebtheit erfreut, freilich in ganz anderen Kontexten.[41] Die zwei anderen Komponenten sind der sichere Stand und die Verwandlung des Körpers in ein Gerät. Dieser muss durch Muskelanspannung in einen unnatürlichen Zustand der Steifheit gebracht und in Drehungen um ein Turngerät wie ein Instrument gebraucht werden. Jede Übung beginnt und endet mit dem

41 Dies ist der Fall bei Skateboard, Snowboard, Windsurfen, Flatland Biking etc.

festen, sicheren Stand auf beiden Füßen in äußerst aufrechter Haltung vor dem Gerät. Aus der instrumentellen Behandlung des Körpers wird eine Dynamik gewonnen, die aber am Ende in brüsker Form abgebremst wird. Die Bewegungen sind um das Gerät zentriert, bilden einen kleinen Innenraum, in dem ein intimes Spiel der Hände und Füße, der Griffe und des Aufsetzens vor sich geht, wie z.B. am Barren, Seitpferd oder auf dem Schwebebalken.

Gerade die beiden Motive des festen Stands und des instrumentellen Gebrauchs des Körpers wurden in den Sportpraktiken, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, aufgegeben. In ihnen werden die ganz anderen Erfahrungen des Schwebens, Gleitens, Fallens gesucht, die auch ihren Anteil an der Körpergeschichte haben, aber nicht aus den sozialen Praktiken kommen, sondern aus den Tiefenbereichen des Traums. In neuen Sportpraktiken wird ein Spiel mit dem Gleichgewicht organisiert, der Bodenkontakt wird aufgegeben, ebenso die alten Sicherheiten des Körperumgangs: in den schwebenden, virtuosen, fließenden Bewegungen des Inlineskatings, im unwirklich erscheinenden Gleiten in der Luft beim Paragliding, wo der Gleitschirm vom Wind getrieben und von Thermiken in die Höhe gehoben wird, oder in jenen des freien Kletterns nur mit den Kräften des Körpers. In diesen neuen Sportgesten wird eine Mythologie des Risikos, des Losgelöstseins von Erdenschwere mit Hilfe neuer Technologien aus den Träumen und Wünschen in disziplinierte Körperpraktiken umgesetzt.

Auch in diesen Gesten leben Erinnerungen weiter, die aus der griechischen Antike kommen, aber erst in der Moderne mit technischen Mitteln verwirklicht werden können. In der Antike waren sie freilich, selbst wenn sie realisierbar gewesen wären, als eine Sportpraxis undenkbar. Der Traum und die Wünsche als Reservoir für phantasierte Bewegungen sind erst für die Moderne attraktiv geworden. Grenzüberschreitungen waren für die Griechen Hybris, der Verlust des Bodenkontakts ein Vorbote des Falls, die Erregung durch Bewegung ein Zustand, der sich bedenklich dem Chaos zuneigt. Im 20. Jahrhundert sind eben diese Ausnahmezustände des Körpers zu einem gesuchten Erlebnis geworden, im Kino, auf dem Rummel, im Drogengebrauch, in der Popmusik und beim Tanzen.

Bewegungen des Sports organisieren ein „deep play“, aber in einem etwas anderen Sinn als in dem von dem Erfinder dieses Worts, Clifford Geertz, gemeinten.[42] Nach Aby Warburgs Vermutung zeigen sie, dass

42 Vgl. Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. Geertz kennzeichnet das „deep play“ mit Bezug auf J. Bentham als solche Spiele, in denen das auf dem Spiel steht, was in einer Kultur „dem Leben Bedeutung [...] verleiht“

der Sport als eine Form der Sublimierung, als eine „Katharsis jener von ihm aufgespürten Impulse betrachtet werden“ kann.[43] Es lässt sich annehmen, dass es eine Verknüpfung des Sports „mit dem dunklen Urgrund kultureller Vergangenheit“[44] gibt. Warburg hat, wie Georges Didi-Hubermann schreibt, das Projekt einer „historischen Anthropologie der Gesten“ skizziert; ihre Aufgabe soll die Untersuchung „der technischen und symbolischen Beschaffenheit der körperlichen Gesten in einer gegebenen Kultur“ sein.[45] Die im kulturellen Gedächtnis aufbewahrten Gesten des Sports transportieren „ein physisches und affektives Bewegtsein (atteinte) des menschlichen Körpers“[46] Meine Bemerkungen laufen darauf hinaus, die historische Anthropologie mit Warburgs Mnemosyne-Projekt zu verbinden. Man kann in den Bewegungen des Sports das Nachleben von Bildern erkennen; von ihnen werden Emotionen und Mythologien wachgerufen, die eine die europäische Kultur bestimmende Wirkung haben.[47]

Literatur

Bourdieu, Pierre: Choses dites, Paris: Minuit 1987.

Ders.: Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

Ders.: Le sens pratique, Paris: Minuit 1980 (dt.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987).

Ders./Loic J.D. Wacquant: Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996 (frz. 1992).

Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin, New York: de Gruyter 1972.

(C. Geertz, ebd., S. 233). Obwohl es sich dabei um nicht-materielle Werte handelt, wird die Beteiligung an solchen Spielen oft durch den Einsatz von Geld vertieft; dies ist der Fall in dem von Geertz untersuchtem Hahnenkampf auf Bali.

43 Vgl. Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1981, S. 399.

44 Vgl. ebd., S. 400.

45 Vgl. Georges Didi-Huberman: L’image survivante. Histoire de l’art et temps des phantômes selon Aby Warburg, Paris: Minuit 2002, S. 255 (Übersetzung G.G.).

46 Vgl. ebd., S. 255 (Übersetzung G.G.).

47 Einen ersten Versuch in diese Richtung hat der Verfasser, damals noch ohne genauere Kenntnisse des Projekts von Warburg, unternommen in den beiden Aufsätzen „Oralität und Literalität im Sport. Über Sprache, Körper und Kunst“ und „Bewegung als Körpererinnerung“, in: Gunter Gebauer: Sport in der Gesellschaft des Spektakels, St. Augustin: Academia 2002.

Deleuze, Gilles: Das Bewegungs-Bild. Kino I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Didi-Huberman, Georges: L'image survivante. Histoire de l'art et temps des phantômes selon Aby Warburg, Paris: Minuit 2002.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ^{5}1978.

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1974.

Gebauer, Gunter/Krais, Beate: Habitus, Bielefeld: transcript 2002.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion ^{12}1978 (1. Aufl. 1940).

Gombrich, Ernst H.: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1981.

Hertz, Robert: La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse, in: ders., Sociologie religieuse et folklore, Paris: Les Presses Universitaires de France ^{2}1970.

Kurke, Leslie: Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece, Princeton: University Press 1999.

Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1978, S. 197-220.

Merleau-Ponty, Maurice: Le Visible et l'Invisible, établi par Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964 (dt.: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Fink 1986).

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, in: ders.: Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: de Gruyter 1967-1977.

Vernant, Jean-Pierre: Mythe et pensée chez les Grecs, Paris: La Découverte ^{2}1988.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften, Bd. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1960.

Ders.: Über Gewissheit, herausgegeben v. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.

THOMAS ALKEMEYER

Bewegung und Gesellschaft. Zur „Verkörperung" des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur[1]

Einleitung

Während die Körperthematik parallel zum alltäglichen Körperkult auch die Randbereiche der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften erreicht hat, werden insbesondere die körperlichen Praxen der populären Kultur und des Sports in deren Zentren nach wie vor kaum als legitime Gegenstände wissenschaftlicher Reflexion anerkannt. Immer noch genießen hier die vermeintlich immateriellen Höhenflüge des Geistes eine größere Wertschätzung als die angeblich banalen Praxen des Körpers.[2]

1 In diesem Beitrag werden zum Teil bereits in anderen Zusammenhängen veröffentlichte Überlegungen auf neue Weise zusammengeführt. Vgl. so Thomas Alkemeyer: Bewegen als Kulturtechnik, in: Neue Sammlung. Viertel-Jahreszeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 43. Jg., Heft 3 (2003), S. 347-357; ders./Robert Schmidt: Habitus und Selbst. Zur Irritation der körperlichen Hexis in der populären Kultur, in: ders./Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.), Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur, Konstanz: Universitätsverlag 2003, S. 77-102.

2 Eine Ausnahme ist die Ethnologie, in der seit jeher davon ausgegangen wird, dass sich das Selbstverständnis zumindest außereuropäischer Kulturen nicht nur in Texten und Monumenten artikuliert, sondern auch in körperlichen Praxen von Ritualen, Spielen, Kämpfen usw. Vgl. Erika Fischer-

Die tief im europäischen Denken verankerte Entgegensetzung von Körper und Geist wirkt fort. Zwar haben soziologische ‚Klassiker' wie Georg Simmel, Marcel Mauss, George Herbert Mead, Norbert Elias, Erving Goffman oder Pierre Bourdieu „in unterschiedlicher Weise auf den Stellenwert hingewiesen, die dem Körper für die Ordnung des Sozialen zukommt"[3], gleichwohl war dieses Forschungsgebiet für die Soziologie nie zentral. Mehr noch: „Der Devise folgend, Soziales durch Soziales zu erklären, erschien es in der Soziologie stets nahe liegender, sich den Institutionen zuzuwenden als eine Soziologie des Körpers zu versuchen, die sich notwendig mit dessen doppelter Gegebenheit befassen muss: als Objekt kultureller Formung und als Erfahrungsdimension, die den Menschen immer wieder an seine Kreatürlichkeit erinnert."[4] Selbst Soziologien der Gewalt oder des Sports, deren Kern doch „die nachgerade handgreifliche Interaktion von Körpern ist", müssen oftmals daran erinnert werden, dass sie ihre Gegenstände „ohne ein körpersoziologisches Fundament zu verfehlen" drohen.[5]

Besonders deutlich wird die Körpervergessenheit der Sozialwissenschaften z.B. am Konzept der sozialen Rolle. Wie Beate Krais und Gunter Gebauer ausgeführt haben, soll dieses Konzept unter anderem eine Antwort auf die ‚große' Frage der Soziologie danach geben, wie Gesellschaft möglich ist.[6] Um diese Frage beantworten zu können, muss die Soziologie „die Menschen als vergesellschaftete Individuen denken können".[7] Das Konzept der sozialen Rolle ist eines der einflussreichsten soziologischen Konstrukte, das dies zu denken erlaubt. Allerdings ist es von Anfang an u.a. dahingehend kritisiert worden, dass „es die Einheit der Person oder Identität des Individuums nicht fassen" könne, der „ursprünglichen Soziabilität der menschlichen Handlungsfähigkeit" nicht Rechnung trage und „den intentionalen Charakter menschlichen Handelns auf ein am Zweck-Mittel-Schema orientiertes Modell von Rationalität" reduziere.[8] Der für die hier

Lichte: Auf dem Wege zu einer performativen Kultur, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Jg. 7, H. 1 (1998): Kulturen des Performativen. Hg. von Erika Fischer-Lichte und Doris Kolesch, S. 13-29.

3 Kornelia Hahn/Michael Meuser: Zur Einführung: Soziale Repräsentation des Körpers – Körperliche Repräsentation des Sozialen, in: dies. (Hg.), Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper, Konstanz: Universitätsverlag 2002, S. 7-18, hier S. 7.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Vgl. Beate Krais/Gunter Gebauer: Habitus, Bielefeld: transcript 2002, S. 65ff.

7 Ebd., S. 65.

8 Ebd., S. 68.

dargelegten Zusammenhänge entscheidende Kritikpunkt am Rollenkonzept ist, dass es zudem die unhintergehbare Körperlichkeit des Menschen ausblendet. Als „Bündel von Verhaltenserwartungen" bleibt die soziale Rolle ein „mentales, körperloses Substrat". Soziales Handeln spielt sich im Rahmen der Rollentheorie „vor allem in den Köpfen der Individuen ab", die so „im Grunde als reine Geisteswesen konzipiert (werden), als Handelnde, die ohne Körper agieren". Ihre „materielle Handlungspraxis kommt bei diesem theoretischen Zugang zum Sozialen nicht vor".[9] Zwar wird auch in der Perspektive des Rollen-Konzepts nicht bestritten, dass Menschen einen Körper haben, jedoch wird dieser nur als biologischer Organismus, als ‚Umwelt' des sozialen Systems ‚Akteur' berücksichtigt.

Demgegenüber wird im Folgenden argumentiert, dass soziales Handeln – und Gesellschaft – ohne eine Reflexion auf die Körperlichkeit des Menschen nicht zu verstehen sind, ist doch die gesellschaftliche „Seinsweise" der Subjekte „in wesentlichen Aspekten die von leiblich Handelnden".[10] Ihre Vergesellschaftung als Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft vollzieht sich grundlegend als *Tätigkeit* in der aktiven Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Diese Tätigkeit lässt sich in letzter Instanz als eine Kette beobachtbarer Bewegungen des Körpers im Raum und im Bezug zum Raum beschreiben. Unter diesem Aspekt können Körperbewegungen als die kleinsten Einheiten der sozialwissenschaftlichen Analyse betrachtet werden.[11] Der Körper wird in dieser Perspektive also nicht nur als biologisches, materielles Substrat der Person aufgefasst, dessen Erforschung den Natur- und nicht den Sozialwissenschaf-

9 Ebd., S. 74.

10 So Charles Taylor mit Bezug auf Merleau-Ponty (Charles Taylor: Leibliches Handeln, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München: Wilhelm Fink Verlag 1986, S. 194-217, hier S. 196). Ich unterscheide nicht systematisch zwischen ‚Leib' und ‚Körper', sondern verwende in eigenen Formulierungen durchgängig den Begriff des Körpers, um nicht die durchaus problematische kulturkritische Geschichte des Leibbegriffes zu transportieren.

11 So beschreibt auch Donald Davidson in seiner analytischen Handlungstheorie „jegliches Handeln […] auf einer einfachen Ebene" als Kette von Körperbewegungen (Donald Davidson: Handlung und Ereignis, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1980, S. 73-98, hier S. 96). Reckwitz kritisiert allerdings, dass Davidson „das für die sozialwissenschaftliche Handlungserklärung elementare Problem" unbeantwortet lasse, „*welche* sinnhaften Elemente *präzise* dafür verantwortlich gemacht werden sollen, daß ein Akteur die Handlung X vollzieht, und vor allem dafür, daß bei unterschiedlichen Akteuren auf kollektiver Ebene das Handlungsmuster X' zu beobachten ist" (Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000, S. 114f.).

ten obliege; er wird vielmehr zum einen als unhintergehbare Grundlage des Sozialen begriffen, wie zum anderen davon ausgegangen wird, dass das Soziale in konkreten Situationen in die Körper hineinwirkt sowie körperlich-sinnlich erfahrbar wird.

Wohl in kaum einem anderen Handlungsbereich wird das so deutlich wie im Sport. Für diesen ist die körperliche Bewegung im Kern konstitutiv: Der Sportler kann die physische Ausführung seiner Bewegungen und Spielzüge nicht delegieren.[12] Sport ist eine – im Sinne Goffmans[13] – gerahmte Praxisform, in der die Bewegungsabläufe des menschlichen Körpers fokussiert und typisiert werden.[14] Nun hat sich die Sportlandschaft in den vergangenen Jahrzehnten enorm ausdifferenziert. Neben dem konventionellen, vereinsförmig organisierten Wettkampfsports sind nicht nur zahlreiche kommerzielle Sportangebote entstanden, sondern auch postkonventionelle Sportformen als vergleichsweise informelle Darstellungs-, Stilisierungs- und Erlebnispraxen der Popkultur (Inlineskating, Skateboardfahren, Drachenfliegen etc.). Die Bewegungspraxen sowohl des konventionellen wie auch des postkonventionellen Sports haben für meine Argumentation eine doppelte Bedeutung: Zum einen als eigenständige Praxisformen, an denen sich die Fragen nach dem Zusammenhang von Körper, Bewegung und Gesellschaft besonders klar aufzeigen und untersuchen lassen. Zum anderen veranlassen sie mich zu einigen kritischen Fragen an gängige sozialwissenschaftliche Konzeptualisierungen des Körpers, in denen dieser entweder als passiver „Adressat(en) sozialstrukturell beschreibbarer sozialer Kräfte“[15] oder aber als bloßes Medium der Beharrung bzw. der Reproduktion des Bestehenden beschrieben wird und nicht auch als Agens und ‚Medium‘ von Veränderung.

In ihrem Bezug auf die Umgebung sind die Bewegungen des Körpers in der Vergangenheit bereits in unterschiedlichen Perspektiven beschrieben worden. Naturwissenschaftlichen (biomechanischen) Bewegungsanalysen standen dabei geisteswissenschaftliche (phänomenologische, psychologische, gestalttheoretische usw.) Theorieansätze gegenüber, die die Bedeutung der Bewegung beispielsweise für die Raumer-

12 Vgl. Rudolf Stichweh: Sport und Moderne, in: Jürgen Hinsching/Frederik Borkenhagen (Hg.), Modernisierung und Sport, St. Augustin: Academia 1995, S. 13-28, hier S. 17.

13 Erving Goffman: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

14 Brigitte Schlieben-Lange: Sport als symbolische Form?, in: Georg Friedrich/Eberhard Hildenbrandt/Jürgen Schwier (Hg.), Sport und Semiotik, St. Augustin: Academia 1994, S. 21-29, hier S. 27.

15 Jens Loenhoff: Die kommunikative Funktion der Sinne, Konstanz: Universitätsverlag 2001, S. 129.

fahrung und die Konstitution von Räumen, für das Wahrnehmen, Erkennen und Deuten oder auch für die Erziehung und Bildung betont haben. Mich interessieren Bewegungen primär in *historisch-anthropologischer* sowie *soziologischer* Perspektive. Es geht mir vor allem um die Frage der Bedeutung des *Sich-Bewegens* für die (Selbst-)Bildung handlungsfähiger Subjekte. Sich-Bewegen ist in dieser Hinsicht als eine Praxis von Interesse, in der sich die Menschen als soziale Subjekte konstituieren oder modifizieren. Der *historisch-anthropologische* Gesichtspunkt betrifft dabei die Dimension der Ausbildung bzw. Aneignung einer *zweiten,* historisch-gesellschaftlichen Natur, welche die *erste*, biologische Natur des Menschen dialektisch in sich aufhebt.[16] In *soziologischer* Hinsicht treten die durch Bewegung erzeugten Wechselbeziehungen zwischen den Akteuren, anderen Personen und den Strukturen ihrer Umgebungen in den Vordergrund, und zwar in beiden Richtungen: Geht es in der einen Richtung um die Einflüsse der sozialen Welt auf die Akteure und deren Bewegungen (die u.a. zur Ausprägung spezifischer Subjektivitätsformen, Habitus und ‚sozialer Motoriken' führen), so steht in der umgekehrten Richtung der Beitrag der Bewegungen zur Konstitution, (Re-)Produktion und (Re-)Präsentation, womöglich auch zur Veränderung des Sozialen im Mittelpunkt. ‚Verkörperung' ist dabei als ein zweibahniger Vorgang zu verstehen: sowohl als *Inkorporierung* wie auch im Sinne einer *Darstellung* und *Veräußerlichung* des Inkorporierten für sich und andere.[17]

Ich werde also in einem *ersten* Schritt auf die soziale Formung der Bewegungen und damit zugleich die Frage der (körper-)praktischen Konstitution gesellschaftlicher Subjekte eingehen. *Zweitens* werfe ich einen Blick auf die spezifischen Formungen, Kodifizierungen und Aufführungen von Bewegungen im Rahmen des konventionellen Sports. *Drittens* wende ich mich neueren Spiel- und Bewegungspraxen zu, die im Unterschied zu traditionellen Sportformen auf eine Irritation und Neugestaltung des sozialen Selbst abzielen. Und *viertens* schließlich werde ich diese Beobachtungen neuer Sportarten zum Anlass nehmen, um einige theoretische Überlegungen zum Problem der praktischen Reflexion des Selbst im Medium von Bewegungen anzustellen und darüber

16 Vgl. auch Eugen König: Subjekt im Sport? Zur Kritik der Anthropologie des Sports, in: Arbeitskreis Berlin: Aspekte einer zukünftigen Anthropologie des Sports, Clausthal-Zellerfeld: DVS 1992, S. 30-47, hier S. 46.

17 Zum Begriff der „Verkörperung" vgl. Erika Fischer-Lichte: Verkörperung/Embodiment. Zum Wandel einer theaterwissenschaftlichen in eine neue kulturwissenschaftliche Kategorie, in: Erika Fischer-Lichte/Christian Horn/Matthias Warstat (Hg.), Verkörperung, Tübingen, Basel: A. Francke 2001, S. 11-28.

hinaus nach dem Verhältnis zwischen dem Auftauchen vergleichsweise riskanter Bewegungspraxen im postkonventionellen Sport und gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zu fragen.

1. Bewegung und Gesellschaft

Von außen betrachtet sind Bewegungen zunächst nichts anderes als Lageänderungen des Körpers (oder seiner Teile) in Raum und Zeit. Bereits in dieser Außenperspektive können sie also nicht vom isolierten Individuum aus verstanden werden, sondern nur in *Relation* zu ihrer Umgebung: Sie stellen eine Beziehung her, wobei fraglich ist, ob man dem Akteur deshalb schon eine Intentionalität zuschreiben muss, wie es z.B. geschieht, wenn Sich-Bewegen umstandslos mit Handeln identifiziert wird. Selbst solche Bewegungen, die allein dem Ausdruck der Person zu dienen scheinen, sind grundsätzlich relational, erstens, insofern sie in Bezug auf andere Personen erlernt werden und in diesen Lernprozessen eine kulturelle Form erlangen, die es anderen erlaubt, sie als Ausdruck für Gefühle oder Einstellungen wahrzunehmen, und zweitens, insoweit sie etwas für sich oder andere ausdrücken (sollen).[18]

Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten, diese Beziehung zwischen Mensch und Umwelt bzw. die Funktion der Bewegung in dieser Beziehung zu konzeptualisieren. In phänomenologischen und handlungstheoretischen Sichtweisen ist es üblich, in der Bewegung ein *Medium* des Austauschs zwischen Person (Ich) und Welt zu sehen. Vor allem in den geisteswissenschaftlichen Teildisziplinen der Sportwissenschaft ist dieser Austausch im Anschluss an die Bewegungsphilosophie des Niederländers C. F. Gordijn als ein *Bewegungsdialog* dargestellt worden.[19] Dieser Begriff ist sowohl an vertragstheoretischen Grundannahmen des symbolischen Interaktionismus wie auch an leibphänomenologischen Auffassungen orientiert, denen die Vorstellung einer ursprünglichen, also nicht abgeleiteten, präreflexiven „Bewegungsintentionalität“ zugrunde liegt.[20] Zwar hat dieses Konzept ge-

18 Zu den unterschiedlichen Klassifikationsversuchen von Bewegung in den Human- und Sozialwissenschaften vgl. auch August Nitschke: Bewegung in Mittelalter und Renaissance. Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen, Düsseldorf: Schwann 1987, S. 15-43.

19 So Jan Willem Isaäc Tamboer: Sich-Bewegen – Ein Dialog zwischen Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3/2 (1979), S. 14-19; Andreas H. Trebels: Das dialogische Bewegungskonzept – Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht 41/1 (1992), S. 20-29.

20 Vgl. Jan Willem Isaäc Tamboer, Sich-Bewegen, S. 16f.; vgl. auch Jörg Thiele: „Mit anderen Augen“ – Bewegung als Phänomen verstehen, in:

genüber rein naturwissenschaftlichen Konzeptualisierungen von Bewegung den Vorzug, auf die Sinnhaftigkeit des Mensch-Welt-Bezugs zu reflektieren, jedoch wirft es auch kritische Fragen auf. Denn wenn man von ‚Medium' und ‚Dialog' spricht, setzt man – zumindest implizit – die Existenz subjektiver und objektiver Strukturen sowie deren relative Unabhängigkeit voneinander voraus. Man benötigt dann ein ‚unstrukturiertes' Medium, um beide Seiten zusammenzubringen.[21] Mein *erster* Kritikpunkt lautet demzufolge: Das Konstrukt des Bewegungsdialogs bleibt auch dann im Rahmen der klassischen Subjekt-Objekt-Dichotomie, wenn seine Vertreter diese eigentlich überwinden wollen und eine „primordiale Einheit von Mensch und Welt" postulieren.[22] Diese ergibt sich in diesem Modell aber erst nachträglich, insofern mit dem ‚Subjekt als solchem' begonnen wird, das „auf ein Etwas seiner Außenwelt antwortend reagiert".[23] Es setzt also die Existenz unabhängiger ‚Dialogpartner' voraus, die dann durch ein ‚neutrales' Medium – die Bewegung – miteinander vermittelt werden.[24]

Demgegenüber möchte ich im Folgenden plausibel machen, dass beide Seiten nicht bereits *vor* und *unabhängig von* ihrem Austausch als voneinander abgegrenzte Einheiten existieren, sondern sich gegenseitig erst in dessen Verlauf hervorbringen. Insofern würde es sich um einen für beide Seiten *konstitutiven* und nicht nur um einen *korrelativen* Zusammenhang handeln.[25] Ein konstitutiver Zusammenhang ist mehr als eine bloße Beziehung, insofern er beide Seiten einschließt; und er hat

---

Robert Prohl/Jürgen Seewald (Hg.), Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre, Schorndorf: Hofmann 1995, S. 57-76, hier S. 65. In Auseinandersetzung mit der Anthropologie Arnold Gehlens spricht auch Hans Joas von einer „vorreflexiven Intentionalität des menschlichen Körpers", „die für den Menschen typische Struktur des Verhältnisses zwischen Organismus und Umwelt" sei (Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 256).

21 Zur Auffassung des Körpers als ‚unstrukturiertes' Medium der Vermittlung zwischen Organismus und Umwelt bzw. subjektiven und objektiven Strukturen bei Merleau-Ponty und Karl Bühler vgl. Jens Loenhoff: Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handlung, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), Körperrepräsentationen, S. 45-69, hier S. 46f.

22 So A. H. Trebels: Das dialogische Bewegungskonzept, S. 27.

23 Monika Fikus/Volker Schürmann: Zur kulturellen Formatierung von Bewegungsweisen. Dichte Beschreibungen in der Sportwissenschaft. Unveröffentlichtes Manuskript, Bremen, Leipzig 2004, S. 1, Fn. 1.

24 Zu prüfen wäre, ob auch Baurs Konzept der Bewegungshandlung als „Person-Umwelt-Transaktion" im Rahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung bleibt. Vgl. Jürgen Baur: Körper- und Bewegungskarrieren. Dialektische Analyse der Entwicklung von Körper und Bewegung im Kindes- und Jugendalter, Schorndorf: Hofmann 1989, S. 56.

25 Vgl. Charles Taylor: Leibliches Handeln, S. 202.

eine Geschichte: Die Welt, die uns zunächst als Korrelat unserer Bewegungen und Tätigkeiten zur Hand ist, als Korrelat dessen, was wir tun (können), verschlingt sich in der Praxis, so soll gezeigt werden, mit uns. Wie die Akteure aktiv auf die Umwelt einwirken und diese für sich konstituieren, wirkt die Umwelt ihrerseits auf sie ein und werden sie durch diese konstituiert. Wir können mithin nichts über das Subjekt aussagen, wenn wir nicht auch die Bereiche der Umwelt in ihren verschiedenen – materialen, zeit-räumlichen, sozialen, symbolischen – Dimensionen charakterisieren, in Bezug auf die sich dieses Subjekt bewegt und handelt, weil sie es ‚angehen' und insofern eine ‚Bedeutung' für es haben.[26]

Zweitens legt die Metapher vom „Bewegungsdialog" nahe, die scheinbar unabhängig von uns existierende Welt habe uns etwas zu sagen, sie spräche zu uns, und wir würden antworten.[27] Wenn aber die Annahme einer wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Welt zutrifft, dann heißt dies auch, dass die Welt nicht etwa von sich aus zu uns spricht, sondern nur dann, wenn wir sie als eine sprechende, als eine Welt bedeutungsvoller Zeichen wahrzunehmen gelernt haben.

Und *drittens* schließlich suggeriert das Modell des „Bewegungsdialogs" eine Gleichberechtigung der ‚Dialogpartner': eine Art von nonverbaler, herrschaftsfreier Kommunikation, in deren Verlauf es in Rede und Gegenrede darum ginge, die Ansprüche beider Seiten auszutarieren und zu einem Konsens zu gelangen. Ausgeblendet wird damit, dass die Welt, in der wir uns bewegen, niemals amorph ist, sondern eine konkrete, in Raum und Zeit lokalisierte, immer schon gesellschaftlich strukturierte Umgebung: eine von Machtbeziehungen, Kulturtechniken und „sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen"[28] durchzogene und geprägte *gesellschaftliche* Welt, die demzufolge auch nicht beliebig verfüg- und formbar ist, wie es alle Aushandlungs- und Vertragstheorien nahe legen.[29] Zwar interessiert sich die phänomenologische Diskussion für das Gewebe, die Textur, gewissermaßen ‚das Ganze' der Verwobenheit

26 Vgl. ebd., S. 194f.

27 Zur Kritik an dieser Vorstellung vgl. bereits Matthias Schierz: Bewegung verstehen – Notizen zur Bewegungskultur, in: Robert Prohl/Jürgen Seewald (Hg.), Bewegung verstehen, S. 99-118, hier S. 116.

28 Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{3}1994, S. 19.

29 Vgl. dazu wie zum Folgenden den grundlegenden, historisch-anthropologisch ausgerichteten Beitrag von Gunter Gebauer: Bewegung, in: Christoph Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim, Basel: Beltz 1997, S. 501-515; vgl. auch Gunter Gebauer/Christoph Wulf: Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Reinbek: Rowohlt 1998, S. 23-34.

von Leib und Welt. Obwohl aber fortwährend von ‚der Welt' die Rede ist, bleibt diese merkwürdig abstrakt und formlos. Die wirkliche Welt in ihrer Materialität, gesellschaftlichen Strukturierung und symbolischen Artikulation, wie sie den Menschen konkret gegeben ist, bleibt aus diesem Diskurs weitgehend ausgeklammert. Die Vermitteltheit und Konstituiertheit der individuellen Tätigkeiten durch die (Zusammenhangs-)Strukturen der ‚Weltgegebenheiten', mit denen sich die Menschen auseinandersetzen, bleiben ebenso im Dunkeln, wie die strukturierenden Einflüsse, die die Menschen durch ihre Handlungen auf die Welt ausüben.[30]

Trotz aller Vielfalt weisen die konkreten sozialen Situationen, in denen sich Menschen bewegen, innerhalb bestimmter kultureller Kontexte Regelmäßigkeiten auf, die sich empirisch beschreiben lassen. Weil die Welt eine gesellschaftliche Struktur hat, erhalten auch die in ihnen vollzogenen Bewegungen eine gesellschaftliche Form, Organisation und Artikulation. Auf einer ersten Stufe kann dies bereits am Gebrauch einfacher Werkzeuge und Gegenstände des täglichen Bedarfs gezeigt werden. Ein zumindest in Sportwissenschaft und Körpersoziologie weitgehend vergessener, jedoch nach wie vor wichtiger theoretischer Bezugspunkt ist das materialistische Tätigkeitskonzept von Alexej Leontjew, das von Klaus Holzkamp weiter ausgearbeitet worden ist. So beschreibt Leontjew, wie die Handbewegungen des Kindes beim Gebrauch der Tasse oder des Löffels unter Anleitung der Erwachsenen grundlegend umgestaltet werden und sich nach und nach „der objektiven Logik des Umgangs" mit diesen Geräten unterordnen: „Das Kind erwirbt ein System funktionaler Bewegungen, ein System von Handlungen mit Werkzeugcharakter […]".[31] Aus zunächst „*unbedingt-reflektorischen*" Bewegungen werden auf das Objekt abgestimmte, *technisch-funktionale* Könnensbewegungen. Indem die Menschen die Dinge so (zu) benutzen (lernen), wie es vorgesehen ist, bilden sie auf diese abgestimmte „Körpertechniken"[32] aus und erschließen sich in eins damit die in den Dingen objektivierten „sachlich-sozialen Gegen-

30 Zu dieser Kritik vgl. ausführlicher Thomas Alkemeyer: Formen und Umformungen. Die Bedeutung von Körpersoziologie und Historischer Anthropologie für eine kritisch-reflexive Sportpädagogik, in: Elk Franke/Eva Bannmüller (Hg.), Ästhetische Bildung, Butzbach: Jung 2003, S. 38-64.

31 Alexej N. Leontjew: Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M.: Athenäum-Fischer 1973, S. 239f.

32 Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. II: Gabentausch; Soziologie und Psychologie; Todesvorstellung; Körpertechniken; Begriff der Person, Frankfurt/M.: Fischer 1989, S. 199-220.

standsbedeutungen“.[33] Die Bewegungen erhalten in ein und demselben Vorgang eine *gesellschaftliche Form* und eine personale *praktische Bedeutung*. Im Austausch mit der räumlich-gegenständlichen, immer schon symbolisch gedeuteten Umgebung werden also „nicht nur der Körper und die Bewegungen geformt“, sondern die Dinge „auch zu den Geräten gemacht, die uns vertraut sind, so daß wir gar nicht mehr den Beitrag des menschlichen Antwortverhaltens für ihre Dinghaftigkeit erkennen“.[34]

Der Gebrauch der Dinge impliziert darüber hinaus eine spezifische *Artikulation*, eine Gliederung, die auch in anderen Situationen nützlich werden kann. Wer z.B. einen Schluck Kaffee aus der Tasse nehmen möchte, muss eine komplexe Bewegung vollziehen, die aus verschiedenen Einheiten besteht. Und er muss diese Einheiten in die richtige Reihenfolge bringen: Zuerst muss die Hand nach vorne gesteuert werden, wie man es z.B. auch tut, wenn man jemandem die Hand geben will; dann muss die Tasse am Henkel gegriffen und schließlich zum Mund geführt werden usw. Unsere Körperbewegungen erhalten so in den praktischen Lebensvollzügen des Alltags einen speziellen Rhythmus und eine Art von Grammatik, die auf bislang ungeklärte Weise auch mit dem Rhythmus und der Grammatik der Sprache zusammenzuhängen scheinen.[35]

In ihrem „naiven Realismus“[36] greifen die Ansätze Leontjews und zum Teil auch Holzkamps allerdings in einigen Punkten zu kurz. Denn erstens können die Formung und Artikulation der Bewegungen nicht unmittelbar aus den objektiven „Gegenstandsbedeutungen“ abgeleitet werden. Zu berücksichtigen ist zumindest, dass die Dinge der Welt prinzipiell in Gewebe interpretierender Symbole eingefügt sind und damit über komplexe kulturell-semantische Dimensionen verfügen, die ihren Gebrauch (mit) bestimmen.[37] Zweitens sind die Aktivitäten im Umgang mit den Dingen stets normativ beschränkt. Und drittens steht deren Bedeutung niemals fest, sondern ist kontextuell variabel. So hängt der Modus ihres Gebrauchs u.a. von subjektiven Voraussetzungen und Sinngebungen ab, nicht zuletzt von kulturtypischen stilistischen Gepflogenheiten. Eine Kaffeetasse beispielsweise kann man grob mit der

33 Klaus Holzkamp: Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung, Frankfurt/M., New York: Campus 1995, S. 282.
34 G. Gebauer, Bewegung, S. 506.
35 Vgl. Bas Kast: Geist ist geil, in: Der Tagesspiegel vom 11. Mai 2003.
36 Jens Loenhoff: Die kommunikative Funktion der Sinne, S. 129.
37 Zur Semiotisierung der technischen Dingwelt vgl. auch Ulrich Mill: Technik und Zeichen. Über semiotische Aktivität im technischen Kontext, Baden-Baden: Nomos 1998.

ganzen Hand umfassen, aber auch distinguiert mit abgespreiztem kleinen Finger zum Mund führen. Der Stil wäre dann die über die motorischen Erfordernisse des Gebrauchs hinausgehende ästhetische Form der Bewegung, ihr sozial-distinktiver Überschuss.

Wichtig ist mir an dieser Stelle jedoch vor allem – und genau dies wird bereits an den einfachen Beispielen Leontjews deutlich –, dass die Bewegungen in der Auseinandersetzung des Menschen mit der konkreten Umgebung eine gesellschaftliche Form erlangen, sich also die materiellen und sozialen Strukturen in die Bewegungen gewissermaßen einschreiben. Diese Vergesellschaftung der Bewegungen ist demzufolge nicht nur als ein Prozess der Unterdrückung und Einschränkung einer vermeintlich ursprünglichen (kindlichen) Natur aufzufassen. Vielmehr handelt es sich um Vorgänge, in deren Verlauf Neues erzeugt wird: Bewegungen werden (re-)produziert, (re-)konstruiert und (re-)organisiert.

Weitergehende, an historischen und gesellschaftlichen Materialien arbeitende Forschungen, die im Unterschied zu philosophisch-anthropologischen und phänomenologischen Überlegungen statt des intentionalen Aspekts von Bewegungen stärker auf deren soziale und kulturelle Formung eingehen, heben darüber hinaus hervor, dass über die Bewegungsformung in *Sozialisation* und *Lernen* (Holzkamp), in der *Zivilisierung* (Elias), in *Ritualen* (Althusser)[38] oder in der *Disziplinierung* (Foucault) im Individuum zugleich innere Instanzen der Verhaltenssteuerung, des Glaubens, Wahrnehmens und Beurteilens sowie soziale Repräsentationen erzeugt werden. Insgesamt führen diese am Körper ansetzenden und den Körper einbeziehenden Strategien in der Perspektive dieser Theorieansätze zur Konstitution von Subjekten, die gesellschaftlich kontrolliert, stimuliert und verändert werden und sich in Form der Autonomie in soziale Ordnungen einpassen.[39]

Loenhoff hat allerdings an einigen dieser Konzepte kritisiert, sie würden den Körper als bloße „historisch-soziale Konstruktion" bzw. als „passiven Adressaten sozialstrukturell beschreibbarer sozialer Kräfte" auffassen und nicht auch als ein eigenständiges Agens.[40] In der Tat wird der Körper z.B. in Foucaults *Überwachen und Strafen* als eine passive Einschreibefläche für soziale Markierungen in institutionellen Zusam-

38 Althusser zitiert so Pascal mit den folgenden Worten: „Knie nieder, falte die Hände, bewege die Lippen zum Gebet und du wirst glauben!" Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg, Westberlin: VSA 1977, S. 138.

39 Vgl. ausführlicher Gunter Gebauer, Bewegung, sowie Thomas Alkemeyer, Bewegen als Kulturtechnik.

40 J. Loenhoff: Die kommunikative Funktion der Sinne, S. 129.

menhängen thematisiert.[41] In dieser Hinsicht setzt vornehmlich Pierre Bourdieu andere Akzente, indem er nicht nur stärker auf die „Konditionierungen" reflektiert, „die kontinuierlich und oft unmerklich von der *gewöhnlichen* Ordnung der Dinge ausgehen",[42] sondern auch auf die von den Subjekten *aktiv* geleistete Aneignungsarbeit, mit der diese gesellschaftlich gesetzte Bedingungen in die eigene Biographie und subjektive Konstruktionen umwandeln.[43] So führt er u.a. aus, dass die Einverleibung „der Strukturen der sozialen Ordnung [...] zu einem Großteil vermittels der Verlagerungen und Bewegungen des Körpers" erfolgt, „die durch (die) in Raumstrukturen umgewandelten sozialen Strukturen organisiert und sozial qualifiziert werden".[44] Die Bewegung in zugleich physisch und sozial strukturierten Räumen ist für Bourdieu mithin eine entscheidende Grundlage jener „permanente(n) Formierungs- und Bildungsarbeit",[45] die gesellschaftliche Institutionen am Körper der Menschen verrichten bzw. die diese innerhalb sozialer Ordnungen und stellvertretend für diese an sich selbst vornehmen.

Nach Bourdieus Konzeption werden im Verlauf dieser „Formungs- und Bildungsarbeit" nicht nur die Körper dauerhaft transformiert, sondern in eins damit auch innere, kultur-, klassen- und geschlechtstypische Schemata des Wahrnehmens, Erkennens, Denkens, Fühlens und Bewertens ausgeprägt: Die Menschen erlangen gesellschaftliche Handlungsfähigkeit im Sinne einer maßgeblich *präreflexiven* Beherrschung der sozialen Welt vornehmlich dadurch, dass sie sich die soziale Welt praktisch zu eigen machen. Indem sie in diese ‚eintauchen', werden ihre Bewegungen geformt und gleichzeitig ein *Habitus* und ein – durch eine wirklichkeitsadäquate „Unschärfenlogik"[46] ausgezeichneter – *Spiel-* und *Spürsinn* ausgebildet, der sie nach und nach dazu befähigt, ohne Nachdenken situationsangemessen zu handeln, vergleichbar dem intuitiven Erfassen einer Spielkonstellation durch einen Fußballspieler, der die Handlungen seiner Partner und Gegner schon im Entstehungszustand

41 Michel Foucault: Überwachen und Strafen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.
42 Pierre Bourdieu: Meditationen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 181.
43 Vgl. G. Gebauer: Bewegung, S. 511.
44 Pierre Bourdieu: Physischer Raum, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Martin Wentz (Hg.), Stadt-Räume. Frankfurt/M., New York: Campus 1991, S. 25-34, hier S. 27.
45 Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 153-217, hier S. 167.
46 Vgl. Loïc Wacquant: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: Pierre Bourdieu/Loïc Wacquant, Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 17-93, hier S. 40-48.

vorwegnimmt, einem Weitspringer, der exakt den Balken trifft, oder auch einem Geiger, der ohne Überlegung ein geschliffenes Stakkato spielt. Mit Spiel- und Spürsinn ist mithin ein mit der Vergesellschaftung des Körpers sich entwickelndes Vermögen gemeint, vernünftige Entscheidungen im Sinne situationsangemesser Wahlen zu treffen. Der Spiel- und Spürsinn speist sich aus in den Körpern sedimentierten sozialen Situationen, körperlich abgespeicherten Erfahrungen und vorbewussten Wissensbeständen.[47] Und er realisiert sich als sozialer „Instinkt",[48] entsprechend „dem situativen Kontext die subjektiv richtige Entscheidung zu finden",[49] z.B. indem er in angemessener Weise Tempo, Rhythmus, Dynamik, Muskelspannung und Ausdruck kreiert.[50] Der sozialisierte Körper wird also in Bourdieus Soziologie nicht als bloßes Objekt verstanden, sondern als „Träger einer generativ-kreativen Verstehensfähigkeit, einer Form von ‚kinetischem Wissen', das strukturierende Kraft besitzt".[51]

Die „fortschreitende Somatisierung"[52] des Sozialen führt nach und nach zu einer „ontologischen Komplizität" (*ontological complicity*)[53] im Sinne einer „präreflexiven Übereinstimmung"[54] zwischen Habitus und Habitat: zu einer Beziehung des „in der Welt Seins im Sinne des der Welt Angehörens, ja des von ihr Besessenseins, eine(r) Beziehung, in der weder Akteur noch Gegenstand als solche definiert sind".[55] „Der Körper ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Körpers"[56], formuliert Bourdieu in Anlehnung an Merleau-Pontys Konzept des *Chi-*

47 Zur Funktion des Körpers als Speicher vgl. das Kapitel „Glaube und Leib" in Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 122-146.

48 P. Bourdieu: Sozialer Sinn, S. 191.

49 R. Gugutzer: Leib, Körper, Identität, S. 304.

50 Es ist mithin der praktische Sinn, der „aufgrund der Verinnerlichung der Mechanismen und Spielregeln eines Feldes, die ‚Angepaßtheit' eines Habitus an die objektiven Strukturen dieses Feldes garantieren […] kann" (Markus Schwingel: Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Pierre Bourdieus, Hamburg: Argument 1993, S. 66f.).

51 L. Wacquant: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie, S. 41f.

52 P. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 162.

53 Pierre Bourdieu: Men and machines, in: K. Knorr-Cetina/A.V. Cicourel, A.V. (Hg.), Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro-and macro-sociologies, Boston, London, Henley: Routledge & Kegan Paul 1983, S. 304-318, hier S. 306.

54 Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 119.

55 P. Bourdieu: Meditationen, S. 180.

56 Pierre Bourdieu: Leçon sur la leçon, in: ders., Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1991, S. 47-81, hier S. 69.

asmus, das er jedoch soziologisch reartikuliert.[57] Dieses körperliche In-der-konkreten-gesellschaftlichen-Welt-Sein des Individuums ist „nicht als passives Ruhen […] zu verstehen, es ist vielmehr von vornherein Tätigkeit, aktive Auseinandersetzung mit der sozialen Welt".[58] Indem sich Körper und Gesellschaft in der sozialen Praxis verschlingen, konstituieren sich Gesellschaft und Individuum gegenseitig. Das Sich-Bewegen in der Welt ist eine Form der unmittelbaren Teilhabe an dieser Welt ebenso wie ihrer bedingt-freiwilligen Anerkennung und *schöpferischen* (d.h. nicht-mechanischen) Reproduktion.[59]

Diese Konzeptualisierung der Einverleibung des Sozialen bedeutet nun *erstens* auch, dass eine „leibliche Intentionalität" nicht einfach vorausgesetzt werden kann, wie es im Modell des Bewegungsdialogs geschieht. Zwar knüpft Bourdieu an Merleau-Pontys Gedanken eines Körpers als dem Ursprung einer praktischen Intentionalität ohne zielgerichtete, aktive (bewusste) Intention an, aber er reflektiert im Unterschied zu diesem stärker auf die Genese dieser Intentionalität in sozialen Praxen. Auch antizipierendes Verhalten setzt danach ein (vorbewusstes) Erfassen der objektiven Strukturen, Mechanismen und Regeln der sozialen Welt voraus, d.h. eine mit deren Einverleibung einhergehende Ausbildung innerer Schemata, die es gestatten, die umgebende Welt als einen Horizont von Bewegungschancen, Erfolgsaussichten und Möglichkeiten zur Realisierung der eigenen, in sozialisatorischen Handlungen erwor-

57 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: Fink 1964, S. 172-191. Wacquant bezeichnet Bourdieu als „soziologischen Erben" Merleau-Pontys, der allerdings auf eine Weise innovativ sei, „die mitunter mit dem Geist wie mit dem Buchstaben dieses Phänomenologen unvereinbar ist. Insbesondere geht Bourdieu über die subjektivistische Wahrnehmung des Praxissinnes hinaus, um die soziale Genese seiner objektiven Strukturen und Funktionsbedingungen zu untersuchen." (Loïc Wacquant: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie, S. 41f., Fn. 34.). Wacquant zufolge gibt es in Merleau-Pontys „Verhaltenstheorie" anders als in Bourdieus Praxeologie „kein objektives Moment", womit „der Weg zu einer Untersuchung der Wechselbeziehung zwischen der subjektivistischen Wahrnehmung […] und den zugrunde liegenden objektiven Konfigurationen und Regeln des jeweils gespielten Spiels" verstellt sei. Merleau-Ponty sage „nichts über die zweifache soziale Genese der subjektiven und der objektiven Strukturen des Spiels" (ebd., S. 43f.).

58 B. Krais/G. Gebauer: Habitus, S. 78.

59 „Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen […] zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen."(P. Bourdieu: Sozialer Sinn, S. 103).

benen Dispositionen, Interessen und Wünsche wahrzunehmen. Der praktische Sinn muss Gegebenheiten der Umgebung als Stimuli und Appelle erkennen können, damit eine ‚Antwort' möglich ist. Die Welt ‚spricht' nur zu dem, der sie sich zu Eigen gemacht – einverleibt – hat; sie ist nur für denjenigen „ein Feld von Bedeutungen", der dank und in „derselben zum Subjekt geworden ist, das es tatsächlich ist".[60] Die Theorie körperlich verankerter Responsivität[61] muss mithin berücksichtigen, dass allein der *sozialisierte* Körper eine Fähigkeit zum Antwortenkönnen hat, weil nur diesen Züge der Realität als Zeichen berühren können. Wie der Körper erst im Prozess seiner Vergesellschaftung zu einem „spontanen Strategen"[62] wird, der in einem weiß, versteht, beurteilt, reagiert und damit zur „Praktogenese" (Merleau-Ponty) fähig ist, so konstituiert sich auch ein (intendierendes) ‚Ich' erst in diesem Vorgang.[63]

Wenn die Bewegungen des Körpers in (regelmäßigen) sozialen Praxen geformt und eingeschliffen werden, heißt dies überdies *zweitens*, dass sie mehr sind als strukturlose Mittler zwischen Ich und Welt. Sie werden vielmehr selbst zu spezifischen *Existenzweisen des Sozialen.* Da die vielfältigen Einflüsse der materiellen und immateriellen Lebensbedingungen (konkrete Umgebungen, Formen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Handelns, Technologien, Überlieferungen, klimatische Verhältnissen u.v.m.) im Abgucken, Nachmachen, Wiederholen, Ausprobieren, Einüben usw. Spuren im Bewegungsverhalten, in Gestik, Mimik, Haltungen, Schritttempo usw. der Akteure hinterlassen, kommt es in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen, sozialen Milieus sowie bei Männern und Frauen zur Ausbildung distinkter und distinktiver sozialer Motoriken. Als sinnlich erkennbare Formen der Gemeinschaftlichkeit tragen diese zur Entwicklung oder Bekräftigung von Gemeinschafts- bzw. Zugehörigkeitssinn bei. Bewegungen zeigen mithin stets auch den Entwicklungsstand eines Habitus an, der über das einzelne Subjekt hinaus Geltung für den Zustand einer ganzen sozialen Gruppe hat: Mit Hilfe von Bewegungen wird die Gesellschaft in die Körper der

60 Charles Taylor: Leibliches Handeln, S. 196.

61 Sie wird auch von Bernhard Waldenfels vertreten. Vgl. ders.: Antwortregister, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

62 Loïc Wacquant: Leben für den Ring, Konstanz: Universitätsverlag 2003, S. 101.

63 Da der Körper die (biologische) Eigenschaft hat, „der Welt gegenüber offen, also ihr ausgesetzt zu sein und somit von ihr formbar, durch die materiellen und kulturellen Lebensbedingungen, in die er von Anfang an gestellt ist, modellierbar, unterliegt er einem Sozialisierungsprozeß, aus dem die Individuation selbst erst hervorgeht, wobei die Singularität des ‚Ich' sich in den gesellschaftlichen Beziehungen und durch sie ausbildet" (P. Bourdieu: Meditationen, S. 171f.).

Akteure hineingenommen und, umgekehrt, das Innere in sozialen Formen verkörpert.

2. Die Rahmung, Kodifizierung und Aufführung von Bewegungen im Sport

Eine der in modernen Gesellschaften einflussreichsten dieser sozialen Formen nun ist der Sport, der von seinen Anfängen im 17. und 18. Jahrhundert an eine besondere Verantwortung für die ‚Bezähmung', Formung und ‚Verbesserung' des menschlichen Körpers übernommen hat. Zwar zeigt die schillernde Vielfalt des gegenwärtigen Körperbooms, dass er seine Ausnahmestellung als idealer Bereich zur gesellschaftlichen Formgebung und Kommunikation des Körpers mit einer zunehmend sportifizierten Popkultur teilen muss,[64] gleichwohl gehört er nach wie vor ins Zentrum körperbezogener Kommunikation. Sein vielleicht bahnbrechendster Gedanke besteht darin, körperliche Bewegungen aus anderen Kontexten herauszuschneiden, sie in Turnsälen, Sportstadien und Schwimmhallen einzuhegen und ihnen in diesen abgesonderten Funktionsräumen artifizielle Gestaltungsformen aufzuprägen, sie also sport(art)spezifisch zu *typisieren*, zu *kodifizieren* und zu *normieren*. „Während die Dichtung des 19. Jahrhunderts die Großstadt mit ihren öffentlichen Plätzen und Passagen, ihren Straßen, Passanten und Flaneuren entdeckt, sperrt der moderne Sport die sinnliche Fülle, Vielfalt und Unübersichtlichkeit des öffentlichen Lebens im selben Zeitraum weg".[65] In den DIN-genormten Sonderräumen des Sports wird die sportlich kodifizierte Bewegung von allem Spezifischen, Zufälligen und Störenden ‚gereinigt', das die Räume des öffentlichen Lebens kennzeichnet. Diese ‚Reinigung' gestattet eine Fokussierung der Aufmerksamkeit auf die Bewegung und ist konstitutiv für zentrale Merkmale des modernen Sports, wie progressive Leistungssteigerung, Messbarkeit und allgemeine Vergleichbarkeit der Leistungen.

An den überschaubaren Welten des Sports lassen sich die Prozesse der sozialen Formung, Regelung, Schematisierung und Konstruktion,

64 Vgl. auch Robert Schmidt: Pop – Sport – Kultur. Praxisformen körperlicher Aufführungen, Konstanz: Universitätsverlag 2001; Gabriele Klein/Malte Friedrich: Is this real. Die Kultur des HipHop, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003; Gabriele Klein: Electronic vibration: Pop Kultur Theorie, Opladen: Leske + Budrich 2004.

65 Thomas Alkemeyer/Gunter Gebauer/Anja Wiedenhöft: Straßenspiele, in: Jürgen Funke-Wieneke/Klaus Moegling (Hg.), Stadt und Bewegung. Knut Dietrich zur Emeritierung gewidmet, Immenhausen: Prolog 2001, S. 45-67, hier S. 49.

die das Subjekt im Umgang mit Raum-Zeit-Strukturen, Organisationsformen, Geräten, Regeln und Bewertungsmaßstäben an sich selbst vornimmt, wie durch ein Brennglas hindurch beobachten. Im Training gewöhnen sich die Akteure hier in Serien repetitiver Übungen aktiv in vorgeprägte Bewegungsmuster ein. Das Sich-Bewegen in einem vielschichtigen sportlichen Dispositiv[66] aus räumlichen Verteilungen, zeitlichen Gliederungen, methodischen Übungsreihen, aus stillen Aufmerksamkeiten, offensichtlicher Indifferenz und expliziten Zurechtweisungen durch den Trainer, den Stimuli und Appellen der pluri-sensoriellen – mit sporttypischen Reizen, Geräuschen und Gerüchen aufgeladenen – Übungsräume, den stummen körperlichen Kommunikationen mit den Trainingspartnern usw. führt nach und nach zur Integration der geregelten Schemata der Praxis in die Körperschemata der Trainierenden. Zugleich werden Fähigkeiten praktisch internalisiert, die es ermöglichen, die eigenen Bewegungsabläufe immer besser zu differenzieren, zu bewerten und zu reproduzieren: Die Körper der Sportler werden *methodisch* sozialisiert und habitualisiert. Wie Loïc Wacquant in seiner brillanten ethnographischen Studie am Beispiel des Boxens gezeigt hat, modifiziert das Trainieren sportlicher Techniken und Bewegungsabläufe die Beziehung zum Körper sowie den Gebrauch, den man gewöhnlich von diesem macht, einschneidend.[67] Regelmäßiges Training, Vorbereitungswettkämpfe und ernsthafte Ausscheidungen führen zur Inkorporation zugleich physischer, mentaler und psychischer Dispositionen, die in ihrer Gesamtheit den jeweiligen sportarttypischen Habitus auszeichnen. Zumal im Leistungssport bedeutet der Erwerb eines solchen Habitus, der auf eine empirisch zu erforschende Weise mit dem je mitgebrachten Herkunftshabitus zusammenhängt, eine Modifikation der gesamten Lebensweise.

Die insularen, aus dem Alltag herausgehobenen, selbstzweckhaft-formalisierten Bewegungspraxen des Sports sind zwar aus sich heraus verständlich, aber sie nehmen doch auf vorgängige Praxen Bezug, wie insbesondere Gunter Gebauer ausgeführt hat.[68] Der Grundgedanke des

66 Unter Dispositiven versteht Foucault heterogene, netzartig verwobene Ensembles aus materiellen, räumlich-architektonischen Arrangements, Diskursen, institutionalisierten Praxen (wie Ritualen), reglementierenden Entscheidungen, wissenschaftlichen Aussagen, Methoden, Techniken, Strategien, moralischen Lehrsätzen usw. (vgl. Michel Foucault: Dispositive der Macht, Berlin: Merve 1978, S. 119-125).

67 L. Wacquant: Leben für den Ring.

68 Vgl. Gunter Gebauer: Ästhetische Erfahrung der Praxis: das Mimetische im Sport, in: Eugen König/Ronald Lutz (Hg.), Bewegungskulturen. Ansätze zu einer kritischen Anthropologie des Körpers, St. Augustin: Academia 1995, S. 189-198; zum Sport als Mimesis der sozialen Praxis

Verständnisses vom Sport als mimetischer Praxis ist der, dass der Sport sein Material in den immer schon gesellschaftlich geformten motorischen Schemata des Alltags findet, die dann in seinem Rahmen kultur- und sport(art)spezifisch modelliert werden.[69] In den Sonderräumen des Sports werden die Strukturen und Konstellationen der umgebenden sozialen Welt in gewisser Weise so klar angeordnet, dass ihre Transformation in subjektive Strukturen des Habitus befördert wird. Sport verkörpert danach in einer besonders reinen, transparenten Weise gesellschaftliche Bewegungs- und Handlungsmuster, Prioritäten und Leitbilder, wie z.B. die Idee des autonomen Subjekts.

Verkörperung wird dabei im eingangs bereits skizzierten Doppelsinn verstanden: als *Strukturübung*, in der es um die Aneignung und Erprobung gesellschaftstypischer Zeitmusterrelationen, erwünschter Motoriken und hegemonialer körperlicher Habitus geht, wie auch als *Darstellung* bzw. *Aufführung*. Als Aufführungen vermitteln sportliche Ereignisse in einer nicht-diskursiven, körperlichen Weise gesellschaftliche Semantiken, wobei die Körperlichkeit der Darstellung zugleich das Siegel auf die Wahrheit des Dargestellten ist.[70] Während z.B. die moderne Utopie der Verbesserung des Lebendigen in anderen gesellschaftlichen Bereichen überwiegend ein Versprechen bleibt, zeigt der Leistungssport leibhaftig, wie sie Wirklichkeit wird. Sport-Aufführungen gestatten es so vielen Menschen gleichzeitig, an bedeutsamen Grundmustern und Idealen ihrer Kultur teilzuhaben, und zwar im spezifischen Modus „kinästhetischer Sympathie“,[71] eines Miterlebens und inneren Nachbildens der gesehenen Bewegungen. Das Mitmachen, aber auch die innere Beteiligung beim Zuschauen, erneuert und bekräftigt die Teilhabe an der „Gemeinschaftsmotorik“[72] sowie der Erinnerungen, Vorstellungen, Gefühle und Werte, die mit dieser

vgl. auch Gunter Gebauer/Christoph Wulf: Spiel, Ritual, Geste, S. 62-85 sowie Thomas Alkemeyer: Sport als Mimesis der Gesellschaft. Zur Aufführung des Sozialen im symbolischen Raum des Sports, in: Zeitschrift für Semiotik, H. 4 (1997), S. 365-396.

69 Wobei sich mit der Ausdifferenzierung des Sports zu einem eigenen sozialen System selbstverständlich auch eigene, sportspezifische Bewegungsformen ohne erkennbaren Bezug zu Alltagsbewegungen ausgebildet haben, wie z.B. der Fosbury-Flop.

70 Vgl. Bernhard Boschert: Körpergewissheit und performative Wende, in: Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.), Auf's Spiel gesetzte Körper, S. 281-294, hier S. 292.

71 C. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 217.

72 Gunter Gebauer: Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport, in: Merkur 605/606 (1999), S. 936-952; vgl. auch ders.: Sport – die dargestellte Gesellschaft, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1 (1998), S. 223-240, hier S. 231f.

untrennbar verknüpft sind. Es entstehen, ähnlich wie bei Popkonzerten, „communitas"-Erfahrungen[73]: eine durch gemeinsame Körperzustände vermittelte, gefühlte Gemeinschaftlichkeit.

3. Habitusirritationen und Neugestaltungen des Selbst in den ‚Trendsportarten'

Komplementär zum epochalen Rückgang der Hand- und der Zunahme der Kopfarbeit ist seit einigen Jahrzehnten auch der Markt der Körperformungs-, Sport- und Bewegungsangebote in Bewegung geraten. Der vereinsförmig organisierte Wettkampfsport verliert damit seine Vormachtstellung auf diesem Feld. Zum einen wächst die Anzahl der Bewegungsangebote explosionsartig an, zum anderen hat sich Sporttreiben in ein frei verfügbares Merkmal transformiert, das mit einer Vielzahl anderer popkultureller Praxen vor allem der Mode und der Musik kombiniert werden kann. Parallel dazu hat das Modell einer „präsentatorisch-inszenatorischen Sportlichkeit"[74] an Einfluss gewonnen, das seinen sozialen Ort vor allem in den postkonventionellen Spiel- und Sportformen von Streetball-Spielern, Skateboardern, Inlineskatern u.ä. findet.

Deren Akteure verlassen die Sonderräume und Institutionen des organisierten Sports und entdecken die Stadt als Raum für ihre sportlichen Aktivitäten neu.[75] Sie machen die vom Sport vollzogene Abtrennung der sportlichen Bewegung vom sinnlichen Gewebe alltagsräumlicher Lebenszusammenhänge wieder rückgängig, codieren die Landkarte der Stadt für ihre Zwecke um und benutzen die Stadt als große Bühne für ihre oft virtuosen Bewegungskünste. Während es im institutionalisierten Wettkampfsport darauf ankommt, möglichst störungsfreie und in diesem Sinne reine Verhältnisse für das Sporttreiben herzustellen, gründet die Anziehungskraft dieser informellen Bewegungskulturen im Gegenteil gerade in der Vermischung. Alle Zutaten, auf die der moderne Sport im Zuge seiner Institutionalisierung und Professionalisierung verzichtet – das Flair der Stadt mit ihren Geräuschen und Gerüchen, verweilenden Passanten usw. – gehören untrennbar zur Atmosphäre des Spielens. Das Sporttreiben ist hier u.a.

73 Zu solchen Erfahrungen vgl. insbesondere das Kapitel „Das Liminale und das Liminoide in Spiel, ‚Fluß' und Ritual" in Victor Turner: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M., New York: Qumran 1989, S. 28-94.

74 R. Schmidt: Pop – Sport – Kultur, S. 31-34.

75 Vgl. bereits Karl-Heinrich Bette: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin, New York: de Gruyter 1989.

ein Medium, um die vielfältigen Qualitäten und Stimmungen der Orte, an denen man sich bewegt, in sich aufzunehmen, seine eigenen Kräfte damit zu erweitern und diese umgekehrt auch an die Orte abzugeben, sie mit Leben zu füllen und zu subjektivieren.[76]

In diesen urbanen Szenerien zeigen sich posttraditionale Formen der Vergemeinschaftung[77], die gegen die in soziologischen Zeitdiagnosen vertretene These eines anomischen Zerfalls des modernen Gemeinwesens sprechen.[78] Zwar treffen sich hier hochgradig individualisierte Personen, aber sie bleiben nicht für sich, sondern bilden über gemeinsame Symbole, Gesten und Rituale mitunter recht stabile „code communities" aus, in denen das Fehlen institutioneller Rahmungen durch hohe Investitionen an Leidenschaft und „Treue zum Stil" aufgewogen werden.[79]

Hauptquelle der Gemeinsamkeit ist die von allen geteilte Leidenschaft für eine charakteristische Art von Bewegungen. In den Welten des Skateboardens, Inlineskatens oder BMX-Rad-Fahrens sind es vor allem Bewegungen des Gleitens, Springens, Schwebens und Fliegens, die zum überwiegenden Teil den Gebrauch hochtechnischer, mit dem Körper nahezu symbiotisch verschmolzener Spielgeräte voraussetzen.[80] Im Unterschied zum Laufen im Alltag, aber auch zur Gradlinigkeit und Bodenverhaftetheit vieler herkömmlicher Sportarten, verlassen die Füße den Boden. Die Akteure spielen mit der Kontrolle über das Gleichgewicht. „Die Erde wird nur noch mit reibungsarm gelagerten

76 Dies wird näher ausgeführt in T. Alkemeyer/G. Gebauer/A. Wiedenhöft: Straßenspiele; s. auch Bernhard Boschert: Die Stadt als Spiel-Raum – Zur Versportlichung urbaner Räume, in: Wolkenkuckucksheim, 7. Jg., H. 1 (September 2002) = http://www.tu-cottbus.de/BTU/Fak2/TheoArch/wolke/deu/Themen/021/Bo-schert/Boschert.htm (Zugriff am 28.2.04), sowie Thomas Alkemeyer/Gunter Gebauer: Die Welt im Gleiten, in: Neue Zürcher Zeitung vom Sonntag 8. Juni 2003, S. 36. Die folgenden Ausführungen gehen auf gemeinsame Überlegungen mit Gunter Gebauer, Bernhard Boschert, Uwe Flick und Robert Schmidt zurück.

77 Vgl. beispielsweise Roland Hitzler: Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung, in: Berliner Debatte INITIAL, H. 1 (1998), S. 81-89.

78 Diese These wird u.a. von Wilhelm Heitmeyer vertreten. Vgl. exemplarisch Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Franfurt/M.: Suhrkamp 1997.

79 Dies wird ausgeführt in: Gunter Gebauer/Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Uwe Flick/Robert Schmidt: Treue zum Stil, Bielefeld: transcript 2004 (im Druck).

80 Vgl. dazu ausführlich Thomas Alkemeyer: Die ‚Verflüssigung' des Gewohnten. Technik und Körperlichkeit im neuen Wagnissport, in: Stefan Poser/Karin Zachmann (Hg.), Homo faber ludens. Geschichten zu Wechselbeziehungen von Technik und Spiel (= Technik interdisziplinär, Band 4), Frankfurt/M.: Peter Lang 2003, S. 175-200.

Rollen berührt; die Geschwindigkeit erhöht sich; die Bewegungen erscheinen fließend, unbegrenzt und schwerelos.“[81] Sie verwirklichen einen Gestus der Leichtigkeit und eine „Ästhetik des Anti-Graven“,[82] die in der Utopie gipfelt, die Schwerkraft wie im Flug zu beherrschen.Wie wir aus unseren empirischen Forschungen wissen, wird in diesen Bewegungsformen eine individualistische Gruppenmythologie der Offenheit und der – vor allem männlichen[83] – Risikobereitschaft verkörpert, die gegen bürokratische Routine, Verkrustung und Gruppenzwang gerichtet ist, d.h. gegen traditionelle Werte, wie sie aus der Sicht der Akteure nicht zuletzt vom klassischen Sportverein repräsentiert werden.[84]

Das untergründige Thema dieser Bewegungen ist der Verzicht auf festen Halt. Was in der Körpergeschichte erworben wurde – der feste Stand, das sichere Gehen, der solide Grund – wird bewusst und für die zuschauenden Anderen sichtbar aufgegeben. Die Spielgemeinschaft gründet im Kern darauf, dass das Bewegungsgefühl von den Mitspielern geteilt werden kann, dass es in ihnen einen Resonanzboden findet und in den Tiefenschichten des Körpers aufbewahrte Gefühle und Erinnerungen zum Mitschwingen bringt. Während die Dispositive des organisierten Sports mit ihren unbeweglichen Räumen, Spielfeldmarkierungen und zum Teil auch Geräten vergleichsweise stabile Größen sind, an denen sich die Sportler orientieren können, suchen die Akteure viele postkonventioneller Sportkulturen (Spiel-)Räume auf, in denen die Orientierung schwerer fällt. Bewegungen sind hier zumeist in allen Richtungen möglich: vorwärts, rückwärts, zur Seite, mitunter auch nach oben und unten. Die mit dem Körper verschmolzene Technik von Skateboards, Inlineskates oder BMX-Rädern erweitert die Bewegungsmöglichkeiten zusätzlich;[85] richtungsbezogene werden mit nicht-richtungsbezogenen Bewegungen kombiniert, in denen – wie beim Drehen oder Kreiseln um die

81 T. Alkemeyer/G. Gebauer: Die Welt im Gleiten.

82 Gabriele Brandstetter: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde, Frankfurt/M: Fischer 1995, S. 387.

83 Die Akteure der von uns untersuchten Sportkulturen sind in der Tat überwiegend männlich. Auf die Geschlechterproblematik kann jedoch an dieser Stelle nicht intensiver eingegangen werden.

84 Diese empirischen Forschungen sind zwischen 1999 und 2002 im Rahmen des von Gunter Gebauer geleiteten Forschungsprojekts „Die Aufführung der Gesellschaft in Spielen“ innerhalb des Sonderforschungsbereichs 447 „Kulturen des Performativen“ in Berlin durchgeführt worden.

85 Zum BMX-Radfahren vgl. Vanessa Schwabe: BMX-Flatland und das Zueinanderkommen von Körper und Technik. Eine Sportkultur als Indikator für einen neuen Körper-Technik-Trend in der Gesellschaft, Staatsexamenshausarbeit, Freie Universität Berlin 2003.

eigene Achse – jeder Bezug auf die Entfernung fehlt (es soll ja keine bestimmte Strecke zurückgelegt werden).

Wenn man den festen Stand aufgibt und keine von Funktionsräumen vorgegebenen Orientierungsmarken hat, sondern in schnellen, fließenden, mitunter waghalsigen Gleit-, Dreh-, Sprung- oder Schwebebewegungen einen nicht-linearen, *turbulenten* Bewegungsraum erzeugt, dann werden die vertrauten Orientierungen des Wahrnehmungsfeldes – vorne und hinten, oben und unten, links und rechts – verunsichert. Ähnlich wie bei *vertigo*-Bewegungen, z.B. einer Karussellfahrt, „verliert der Raum seine feste Richtung bzw. seine Funktion als physisches Koordinatensystem".[86] Willentlich verzichten die Akteure auf einen ‚roten Faden' in der Welt und begeben sich temporär in einen Zustand kontrollierter Desorientierung. Das Sich-Bewegen erfolgt auf der Schwelle zwischen der Hingabe an die Situation und ihrer Kontrolle; seine Faszination besteht im Kern darin, diesen Schwellenzustand zu beherrschen, d.h. innerhalb einer verflüssigten Ordnung neue Orientierung zu erlangen. Diese muss situationsspezifisch immer wieder neu errungen werden; ohne diese Leistung wären die virtuosen Bewegungen und Bewegungskoordinationen mit den Mitspielern undenkbar. Durch explorative Bewegungen entstehen gegliederte innere Repräsentationen des angeeigneten Raumes, die sich an Bewegungsmöglichkeiten orientieren: Die durch die ‚Brille' des Bewegungsinteresses wahrgenommene Umgebung wird auf der Grundlage von Bewegungserfahrungen nach Bewegungschancen und -entwürfen strukturiert.[87] Auf diese Weise entsteht eine von den Akteuren geteilte, am gemeinsamen Bewegungsinteresse ausgerichtete Raumvorstellung, die als orientierungs- und interaktionsrelevantes Koordinatensystem wirksam wird.

Die kontrolliert herbeigeführte Irritation des vertrauten Verhältnisses zur Welt ist allem Anschein nach nicht Selbstzweck, sondern Teil eines Spiels, in dem mit dem Verhältnis zur Umgebung auch das Selbst verändert und eine neue Orientierungsfähigkeit erlangt werden soll. Sowohl in der für das Modell „inszenatorisch-präsentatorischer Sportlichkeit" charakteristischen Suche nach Zeichen und Stilen, mit denen das habituelle und in diesem Sinne implizite Selbst durch ein bewusst inszeniertes,

86 J. Loenhoff: Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handeln, S. 55. Zu solchen *vertigo*-Bewegungen und ihren Wirkungen auf Orientierung und Körperschema s. auch Roger Caillois: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1982, besonders S. 97-111 und S. 147-161.

87 J. Loenhoff: Die kommunikative Funktion der Sinne, S. 131; vgl. auch ders.: Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handlung, S. 64.

explizites Selbst ergänzt und verändert werden kann, wie auch durch riskante Bewegungen, in denen zugleich mit den Beziehungen zur Umgebung der habitualisierte Umgang mit dem eigenen Körper verwirrt und modifiziert wird, kommt der Wunsch zum Ausdruck, sich selbst neu zu entwerfen. Womöglich liegt in diesem neuen Entwurf von sich selbst der ganze tiefere Sinn dieser Spiele.

4. Herausforderungen an die Körper- und Bewegungssoziologie[88]

Ich möchte diese schlaglichtartigen Beobachtungen der neuen Sportszenen nun im abschließenden Teil des Beitrages zum Anlass für einige Fragen an die und theoretische Schlussfolgerungen für die Körper- und Bewegungssoziologie nehmen.

In deren avanciertester Fassung durch Pierre Bourdieu wird der Körper – ich kann das hier nur andeuten – in seinen verschiedenen Dimensionen fast ausschließlich als Garant der Hysteresis, der Trägheit des Habitus, und damit in erster Linie unter dem Aspekt der Reproduktion bestehender sozialer Ordnungen thematisiert. Diese empirisch-theoretische Konzeption des körperlichen Habitus hängt damit zusammen, dass sich Bourdieu in seinen Arbeiten empirisch auf einen fordistischen Formationstyp der Industriegesellschaft bezieht und folgerichtig darauf abzielt, die Stabilität und Reproduktionsmuster sozialer Ungleichheitslagen zu erklären.[89] Ein reflexives Aufbrechen, Modifizieren und Transformieren habituell generierter Praxen setzt in diesem Modell ausdrücklich eine *Bewusstwerdung* voraus, zu der es z.B. dann kommen kann, wenn Habitus und Feld nicht mehr zueinander passen, die „ontologische Komplizität" zwischen vergesellschaftetem Körper und Umgebung also verloren geht. Bourdieu traut Kritik und Veränderung mithin vornehmlich dem Geistigen, der Bewusstwerdung zu, lässt hingegen die Möglichkeiten einer körperpraktischen Kritik und Transformation unterbestimmt. Damit ist an seine Konzeption die Frage zu stellen, ob sie nicht ungewollt jenen cartesianischen Dualismus von Körper und Geist wieder aufrichtet, den sie doch gerade überwinden möchte.[90]

88 Die folgenden Überlegungen sind gemeinsam mit Robert Schmidt entwickelt und zum großen Teil auch formuliert worden. Vgl. ausführlicher T. Alkemeyer/R. Schmidt: Habitus und Selbst.

89 Vgl. Uwe Bittlingmayer: Transformation der Notwendigkeit, in: ders. u.a. (Hg.), Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus, Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 225-252, hier S. 227.

90 Auch Bourdieus Auffassung von Ritualen, Tänzen, Massenfeierlichkeiten, Spielen und Wettkämpfen als „strukturale Übungen", in denen „die eine

Allerdings finden sich bei ihm auch einige wenige Hinweise darauf, dass er *praktische* Distanzierungen und Veränderungen habitueller Prägungen jenseits von Sprache und bewusster Reflexion durchaus für möglich hält, so in seinem *Programm für eine Soziologie des Sports*[91], vor allem aber in seinem letzten großen Buch, den *Pascalinischen Meditationen*.[92] Mit bemerkenswerten Parallelen zu Bertolt Brechts Theorie des Gestus, in der Haltungen und Gesten als körperliche Aufbewahrungsformen von Wahrnehmungs- und Denkweisen verstanden werden, sodass deren Kritik mit dem Ausprobieren anderer körperlicher Haltungen verbunden sein müsse, postuliert Bourdieu hier, durch die Einnahme und Transformation von Körperhaltungen könnten auch die in diesen „gespeicherten Erfahrungsspuren, Gedanken, Gefühle (und) Vorstellungen in Bewegung" versetzt werden.[93] D.h. er thematisiert die körperliche Tätigkeit hier nicht (mehr) allein unter dem Aspekt ihres Beitrags zur Reproduktion des Bestehenden, sondern auch zur Erkenntnis der sozialen Welt durch den Körper.[94]

Zu dieser erweiterten Konzeptualisierung körperlicher Praxen des Habitus finden sich in den *Meditationen* noch weitere Anhaltspunkte. Wie Bourdieu hier ebenfalls deutlich macht, kommt der Mensch immer wieder in Situationen, in denen die vom Habitus generierten Praxen misslingen. Ein dann einsetzender „Augenblick des Zögerns kann", schreibt er, „eine Form von Nachdenken hervorrufen, [...] die über angedeutete Körperbewegungen [...] der Praxis zugewandt bleibt und nicht demjenigen, der sie vollführt", z.B. dann, wenn „ein Tennisspieler einen misslungenen Schlag wiederholt, um durch einen Blick oder eine Geste den Effekt dieser Bewegung oder den Unterschied zwischen ihr und der-

oder andere Form praktischer Beherrschung" (Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 192) weitergegeben werde, geht auf sein Interesse an der Erklärung sozialer Reproduktion zurück. Er ist weniger an der verändernden Kraft interessiert, die Spiele oder Rituale *auch* haben können. Dieser Aspekt wird z.B. von Victor Turner hervorgehoben. Gegen verkürzende funktionalistische Sichtweisen betont dieser, jede Repräsentation eines sozialen Geschehens beinhalte bereits Momente der Retrospektion und der Reflexivität: Indem kulturelle Aufführungen uns zeigen, „wie wir sind", sind sie reflektierend; indem sie uns bewusst machen, „wie wir uns sehen", sind sie reflexiv (V. Turner: Vom Ritual zum Theater, S. 119).

91 Pierre Bourdieu: Programm für eine Soziologie des Sports, in: ders.: Rede und Antwort, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 193-207.

92 Pierre Bourdieu: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

93 P. Bourdieu: Meditationen, S. 185.

94 Vgl. insbesondere das Kapitel „Körperliche Erkenntnis" *(connaissance par corps)* in den *Meditationen* (S. 165-209).

jenigen zu prüfen, die es auszuführen galt“.[95] Solche Momente der Distanz und Korrektur, des Zögerns und situativen Nachdenkens, das mehr einem Nachspüren, einem gewissermaßen reflexiven Spüren des Spürens gleichkommt,[96] findet man auch in den Improvisationen eines Pianisten oder der Kür einer Turnerin, die für den „Spiel- oder Interpretationsraum“[97] der praktischen Strategien des Habitus geradezu beispielhaft seien. Ausdrücklich spricht Bourdieu in diesem Zusammenhang von einem „praktischen Reflektieren“,[98] das eine Handlung im Vollzug beurteilen, korrigieren und gegebenenfalls zurücknehmen kann. Er begreift dieses „praktische Reflektieren“ als einen selbstregulatorischen Vorgang, der weder auf von außen kommende Korrekturen angewiesen ist noch einen ‚Umweg‘ über Sprache und Bewusstsein nehmen muss, sondern in der spezifischen Selbststeuerungskapazität des vergesellschafteten Körpers gründet.

Selbstverständlich kann eine solche praktische Reflexivität auch die Bewegungspraxen traditioneller Sportformen (denen ja auch Bourdieu seine Beispiele entnimmt) sowie Alltagstätigkeiten begleiten, z.B. wenn man sich beim Sprechen selbst hört, beim Berühren eines Gegenstandes selbst empfindet oder die eigenen Körperbewegungen visuell oder kinästhetisch selbst kontrolliert.[99] An dieser Stelle interessiert mich vor allem die Differenz zwischen konventionellen und postkonventionellen Sportformen. Im Rahmen einer idealtypischen Kontrastierung wird die These vertreten, dass ein solches reflexives Wahrnehmen und Spüren im konventionellen Sport vornehmlich der Regulierung und Optimierung kodifizierter Bewegungsformen und messbarer Leistungen gilt, während es in den Bewegungspraxen vieler postkonventioneller Sportkulturen primär darum geht, über die Verflüssigung habitueller Verfestigungen neue Beziehungen zu sich selbst zu erzeugen und damit eine spürbare Gewissheit auf neuer Stufenleiter zu erreichen.

95 Ebd., S. 208.

96 Vgl. auch Robert Gugutzer: Leib, Körper und Identität, S. 115-119 sowie S. 276-277.

97 P. Bourdieu: Meditationen, S. 209.

98 Ebd.

99 Bereits Arnold Gehlen hat in *Der Mensch* darauf aufmerksam gemacht, dass die sensomotorische Rückempfindungsfähigkeit des Menschen eine „Intellektualität der Bewegungsstruktur“ (Arnold Gehlen: Der Mensch, Wiesbaden: Athenaion 1976, S. 140) bewirkt. Diese sensomotorischen Rekursionsschleifen, die – wie man über Gehlen hinausgehend sagen müsste – (sozial-)strukturell geprägt und geregelt sind, sind die Bedingung für Selbststeuerungsprozesse von Bewegungsabläufen, Interaktionen und Spielhandlungen.

In Bourdieus Konzeption bleibt die Möglichkeit eines aktiven praktischen Bezugnehmens auf sich selbst trotz aller Ansätze jedoch unterbestimmt. Wir[100] schlagen deshalb vor, seine Überlegungen zum „praktischen Reflektieren" mit Foucaults Konzept der *Technologien des Selbst* produktiv weiterzuführen. Foucault formuliert dieses Konzept u.a. im Zusammenhang seiner Analysen moderner *Gouvernementalität*[101] sowie in selbstkritischer Korrektur seiner früheren Machtanalytik, in der ihn vorwiegend die Produktion gefügiger Disziplinarsubjekte innerhalb von Disziplinarinstitutionen interessierte. Er wendet sich nun stärker den Praxen der „Autoformation"[102] und Selbstbildung zu, in denen sich Individuen *aktiv* als Subjekte (z.B. der Sexualität) herstellen und anerkennen. Als Gegenstand und Produkt von Selbsttechnologien ist Subjektivität, so Foucault, keine Substanz, sondern eine historische Form und eine künstlich-technische Konstruktion.[103] Unter „Selbsttechnologien" werden in diesem Zusammenhang „gewusste und gewollte Praktiken" verstanden, „mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht"[104] – gerade so, wie der Stil das lebendige Rückgrat postkonventioneller Sportkulturen ist, das ihnen auch ohne institutionell-organisatorische Rahmungen Kontinuität über die flüchtigen Kontakte des Spielens hinaus gibt. Der Begriff „Technologien des Selbst" rückt somit das in Bourdieus Habituskonzeption vernachlässigte „Verhältnis des Individuums zu sich selbst in den Mittelpunkt".[105]

Als Technologien des Selbst sind die Bewegungspraxen des neuen Sports Verfahren, mittels derer die Akteure Irritationen ihrer habituellen Selbst- und Weltbezüge erzeugen, weil sie sich selbst neue (Körper-)Formen und Stile zu geben suchen. Indem sie ungewohnte Umge-

100 D.h. Robert Schmidt und der Autor dieses Beitrags.

101 Michel Foucault: La ‚gouvernementalité'. Vorlesung am Collège de France im Studienjahr 1977-78. Deutsche Übersetzung, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 41-67.

102 Michel Foucault: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, herausgegeben von Helmut Becker u.a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 10.

103 Ebd., S. 18.

104 Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 18.

105 Thomas Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin, Hamburg: Argument 1997, S. 262.

bungen und Situationen aufsuchen, in denen sich der mitgebrachte Habitus nicht zu Hause fühlt, weil er diese normalerweise nicht bewohnt „wie eine vertraute Wohnstätte“,[106] sollen Erfahrungen produziert werden, die sie temporär daran hindern, mit sich selbst identisch zu bleiben: Die Situation wird bewusst so arrangiert, dass Distanz und Fremdheit erfahren werden, die sich, wie Waldenfels verdeutlicht, auch im Bereich der Sinne geltend machen können – in Form von „Abweichungen, Störungen, Beunruhigungen, von Gegenrhythmen, blinden Flecken [...], Gleichgewichtsstörungen, in all dem, was aus dem Rahmen fällt[...]“.[107] In diesen Schwellenzuständen der Irritation des Gewohnten scheinen Möglichkeiten eines anderen Handelns und einer neuen Formgebung des Selbst auf. Auch in diesen Praxen wird also ausgenutzt, dass der Körper als Speicher für bereitgehaltene Vorstellungen, Gedanken und Gefühle fungiert, allerdings nicht ‚fremdtechnologisch‘, um die Körper von außen zu beherrschen, sondern ‚selbsttechnologisch‘ mit dem Ziel, vertraute Bahnen zu verlassen. Die Akteure machen in ihren Praxen technischen Gebrauch von der performativen Kraft körperlicher Bewegungen. Sie wissen und erfahren ganz praktisch, dass – wie Bertolt Brecht es in seiner Theorie des Lehrstücks in verblüffender Übereinstimmung mit Bourdieus Ausführungen zu den „Induktorzuständen des Leibes“[108] formuliert hat – nicht nur „Stimmungen und Gedankenreihen zu Haltungen und Gesten“, sondern auch „Haltungen und Gesten zu Stimmungen und Gedankenreihen“[109] führen können. Mit dem ‚späten‘ Foucault ließen sich die Praxen körperlicher „Autoformation“ mithin als temporäre Distanzierungen habitueller Prägungen verstehen: als Formen eines praktischen Auslotens der Grenzen der eigenen Kultur, die als Habitus auch die Akteure selbst durchziehen, und damit als Selbsttechniken zur performativen – und kreativen – Erzeugung, Erweiterung und Steigerung des Selbst.

Vor allem ‚fortschrittliche‘, zum Teil von neueren Strömungen der *cultural studies* beeinflusste Jugendforscher und (Sport-)Pädagogen neigen dazu, die Kreativität und angeblich fesselsprengende Spontaneität solcher Praxen hervorzuheben, mitunter auch zu verherrlichen.[110] In der

106 P. Bourdieu: Meditationen, S. 183.

107 Bernhard Waldenfels: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 14.

108 P. Bourdieu: Sozialer Sinn, S. 127f.

109 Bertolt Brecht: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Werner Hecht/Jan Knopf/Walter Mittenzwei/Klaus-Detlef Müller, Frankfurt/M., Berlin: Aufbau-Verlag 1989ff., Bd. 21, S. 397.

110 Während die älteren Repräsentanten der *cultural studies* (John Clarke, Paul Willis etc.) mit gewissen Nähen zu Bourdieu beharrlich auf die in

Schöpfungs- und Veränderungslust der Jugendlichen (beim Kreieren neuer Tricks usw.) wird dann eine Art Fortführung des kindlichen Spieltriebs gesehen, der sich nicht in den Dienst herrschender Ordnungen nehmen lasse. Aktiv und kreativ zu sein bedeutet in dieser Sicht, sich gegen alle möglichen Standardisierungen des Lebens aufzulehnen: gegen die Disziplinierungen in den Bildungsanstalten ebenso wie gegen die Taylorisierung der Betriebe. Kreativität stellt sich dann als eine einzigartige Kraft der Insubordination dar. Indem die oft rebellischen Selbsterzählungen der Akteure für bare Münze genommen werden, erscheinen ihre Praxen als Ausdruck eines unbekümmerten Überschreitens überkommener Regeln, Normen, Zwänge, Rationalisierungen und Standardisierungen, wie sie auch den traditionellen Wettkampf- und Leistungssport auszuzeichnen scheinen.

Ob die Praxen kreativer Selbstveränderung aber schon von sich aus emanzipatorisch oder gar subversiv sind, kann bezweifelt werden. Vielmehr scheint die Subjektivitätsform reflexiver Körperlichkeit, d.h. das Eingehen eines Körperverhältnisses, das es gestattet, gestaltend in die eigene Körpergeschichte einzugreifen und verändernd auf den eigenen Körper einzuwirken, geradezu mustergültig einem postfordistischen Gesellschaftstyp zu entsprechen, der es einer zunehmend größeren Zahl von Menschen abverlangt, sich die Form eines flexiblen Selbstunternehmertums zu geben.[111] Auch Kreativität und „schöpferische Selbstzerstörung“[112] sind längst zu Heilsworten und Leitwerten unternehmerischer Energieentfaltung im gegenwärtigen Kapitalismus geworden; sie gelten als Allheilmittel gegen Lähmungen jedweder Art. Früher mussten

der Klassenstruktur moderner Gesellschaften begründeten materiellen und symbolischen Beschränkungen der Entwicklung subkulturellen Eigensinns hingewiesen haben, rückt in neueren, vom Poststrukturalismus beeinflussten Arbeiten (z.B. von John Fiske) der Aspekt des Entfaltens von Gegenmacht in den Praktiken des Alltags oder des Spiels in den Vordergrund.

111 Zu solchen Entsprechungen zwischen gesellschaftlichen Entwicklungen und Subjektivitäts- bzw. Identitätsformen s. auch Uwe Schimank: Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: Soziale Welt, 36, Heft 4 (1985), S. 447-465; vgl. auch R. Gugutzer: Leib, Körper und Identität, S. 304-309.

112 Im Sinne Joseph A. Schumpeters: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, Berlin: Duncker & Humblod ^{9}1997 (unveränderter Nachdruck der 4. Auflage von 1934).

die Künstler schöpferisch sein, heute auch die Unternehmer, die Angestellten, noch der Lagerist.[113]

Unter diesem Blickwinkel spricht vieles dafür, dass die Selbsttechnologien eines Umgestaltens und Neuerfindens der Person nicht im Widerspruch zu hegemonialen gesellschaftlichen Entwicklungen stehen, sondern ein integraler Teil von ihnen sind. Im kreativen Spiel der Bewegungsformen werden Anforderungen bzw. Zumutungen an die Lohnabhängigen in einer flexibilisierten Arbeitswelt gewissermaßen körperlich antizipiert.

Zygmunt Bauman hat das „Flüssige" unlängst als „the leading metaphor for the present stage of the modern era" bezeichnet.[114] In seinem Buch *Liquid modernity* (das in der deutschen Übersetzung den irreführenden Titel *Flüchtige Moderne* trägt) nimmt er die These aus dem *Kommunistischen Manifest*, der zufolge der Kapitalismus alles Ständische und Stehende verdampfe, wörtlich und führt sie weiter, um zu zeigen, dass auch die aus dieser ‚Verdampfung' entstandenen modernen Industriegesellschaften verdampfen, ohne neue feste Formen hervorzubringen. In Anknüpfung an diesen Gedanken ließen sich die vielfältigen Bewegungspraxen des *Surfens* als Verkörperungen neuer Anforderungsprofile an die Subjekte bzw. als ein „Gesamtgestus" des Neo-Liberalismus im Sinne Brechts begreifen, d.h. als ein „nur in vager Weise" bestimmbarer Ausdruck, der „der Haltung einer Epoche" physische Gestalt verleiht.[115]

Die Akteure verlassen die geschlossenen Milieus und institutionalisierten ‚Heimstätten' des organisierten Sports und erproben sich ‚draußen' in mehr oder minder riskanten Spielsituationen. Solchen Ausbrüchen und Vermischungen korrespondieren allerdings stets neue *Entmischungen* und *Reorganisationen*. Zu diesen werden die Akteure nicht gezwungen, sondern drängen selbstbestimmt zu ihnen hin. Herausgelöst aus überkommenen, zugleich bergenden und kontrollierenden Institutionen, finden sie sich in homogenen Gemeinschaften der Lebensstile, Äs-

113 S. auch Andreas Zielcke: Genial oder Lineal? Das Wundermittel der Kreativität und seine schwache Wirkung, in: Süddeutsche Zeitung vom 13. März 1998, S. 13.

114 Zygmunt Bauman: Liquid Modernity, Cambridge: Polity Press 2003, S. 2.

115 Bertolt Brecht: Neue Techniken der Schauspielkunst. Über den Gestus (1949-1955), in: ders, Gesammelte Werke, Bd. 16, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, S. 753-754, hier S. 753. Zum Surfen als soziologisch aufschlussreiche Metapher s. auch Gerhard Wagner: Surfen für Fortgeschrittene. Plädoyer für eine soziologische Metaphorologie, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Jg. 33, Heft 1 (2004), S. 7-25.

thetiken und Werte zusammen, die sich von anderen Gruppierungen mitunter rigider abschotten als ein Verein vom anderen. Weil jede Form von Nähe, die nicht mit Ähnlichkeit einhergeht, suspekt ist, gesellt sich gleich zu gleich. Im Kreise der Mitspieler bemühen sich die Akteure um den Erwerb und die Darstellung neuer Identitätsformen, die versprechen, dem sozialen Wandel gewachsen zu sein.

Risiken sind, wie sich im Anschluss an die Studien von Michael Nerlich[116] und Wolfgang Bonß[117] festhalten lässt, spezifische gesellschaftliche Formen der Konstitution und Aneignung des universalen Problems der Ungewissheit, die historisch erstmals im Kontext des Fern- und speziell des Seehandels im 14. Jahrhundert auftauchen. In der sozialen Konstruktion von Unsicherheit als Risiko wird diese nicht (mehr) als schicksalhafte Bedrohung angesehen, sondern als ein zu- und berechenbares *Wagnis*, d.h. als ein Problem, das sich nur dann negativ bemerkbar macht, wenn man falsch kalkuliert und handelt. D.h. im Risikodiskurs wird von einem *Subjekt* ausgegangen, das sich der Unsicherheit stellt, anstatt ihr ausgeliefert zu sein, ja diese auch absichtlich und durchaus lustvoll herausfordert, um sie zu meistern.

Wenn es nun zutrifft, dass es in vielen postkonventionellen Bewegungspraxen um das Problem des Bewahrens bzw. Erlangens neuer Orientierung in turbulenten Räumen geht, dann liegt es nahe, sie als Praxen performativer Selbstbeglaubigung und Selbstermächtigung angesichts der Bedrohungen subjektiver Handlungsfähigkeit in rasch sich differenzierenden und ‚verflüssigenden' gesellschaftlichen Ordnungen zu deuten. Das spielerische Antizipieren der Verflüssigung Halt gebender empirischer Fixpunkte und die Versuche, riskante Situation zu meistern, erlauben es den Akteuren, sich unmittelbar sinnlich ihrer Handlungsfähigkeit zu vergewissern. Unter der Voraussetzung des Gelingens erfahren sie am eigenen Leib die Bestätigung, handlungsfähig auch unter unsicheren Bedingungen zu sein.[118]

116 Michael Nerlich: Abenteuer oder das verlorene Selbstverständnis der Moderne, München: Gerling Akademie Verlag 1997.

117 Wolfgang Bonß: Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition 1995.

118 Zur These einer „Selbstermächtigung und Subjektaufwertung" im Risikosport vgl. auch Karl-Heinrich Bette: X-treme: Soziologische Betrachtungen zum modernen Abenteuer- und Risikosport, in: T. Alkemeyer/B. Boscher/R. Schmidt/G. Gebauer (Hg.), Aufs Spiel gesetzte Körper, S. 19-36, hier S. 21-26. Bette deutet Risikosport vor dem Hintergrund allgemeiner Nichtigkeitserfahrungen der Subjekte in der Moderne.

Literatur

Alkemeyer, Thomas: Sport als Mimesis der Gesellschaft. Zur Aufführung des Sozialen im symbolischen Raum des Sports, in: Zeitschrift für Semiotik, H.4 (1997), S. 365-396.

Ders.: Bewegen als Kulturtechnik, in: Neue Sammlung. Viertel-Jahreszeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 43. Jg., Heft 3 (2003), S. 347-357.

Ders.: Formen und Umformungen. Die Bedeutung von Körpersoziologie und Historischer Anthropologie für eine kritisch-reflexive Sportpädagogik, in: Elk Franke /Bannmüller, Eva (Hg.), Ästhetische Bildung, Butzbach: Jung 2003, S. 38-64.

Ders.: Die ‚Verflüssigung' des Gewohnten. Technik und Körperlichkeit im neuen Wagnissport, in: Stefan Poser/Karin Zachmann, (Hg.), Homo faber ludens. Geschichten zu Wechselbeziehungen von Technik und Spiel (= Technik interdisziplinär, Band 4), Frankfurt/M.: Lang 2003, S. 175-200.

Ders./Gebauer, Gunter/ Wiedenhöft, Anja: Straßenspiele, in: Jürgen Funke-Wieneke/Klaus Moegling, Stadt und Bewegung. Knut Dietrich zur Emeritierung gewidmet, Immenhausen: Prolog 2001, S. 45-67.

Ders./Gebauer, Gunter: Die Welt im Gleiten, in: Neue Zürcher Zeitung vom 8. Juni 2003, S. 36.

Ders./Schmidt, Robert: Habitus und Selbst. Zur Irritation der körperlichen Hexis in der populären Kultur, in: Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.), Aufs Spiel gesetzte Körper, S. 77-102.

Ders./Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur, Konstanz: Universitätsverlag 2003.

Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg, Westberlin: VSA 1977.

Bauman, Zygmunt: Liquid Modernity, Cambridge: Polity Press 2003 (Reprint).

Baur, Jürgen: Körper- und Bewegungskarrieren. Dialektische Analyse der Entwicklung von Körper und Bewegung im Kindes- und Jugendalter, Schorndorf: Hofmann 1989.

Bette, Karl-Heinrich: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin, New York: de Gruyter 1989.

Ders.: X-treme: Soziologische Betrachtungen zum modernen Abenteuer- und Risikosport, in: Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Robert

Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.), Aufs Spiel gesetzte Körper, S. 19-36.

Bittlingmayer, Uwe: Transformation der Notwendigkeit, in: ders. u.a. (Hg.), Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus, Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 225-252.

Bonß, Wolfgang: Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition 1995.

Boschert, Bernhard: Körpergewissheit und performative Wende, in: Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.), Auf's Spiel gesetzte Körper, S. 281-294.

Ders.: Die Stadt als Spiel-Raum – Zur Versportlichung urbaner Räume, in: Wolkenkuckucksheim, 7. Jg., H. 1 (September 2002) = http://www.tu-cottbus-.de/BTU/Fak2/TheoArch/wolke/deu-/Themen/021/Boschert/Boschert.htm (Zugriff am 28.2.04).

Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

Ders.: Men and machines, in: Karin Knorr-Cetina/Aaron Victor Cicourel (Eds.), Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro-and macro-sociologies, Boston, London, Henley: Routledge + Kegan Paul 1983, S. 304-318.

Ders.: Leçon sur la leçon, in: ders., Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1991, S. 47-81.

Ders.: Physischer Raum, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Martin Wentz (Hg.), Stadt-Räume. Frankfurt/M., New York: Campus 1991, S. 25-34.

Ders.: Programm für eine Soziologie des Sports, in: ders., Rede und Antwort, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 193-207.

Ders.: Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/ Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 153-217.

Ders.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.

Ders.: Meditationen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Brandstetter, Gabriele: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde, Frankfurt/M: Fischer 1995.

Brecht, Bertolt: Neue Techniken der Schauspielkunst. Über den Gestus (1949-1955), in: ders, Gesammelte Werke, Bd. 16, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, S. 753-754.

Ders.: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Werner Hecht/Jan Knopf/Walter Mittenzwei/Klaus-Detlef Müller, Frankfurt/M., Berlin: Aufbau-Verlag 1989, Bd. 21.

Caillois, Roger: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1982.

Davidson, Donald: Handlung und Ereignis, Frankfurt/M: Suhrkamp 1980.

Fikus, Monika/Schürmann, Volker: Zur kulturellen Formatierung von Bewegungsweisen. Dichte Beschreibungen in der Sportwissenschaft. Unveröffentlichtes Manuskript, Bremen, Leipzig 2004.

Fischer-Lichte, Erika: Auf dem Wege zu einer performativen Kultur, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Jg. 7, H. 1 (1998): Kulturen des Performativen, herausgegeben von Erika Fischer-Lichte/Doris Kolesch , S. 13-29.

Dies.: Verkörperung/Embodiment. Zum Wandel einer theaterwissenschaftlichen in eine neue kulturwissenschaftliche Kategorie, in: Erika Fischer-Lichte/Christian Horn/Matthias Warstat, Verkörperung, Tübingen, Basel: A. Francke 2001, S. 11-28.

Foucault, Michel: Dispositive der Macht, Berlin: Merve 1978.

Ders.: Überwachen und Strafen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

Ders.: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, herausgegeben von Helmut Becker u.a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.

Ders.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

Ders.: La »gouvernementalité«. Vorlesung am Collège de France im Studienjahr 1977-78. Deutsche Übersetzung, in: Ulrich Bröckling/ Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 41-67.

Gebauer, Gunter: Ästhetische Erfahrung der Praxis: das Mimetische im Sport, in: Eugen König/ Ronald Lutz (Hg.), Bewegungskulturen. Ansätze zu einer kritischen Anthropologie des Körpers, St. Augustin: Academia 1995, S. 189-198.

Ders.: Bewegung, in: Christof Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim, Basel: Beltz 1997, S. 501-515.

Ders.: Sport – die dargestellte Gesellschaft. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1 (1998), S. 223-240.

Ders.: Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport, in: Merkur 605/606 (1999), S. 936-952.

Gebauer, Gunter/Alkemeyer, Thomas/Boschert, Bernhard/Flick, Uwe/ Schmidt, Robert: Treue zum Stil, Bielefeld: transcript 2004 (im Druck).

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek: Rowohlt 1998.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{3}1994.

Gehlen, Arnold: Der Mensch, Wiesbaden: Athenaion 1976.

Goffman, Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

Gugutzer, Robert: Leib, Körper, Identität, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002.

Hahn, Kornelia/Meuser, Michael: Zur Einführung: Soziale Repräsentation des Körpers – Körperliche Repräsentation des Sozialen, in: dies. (Hg.), Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper, Konstanz: Universitätsverlag 2002, S. 7-18.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Franfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Hitzler, Roland: Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung, in: Berliner Debatte INITIAL, H. 1 (1998), S. 81-89.

Holzkamp, Klaus: Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung, Frankfurt/M., New York: Campus 1995.

Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

Kast, Bas: Geist ist geil, in: Der Tagesspiegel vom 11. Mai 2003.

Klein, Gabriele/ Friedrich, Malte: Is this real? Die Kultur des HipHop, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Klein, Gabriele: Electronic vibration: Pop Kultur Theorie, Opladen: Leske + Budrich 2004.

König, Eugen: Subjekt im Sport? Zur Kritik der Anthropologie des Sports. In: Arbeitskreis Berlin (Alkemeyer, Thomas u.a.): Aspekte einer zukünftigen Anthropologie des Sports, Clausthal-Zellerfeld: DVS 1992, S. 30-47.

Krais, Beate/Gunter Gebauer: Habitus, Bielefeld: transcript 2002.

Leontjew, Alexej N.: Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M.: Athenäum-Fischer 1973.

Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin, Hamburg: Argument 1997.

Loenhoff, Jens: Die kommunikative Funktion der Sinne, Konstanz: Universitätsverlag 2001.

Ders.: Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handlung, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), Körperrepräsentationen, Konstanz: Universitätsverlag 2002, S. 45-69.

Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. II: Gabentausch; Soziologie und Psychologie; Todesvorstellung; Körpertechniken; Begriff der Person, Frankfurt/M.: Fischer 1989, S. 199-220.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: Fink 1964.

Mill, Ulrich: Technik und Zeichen. Über semiotische Aktivität im technischen Kontext, Baden-Baden: Nomos 1998.

Nerlich, Michael: Abenteuer oder das verlorene Selbstverständnis der Moderne, München: Gerling Akademie Verlag 1997.

Nitschke, August: Bewegung in Mittelalter und Renaissance. Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen, Düsseldorf: Schwann 1987, S. 15-43.

Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.

Schierz, Matthias: Bewegung verstehen – Notizen zur Bewegungskultur, in: Robert Prohl/Jürgen Seewald (Hg.), Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre, Schorndorf: Hofman 1995, S. 99-118.

Schimank, Uwe: Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: Soziale Welt, 36, Heft 4 (1985), S. 447-465

Schlieben-Lange, Brigitte: Sport als symbolische Form?, in: Georg Friedrich/Eberhard Hildenbrandt/Jürgen Schwier (Hg.), Sport und Semiotik, St. Augustin: Academia 1994, S. 21-29.

Schmidt, Robert: Pop – Sport – Kultur. Praxisformen körperlicher Aufführungen, Konstanz: Universitätsverlag 2001.

Schumpeter, Joseph A.: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, Berlin: Duncker & Humblod ^{9}1997 (unveränderter Nachdruck der 4. Auflage von 1934).

Schwabe, Vanessa: BMX-Flatland und das Zueinanderkommen von Körper und Technik. Eine Sportkultur als Indikator für einen neuen Körper-Technik-Trend in der Gesellschaft, Staatsexamenshausarbeit Freie Universität Berlin 2003.

Schwingel, Markus: Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Pierre Bourdieus, Hamburg: Argument 1993.

Stichweh, Rudolf: Sport und Moderne, in: Jürgen Hinsching/Frederik Borkenhagen (Hg.), Modernisierung und Sport, St. Augustin: Academia 1995, S. 13-28.

Tamboer, Jan Willem Isaäc: Sich-Bewegen – Ein Dialog zwischen Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3/2 (1979), S. 14-19.

Taylor, Charles: Leibliches Handeln, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München: Wilhelm Fink Verlag 1986, S. 194-217.

Thiele, Jörg: „Mit anderen Augen" – Bewegung als Phänomen verstehen, in: Robert Prohl/Jürgen Seewald (Hg.), Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre, Schorndorf: Hofmann 1995, S. 57-76,

Trebels, Andreas H.: Das dialogische Bewegungskonzept – Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht 41/1 (1992), S. 20-29.

Turner, Victor: Das Liminale und das Liminoide in Spiel, ‚Fluß' und Ritual, in: ders., Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M., New York: Qumran 1989, S. 28-94

Wacquant, Loïc: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: Pierre Bourdieu/Loïc Wacquant, Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 17-93.

Ders.: Leben für den Ring, Konstanz: Universitätsverlag 2003.

Wagner, Gerhard: Surfen für Fortgeschrittene. Plädoyer für eine soziologische Metaphorologie, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Jg. 33, Heft 1 (2004), S. 7-25.

Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

Ders.: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

Zielcke, Andreas: Genial oder Lineal? Das Wundermittel der Kreativität und seine schwache Wirkung, in: Süddeutsche Zeitung vom 13. März 1998, S. 13.

JÜRGEN FUNKE–WIENEKE

Handlung, Funktion, Dialog, Symbol. Menschliche Bewegung aus entwicklungspädagogischer Sicht

1. Der entwicklungspädagogische Ansatz in der Bewegungspädagogik

Nach dem Stand der Dinge kommen zumindest zwei Verbindungen von Entwicklungspädagogik einerseits und Bewegungspädagogik andererseits in Betracht. Ausgehend vom umfassenden Anspruch einer Entwicklungspädagogik, die sich auf alle Persönlichkeitsbereiche und jegliches Wissen und Können richtet, kann man an eine altersgemäße und dem Entwicklungsstand entsprechende Befassung von Kindern und Jugendlichen mit Bewegungsthemen denken. Das Ziel ist dann eine allgemeine und vielseitige *Erziehung durch Bewegung*[1], so ein früher, bis heute ideologisch maßgeblicher Titel aus dem Bereich der Motopädagogik, auf die ich noch eingehen werde. Dem anderen Verständnis nach geht es um eine Bewegungspädagogik, die sich auf die spezifische Förderung der Bewegungsentwicklung richtet, sich aber dazu eine Orientierung zu Eigen macht, die in der Entwicklungspädagogik strukturell vorgegeben ist. Dort wird davon ausgegangen, dass es möglich ist, den Maßstab dafür, was erzieherisch zu fördern sei, sowie den Maßstab dafür, wie weit ein Mensch in seiner Entwicklung schon gefördert ist und wo er folglich steht, mithilfe von Entwicklungslinien zu bestimmen. Als

1 Ernst Jonny Kiphard/Hubert Huppertz: Erziehung durch Bewegung, Bonn/Bad Godesberg: Dürr 1973.

Entwicklungslinie kann der Weg gelten, der in einem ausgewählten Persönlichkeitsbereich oder einer ausgewählten Handlungsfähigkeit von einem früheren und unreiferen Zustand zu einem späteren und reiferen Zustand führt, sofern – das sei hier gleich angefügt – die entsprechend günstigen Umstände dafür vorhanden sind. In meiner eigenen Arbeit gehe ich von der im Anspruch bescheideneren, entwicklungspädagogisch inspirierten Bewegungspädagogik aus.

Das entwicklungspädagogische Konzept hat in prägender, beispielgebender Weise H. Roth 1976 für die Allgemeine Pädagogik als *Pädagogische Anthropologie*[2] ausgearbeitet und sich dabei auf viele Vorarbeiten und entwicklungspsychologische und -pädagogische Konzepte gestützt. In diesem Rahmen reflektiert und rekonstruiert er die grundlegenden Fortschrittsstufen für die Bereiche des „sacheinsichtigen", „sozialeinsichtigen" und „werteinsichtigen" Handelns. Ich möchte gleich eingangs darauf verweisen – nicht weil ich Entwicklungspädagogik als Bewegungspädagogik verstehe, sondern – weil der grundlegende Gedanke der Orientierung an Entwicklungslinien, den ich dann bewegungsspezifisch weiter verfolgen möchte, hier klar dargelegt wird und man sehr genau erkennen kann, worauf er beruht und wie er verwendet werden kann.

Roth identifiziert das Erlernen der „frei geführten Bewegung" als „erste Stufe menschlicher Handlungsfähigkeit." In enger Anlehnung an Piagets Darlegung der sensomotorischen Entwicklung im ersten Lebensjahr eines Kindes sagt er aus:

„Wenn ein Kind mit einer Klapper hantiert, d.h. aus Bewegungslust auf die Klapper alle bereits ‚gelernten' Bewegungsformen anwendet, dabei auf das Klappergeräusch stößt und die Erfolgsbewegung wiederholt, um wieder in den Genuss des Klappergeräuschs zu kommen, dann hat es eine geführte, d.h. genauer: eine von einem *erwarteten Ziel aus geführte Handlung vollzogen*. Dies stellt eine neue Stufe der Handlungsfähigkeit dar."[3]

War das Sich-Bewegen des Kindes bis dahin ein, wie er sagt, „quasi instinktiver", mit anderen Worten ein ganz und gar in sich selbst ruhender, spontaner Vorgang, so bricht es nun auf in Absicht und Mittel.

„Was dieser Entwicklungsfortschritt bedeutet, wird aber erst klar, wenn wir die weiteren Fortschritte beachten, die sich an diese ‚Kopernikanische Wendung' anschließen, und wenn wir daraus die Konsequenzen für die Lern- und

2 Heinrich Roth: Pädagogische Anthropologie. Bd. II. Entwicklung und Erziehung, Hannover: Schroedel ^{2}1976.

3 Vgl. ebd., S. 448f.

Erziehungsprozesse ziehen. Wenn die zeitliche Vorwegnahme der Ziele einmal als Leistungsform im Orientierungssystem erreicht ist, wenn die Ziele sprachlich formuliert, gedanklich festgehalten und die Mittel zu ihrer Realisierung überlegt werden, ändert sich das menschliche Handeln in ein Handeln auf Grund von Voraussicht und Vorausbestimmung, es wird zu einem Handeln in die Zukunft hinein.“[4]

Das Bewegungsgeschehen (Klappern) wird wahrgenommen als eine Handlung, die hier in ihrem Anfang die Linie der weiteren Entwicklung begründet, welche zum zukunftsorientierten, überlegten, planvollen vorausschauenden Handeln des reifen Erwachsenen führen wird. Dass diese Linie überhaupt gefunden und dass dann ihr Anfang in der unscheinbaren Bewegungsäußerung des Kindes entdeckt werden kann, liegt an der grundsätzlichen Methode der Entwicklungspädagogik, die in der „Konfrontation des Erwachsenenverhaltens mit dem Säuglingsverhalten“ besteht. Mit anderen Worten: Die Persönlichkeits- und Handlungsstruktur des als vorbildlich bestimmten Erwachsenen bietet das Entwicklungssoll an, für dessen Erfüllung nach dem Gang der Entwicklung gesucht wird. Dabei – und das ist das letzte Bestimmungsstück – vereinen sich Empirie und normative Einstellung, Tatsachenerkenntnis und erzieherische Sollvorgabe bei der Zeichnung und Verfolgung der orientierenden Entwicklungslinien. Nicht nur der Entdeckungsgang, der zu den Entwicklungslinien führt, hat einen normativen Ausgangspunkt im Handeln des Erwachsenen, sondern auch die damit aufgezeigte Entwicklung besteht in einer Verschränkung dessen, was man entwicklungsentsprechend empirisch erwarten kann, mit dem, was der Erzieher aus seiner Werteinsicht heraus tut, um die Entwicklungsziele zu erreichen. Noch einmal Roth:

„Jedes Kind wird zu dieser menschlichen Handlungsweise gelangen, in der sich die Ziele von den Mitteln trennen, und voraussichtlich in jeder Art von Umwelt. Dies geschieht auf Grund der natürlichen Reifeprozesse und Lernerfahrungen, aber der Grad der Bewusstheit und der Durchmesser des (sich zeitlich erstreckenden) Spannungsbogens in dem ein Mensch vorauszudenken vermag, ist nachweislich in erschreckendem Ausmaße von dem Handlungsniveau seiner Umwelt abhängig, d.h. von den Anforderungen, die bei der Erziehung in dieser Hinsicht an die Kinder gestellt werden, und von den erzieherischen Hilfen, die man dabei anbietet.“[5]

4 Vgl. ebd., S. 451.
5 Vgl. ebd.

2. Entwicklungspädagogisch orientierte Bewegungskonzepte

Ich stelle nun die vier relevanten Auffassungen der menschlichen Bewegung dar, die sich in der Bewegungspädagogik herausgebildet haben und sich als „entwicklungspädagogisch" in der einen oder anderen soeben erläuterten Weise verstehen: Sich-Bewegen als Handeln; Sich-Bewegen als Funktion; Sich-Bewegen als Dialog und Sich-Bewegen als Symbol. Mit jeder dieser Auffassungen ist eine spezifische Art und Weise verknüpft, das Erziehliche des Sich-Bewegens zu bestimmen. Vorausgeschickt werden muss noch, dass alle vier davon ausgehen, dass nicht *die Bewegung* sondern *das Sich-Bewegen* als das Phänomen zu gelten hat, das erzieherisch zu reflektieren sei. Es ist – so die gemeinsame Grundüberzeugung – jemand, an den wir uns erzieherisch wenden, und es kann nicht von dieser Person abstrahiert und das, was sie in spezifischer Art und Weise tut, zur Bewegung verallgemeinert werden. Man kann das tun, aber dann begreift man nicht das erzieherisch Relevante, sondern geht mit einem anderen Interesse daran, z.B. einem naturwissenschaftlichen, das im Sich-Bewegen einer Person eben keine spezifische Lebensäußerung, sondern ein physikalisches Geschehen identifiziert.

2.1 Sich-Bewegen als Handeln

Roths Verständnis der menschlichen Bewegung kann für all jene Ansätze als beispielgebend angesehen werden, die sich der allgemeinen Entwicklungsförderung verschrieben haben. Der Gedanke ist hier, dass das Sich-Bewegen Wirkungen auf die allgemeine Handlungsfähigkeit von Kindern und Jugendlichen hat und aus diesem Grunde auch angeregt und gefördert werden muss. Die allgemeine Wirkung wird in der Regel spezifiziert als Verbesserung der Intelligenz, Steigerung der Leistungsmotivation, Vertiefung der Beziehungsfähigkeit, Erweiterung der Kreativität, Stärkung des Selbstvertrauens, Differenzierung der Wahrnehmungsfähigkeit, Erhöhung der Konzentrationsfähigkeit.[6] Die theoreti-

6 Vgl. für empirische Belege: Sigrid Dordel/Dieter Breithecker: Zur Lern- und Leistungsfähigkeit von Kindern, in: Praxis der Psychomotorik 29 (2004) 1, S. 50-60; Heinz Krombholz: Sportliche und kognitive Leistungen im Grundschulalter, Frankfurt/M. u.a.: Lang 1988; James F. Sallis u.a.: Effects of health related Physical Education on Academic Achievement: Project SPARK, in: Research Quarterly for Exercise and Sport 70 (1992) 2, S. 127-134.

sche Grundlage dieser Ansätze besteht darin, die menschliche Bewegung als eine Handlung oder als Handeln zu fassen, wie es Roth bereits getan hat.

Besonders nachdrücklich stellt sich Fischer[7] auf den Boden dieser Konzeption. Sie stellt für ihn die Grundlage der „Motologie", also einer Bewegungswissenschaft und -lehre im Dienste pädagogischer und therapeutischer Anliegen dar. Er argumentiert wie folgt:

Kinder entwickeln sich körperlich, geistig, emotional und motivational. Dies ist, abgesehen von den Bedingungen der biologischen Mitgift, die Folge eines ständigen Austausches „zwischen dem Kind und seinen Bezugspersonen, sowie seiner materialen Umwelt. Die Ausgestaltung der Wechselbeziehungen geschieht im Handeln."[8] Damit nimmt das Kind selbst entscheidenden Einfluss auf seine Entwicklung. Es ist weder das Produkt eines vorbestimmten Entwicklungsplanes, dem es bloß nachwächst, noch Produkt seiner Umgebung und Bezugspersonen. Indem das Kind selbst in die Umwelt eingreift, von seinen Bezugspersonen etwas will und deren Wollen und Tun interpretiert, indem es eigene Absichten verfolgt und damit die Anderen nötigt, ihrerseits zu interpretieren, was es will, kommt ein komplexes Netz von Wechselwirkungen zustande, in dessen Rahmen das Kind seine Fähigkeiten, Einsichten und Beziehungen verändert und erweitert. Es sind seine Taten, mit denen es seine Welt und sich selbst darin erfährt und in deren Folge es seine Handlungsmöglichkeiten und Fähigkeiten erweitert. Für diese „handlungstheoretische" Auffassung der Entwicklung beruft er sich vor allem auf ein Konzept, das er als „kontextualistischen Zugang in der Entwicklungstheorie" bezeichnet.

„Kontextualismus bezieht sich auf die reziproken Wirkungen des handelnden Subjektes einerseits und der personalen sowie dinglichen Umweltbedingungen andererseits. Die Perspektive ist insofern interessant, als sie dem Individuum – dem handelnden Subjekt – die Rolle des ‚Produzenten der eigenen Entwicklung' zuschreibt. Diese aktive Einflussnahme auf die Gestaltung der eigenen Entwicklung ist inzwischen als eine metatheoretische Entwicklungskategorie [d.h. unabhängig von der jeweils konkreten theoretischen Ausgestaltung in übergeordneter Form JFW] anerkannt und wird verschiedentlich als ‚Selbstre-

7 Vgl. Klaus Fischer: Entwicklungstheoretische Perspektiven der Motologie des Kindesalters, Schorndorf: Hofmann 1996; ders.: Psychomotorik und Entwicklung. Metatheoretische Perspektiven, in: Motorik 23 (2000) 1, S. 22–26.

8 Klaus Fischer: Entwicklungstheoretische Perspektiven der Motologie des Kindesalters, S. 143.

gulation der Entwicklung‘ oder ‚aktionale Entwicklungsperspektive‘ bezeichnet.“[9]

Es gibt nun, so Fischer weiter, ein Mittel, „das die tätigkeitsgebundene und damit kindgerechte Entwicklung in geradezu idealer Weise modelliert: die Bewegungshandlung als ganzheitliches Gestaltungsprinzip von Entwicklungsprozessen.“[10] Mit anderen Worten: Wenn ein Kind sich bewegt, dann vollführt es keinen zwangsläufig festliegenden physikalischen Vorgang, sondern es verfolgt eine Absicht in Bezug auf seine Umwelt: es wirft und fängt Bälle und andere Flugobjekte, schiebt Geräte und baut sie zusammen und auseinander, es geht, rennt oder springt von hier nach da, rollt und wälzt sich, es verändert seine Stellung oder Lage, um etwas besser wahrzunehmen, es geht auf andere Kinder zu, neckt sie oder verbindet sich mit ihnen, um etwas gemeinsam zu erreichen. Damit wird das Sich-Bewegen zum Prototyp des wirkenden und mit zurückwirkenden Erfahrungen verbundenen Handelns überhaupt. Das sich bewegende Kind erfährt am eigenen Leib, was es erreichen und bewirken will, was damit ausgelöst wird und was daraus folgt. Damit stellt das Sich-Bewegen auch „das Bindeglied zwischen Innenwelt und Außenwelt des Kindes dar“ und wird somit zum „Medium der Erkenntnisgewinnung.“[11]

Es sind nach dieser Argumentation also zwei Dinge, die die pädagogische Thematisierung des Sich-Bewegens von Kindern besonders wichtig machen und damit begründen:

Das Bewegungshandeln ist ein *Modell* für Handeln überhaupt und jegliches andere Handeln, das Kinder entwickeln müssen, wird diesem Modell nachgebildet. Indem das Kind sich bewegt, erfährt es sich ganz generell als eine handlungsfähige, wirkungsmächtige, aber auch von Rückwirkungen betroffene Person. „Bewegungssituationen sind besonders dazu geeignet, den Erfolg einer Handlung als unmittelbar selbst bewirkt und nicht zufallsbedingt zu begreifen und wirken so persönlichkeitsbildend [...].“[12] Diese selbststärkende Grunderfahrung kann das Kind dann auch in andere Handlungsfelder übertragen.

Zweitens gilt Fischer dieses Handlungsmodell als besonders kindgerecht:

„Die Motologie betrachtet kindliche Entwicklung aus der Perspektive der Bewegungsaktivität. Auch dieses ist nur ein Ausschnitt, allerdings ein wesentli-

9 Vgl. ebd., S. 53.
10 Vgl. ebd., S. 144.
11 Vgl. ebd., S. 147.
12 Vgl. ebd., S. 139.

cher [...], denn die Realitätserfassung über die tätige Auseinandersetzung mit der materialen und sozialen Umwelt ist das kindgerechte Mittel. Entwicklung vollzieht sich auf diese Weise medial über die Bewegungspraxis."[13]

Hierfür beruft er sich insbesondere auf die Erkenntnistheorie nach Piaget, in der für die Bewegungserziehung adaptierten Fassung, die Scherler 1975 in die Diskussion gebracht hat und die nachfolgend auch von anderen Autoren der Bewegungserziehung und Motopädagogik aufgegriffen wurde.

Das in dieser Weise als Handeln verstandene Sich-Bewegen ist für Fischer für Kinder im Vorschulalter *die* Quelle der kindlichen Entwicklung. In den späteren Jahren kommt der Modellcharakter des Bewegungshandelns stärker zum Tragen. Zwar könnte das Kind auch aus sprachlichem oder bildlichem Handeln seine Entwicklung vorantreiben. Aber gerade dann, wenn darin Schwierigkeiten auftauchen: Schreib-, Sprach,- Verhaltensprobleme, verspreche der Rückgang auf das Bewegungshandeln, dass dort eine Basis gefunden werden könne, auf der das Kind lerne, seine Schwierigkeiten grundlegend als Beziehungs- und Handlungsprobleme zu bearbeiten und so jene handlungsbestimmenden Züge wiederzugewinnen, die es dann in andere, symbolisch vermittelte Handlungszusammenhänge wieder einbringen könne.

Eine gesellschaftskritische, sozialisatorisch zugespitzte Variante dieses Ansatzes vertreten Dietrich/Landau 1990. Mit Habermas nehmen sie an, dass die Identitätsbildung sich in drei Dimensionen entfaltet: das Kind lernt zu erkennen, zu handeln und zu sprechen. Erkennen lernt es am Umgang mit Dingen – so gelangt es zur Vorstellung einer äußeren Natur. Handeln und Sprechen lernt es im Umgang mit Menschen. So gewinnt es die Vorstellung von einer Gesellschaft und von der Sprache.[14] In diesen drei Dimensionen grenzt das Kind sich gegen das Äußere ab – gegen die Objektivität der Natur, die Normativität der Gesellschaft und die Intersubjektivität der Sprache.[15] Die Sozialisation, also jener Vorgang, der das Kind in die allgemeine Verbindlichkeit der gegebenen Gesellschaft, ihre Sprache und ihr Naturverständnis einführt, gerät dann, wenn keine unterdrückenden Gewalten herrschen, zur gleichen Zeit zur Individuation. Das Kind kann sich im Zuge seiner sozialisierenden Erfahrungen auch als ein besonderes Ich abgrenzen und die subjektive, eigene, innere Natur ausbilden.

13 Vgl. ebd., S. 117.
14 Knut Dietrich/Gerhard Landau: Sportpädagogik, Reinbek: Rowohlt 1990, S. 218f.
15 Vgl. ebd., S. 220.

Die sportpädagogische Frage lautet nach Dietrich/Landau nun:

„Kann Bewegung das Medium sein, über das sich das Subjekt die Regionen der Umwelt (äußere Natur, Gesellschaft, Sprache) erschließt und sich dabei zur erkenntnis-, handlungs- und sprachfähigen Person ausbildet? Kann der Heranwachsende in seiner Bewegung und über sie die Objektivität der äußeren Natur, die Normativität der Gesellschaft und die Intersubjektivität der Gesellschaft erfahren und sich gegen sie als selbstgewisse Person abgrenzen?“[16]

Diese Frage wird von den Autoren bejaht. In Anlehnung an Piaget und Scherler (der wiederum Piaget bewegungspädagogisch interpretiert hat) gehen sie davon aus – immer einen freiheitlichen Erziehungsrahmen voraussetzend – dass „der manipulative Umgang des Subjekts mit seiner Umwelt, der für die kognitive Entwicklung so bedeutsam ist, [...] sich vor allem über Bewegung vollzieht.“[17] Auch für die Entwicklung der sozialen Handlungsfähigkeit sehen sie die Bewegung als besonders geeignet an. Es sind insbesondere die Bewegungs- und Sportspiele in ihrer entwicklungsgemäßen Stufung von den Symbolspielen über die Darstellungsspiele hin zu den Rollen-, Wett- und Sportspielen, die den Verlauf der Entwicklung sozialer Handlungskompetenzen repräsentieren. Die Sportpädagogik, die die Förderung der sozialen Handlungskompetenz erreichen möchte, sollte dementsprechend, so lassen sich die Ausführungen der Autoren interpretieren, entwicklungsgemäße Spielangebote für Bewegungs- und Sportspiele machen und darüber hinaus sichern, dass von den Kindern auch in selbstbestimmter Weise mit den Spielgestalten und Spielregeln umgegangen werden kann.[18] Von besonderem Wert ist nach den Autoren das Sportspiel. „In den Sportspielen tritt das, was an anderer Stelle die Normativität der Gesellschaft genannt wurde, besonders deutlich zutage [...]. In keinem anderen Spieltyp ist die Gesellschaft mit all ihren Normen so präsent, wie dies in den Sportspielen der Fall ist.“[19] Damit werden Sportspiele zum idealen Medium einer Erziehung, der es darum gehen soll, die repressive gesellschaftliche Wirklichkeit im Sinne eines besseren Lebens übersteigen zu lernen:

„[...] Muster des Sportspiels [enthalten] Prinzipien, die in unserer Gesellschaft grundlegend verbreitet sind: Das Prinzip der Überbietung, die Kumulation von symbolischem Reichtum (Tore/Punkte) und Machtausübung (Bezwingen und

16 Vgl. ebd., S. 221.
17 Vgl. ebd., S. 222.
18 Vgl. ebd., S. 234.
19 Vgl. ebd., S. 229.

Vernichten des Gegners). Sportspieler werden umso erfolgreicher sein, je eindeutiger sie diese Handlungsmuster des Sports verinnerlicht haben."[20]

Indem das Kind daraufhin sozialisiert wird, entdeckt es zugleich – gemäß dem Theorem der Ich-Abgrenzung – seine eigenen „subjektiven" Normen und artikuliert sie als zustimmende oder ablehnende, ins Spiel eingreifende Bestrebungen. „In der Praxis des Schulsports gibt es inzwischen eine Reihe von Beispielen, die zeigen, daß sowohl Schüler selbstbewußt ihr eigenes Spiel fordern, als auch, daß es Lehrer gibt, die Schülern ermöglichen, ihr Spiel selbst zu inszenieren, d.h. die Regeln für ihr Spiel selbst auszuhandeln."[21] Die Auseinandersetzung mit den Handlungsnormen des Sportspiels und damit indirekt mit dem, was an – zunächst unbegriffener – Normativität der Gesellschaft dahinter steht, eröffnet bildungstheoretisch den Horizont einer sinnvollen Bewegungserziehung im Medium des Spielens. „Erst [...] wenn Heranwachsende lernen, mit den Regeln zu spielen, ist eine Bedingung für die Entwicklung des Regelbewußtseins geschaffen, die es erlaubt, sich auch gegenüber sozialen Normen zu verhalten."[22]

Es ist deutlich zu sehen, dass bei Fischer und Dietrich/Landau das Sich-Bewegen eine weitgreifende Aufgabe im Sinne eines Modells des menschlichen Handelns überhaupt zugewiesen bekommt. Aus dieser Zuschreibung folgt für die Autoren zwingend, dass Bewegungshandeln eine allgemeine Entwicklungsförderung bewirken kann. In Fischers Auslegung wird die kognitive, emotionale und motivationale Entwicklung befördert, bei Dietrich/Landau die Sozialisation des gesellschaftlich bewussten, emanzipierten Subjektes. Allerdings wird diese starke Aufwertung der menschlichen Bewegung zum Modell allen Handelns erkauft – so paradox dies klingen mag – mit einer gewissen Blindheit gegenüber dem Sich-Bewegen als Vorgang mit eigener Struktur und Qualität. Das zeigt schon der Blick auf ein einfaches Beispiel. Wenn ein Kind springt, dann sieht Fischer darin den Ausdruck einer Person, die ihr Handeln plant und antizipiert, was geschehen wird (Ich möchte *dort* springen, weil es dort eine weiche Matte gibt, die den Aufprall dämpft), eine eigene Motivation aufbaut (*Ich möchte* springen) und ein gehobenes Lebensgefühl erlangt (Ich *freue* mich, weil ich so schön springe). Dietrich/Landau sehen darin den Ausdruck materialer Erfahrung (so weich fühlt sich die Matte an, wenn ich da hineinspringe), vor allem aber den Ausdruck der zu problematisierenden Sozialisation (Ich mache sportlich geregelten Hochsprung und versuche höher zu

20 Vgl. ebd., S. 232.
21 Vgl. ebd., S. 234.
22 Vgl. ebd.

springen als andere und finde das ‚ganz natürlich', weil ich noch nicht begriffen habe, was hier vorgeht und das auch nie begreifen werde, wenn ich nicht in meinem zart aufkeimenden Widerwillen gegen dieses auferlegte Springen erzieherisch bestärkt werde und mir eigene Sprungregeln ausdenke). Im Springen drückt sich jedoch nicht nur die planende Person aus, die sich etwas vornimmt, was sie klug voraussieht, und nicht nur die entschlusskräftige Person, die das dann auch tut und nicht nur die Gefühlsperson, der das Springen selbststärkende Glücksgefühle vermittelt. Und Springen ist auch nicht nur ein Ausdruck der Anpassung an die Normativität der Gesellschaft. Zu Springen heißt vor allem, sich dem Anspruch des Springens zu stellen: den Abdruck zu finden, sich vom Boden zu lösen, zu fliegen, den Rhythmus auszuprägen. Und in bewegungspädagogischer Absicht kommt es darauf an, den Springenden aufzufordern, in all diesem nicht nur die grobe Form zu erlangen, sondern feinfühliger, präziser und wirkungsvoller zu werden und damit eine größere Bewegungsfreiheit zu gewinnen. In diesem Sinn hat vor allem der Hamburger Kollege Kretschmer 1997 kritisch darauf hingewiesen, dass die motologisch inspirierte Praxis in der Grundschule eher triviale Bewegungsanlässe bietet und die Entwicklung des Bewegungskönnens vernachlässigt.

2.2 Bewegung als Funktion

Ein stärker auf die Entwicklung des Sich-Bewegens selbst ausgerichtetes Bewegungskonzept kommt in den Blick mit dem Begriff der Bewegung als Funktion.

Wenn man die Entwicklung der Diskussion zum Funktionsbegriff in größeren Schritten seit den 1970er Jahren chronologisch nachvollzieht,[23]

23 Vgl. Karl Knauf: Über die funktionelle Bedeutung der Bewegung im Bereich der Leibesübungen, in: Die Leibeserziehung 29 (1971) 9, S. 299-303; Ommo Grupe: Was ist und was bedeutet Bewegung, in: Erwin Hahn/Wulf Preissing (Red), Die menschliche Bewegung – Human Movement, Schorndorf: Hofmann 1976, S. 3-19; Karlheinz Scherler/Jürgen Kretschmer: Bewegung, Spiel und Sport in der Grundschule, in: Margot Zimmer-Schürings/Herbert Maier (Hg.), Zur Theorie und Praxis von Körper- und Bewegungserziehung, Oldenburg: Universität 1979, S. 34–39; Karlheinz Scherler: Wie Laufen zum Thema des Sportunterrichts werden kann, in: Jürgen Kretschmer (Hg.), Sport und Bewegungsunterricht 1–4, München u.a.: Urban und Schwarzenberg 1981, S. 80-94; Jürgen Kretschmer (Hg.): Sport und Bewegungsunterricht 1–4, München u.a.: Urban und Schwarzenberg 1981; Karlheinz Scherler: Bewegung als Zeichen, in: Hartmut Gabler u.a. (Hg.), Für einen besseren Sport. Themen, Entwicklungen und

dann wird der Anfang bei Buytendijk zu suchen sein. Buytendijk (1956) hatte die menschliche Bewegung unter einem verhaltenstheoretischen Gesichtspunkt erörtert, einem Gesichtspunkt, den er der physikalischen Betrachtungsweise entgegenstellte und den er für angemessener hielt, wenn es darum geht, die Eigentümlichkeit der menschlichen Bewegung zu untersuchen und zu verstehen. Die oft zitierten Passagen dazu lauten:

„Wir dürfen uns jedoch nicht der Hoffnung hingeben, dass im physikalischen System der Erkenntnis auch die Lebenserscheinungen ihre Erklärung finden könnten, weil seine abstrakten Begriffe vom Unveränderlichen in der Natur die Erklärung allen Geschehens der materiellen Welt ermöglichten [...] Zwar *kann* [Hervorhebung im Original] ein Organismus als ein kompliziertes stoffliches Gefüge betrachtet und können daher die physikalischen Begriffe auf ihn angewandt werden, aber es wird sich zeigen, dass in einer solchen Betrachtung gerade das Wesentliche des organischen Seins verfehlt wird. Der physikalische Gesichtspunkt bietet keine Einsicht in die Eigenart der menschlichen Bewegung und Haltung [...]; das Wahrgenommene [lässt sich] nicht angemessen als Ortsveränderung von Körperteilen beschreiben [...]; spricht man [...] von Gehen, Stehen, Warten, Herannahen, Stolpern, Sich-fangen, Begrüßen, usw., so fasst man Bewegung und Haltung schon als Formen des Verhaltens auf. Der Begriff ‚Verhalten' schließt einen ‚Wer' (Subjekt), der sich verhält ein, und eine ‚Welt' (Situation), auf die das Verhalten bezogen ist. Es werden von uns also keine Bewegungen sondern sich irgendwo bewegende Menschen wahrgenommen."[24]

Diese Betrachtungsweise, so führt er weiter aus, würde sofort eine psychologische Untersuchung des Sich-Bewegens nahelegen: Warum sich dieser oder jener ganz besondere Mensch, in dieser oder jener ganz besonderen Situation, die er in seiner ganz eigentümlichen Weise versteht, so oder so bewegt. Darin sieht er jedoch nicht sein Anliegen. Er möchte auf eine allgemeine Theorie der Haltung und Bewegung hinaus, die weder individuell-psychologisch angelegt ist, noch physikalisch ihr Ziel verfehlt: „Beschränkt man sich auf die *allgemeinen* Merkmale von Haltung und Bewegung, so wählt man einen zwischen dem psychologischen und dem physiologischen gelegenen Gesichtspunkt. Wir sprechen dann von dem *funktionellen* Aspekt. Von hier aus werden Bewegungen und Haltungen *formell* als Funktion begriffen."[25] Die Funktion definiert er

Perspektiven aus Sport und Sportwissenschaft, Ommo Grupe zum 60. Geburtstag, Schorndorf: Hofmann 1990, S. 396–414.

24 Frederik Jacobus Johannes Buytendijk: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin u.a.: Springer 1956, S. 3f.

25 Vgl. ebd., Hervorhebung im Original.

dann als „ein unteilbares Ganzes von Veränderungen, sinnvoll bezogen auf etwas außerhalb dieser Veränderungen.“[26]

Diese Bestimmung lässt sich an dem folgenden Beispiel recht gut veranschaulichen.[27]

Ein etwa dreijähriges Mädchen läuft auf einer zur schiefen Ebene angehobenen Weichbodenmatte hinauf und herunter. Auf einmal geht sie an den Rand der Matte, sucht sich eine günstige Stelle, die ihr nicht zu hoch vorkommt, und springt zur Seite hinunter auf den Boden. Eine hilfreich angebotene Hand der erwachsenen Betreuerin schlägt sie aus, um es allein zu schaffen.

Die „Veränderungen“, also, das was als die körperliche Bewegung direkt wahrnehmbar ist: Bein heben und setzen, zusammenkauern, strecken usw. ist in sich selbst als reine Ortsveränderung von Körperteilen „sinnlos“. Es wird erst sinnvoll, wenn man das später liegende Ziel dieser Veränderungen kennt: den Boden zu erreichen und darauf stehen zu bleiben. Mit anderen Worten: Wir begreifen das Sich-Bewegen einer Person als eine Funktion, wenn wir den Bewegungsvorgang selbst auf das darin angestrebte und ebenfalls der Beobachtung zugängliche Ziel beziehen.

Diese Form der Bewegungsbetrachtung als eines zielgerichteten Vorganges führt in der Konsequenz zu einer entwicklungspädagogisch beachtenswerten Klassifikation, in der die Gleichartigkeit des Ziels zum Kriterium erhoben wird:

Instrumentelle Bewegungen sollen etwas in der materiellen Umwelt bewirken oder verändern. Dass die Entwicklung dieser Funktion pädagogisch unterstützt und gefördert werden sollte, ist leicht einzusehen. Auch unter den Bedingungen unserer Gesellschaft, die Wert auf bewegungssparenden Komfort legt (von der Automatiktür über die Rolltreppe bis zum Auto) bleiben noch genügend Anforderungen an das praktische Handeln bestehen, die den sinnessicheren Einsatz von Bewegungsgeschick erfordern. Ganz abgesehen davon wird auch unter gesundheitlichen Aspekten eine Bewegungsbildung in diesem Bereich von verschiedenen Seiten empfohlen.[28]

26 Vgl. ebd.

27 Ich beziehe mich hier auf eine Sequenz aus dem Film von R. Zimmer: „Bewegung, Sport und Spiel mit Kindern. Teil 2“, die ich während des Vortrags gezeigt habe.

28 Vgl. Eckart Balz: Gesundheitserziehung. Sport als Element der Lebensführung, in: ders./Peter Neumann (Hg.), Wie pädagogisch soll der Schulsport sein? Schondorf: Hofmann 1997, S. 111-126.

Es gibt aber auch – wie sich an dem Beispiel des kleinen Mädchens zeigen lässt – andere Funktionen: Es weist die hilfreich angebotene Hand der Betreuerin zurück. Mit dieser Geste will es die Hand nicht „instrumentell" beiseite schieben, sondern etwas ausdrücken: „Geh weg, das kann ich allein!" Das ist die *symbolische Funktion*. Auch diese Funktion kann als entwicklungspädagogisch hoch bedeutsam eingeschätzt werden. Nicht nur, dass symbolisches Sich-Bewegen eine virtuose Kunstform des Erwachsenen in Pantomime und Bewegungstheater ist und sich von daher Überlegungen anbieten, ob nicht auch dieses Handeln des Erwachsenen eine Sollvorgabe für die Erziehung sein kann – es spricht auch Vieles dafür, dass im symbolischen Bewegungsausdruck nachahmend und erfinderisch einiges verstanden und ausgesagt werden kann, was diskursiv-sprachlich unzugänglich bleibt.[29] Schließlich bleibt auch bedenkenswert, was Spitz kulturkritisch anmerkte:

„In der Sprache treten semantische Symbole an die Stelle der Gestaltsignale der Körperhaltung und des Verhaltens. In der Sprache werden semantische Symbole die Hauptinstrumente des Ichs zur Vermittlung von Objektbeziehungen. Das führt allmählich zur Verkümmerung von Haltungssignalen als Kommunikationsmittel und schließlich zu ihrem Verschwinden."[30]

Damit weist er darauf hin, dass auch im Alltag die gestische Kommunikation einen Wert haben kann und diesen auch behält, wenn darauf geachtet wird, ihn nicht verschwinden zu lassen.

Eine dritte Klasse betrifft die *soziale Funktion* des Sich-Bewegens. In ihr ist das Ziel nicht symbolischer Ausdruck oder instrumentelle Wirkung, sondern Realisierung von ‚handgreiflicher' mitmenschlicher Beziehung. Einen Anderen halten, tragen, stützen, ihn auf Abstand halten, neckend verfolgen, umarmen, all dies stellt eine ganz eigene Art von Können dar. Dies ist nicht zu verwechseln mit den entsprechenden Um-

29 Vgl. Susanne K. Langer: Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt/M.: Fischer 1984; Ursula Fritsch: Tanz, Bewegungskultur, Gesellschaft. Verluste und Chancen symbolisch expressiven Bewegens, Frankfurt/M.: AFRA 1988; dies.: Tanz stellt nicht dar, sondern macht wirklich. Ästhetische Erziehung als Ausbildung tänzerischer Sprachfähigkeit, in: Eva Bannmüller/Peter Röthig (Hg.), Grundlagen und Perspektiven ästhetischer und rhythmischer Bewegungserziehung, Stuttgart: Klett 1990, S. 99-117; Jean Piaget: Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde, Stuttgart: Klett Cotta 1975a; ders.: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart: Klett Cotta 1975b (= Gesammelte Werke. Bd.1).

30 René Spitz: Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter–Kind–Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart: Klett Cotta ^{9}1989, S. 160.

gangsformen an und mit Dingen. Wer möchte schon von einem anderen behandelt werden wie eine Eisenhantel, wenn es z.B. darum geht, sich hochheben zu lassen. In der Bewegungsbeziehung wird teilgenommen an einer zwischenmenschlichen Gemeinsamkeit und nicht mit einer Sache hantiert. Auch hier ist die entwicklungspädagogische Bedeutsamkeit einsehbar: Die Art und Weise unserer Beziehungsaufnahme und -gestaltung geht hervor aus den frühen Umgangsformen. Sie beruht auf den tonischen Dialogen, die wir geführt haben, indem wir getragen, gewickelt, gehalten, gehoben, umarmt wurden. Mantagu (1974) bezeichnet dementsprechend den taktvollen Umgang als das Merkmal einer wünschenswerten Entwicklung der sozialen Funktion der Bewegung.

„Das Kind, das ohne zärtliche Berührung aufwächst, wird zu einem Menschen, der sich und anderen gegenüber nicht nur physisch sondern auch psychologisch und in seinem ganzen Benehmen ungeschickt verhält. Es sind meist Menschen, denen es an Takt fehlt, eine Eigenschaft, die vom Oxford Dictionary als das ‚bereitwillige, sensitive Einfühlungsvermögen in das, was im Umgang mit anderen passend und richtig ist [...]' bezeichnet wird. Das taktile Erleben des Kindes scheint sich ausgesprochen auf sein späteres taktvolles Verhalten auszuwirken. Es ist ein faszinierender Umstand, dass das von dem lateinischen tactum (das Berührte) abgeleitete Wort tact in England bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts häufig anstelle von touch angewandt wurde [...]."[31]

Wie sich in Untersuchungen aus dem Kindes- und Jugendalter andeutet, ist solches taktvolles Handeln aber nicht nur die Frucht frühen, befriedigenden „carings", des Umsorgt-Werdens durch einen Erwachsenen.[32] Dabei gibt sich ja der Eine ganz in die Hand des Anderen, eine Abhängigkeitsbeziehung. Im weiteren Entwicklungsgang wird es auch wichtig, sich körperlich abzugrenzen. Das geschieht u.a. in den bekannten Rangeleien und Prügeleien, die zwischen Kindergarten- und Grundschulkindern immer wieder vorkommen. Der kämpferische Widerstreit in handgreiflichen Auseinandersetzungen ist von daher nicht nur negativ zu betrachten. Eine pädagogische Thematisierung dieses Kämpfens im Bewegungsunterricht, aber auch in der Familie zwischen Eltern und Kindern erscheint angezeigt, nicht um die Kinder vor dem Kämpfen zu schützen, sondern sie auf eine Weise damit umgehen zu lehren, die verantwortbar bleibt und Kämpfen möglich macht. Krappmann/Oswald haben weiter-

31 Ashley Montagu: Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen, Stuttgart: Klett 1974, S. 168.

32 Vgl. Veronica Sherbourne: Beziehungsorientierte Bewegungspädagogik, München, Basel: Reinhard ^{2}2001; Lothar Krappmann/Hans Oswald: Alltag der Schulkinder. Beobachtungen und Analysen von Interaktionen und Sozialbeziehungen, Weinheim, München: Juventa 1995.

hin bei den 12-14jährigen Kindern beiderlei Geschlechts eine Tendenz entdeckt, dieses Kämpfen als Neckerei umzudeuten und sich damit nicht mehr von anderen abzugrenzen, sondern sich einander auf eine in den peer groups tragbar erscheinende Weise zu nähern, sich anzugrenzen. Erst im Durchgang durch alle diese Stufen der Bewegungsbeziehung kann letztlich, so ist zu vermuten, das Gefühl für den richtigen Umgang miteinander in der Bewegungsbeziehung entstehen, weil erst dann ein differenziertes Gefühl dafür da ist, wo die Grenzen der Zumutbarkeit beim jeweils Anderen liegen und Abhängigkeit abgelöst wird von freier Gestaltungsfähigkeit.

Eine vierte Funktion des Sich-Bewegens kann etwas unbeholfen als *„sensible" Funktion* bezeichnet werden. Hier liegt das Ziel des jeweiligen Bewegungsvorgangs in der Herstellung oder Erhaltung eines Selbstgefühls im ganz konkreten Sinne: Es geht darum, sich so zu bewegen, dass man sich auf eine erwünschte, interessante Weise selbst spürt. Diese Selbst-Wahrnehmungs-Funktion des Sich-Bewegens steht entwicklungspädagogisch betrachtet in deutlicher Beziehung zur Selbst-Bildung (bzw. Ich-Bildung). In Freuds Worten ausgedrückt:

„Der eigene Körper und vor allem die Oberfläche desselben ist ein Ort, von dem gleichzeitig äußere und innere Wahrnehmungen ausgehen können. Er wird wie ein anderes Objekt gesehen, er gibt aber dem Getast zweierlei Empfindungen, von denen die eine einer inneren Wahrnehmung gleichkommen kann." Diese Beobachtung teilt Freud mit und folgert: „Das Ich ist vor allem ein körperliches [...]."[33]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Körpererfahrung als ein Spüren des Körpers, das den Körper als ein relatives Objekt herstellt, das ich habe, aber eben auch bin, dem Zug einer Entwicklung folgt, die vom frühen Entdecken des Körpers über die relative Unauffälligkeit in der Handlung zum thematischen Interesse am eigenen Körper als „Körperbild" reicht.[34] Unter dem zuletzt genannten Begriff fassen wir alle

33 Sigmund Freud: Das Ich und das Es, in: ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 13. Nachdruck der Ausgabe in 18 Bänden 1940–1968, Frankfurt/M.: Fischer 1999, S. 255.

34 Vgl. Elmar Brähler (Hg.): Körpererleben. Ein subjektiver Ausdruck von Leib und Seele. Beiträge zur psychosomatischen Medizin, Heidelberg u.a.: Springer 1986, S. 253-266; Marcel Roth: Geschlechtsunterschiede im Körperbild Jugendlicher und deren Bedeutung für das Selbstwertgefühl, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 51 (2002), S. 150-164; Vera King: Körper und Geschlecht in der Adoleszenz, in: Psychotherapie 7 (2002) 7, S. 92-100; André Lapierre/Bernard Aucouturier: Die Symbolik der Bewegung. Psychomotorik und kindliche Entwicklung, München, Basel: Reinhardt ^{2}2002.

Aspekte seines Erlebens sowie den persönlichen Umgang mit dem Körper und die wertgebundene Einstellung zu ihm. Diese, so kann hinzugefügt werden, kann durchaus lustvoll sein, sodass sich „bei Aktivitäten, bei denen der Körper intensiv gespürt wird, ein körperliches und damit auch psychisches Wohlbefinden einstellt, z. B. bei motorischen Aktivitäten, verbunden mit verschiedenen Sportarten, bei Kontakt mit Wasser beim Baden, mit Hitze und erfrischender Kälte in der Sauna.“[35] Es liegen aber Ambivalenzen darin begründet, wenn „sportliche Aktivitäten die Funktion haben, dem Ich mit der extremen Beherrschung des Körpers ein Machtgefühl wie über ein Objekt zu verschaffen, wodurch drohende Zustände von Schwäche oder gar Auflösung des Selbst kompensiert werden können.“[36] In der Phase des „Objektstatus“, das vom Vorschul- bis zum mittleren Schulkindalter reicht, scheint es eher ratsam, die Handlungen in der Auseinandersetzung mit Objekten in den Mittelpunkt diesbezüglicher Thematisierungen zu stellen, als eigens spezifische „Körpererfahrungs-Übungen“ zu vermitteln. Der wesentliche Gewinn der sensiblen Funktion liegt in diesem Alter im „guten Selbstgefühl“, das als allgemeines körperliches Wohlbefinden empfunden werden kann. In der Adoleszenz kann es sinnvoll werden, das Körperbild in verschiedenen Aspekten zu thematisieren (Aussehen, Gestalt, Funktionen und ihre geschlechtsspezifischen gesellschaftlichen Konventionen) und so dem neu erwachten Interesse am Körper zu entsprechen und ggf. der Verfestigung von konventionellen Körperbildern entgegenzuwirken.

2.3 Sich-Bewegen als Dialog

Sobald wir den Vorgang genau betrachten, in dem sich das verwirklicht, was Buytendijk die „Funktion“ genannt hat, erkennen wir eine innige und unauflösbare Wechselbeziehung des Kindes, das sich bewegt, mit den Dingen, die es bewegt und der Umgebung, in der es sich bewegt. Dies hat der Holländer Gordijn zum Anlass genommen, in der Nachfolge Buytendijks ein dialogisches Bewegungsverständnis zu entwickeln.[37] Das zu beobachtende Wechselspiel von „Mensch und Welt“, wie er das anthropologisch ausdrückt, entfaltet sich so, dass es in Analogie zu einer Zwiesprache als Dialog aufgefasst werden kann. Das Kind „befragt“ in seiner Aktion die Dinge und Umgebungen, auf die es sich richtet und

35 Mathias Hirsch: Der eigene Körper als Übergangsobjekt, in: ders. (Hg.), Der eigene Körper als Objekt, Berlin u.a.: Springer 1989, S. 9.
36 Vgl. ebd.
37 Vgl. Jan Tamboer: Sich Bewegen – ein Dialog von Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3 (1979) 2, S. 14–19.

mit denen es umgeht, und diese „antworten" ihm relativ zu seiner „Frage": Ein leichtes Niederdrücken der Matte löst geringere Rückstellkräfte aus und führt zu einem gedämpfteren Absprungimpuls als ein kräftigeres.

Immer muss ein solcher Bewegungsdialog zustande kommen, wenn ein Sich-Bewegen stattfinden und gelingen soll. Oft genug geschieht das spontan und selbstverständlich: In dem Alter, in dem die in dem Film von R. Zimmer sichtbaren Kinder sich befinden, können sie problemlos steigen und laufen. Aber ebenso häufig und für den Entwicklungspädagogen besonders wichtig sind jene Dialoge, die das Kind nicht spontan führen kann, die als problemhaltige Beziehungen gelernt werden müssen. In diesem Falle muss das Kind mehreres miteinander verbinden:

- eine Absicht, die es verfolgen möchte (Das kleine Mädchen möchte springen. Man kann sehen, dass es diese Absicht allmählich ausbildet, indem es zuerst, während es auf der schiefen Ebene hinauf- und hinunterläuft, andere Kinder beobachtet, die bereits vom Rand springen und sich erst dann selbst dem Mattenrand nähert),
- eine Interpretation der Umgebung im Hinblick darauf, ob und wo sie sich für diese Intention anbietet (das Mädchen setzt zum Sprung an, springt aber doch nicht, sondern hüpft, quasi das Springen schon im Leib, am Mattenrand noch zweimal seitwärts nach unten weiter, um eine Stelle zu treffen, die ihr niedrig genug zu sein scheint, um es wirklich wagen zu können),
- einen angemessenen Krafteinsatz, der so beschaffen ist, dass die Intention verwirklicht wird und die ausgelösten Reaktivkräfte beherrschbar bleiben (das Mädchen löst sich mit einem Abdruck von der Matte und federt den Aufprall im Stand einigermaßen elastisch ab).

Der entwicklungspädagogische Gewinn, den wir aus diesem dialogischen Bewegungsverständnis ziehen, besteht nun darin, dass wir erkennen können, dass das Sich-Bewegen die originäre Leistung eines Subjekts ist, das sich intentional auf etwas richtet und seine Absicht nach Maßgabe seiner eigenen Möglichkeiten als Problemlösung verfolgt. Dieser Gewinn mag trivial oder gering erscheinen. Er erschließt sich vielleicht besser, wenn wir an ein so dramatisches Ereignis wie den ersten Sprung vom 3-m Brett ins Wasser denken. Die unendlich gen Himmel führende Leiter, die schwindelnde Tiefe, die immer zögerlicher werdenden Schritte zum Rand des Abgrundes, das lange, lange Zögern, zurückgehen, wieder vorwagen.

Wer hier allzu forsch die Entwicklung des Kindes zum Springer durch einen entschlossenen Stoß in den Rücken voranbringen möchte, nimmt der Aufgabe gerade das, was in ihr als Aufforderung zur Entwicklung enthalten ist und was den Menschen, der es aus freien Stücken tut, voranbringt: Das eigene Zusammenbringen von Intention, Kräftekontrolle und Umgebungsdeutung. Ein Kind, das dies genügend oft mit ermutigendem Erfolg in Umständen geleistet hat, die es kontrollieren konnte, wird sich neuen, in seiner intentionalen Reichweite erscheinenden Herausforderungen gerne stellen. Die Herstellung solcher Umstände sind das Anliegen des Entwicklungspädagogen. Sprachen wir unter dem Begriff der „Funktion" bisher von Linien der Entwicklung, an denen wir uns orientieren, konnte es so aussehen, als wenn jedwede erzieherische Umgangsform, die Kindern dazu verhilft, ein neues Bewegungskönnen auf einer dieser Linien auszubilden, gleich viel gelten kann. Nehmen wir das dialogische Bewegungsverständnis hinzu, kann dem nicht uneingeschränkt zugestimmt werden. Wir sehen uns dann aufgefordert, unsere Umgangsweise an einem dialektischen Entwicklungsverständnis zu orientieren, in dessen Rahmen das sich entwickelnde Kind selbst in Referenz zu seiner Umwelt und seinen angelegten biologischen Möglichkeiten Entwicklung voranbringt. Nach A. Trebels, der dieses dialogische Bewegungskonzept maßgeblich rezipiert und interpretiert hat, ist deshalb beim erzieherischen Umgang zu beachten, dass:

- „Gegenstand der Aneignung" nicht „ein festes Bewegungsmuster" ist, „sondern die Auseinandersetzung mit einer Bewegungssituation und einer darauf bezogenen Bewegungsabsicht,"
- „die Auseinandersetzung mit der Bewegungssituation" als „dialogischer Prozeß eigenverantwortlich und selbständig erfolgen" muß,
- „die bloße Orientierung an äußeren Bewegungsformen und ihre figurale Korrektur den Bewegungsdialog verhindert."[38]

Konkret bedeutet das, wie der Autor wiederholt in eigenen Unterrichtsmodellen für verschiedene Bewegungsgebiete belegt hat, dass der Erziehende vor allem drei Aufgaben in ganz spezifischer Weise wahrnimmt und damit den bewegungserzieherischen Umgang gestaltet:[39]

38 Andreas Trebels: Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht 41 (1992a) 1, S. 28f.

39 Siehe Andreas Trebels: Überdrehen rückwärts an den Schaukelringen - der Salto rückwärts am Ende des Vorschwunges, in: Leibesübung, Leibeserziehung 46 (1992b) 5, S. 25-28; ders.: Turnen und Akrobatik, in: Sportpädagogik 16 (1992c) 6, S. 12-18; ders.: Bewegungsgefühl: Der Zusammenhang von Spüren und Bewirken, in: Sportpädagogik 14 (1990) 4, S. 12-18;

- Er schafft selbst oder in Verständigung mit seinen Schülern eine „Bewegungssituation". Diese besteht aus einem „Bewegungsarrangement" (also einer räumlich-materiellen Konstellation) und einem „Bewegungsvorschlag" (also der einladenden Angabe, welche Bewegungsabsicht an diesem Arrangement verfolgt werden soll).
- Er begleitet die problemhaltige Auseinandersetzung der Schüler mit der Bewegungssituation mit Rat und Tat. Dabei schreibt er nicht vor, wie die Lösung aussieht oder aussehen soll, sondern er macht sich zum Anwalt des Problems, lässt die Schüler Bewegungserfahrungen berichten, leitet sie an, die auftretenden Probleme bei sich und anderen genauer zu erkennen und Vorschläge zur Abhilfe allein oder mit seiner Unterstützung zu entwickeln und zu erproben.
- Er bringt gelöste Bewegungsprobleme auf gesteigertem und variiertem Niveau erneut in den Horizont der Lernenden, um weitere Bewegungsentwicklung anzuregen (Verändern der Bewegungssituation).

2.4 Ein symbolisches Verständnis der Bewegung

Wenn man sich – durchaus noch im Rahmen der Vorstellung eines Bewegungsdialogs – klar macht, dass das Sich Bewegen immer Bezug nimmt auf etwas außerhalb der Bewegung, auf einen Weltausschnitt, auf Dinge, räumliche Gegebenheiten oder auch bedeutungsvolle Symbole, dann lässt sich auch ein besonderer Blick auf diese Weltausschnitte werfen, die in den Dialog einbezogen werden. Mit Bittner 1981 können wir verstehen lernen, dass in diesem Blick etwas entwicklungspädagogisch Bedeutsames zum Vorschein kommen kann. Auf die lebensbedeutsame Frage: Wer und was bin ich – mit anderen Worten, auf die Frage nach dem „Selbst"[40] – kann ich, ohne im konkreten und übertragenen Sinne in einen Spiegel zu schauen, keine Antwort finden. Ich bleibe mir selbst unbekannt. Ein möglicher Spiegel sind die Menschen, denen ich begegne. Ein anderer sind die Dinge, mit denen ich umgehe, indem ich mich mit ihnen und an ihnen bewege. An ihnen, ihrer Beschaffenheit und ihren Bedeutungsgehalt, so der Gedanke Bittners,

ders.: Springen, in: Sportpädagogik 12 (1988) 1, S. 14-21; ders.: Turnen vermitteln, in: Sportpädagogik 9 (1985) 5, S. 10-19.

40 Bittner argumentiert in Anlehnung an die Tiefenpsychologie C.G. Jungs. Er sieht hinter dem bewussten Ich das Selbst als die verborgene psychologische Struktur, die im Laufe des Lebens immer mehr zu Bewusstsein kommen muss.

wird mir etwas klar, was ich auf mich selbst beziehen kann, und von dem ich nichts wüsste, wenn es dieses Symbol meines Selbst nicht gäbe. Das Kind erfährt etwas über seine eigene Springlebendigkeit und Elastizität an dem Ball, der so lustig springt und rollt. Mit anderen Worten: Der Bewegungsdialog, in dem ein Weltausschnitt in seiner Bewegungsbedeutung erkannt und in Aktion unmittelbar verstanden wird, hat auch einen selbstsymbolisierenden Aspekt. Ich komme noch einmal auf das oben erwähnte Filmbeispiel zurück: Das kleine Mädchen steigt eine schiefe Ebene, gebildet aus großen Weichbodenmatten hinauf und läuft von oben wieder herunter, immer wieder, bevor es dann das Springen entdeckt. Aus ihrer Sicht ist es sicher ein gewaltiger Berg, der sich da vor ihr auftürmt. Bittners Frage zielt nun darauf zu erkennen, was das Kind an diesem Berg als seine eigene Eigenschaft, als seinen eigenen Wesenszug erfährt. Es ist zu vermuten, dass es sich darin so gespiegelt sieht, dass sie ebenso mächtig und groß sein kann, dass sie als ein kleines Wesen, bedeutsam über sich hinaus gelangt. Diese Vermutung stütze ich darauf, dass manchen diese kindliche Sehnsucht nach der Entdeckung des mächtigen Selbst im Symbol des Großen Berges nie mehr verlässt – er steigt dann vielleicht auf den Mount Everest, nicht um die Welt zu entdecken, sondern um zu sich selbst zu kommen.

Der Gedanke mag ein wenig abwegig erscheinen. Aber schon ein zweiter Blick zeigt, dass Bewegungsgeräte von erheblichem symbolischen Wert sind: Die aufsteigende Reihe: gehen, rollern, Rad fahren, Auto fahren kennzeichnet wichtige Eroberungen im Verständnis der eigenen Mobilität. Vielen Sportgeräten eignet eine klare, aggressiv-phallische Symbolik, in der sich dem Kind die eigene Männlichkeit ankündigt, Pfeil und Bogen, Hockey- und Baseballschläger zum Beispiel. Unter diesem Gesichtspunkt werden wir also sensibilisiert für die Frage, welche Bewegungsdinge und -umgebungen wir Kindern in welchem Alter anbieten, bzw. welche sie sich motiviert zu eigen machen. Wenn man sich klar macht, dass wesentliche Bewegungsobjekte der heutigen Kindheit vital die Finger- und Handgeschicklichkeit ansprechen und ein antizipatives Reaktionsvermögen auf rasend schnell wechselnde Bilder erfordern, dann stellt sich z. B. die Frage, wie diese Steuerungsmächtigkeit, die dabei gespiegelt wird, das Selbstbild prägen wird.

Aus diesen wenigen Anmerkungen wird vielleicht ersichtlich, dass wir im Begriff der Selbst-Symbole einen aufschlussreichen, für entwicklungspädagogische Überlegungen fruchtbaren Gesichtspunkt in den Blick bekommen, jedoch noch weit davon entfernt sind, darüber auch systematische Erkenntnisse zu besitzen. Hier liegt sicher ein wichtiges Forschungsfeld.

Etwas deutlichere Einsicht besitzen wir hingegen in jenem symbolischen Aspekt des Sich-Bewegens, der mit der Spiegelung, Wiederholung und Durcharbeitung entwicklungsbedeutsamer Ereignisse und Themen zu tun hat. Lapierre/Aucouturier (2002) sind aufgrund ihrer Beobachtungen des freien Bewegungsspiels von Kindern in schwach strukturierten, ungelenkten Situationen, wie sie für eine psychomotorisch inspirierte Praxis bestimmter Prägung charakteristisch sind, der Ansicht, dass das Sich-Bewegen hier einen grundlegend symbolischen Charakter annimmt: „Wiedererlebt werden Phasen der psychogenetischen Entwicklung, die in ihrem Ursprung an Körperlichkeit, an körperliches Erleben gebunden sind.“[41] Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Auffassung, dass das, was Piaget die sensomotorische Phase der Entwicklung nennt, nicht nur als Geburt der Intelligenz unter einem kognitivistischen Interesse betrachtet werden kann, sondern dass hier in tiefgreifender Weise die Ausgangslage für emotionales, motivationales und soziales Sein und seine Entwicklung geschaffen wird.

„Es gibt eine Bewegungslust in sich selbst und durch sich selbst, ohne Zweckbestimmtheit [...]. Diese Bewegung, die aus der Tiefe des Seins stammt, verbreitet sich in den äußeren Raum und begegnet hier Berührungen, Kontakten: Kontakten in Bewegungslosigkeit (Begrenzung oder gegenseitige Stütze?), Kontakten mit anderen Bewegungen (Übereinstimmung und Opposition?), Kontakten voller Lust oder Unlust, der Begegnung mit sozialen Verboten usw. Zu diesem Zeitpunkt entstehen die Konflikte, die den Wunsch nach Bewegung verändern werden, den Wunsch nach Handlung, den Wunsch zu sein [...] oder nicht zu sein. Es ist die Geschichte dieser Wünsche und Konflikte, die in der Handlung symbolisch ausgedrückt werden, der wir tagtäglich begegnen, wenn wir mit der spontanen Bewegung in der Beziehung zum Objekt und zum anderen arbeiten: persönliche Geschichte eines jeden, die in den tonischen Spannungen eingeschrieben ist (Reich), aber vielleicht auch Geschichte der Menschheit, und auf einem noch weit archaischerischen Niveau Geschichte der Art mit ihrem Ursprung.“[42]

Als entwicklungsrelevante Themen geben die Autoren im Rahmen dieses weitgespannten Bogens an:

- „Lebenstrieb und Zellbewegung“, wobei es sich um eine „extrem frühe, extrem regressive Phase“ handelt, deren Symbolik „wir nur mit dem Wiederaufleben sehr archaischer Empfindungen erklären können, die vom Ursprung des Lebens selbst kommen“; (ausgelöst

41 A. Lapierre/B. Aucouturier: Die Symbolik der Bewegung, S. 8.
42 Vgl. ebd., S. 47.

durch langsame Bewegungen aus zusammen gekauerter Bodenlage heraus).[43]

- „tonischer Austausch und Verschmelzungszustand", „eine diffuse Wahrnehmung auf subkortikalem Niveau". Sie entspricht in der Kennzeichnung exakt dem, was Spitz 1989 als coenästhetisch beschrieben hat. „Das tiefste symbolische Erleben, das wir diesbezüglich feststellen konnten, entsteht über langsames und kontinuierliches Wiegen zu zweit oder in einer kleinen Gruppe."[44]

- „Unreife und Abhängigkeit" – der Wunsch, als Objekt im Begehren des Andern zu existieren. Symbolisch ausgedrückt und wieder erfahren wird hier der Zustand, in dem das Kind völlig von der Versorgung durch seine Bezugsperson abhängig ist. „Das Kind ist unfähig, seine vegetativen Bedürfnisse allein zu befriedigen. Es befindet sich in totaler Abhängigkeit von der Mutter (oder einer mütterlichen Ersatzperson)" – und muss, notgedrungen, warten, bis es die tief gewünschte Zuwendung erhält. „Bekommt das Kind diese Lust des andern [an ihm] nicht, stirbt es." Insbesondere „die Situation, auf ein Objekt zu warten oder ein Objekt zu geben, wird sehr symbolisch erlebt; Ballwechsel in der Gruppe z.B., ohne vorherige Organisation."[45]

- „Affektive Distanznahme, Übergangsobjekt": Hier wird die notwendige Auflösung der tonisch-affektiven Symbiose mit der Mutter erlebt. Die Härte dieser Trennung wird erleichtert durch das „Übergangsobjekt", das noch affektiv die Mutter repräsentieren kann. Der Bezug zum Objekt ist in dieser Phase genau dadurch bestimmt: Die Symbolik wird ausgelöst durch Spiele mit dem Verschwinden und Wiederholen von Objekten und mit dem eigenen Verschwinden und Wiederauftauchen.

- „Handlungsfähigkeit und Macht über den eigenen Körper, Körperleben": „Die Entdeckung des ‚Handlungsvermögens' zusammen mit seiner Fähigkeit zu fühlen, eröffnet der primären Lust an der Bewegung eine neue Dimension: die Lust an der Handlung entsteht, die Lust, das Objekt zu nehmen, es in Bewegung zu bringen, fortzubewegen, zu werfen, seine Form zu verändern [...]."[46] „Über das Spiel

43 Vgl. ebd., S. 48.
44 Vgl. ebd., S. 51.
45 Vgl. ebd.
46 Vgl. ebd., S. 58.

mit den Objekten, in einer permanenten Dialektik zwischen dem Ich und der Welt entdeckt das Kind seinen Körper.“[47] Die Autoren setzen diese Phase im Entwicklungsgang für das Vorschulalter und „mindestens die ersten drei Grundschuljahre“ an.

- „Das Erleben des Objektes“: Hier geht es um die spontane und emotionale Begegnung mit den Handlungsdingen, die über die Rationalität „materialer Erfahrung”[48] weit hinausgeht und den tiefen Bezug zur Welt herstellt.

- „Erleben des Raumes, Eroberung des Raumes“: Symbolisch nachvollzogen wird hier die Geschichte des Kindes, die vom Werfen der Objekte in den Raum, den es selbst noch nicht erreichen kann, zur eigenen Bewegung in den Raum hinein, reicht. Es geht in dieser „Eroberung des Raumes darum“ die Projektion des Ich „außerhalb seiner selbst“ als „grundlegende Basis für jedes Bedürfnis nach Ausdruck und Kommunikation“ zu vollziehen.[49]

- „Der Wunsch, als Subjekt anerkannt zu sein – Hindernis, Verbot und Aggressivität“: Mit der eigenen Handlungsfähigkeit entsteht auch das Bedürfnis „seine Macht zu erproben“. Nicht um Warten und den Objektstatus im Begehren des Andern geht es nun, sondern um Anerkennung. Die Dialektik der Machtausübung liegt in der Erfahrung von Widerständen und Opposition. „Das Kind reagiert hier mit einer primären Aggressivität [...], die als Bestandteil des Lebens- und Bewegungstriebes respektiert und nicht vom Erwachsenen mit Schuldgefühlen besetzt werden sollte“.[50]

- „Das Verschwinden des Andern – Aggression gegenüber dem Vater“: Damit wird auf jenen Entwicklungsabschnitt verwiesen, in dem das Kind ambivalente Gefühle entwickelt. „Man kann nur in dem Maße im Begehren des Anderen existieren, in dem der andere existiert. [...] Daher die Angst vor dem Tod des Anderen, die beim Kind sehr lebendig ist.“ Das betrifft den Objektstatus, in dem man sich dem anderen ausliefert, bzw. ausgeliefert sieht, eine frühe Erfahrung. „Als Subjekt kann man aber nur dann existieren, wenn man nicht im Begehren des Anderen gefangen ist. [...] Daher auch das Bedürfnis

47 Vgl. ebd., S. 59
48 So Scherler 1975 im Anschluss an Piaget: Karlheinz Scherler: Sensomotorische Entwicklung und materiale Erfahrung, Schorndorf: Hofmann 1975.
49 A. Lapierre/B. Aucouturier: Die Symbolik der Bewegung, S. 64.
50 Vgl. ebd., S. 68.

nach dem Tod des Anderen." Dies betrifft den Status, der mit der eigenen, aktiven Handlungsfähigkeit erreicht wird. „Diese konträren Gefühle sind beim Kind sehr tief und sehr beängstigend. Sie steigern sich in der Ödipus-Phase. [...] Der Vater ist zu dieser Zeit gleichermaßen Symbol für Verbote und Rivale, der es schaffen könnte, dass man im Begehren der Mutter verschwindet. Der ‚Mord am Vater' bringt Zerstörung von allem, was ihn repräsentiert, mit sich – die Zerstörung von Ordnung, Regeln, Strukturen. [...]"[51] Mord-Spiele, spielerische Zerstörungen von Geordnetem, Vermischung des eigenen Körpers mit dem angerichteten Chaos sind Symbolisierungen dieser Thematik.

- „Tod und Wiedergeburt": Nach Auffassung der Autoren ist der „Wunsch nach Zerstörung, Unordnung, Tod" in einer permanenten Dialektik von „Gegensätzen einzuordnen".[52] „Die Entwicklung des Kindes vollzieht sich in der Tat in einer gewissen Anzahl von Phasen und ‚Beziehungsstrukturen', die es sukzessive aufgeben und zerstören muss, um zur folgenden Phase zu gelangen."[53] Symbolisch erfahren wird dieses Aufgeben und Verlassen von Vertrautem und Geliebtem und die Neukonstruktion. „Jede wirkliche, tiefe Entwicklung ist eine Neugeburt, die aus einer regressiven Krise von Destrukturierung und symbolischem Tod hervorgegangen ist."[54] Symbolisiert wird das vor allem durch Gegensatzerfahrungen, wie „von der Bewegungslosigkeit zur Bewegung, [...] von [...] Kontakt zum Verlust von Kontakt, [...] vom Schwachen zum Starken über eine progressive Bestätigung in der Bewegung, dem Ton, dem Licht, [...] vom Langsamen zum Schnellen über Bewegung, Ton und Rhythmus, [...]."[55]

3. Zusammenfassung

Der Zusammenhang von Entwicklungspädagogik und Bewegungspädagogik kann in zwei Richtungen gesehen werden. In der einen Richtung gilt das Sich-Bewegen als das wesentliche, erzieherisch bedeutsame Thema, mit dessen Hilfe eine Förderung der allgemeinen Entwicklung in allen belangvollen Persönlichkeitsbereichen und Handlungskompetenzen geschehen soll und geschehen kann: Entwicklung durch Bewe-

51 Vgl. ebd., S. 80.
52 Vgl. ebd., S. 84.
53 Vgl. ebd., S. 85.
54 Vgl. ebd., S. 84.
55 Vgl. ebd., S. 86.

gung. In der anderen Auslegung folgt die Bewegungspädagogik dem in der Entwicklungspädagogik vorgezeichneten Gedanken, dass sich die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen in Linien rekonstruieren lässt, auf denen für ausgewählte, pädagogisch als bedeutsam erachtete Fähigkeiten und Fertigkeiten dargestellt wird, wie frühes Verhalten und Handeln mit späterem Handeln verbunden ist und sich allmählich aufbaut. Diesen Gedanken legt die Bewegungspädagogik für den Bereich des Sich-Bewegens differenziert aus: Entwicklung des Sich-Bewegens. Vom zuletzt genannten Ansatz her kommt ein Verständnis der menschlichen Bewegung in den Blick, das es als eine Funktion, im Rahmen dieser Funktion als einen Dialog auffasst. Dabei wird neben dem instrumentellen und sozialen Charakter des Sich-Bewegens auch dessen symbolische Bedeutung als Spiegel des Selbst und als spielerisch-wiederholende Thematisierung bedeutsamer Entwicklungsvorgänge erkannt und betont. Der Ansatz, der auf das Projekt „Entwicklung durch Bewegung“ gerichtet ist, sieht die menschliche Bewegung als Handlung an und betrachtet das Bewegungshandeln als besonders kindgemäßes Modell allen menschlichen Handelns. Beide Ansätze werden praktisch in Vorschlägen für die Gestaltung von Bewegungssituationen und die erzieherischen Umgangsformen (Milieubildung). Eine verstärkte Untersuchung des selbstsymbolisierenden Charakters von Bewegungsdingen und –situationen könnte wichtig und ertragreich sein. Der weitgreifende Anspruch der allgemeinen Entwicklungsförderung durch Bewegung kann aus verschiedenen Gründen kritisch betrachtet werden. Dies gilt insbesondere dann, wenn sich die Weltaneignung nicht mehr hauptsächlich durch Bewegung vollzieht, wie das im Kleinkindalter noch der Fall ist, sondern symbolische Aneignungsformen die Führung übernehmen.

Literatur

Balz, Eckart: Gesundheitserziehung. Sport als Element der Lebensführung, in: ders./Peter Neumann (Hg.), Wie pädagogisch soll der Schulsport sein? Schorndorf: Hofmann 1997, S. 111-126.

Bittner, Günther: Die Selbstsymbolisierung des Kindes im pädagogischen Kontext, in: ders. (Hg.), Selbstwerden des Kindes. Ein neues tiefenpsychologisches Konzept, Fellbach: Bonz 1981, S. 200–205.

Brähler, Elmar (Hg.): Körpererleben. Ein subjektiver Ausdruck von Leib und Seele. Beiträge zur psychosomatischen Medizin, Heidelberg u.a.: Springer 1986, S. 253-266.

Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin u.a.: Springer 1956.

Dietrich, Knut/Landau, Gerhard: Sportpädagogik, Reinbek: Rowohlt 1990.

Dordel, Sigrid/Breithecker, Dieter: Zur Lern- und Leistungsfähigkeit von Kindern, in: Praxis der Psychomotorik 29 (2004) 1, S. 50-60.

Fischer, Klaus: Entwicklungstheoretische Perspektiven der Motologie des Kindesalters, Schorndorf: Hofmann 1996.

Ders.: Psychomotorik und Entwicklung. Metatheoretische Perspektiven, in: Motorik 23 (2000) 1, S. 22–26.

Fritsch, Ursula: Tanz, Bewegungskultur, Gesellschaft. Verluste und Chancen symbolisch expressiven Bewegens, Frankfurt/M.: AFRA 1988.

Dies.: Tanz stellt nicht dar, sondern macht wirklich. Ästhetische Erziehung als Ausbildung tänzerischer Sprachfähigkeit, in: Eva Bannmüller/Peter Röthig (Hg.), Grundlagen und Perspektiven ästhetischer und rhythmischer Bewegungserziehung, Stuttgart: Klett 1990, S. 99-117.

Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, in: ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 13. Nachdruck der Ausgabe in 18 Bänden 1940-1968, Frankfurt/M.: Fischer 1999.

Grupe, Ommo.: Was ist und was bedeutet Bewegung, in: Erwin Hahn/Wulf Preissing (Red), Die menschliche Bewegung – Human Movement, Schorndorf: Hofmann 1976, S. 3-19.

Hirsch, Matthias: Der eigene Körper als Übergangsobjekt, in: ders. (Hg.), Der eigene Körper als Objekt, Berlin u.a.: Springer 1989, S. 9-32.

King, Vera: Körper und Geschlecht in der Adoleszenz, in: Psychotherapie 7 (2002) 7, S. 92-100.

Kiphard, Ernst Jonny/Huppertz, Hubert: Erziehung durch Bewegung, Bonn, Bad Godesberg: Dürr 1973.

Knauf, Karl: Über die funktionelle Bedeutung der Bewegung im Bereich der Leibesübungen, in: Die Leibeserziehung 29 (1971) 9, S. 299-303.

Krappmann, Lothar/Oswald, Hans: Alltag der Schulkinder. Beobachtungen und Analysen von Interaktionen und Sozialbeziehungen, Weinheim und München: Juventa 1995.

Kretschmer, Jürgen (Hg.): Sport und Bewegungsunterricht 1 – 4, München u.a.: Urban und Schwarzenberg 1981.

Ders.: Zum Einsatz von Bewegungslandschaften im Sportunterricht der Grundschule, in: Sportpädagogik 22 (1997) 1, S. 24-38.

Krombholz, Heinz: Sportliche und kognitive Leistungen im Grundschulalter, Frankfurt/M. u.a.: Lang 1988.

Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt/M.: Fischer 1984.

Lapierre, André/ Aucouturier, Bernard: Die Symbolik der Bewegung. Psychomotorik und kindliche Entwicklung, 2. Aufl. München, Basel: Reinhardt 2002.

Montagu, Ashley: Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen, Stuttgart: Klett 1974.

Piaget, Jean: Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde, Stuttgart: Klett Cotta 1975a.

Ders.: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart: Klett Cotta 1975b (= Gesammelte Werke. Bd.1).

Roth, Heinrich: Pädagogische Anthropologie. Bd. II. Entwicklung und Erziehung, Hannover: Schroedel ^{2}1976.

Roth, Marcel: Geschlechtsunterschiede im Körperbild Jugendlicher und deren Bedeutung für das Selbstwertgefühl, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 51 (2002), S. 150-164.

Sallis, James F. u.a.: Effects of health related Physical Education on Academic Achievement: Project SPARK, in: Research Quarterly for Exercise and Sport 70 (1992) 2, S. 127-134.

Scherler, Karlheinz: Bewegung als Zeichen, in: Hartmut Gabler u.a. (Hg.), Für einen besseren Sport. Themen, Entwicklungen und Perspektiven aus Sport und Sportwissenschaft, Ommo Grupe zum 60. Geburtstag, Schorndorf: Hofmann 1990, S. 396–414.

Ders.: Wie Laufen zum Thema des Sportunterrichts werden kann, in: Jürgen Kretschmer (Hg.), Sport und Bewegungsunterricht 1–4, München u.a.: Urban und Schwarzenberg 1981, S. 80-94.

Ders.: Sensomotorische Entwicklung und materiale Erfahrung, Schorndorf: Hofmann 1975.

Scherler, Karlheinz/Kretschmer, Jürgen: Bewegung, Spiel und Sport in der Grundschule, in: Margot Zimmer-Schürings/Herbert Maier (Hg.), Zur Theorie und Praxis von Körper- und Bewegungserziehung, Oldenburg: Universität 1979, S. 34–39.

Sherbourne, Veronica: Beziehungsorientierte Bewegungspädagogik, München, Basel: Reinhard ^{2}2001.

Spitz, René: Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart: Klett Cotta ^{9}1989.

Tamboer, Jan: Sich Bewegen – ein Dialog von Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3 (1979) 2, S. 14–19.

Trebels, Andreas: Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht 41 (1992a) 1, S. 20-29.

Ders.: Überdrehen rückwärts an den Schaukelringen – der Salto rückwärts am Ende des Vorschwunges, in: Leibesübung, Leibeserziehung 46 (1992b) 5, S. 25-28.

Ders.: Turnen und Akrobatik, in: Sportpädagogik 16 (1992 c) 6, S. 12-18.

Ders.: Bewegungsgefühl: Der Zusammenhang von Spüren und Bewirken, in: Sportpädagogik 14 (1990) 4, S. 12-18.

Ders.: Springen, in: Sportpädagogik 12 (1988) 1, S. 14–21.

Ders.: Turnen vermitteln, in: Sportpädagogik 9 (1985) 5, S. 10-19.

2. Bewegung denken

ELK FRANKE

Bewegung – eine spezifische Form nicht-propositionalen Wissens

Einleitung

Das Kennzeichen unserer Zeit ist ihre Dynamik. Sie zeigt sich u. a. darin, dass die Erfahrungen und das erworbene Wissen immer kürzeren Halbwertzeiten unterliegen, wodurch der Eindruck entsteht, wer sich nicht bewegt, bleibt zurück und wer zurück bleibt, ist verloren. – So und ähnlich lauten die Parolen einer Gesellschaft, in der die Entdeckung der Langsamkeit auch als Entdeckung präsentiert werden kann, ohne jedoch letztlich Wirkung zu zeigen. Veränderung ist angesagt, wobei oft nicht nur das Ziel ungewiss und die Wege umstritten sind, sondern letztlich auch unklar bleibt, was im Prozess der Veränderung *die Veränderung* ist.

Vor 100 Jahren, in einer Zeit in der das Automobil erfunden, das Fahrrad eine Gesellschaft mobilisierte und die Relativitätstheorie das physikalische Denken revolutionierte, fragte der Philosoph Henri Bergson, warum es in einer Welt, die sich so vielfältig verändert, gleichsam immer in Bewegung ist, keine „Philosophie der Veränderung", keine, so könnte man ergänzen, „Philosophie der Bewegung", „Philosophie des Prozesses" gibt.

„Wir sprechen von Veränderung, aber wir denken nicht wirklich daran. Wir sagen, dass die Veränderung existiert, dass alles sich verändert, dass die Veränderung sogar das Gesetz der Dinge ist, ja wir sagen es [...], aber das sind

nichts als Worte, und wir denken und philosophieren als ob die Veränderung nicht existiert."[1]

Betrachtet man das Angebot der sich inzwischen herausgebildeten Einzelwissenschaften im 20. Jahrhundert, kann der Eindruck entstehen, Bergsons Mahnung habe sich erübrigt. Sowohl die Gesellschaftswissenschaften mit ihren Analysen zur Transformations- und Migrationsgesellschaft, zur Globalisierung oder zur horizontalen und vertikalen Mobilität als auch die Naturwissenschaften mit der Mikro- und Makroforschung haben inzwischen ein Forschungs- und Arbeitsprogramm entwickelt, das den vielfältigen Veränderungen der Moderne Rechnung trägt.

In dieses Bild der Anpassung der Wissenschaften an den Problemdruck der Zeit passt auch die Veränderung der Sportwissenschaft. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts noch als „Theorie der Leibeserziehung" entstanden und auf dieser Basis bis in die zweite Jahrhunderthälfte historisch-systematisch etabliert, entwickelte sie sich in den letzten drei Jahrzehnten immer mehr zu einer pluralen Querschnittswissenschaft unter Beachtung einzelwissenschaftlicher Methodologien. Fragt man trotz der inzwischen unübersehbaren Heterogenität nach einer gemeinsamen Basis von der Sportmedizin bis zur Sportphilosophie, wird meist auf die Bewegung als ‚körperliche Bewegung' verwiesen. D.h., die Sportwissenschaft wäre als *Bewegungs*wissenschaft u. a. auch eine jener Wissenschaften, die in besonderer Weise prädestiniert sind, den Gegenstand „Bewegung" sowohl allgemein als auch in seiner konkreten Form im Sinne der körperlichen Bewegung genauer zu analysieren.

Im folgenden Beitrag soll unter Bezugnahme auf Entwicklungen der Sportwissenschaft beispielhaft verdeutlicht werden, dass in wissenschaftlichen Untersuchungen erkennbar unterschieden werden muss zwischen jenen Analysen, die die (funktionalen) *Wirkungen* von Bewegungen und denen, die die Bewegung selbst in ihrer (prinzipiellen) *Prozesshaftigkeit* bestimmen. Während im ersten Fall meist unklar bleibt, was das „permanent Veränderliche" einer Bewegung ausmacht, stellt dessen philosophische Gegenstandsbestimmung und methodologische Erfassung im zweiten Fall eine wissenschaftliche Herausforderung dar.

In drei Schritten wird versucht, dieser zu entsprechen. Nach einleitenden Bemerkungen zur Sportwissenschaft wird auf die erkenntnistheoretischen Probleme und die daraus sich ergebenden wissenschaftstheoretischen Fragen einer adäquaten Bestimmung von Bewegung eingegangen. Dabei erweist sich der Diskurs zu Formen *nicht-propositionalen*

1 Henri Bergson: Die Wahrnehmung der Veränderung, in: ders. (Hg.), Denken und schöpferisches Werden, Frankfurt/M.: Syndikat 1985, S. 140-179, hier S. 150.

Wissens als hilfreich. Dies gilt insbesondere für die Erfassung der Prozesshaftigkeit körperlicher Bewegungen. Gleichzeitig wird dadurch versucht, die Aussagen insbesondere der historischen Anthropologie zum „Bewegungswissen" oder „praktischen Weltwissen"[2] weiter zu präzisieren.

1. Sportwissenschaftliche Deutungsversuche körperlicher Bewegung

Kennzeichnend für die verschiedenen Teildisziplinen der Sportwissenschaft ist ein vielfältiger Bewegungsbegriff, je nach dem, ob sie sich als Natur-, Sozial- oder Geisteswissenschaft verstehen.

Den Ausgangspunkt für die naturwissenschaftlichen Bewegungsanalysen bietet die mechanisch-physikalische Betrachtungsweise. Sie bestimmt eine Bewegung als „*Ortsveränderung eines Körpers (Massepunktes) über einen Zeitraum*".[3] Die Spezifika einer sportwissenschaftlichen Bewegungsforschung ergeben sich dabei aus der Tatsache, dass sie es nicht mit homogenen, zusammengesetzten Körpern (sogenannte „Starrkörpern") zu tun hat, sondern mit „organismischen Körpern".[4] Um dieser Eigenart Rechnung zu tragen, bildeten sich in den letzten Jahrzehnten verschiedene Untersuchungsperspektiven (biomechanische, ganzheitliche, funktionale, fähigkeitsorientierte)[5] heraus. In Abhängigkeit von wissenschaftstheoretischen Positionen wird eine außen-innen oder ganzheitlich-synthetische Sicht eingenommen, wobei die Abgrenzung zwischen natur- und geisteswissenschaftlicher Bewegungsforschung differiert, je nach dem, wie komplex der Gegenstand ‚körperliche' Bewegung interpretiert wird.

Entsprechend finden neben der Analyse des aktiven und passiven Bewegungsapparats auch vermehrt sensorische und neurosensorische Reglungsmechanismen Beachtung. Außer der Mechanik werden dadurch Methoden der Biologie, Systemtheorie und verschiedener Modelltheorien genutzt. Durch die damit verbundene interdisziplinäre Vernetzung ‚exportiert' die Biomechanik vermehrt sportwissenschaftliche De-

2 Vgl. Thomas Alkemeyer: Lernen und Darstellen mit den Körper-Aspekten einer historischen Anthropologie des Körpers, der Bewegung und der körperlichen Aufführung, in: Heinz Barb /Ralf Laging (Hg.), Bewegungslernen in Erziehung und Bildung, Hamburg: Czwalina 1999, S. 147-158.

3 Volker Zschorlich: Bewegung, in: Peter Röthig/Robert Prohl (Hg.), Sportwissenschaftliches Lexikon, Schorndorf: Hofmann [7]2003, S. 82

4 Ebd.

5 Vgl. Klaus Roth/Klaus Willimczik (Hg.): Bewegungswissenschaft, Reinbek: Rowohlt 1999.

tailkenntnisse in andere Wissenschaftsbereiche, ‚importiert' aber gleichzeitig auch deren Selbstzweifel, die sich insbesondere bei internen Reglungs- und Steuerungsprozessen komplexer Verhaltensweisen zeigen. Die Folge ist, dass jahrzehntelange paradigmatische Annahmen der Bewegungswissenschaft, die sich vorwiegend aus (äußeren) morphologischen Betrachtungsweisen[6] ableiteten, zunehmend ihre forschungsrelevante Bedeutung verlieren.[7] Albeneth/Sparrow sprechen daher auch vom „*Fall […] bewegungswissenschaftlicher Paradigmen"* (1992) und nicht wenige selbstkritische Forscher sehen darin eine „Krise der Motorikforschung".

Versucht man das menschliche Bewegungssystem mit seinen Merkmalen „hoch-komplex, zeitinstabil, stark interaktiv und nicht linear"[8] in angemessener wissenschaftstheoretischer Weise zu bearbeiten, erscheint selbst-kritischen Bewegungsforschern inzwischen eine Berücksichtigung ökologischer, ganzheitlicher und philosophisch-phänomenologischer Theorieansätze sinnvoll.[9] Maßgeblich ist dabei die Tatsache, dass es sich beim Gegenstand ‚körperliche Bewegung' nicht nur um einen nicht-homogenen Körper in Abgrenzung zum Starrkörper (mit spezifischen Eigenschaften wie Elastizität, Plastizität, Viskosität) handelt, sondern dieser (biologische) Körper sich immer auch durch Intentionalität und Reflexivität auszeichnet. Mit der damit verbundenen Ausweitung des Gegenstandsfeldes wird zurzeit ein Arbeitsfeld wieder entdeckt, das vor ca. 30 Jahren von der erfahrungsorientierten Sportwissenschaft als zu überwindende idealistische (ideologische) Erblast angesehen worden war: Die Anthropologie und speziell die phänomenologische Anthropologie (Plessner, Merleau-Ponty, Schütz u.a.). Die von ihr entwickelte Differenzierung in Leib/Körper, sowie die daraus abgeleiteten Analysen nicht-sprachlicher raum-zeitlicher (Bewegungs-)Erfahrungen erleben nicht zufällig eine Renaissance und führen zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Sinn und Sinneserfahrung, Wissen und Können sowie Erfahrung und Erkenntnis. Insbesondere eine sich zurzeit reformierende ‚Bewegungs-Pädagogik' versucht diesen Brü-

6 Vgl. Kurt Meinel/Günter Schnabel (Hg.): Bewegungslehre – Sportmotorik, Berlin: Sportverlag 1998.

7 Dies bedeutet nicht, dass morphologische Analysen auch in der sportpraktische Ausbildung an Bedeutung verloren haben.

8 Monika Fikus: Bewegungskonzeptionen in der Sportwissenschaft, in: Volker Schürmann (Hg.), Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft, Frankfurt/M., New York: Campus 1999, S. 87-103, hier S. 96.

9 Vgl. ebd.

ckenschlag von der Tradition zur aktuellen Bewegungsforschung.[10] Außerdem lässt sich seit einigen Jahren eine Weiterentwicklung der philosophischen Anthropologie unter kultursoziologischer Perspektive erkennen. Als Historische Anthropologie erweitert sie nicht nur die häufig zurecht kritisierte subjektorientierte kontextlose Position traditioneller phänomenologischer Theorien um gesellschaftlich-kulturelle Implikationen, sondern dreht auch das Bild vom Verhältnis des Menschen in der Welt gleichsam um. So bestimmt nicht die autonome Persönlichkeit, durch äußere Umstände beeinflusst, ihr Verhältnis zur Welt, sondern die sozial-kulturelle Welt prägt in Form eines *Habitus* die Individualität des Menschen. – Und in diesem Gestaltungsprozess des Subjekts spielen der Körper, die nicht-sprachlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen einschließlich der körperlichen Bewegungen eine wesentliche Rolle.

„Die Konstitution des Subjekts erfolgt ‚von außen nach innen nach außen'. In diesem Prozess stellt der Körper eine Gelenkstelle dar."[11]

Wobei der Bewegung bei der Ausprägung eines „Körperwissens" eine große Bedeutung zugeschrieben werden kann.

„Ein fundamentales Medium der handelnden Auseinandersetzung des Individuums mit der Sozialwelt sind Bewegungen. Bewegungen sind vergesellschaftlichte Weisen des Körpergebrauchs, die zugleich vergesellschaftlichten Charakter haben (vgl. Gebauer 1997), sie stellen im selben Prozess eine ‚kommunikative' Beziehung zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt her. Im Medium von Bewegungen werden soziale Strukturen vom Individuum einverleibt und gleichzeitig immer wieder aufs Neue erzeugt, reproduziert."[12]

Auf diese Weise wird in praktischer Auseinandersetzung mit der Welt „*ein vorbewußtes praktisches Wissen in Form von Handlungserwartungen, praktischen Konsequenzen und Fertigkeiten*"[13] ausgebildet. In konkreten Lernprozessen (u. a. in sportiven Umwelten) entsteht dabei ein „*immer gegenstandsadäquateres ‚tieferes' Bewegungswissen*", das

10 Vgl. hierzu die Arbeiten von Robert Prohl/Jürgen Seewald (Hg.): Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre, Schorndorf: Hofmann 1995; Barb Heinz/Ralf Laging (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung, Hamburg: Czwalina 1999, sowie Jürgen Funke-Wieneke: Bewegungs- und Sportpädagogik: wissenschaftstheoretische Grundlagen, zentrale Ansätze, entwicklungs-pädagogische Konzeption, Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren 2004.

11 Alkemeyer: Lernen und Darstellen mit den Körper, S. 152.

12 Ebd., S. 151.

13 Ebd.

schließlich immer stärker „*mit praktischem Weltwissen angereichert*“ wird.[14]

Wie die bisherige sportwissenschaftliche Skizze erkennen ließ, wird die (körperliche) Bewegung meist ohne besondere Begründung zur Grundlage von Analysen. Gleichzeitig wird aber auch sichtbar, dass die obige Ausgangsfrage Bergsons nach dem Spezifikum der Bewegung sich nicht automatisch aus der Schnittmenge der verschiedenen Sichtweisen ergibt. Es bleibt in eigenartiger Weise un-bestimmt. So gibt es zwar eine Vielzahl an Hinweisen, wie sich eine Bewegung funktional beschreiben lässt und welche Folgen sie für eine handelnde Person in einem sozialen Umfeld haben kann, bzw. wodurch dieser kulturanthropologische Kontext habituelle Bedeutung für eine sich bewegende Person erhalten kann.

Unbestimmt bleibt jedoch auch in diesen am weitesten entwickelten Ansätzen der Historischen Anthropologie, *wodurch* die ‚körperliche Bewegung‘ eine solche kulturprägende anthropologische Konstitutionsbedeutung erhalten kann. Konkret ergibt sich die Frage, worin zum Beispiel die nicht-verbale Leistung einer körperlichen Bewegung bei der Entwicklung eines inkorporierten „tieferen“ Bewegungswissens liegt und worin sich dieses vom sprachlichen Wissen unterscheidet?

Bevor darauf näher eingegangen wird, sollen vorab einige bis heute relevante Aspekte des philosophischen Diskurses über die Bewegung in Erinnerung gerufen werden.

2. Bewegung aus philosophischer Sicht

Nach einer über zweitausend Jahre alten Diskussion zum Bewegungsphänomen versuchte Hegel, die darin sichtbar gewordenen Widersprüche nicht gegeneinander auszuspielen, sondern sie konzeptionell zu fassen und denkbar zu machen, indem er betont:

„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

14 Ebd., S. 153.

seyn, und zugleich nicht; dies ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, – und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht."[15]

Hegel nimmt damit jene intrinsische Komplexität der Bewegung auf, die seit der Antike, insbesondere durch die Argumentation Zenons, den Diskurs über die Bewegung 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. So behauptet Zenon, dass „*auch das langsamste Tier im Laufe nicht eingeholt werden könne, vom schnellsten, da der Verfolger immer erst dahin kommen müsse, von wo das fliehende Tier fortgelaufen ist, so dass das langsame immer einen Vorsprung behalte*".[16]

Im Gegenzug zu Zenon macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass der Bewegungsvorstellung von Zenon die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit der Strecke bzw. des Raumes zu Grunde liegt und seine Argumentation ein konzeptionelles Problem widerspiegelt, das von der reinen sinnlichen Evidenz nicht berührt wird. Er wird damit zum Wegbereiter für ein Denken über die Bewegung, das bis in die Neuzeit die Diskussion beeinflusst. An drei Positionen soll verdeutlicht werden, in welcher Weise die philosophische Frage nach der Bewegung weiterhin eine wissenschaftliche Herausforderung darstellt.

2.1 Die Erfassung der Bewegung – eine Herausforderung an die Begrifflichkeit (Hegel)

Wie aus dem Text Hegels erkennbar wird, liegt das Problem der Erfassung einer Bewegung nicht in deren ostensiver Sprachlosigkeit, sondern in der Art ihrer begrifflichen Fassung. Ein Aspekt den schon Aristoteles gegen Zenon herausgearbeitet hat, als er betont, dass das scheinbare Paradox dieser Situation letztlich eine Frage des unendlichen hier und jetzt mit dem Kontinuum ihrer homogenen Verknüpfung in Raum und Zeit sei. D.h. der Begriff der Bewegung schließt den des Kontinuierlichen, Ganzen mit ein. Entsprechend kann die auf atomisierende Zerstückelung des Ganzen angelegte Konzeption Zenons die Bewegung nicht erfassen. Seine ins Endlose gerichtete Teilbarkeit versteht er nicht als mögliche

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke, herausgegen von Herman Glockner, Stuttgart: Reclam 1833, hier Bd. 17, S. 337.

16 Aristoteles: Physik, Deutsche Übersetzung von P. Gohlke, Paderborn: Schöningh 1956, S. 239b.

Begrenzung an einer schon bestehenden Strecke, sondern als „Teile“ eines Ganzen. Die Bewegung lässt sich jedoch für Aristoteles nicht aus endlos vielen Punkten zusammensetzen, sondern nur aus einer „entelechialen“ Unteilbarkeit betrachten. Sonst geht die Bewegung „als Bewegung“ verloren.

Mit Aristoteles verweist Hegel in seiner Argumentation gegen Zenon darauf, dass „die Theilung des Getheiltseyn nicht absolute Punktualität, noch reine Kontinuität das Ungetheilte und Theilungslose“[17] sei.

Hegel schließt daraus, dass die Dialektik der Bewegung als Bewegung sich nicht in der Subjekt-Prädikat-Form von Satzaussagen darstellen lässt, wie sie in Einzelwissenschaften üblich sind, sondern nur dadurch, dass Aussagen formuliert werden, die das „Absolute zum Inhalt“ haben. Im Gegensatz zur einzelwissenschaftlichen Bewegungsanalyse, bei der sich das Denken gleichsam auf einer Linie, von einem Prädikat zum anderen weiterentwickelt, ist die Bewegung zu deuten als „*ins endlose ‚räsonierend‘, welche die Freiheit von dem Inhalt* bedeute.“[18]

Für Hegel zeigt sich darin die „dialektische Bewegung“ des Satzes selbst: Sie mache das aus, was sonst der „Beweis“ leisten sollte, „*die dialektische Bewegung ist dieser sich selbst erzeugende fortleitende und in sich selbst zurückgehende Gang*“.[19]

2.2 Die Erfassung der Bewegung – über eine reflexive Intuition (Bergson)

Die bei Hegel sichtbar werdende Schwierigkeit, das Prinzip der Bewegung adäquat in der Sprache auszudrücken, wird auch bei den Neukantianern der Marburger Schule deutlich. Die Dialektik der Bewegung erfordere nach Hönigwald eine „*schmiegsame, alles starre Verharren ablehnende Haltung der Sprache*“.[20] Ein Aspekt, den dann Bergson etwa zeitgleich in den Mittelpunkt seiner Bewegungsphilosophie stellt, indem er im Gegensatz zu Hegel die begriffliche Erfassung der Bewegung generell in Frage stellt, 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

17 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, S. 333.
18 Ebd., Werke 2, S. 54.
19 Ebd., Werke 2, S. 52.
20 Richard Hönigwald: Grundfragen der Erkenntnistheorie, Tübingen: Mohr 1931, S. 105f.

„Sinnhaftigkeit“ aus oder über „adäquate“ Darstellungsstrukturen entwickelt werden kann, sondern der Prozess der Wahrnehmung und Erfahrung selbst steht im Zentrum der Aufmerksamkeit.

Bergson verweist auf diese Eigentümlichkeit der Wahrnehmung, wenn er betont:

„Denken ist Notbehelf, wenn die Wahrnehmungsfähigkeit versagt [...]. Ich leugne nicht die Nützlichkeit der abstrakten und allgemeinen Ideen – ebenso wenig wie ich den Wert von Banknoten bestreite, aber ebenso wie die Banknote nur eine Anweisung auf Gold ist, hat ein Gedanke nur seinen Wert, durch die möglichen Wahrnehmungen, für die er eintritt.“[21]

Die Methode, durch die eine solche Prozessbedeutung erfasst werden soll, nennt er „Intuition“, was aber nicht mit der deutschen Konnotation von „Gefühl“ oder „Instinkt“ übersetzt werden darf. „Intuition“ im Wahrnehmungsprozess ist eine Reflexion, die im Gegensatz zum Metaphysikverständnis Kants nicht jenseits der Erfahrung, sondern im Sinne einer gleichsam „mitlaufenden Erfahrungsmetaphysik“ gedeutet werden muss. Durch diese Form der direkten, begleitenden „Reflexion“ über die Bedingungen, unter denen Wahrnehmungen und Erfahrungen stattfinden, vermeidet Bergson sowohl einen naiven Realismus als auch die romantisch, lebensphilosophische Einseitigkeit sogenannter „primärer“ Lebenserfahrungen.

Die Grundlage seiner Argumentation bildet eine Differenzierung der „Zeit“. Sie lässt sich für ihn zweifach explizieren:

- einerseits als eine Linie stationärer, gleichsam verräumlichter aneinander gereihter *Zeitpunkte* (*temps*) und
- als ein dynamischer alle Abgrenzungen verwischender, von wahrer Dauer seiender Zeit*fluss* (*dureé*) jener „wahren“ Zeit, die die Tiefendimension und die auf die Gesamtheit des Lebens bezogene Erfahrung erfasst.

Entscheidend ist, dass beide Formen der Zeiterfahrung ihre Berechtigung haben und die Intuition – als (zeitlich) mitlaufende Reflexion von Erfahrungsprozessen entwickelt – *neben* dem prinzipiell möglichen (verräumlichenden) analytischen Denken der Wissenschaft als eine eigenständige Form von Erfahrung wirksam wird. Sie lässt sich für Bergson im Leib verorten. Einem Leib, der sich für ihn nicht in seiner physischen

21 Henri Bergson: Die Wahrnehmung der Veränderung, in: ders. (Hg.), Denken und schöpferisches Werden, Frankfurt/M.: Syndikat 1985, S. 140-179, hier S. 151.

Materialität, sondern in seiner Fähigkeit als „Prozessspeicher“ von veränderbaren Wahrnehmungsleistungen erweist.

2.3 Die Erfassung der Bewegung – eine phänomenale Perspektivität (Merleau-Ponty)

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. So betont dieser unter anderem die Gefahr, die sich ergibt, wenn man im theoretischen Bemühen versucht, die „Erscheinungsweisen“ der Bewegung auf den Begriff zu bringen, mit der Folge: man verliert das genuine Phänomen der Bewegung, das er das „Bewegliche“ der Bewegung nennt, schnell aus den Augen.

„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 erlangen; 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.“[22]

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) hinzugeführt wird, sondern der fliegende Stein *ist* die Bewegung selbst. Sie ergibt sich immer als das Ergebnis einer *Perspektive* in Bezug zu einem Stein – womit Merleau-Ponty den Weg für die folgenden Interpretationen von Wittgenstein (Spätphilosophie) bis zu Bourdieu vorbereitet.

22 Maurice Merleau-Ponty: Die Phänomenologie der Wahrnehmung, New York: de Gruyter 1966, S. 312.

2.4. Die Erfassung der Bewegung – ein Spiegelbild philosophischen Denkens

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 raum-zeitlichen gesellschaftlichen Implikationen dar.[23]

2. Andererseits wurde aber auch sichtbar, dass bei der Erfassung der Bewegung durch die Sprache scheinbar unüberwindbare Schwierigkeiten auftreten[24], bzw. diese nur unter der Maßgabe einer „*dialektischen Bewegung*" (Hegel) gelöst werden können. Dabei sollte eine Sprache – und so könnte man ergänzen – *Wissensform* gefunden werden, die „*die Freiheit vor dem ‚Inhalt' sicherstellt*".[25]

Dies bedeutet: Es gibt einen Unterschied zwischen der diskursiven und der intuitiven Weise des Erkennens, bzw. zwischen dem (systematischen) verstandesmäßigen und (holistischen) intuitiven Wissen um die Bedingungen der Möglichkeit der Bewegung im Mensch-Welt-Verhältnis einerseits und der Erfassung der Bewegung als Bewegung (im Sinne von durée) andererseits. In der Konsequenz daraus lässt sich die Behauptung aufstellen, dass das (gesellschaftlich) inkorporierte bewegungsrelevante „Körperwissen" (Alkemeyer) als prozesshaftes Wissen

23 Vgl. dazu auch die Beiträge von Alkemeyer und Gebauer in diesem Buch.
24 Vgl. H. Bergson: Die Wahrnehmung der Veränderung.
25 G.W.F.Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke 2, S. 54.

eine ganz bestimmte Denk- und Wissensform darstellt. Eine Annahme, die im folgenden Kapitel präzisiert werden soll.

3. Bewegungsrelevantes Körperwissen als eine Form propositionalen Wissens

Der Gebrauch des Wortes „Wissen" zeigt sich in drei verschiedenen Bedeutungen:

- als ein *propositionales* Wissen („Ich weiß, dass Berlin eine Millionenstadt ist" im Sinne von *know that*),
- als ein *gegenständliches* Wissen. („Ich kenne Berlin" im Sinne von *knowlege of*),
- als *eine Fähigkeit* („Ich kann Autofahren" im Sinne von *know how*).

Von den drei Wissensformen wird in der Regel nur das propositionale Wissen als relevant für wissenschaftliche Aussagen anerkannt, während den beiden anderen eher eine heuristische oder subjektiv-praktische Bedeutung zugeschrieben wird.

Kennzeichnend für propositionales Wissen ist nach Schildknecht (1999) u.a.

- *„Propositionen sind (ontologisch ausgezeichnete, objektive, zeitlose, abstrakte) Träger von Wahrheitswerten (wahr/ falsch),*
- *Propositionen finden ihren sprachlichen Ausdruck in semantischen Repräsentationsformen wie Behauptung, Urteil, Aussagesatz,*
- *Propositionen werden repräsentiert durch eine dem Objekt propositionaler Verben entsprechende Struktur: ‚dass p'[...],*
- *Propositionen liegen einem Wissen zugrunde, das als begründete, wahre Meinung beschrieben werden kann (propositionales Wissen).'*[26]

Entsprechend dieser Kriterien gilt es, ein wissenschaftliches Programm so anzulegen, dass es sich auf *propositionale* Erkenntnisse stützt,[27] die in *diskursiver Form* aufbereitet werden. Nur so scheint sichergestellt, dass die Bedingungen des subjektiven Wissens im Sinne von „Ich weiß" (auf

26 Christiane Schildknecht: Aspekte des Nichtpropositionalen, Bonn: Bouvier 1999, S. 7.

27 Vgl. u.a. Gottlob Frege: Kleine Schriften, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967.

der Basis von Gewissheit) auch als „objektives Wissen“ den auf Richtigkeit und Wahrheit ausgelegten Wissenschaftsprozess bestimmen.

Gegenüber dieser, den modernen Wissenschaftsbetrieb dominierenden Einstellung, gab es immer wieder relativierende Hinweise. Sie bezogen sich insbesondere auf den ‚Preis‘, den man für den Objektivierungsanspruch zahlen muss. So ist er nur zu erreichen, wenn alle Formen von praktischem und subjektivem Wissen im Sinne von ‚Wissen, wie‘ sowie nicht-begriffliche Erfahrungen ignoriert werden. Ein Umstand, der in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auch eine Herausforderung für die erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Diskussion darstellte. Sie führte u.a. zu einer begründeten Neubewertung des Wissens-Begriffs unter Einbeziehung von Formen nicht-propositionalen Wissens in den Wissenschaftsdiskurs. Für Schildknecht (1999) zählen dazu u.a.

- *„visuelle Wahrnehmung [...],*
- *praktisches Wissen im Sinne eines Könnens [...],*
- *Wissen bezogen auf mentale Zustände:*
  - *Wissen, wie es ist, in einem mentalen Zustand zu sein,*
  - *sinnliches und phänomenales Bewusstsein,*
  - *die erste-Person-Perspektive im Hinblick auf Selbstwissen [...].“*[28]

In einer knappen Skizzierung dieser drei Formen nicht-propositionalen Wissens soll verdeutlicht werden, in welcher Weise die dort entwickelte Systematik bzw. „Logik“ auch zur Präzisierung des Körperwissens als Bewegungswissen beitragen kann.

3.1 Visuelles Wissen als präsentativer Formungsprozess

Es ist ein Verdienst von Ernst Cassirer (1953) und Alfred North Whitehead (1984), dass die enge Bindung von Erkenntnis – und Verstehensprozessen an die Begrifflichkeit der Sprache, wie sie von Kant vorgegeben worden war, sich durch eine Neufassung des Symbolbegriffs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts veränderte. So konnte Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen auf überzeugende Weise zeigen, dass der Mensch immer nur „in Formen“ wahrnehmen kann, was bedeutet, dass neben der bis dahin favorisierten Sprache als Ordnungsfaktor auch Bilder, Rituale oder Mythen, aber auch

28 C. Schildknecht: Aspekte des Nichtpropositionalen, S. 8f.

Musik und Bewegung eine Wahrnehmungs- und Erkenntnisfunktion besitzen.

Susanne K. Langer[29] hat die daraus sich ergebende Perspektive eines *vor-* und *außer*sprachlichen Verstehens weiterentwickelt, indem sie explizit zwischen „*diskursiven*" und „*präsentativen*" Formungsbedingungen unterscheidet. Dabei geht sie davon aus, dass der Umfang menschlicher Vernunft größer ist, als der Bereich, der durch die Diskursivität der Sprache bestimmt wird. D. h. auch durch *präsentative Formungsprozesse*, die sich in Bildern zeigen, wird Wissen artikuliert.

So gibt es in

„unserer Erfahrung Dinge, [...] die in das grammatische Ausdruckssystem nicht hineinpassen. Dabei handelt es sich jedoch nicht notwendigerweise um etwas Blindes, Unbegreifliches, Mystisches; es handelt sich einfach um Dinge, die durch ein anderes symbolisches Schema als die diskursive Sprache begriffen werden müssen."[30]

Zu solchen anderen symbolischen Konfigurationen gehören neben Bildern, wie gezeigt werden wird, u.a. auch Bewegungen. Kennzeichnend für sie ist, dass bei ihnen, in Absetzung zur Sprache, die Bedeutung sich nicht aus der Rekonstruktion der Wortfolge gleichsam elementhaft, „nacheinander, sondern gleichzeitig [...] in einem Akt des Sehens"[31] ergibt. Entsprechend erschließen wir die Bedeutung einer Photographie nicht über ein elementarhaftes Vokabular seiner hell-dunkel Flächen, sondern aus seinem Gesamteindruck.

„Die durch die Sprache übertragenen Bedeutungen werden nacheinander verstanden [...]; die Bedeutungen aller anderen symbolischen Elemente, die zusammen ein größeres, artikuliertes Symbol bilden, werden nur durch die Bedeutung des Ganzen verstanden. [...] Wir wollen diese Art von Semantik ‚präsentativen Symbolismus' nennen. […] er erweitert unsere Vorstellung von Rationalität weit über die traditionellen Grenzen hinaus und wird doch der Logik im strengen Sinne niemals untreu."[32]

Inwieweit diese „Logik" auch bei der Erfassung körperlicher Bewegung relevant ist, soll in Analogie zur Interpretation von Bildern am Beispiel einer Alltagsbewegung, dem Lauf zur Straßenbahn, präzisiert werden. Bei der die Person kennzeichnenden Ausdrucksform lassen sich ver-

29 Vgl. Susanne K. Langer: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt/M.: Fischer 1965.
30 Ebd., S. 95.
31 Ebd., S. 99.
32 Ebd., S. 103.

schiedene Charakteristika des präsentativen Formungsprozesses erkennen.

a. *Die prinzipielle Kontextrelevanz der „Formungselemente“.*
Obwohl die Laufbewegung aus verschiedenen „Elementen“ besteht, die bewegungstheoretisch unter anderem über physiologische Bedingungen (Gelenkformen, Schwerkraft, Körpermittelpunkt etc.) und funktionale Aspekte (Bewegungsumkehrpunkte etc.) bestimmt werden können, bilden diese kein „Vokabular“ für die Bewegung, aus deren Verbindung sich die Prozessspezifik des Laufes einer Person P ableiten ließe. Diese ergibt sich aus einer Relation einzelner Formelemente innerhalb des Bewegungsprozesses in ihrem individuellen Gesamtzusammenhang.

b. *Die Dominanz eines primären Gesamteindrucks*
Der spezifische Lauf der Person P erhält damit seine Bedeutung nicht aus einer Verbindung einzelner „Lauf-Elemente“, die jeweils eine eigenständige Bedeutung haben. Vielmehr findet eine mögliche Laufanalyse in umgekehrter Weise statt: Von einem primären Gesamteindruck werden bei einem Deutungsbedarf einzelne Bewegungsformen konstruiert. Ihre umgekehrte Konstruktion ergibt jedoch nicht den Gesamteindruck der Bewegung (in ihrer Prozesshaftigkeit) wie es Kleist im Marionettentheater eindrucksvoll beschrieben hat.

c. *Die Singularität der Bedeutung.*
Anders als diskursive Symbole, die für etwas anderes stehen können (das Wort für ein Objekt, das es bezeichnet), verkörpern präsentative Formungsprozesse immer sich selbst. Eine Bewegung präsentiert zunächst nur sich selbst, „die Bewegung“. Sie steht in keinem dahinter liegenden syntaktischen Zusammenhang, sondern erscheint wie unter anderem auch ein Bild als eine unableitbare Gesamtform. Entsprechend gibt es auch kein „nacheinander“ bei der Interpretation der Lauf-Bewegung aus der Konstitutionsperspektive.[33] Die Bewegung in ihrer Gesamtheit, kann man mit Langer sagen, hat eine *implizite* Bedeutung, in der sich ein *genuines* Wissen spiegelt. Es ist jenes prozesshafte Wissen, das keine propositionale Form hat – und sich

33 Vgl. dazu im Interpretationsverfahren die Unterscheidung in Konstitutions- und Verwertungsperspektive von semiotischen (ästhetischen) Aussagen. Dazu Elk Franke: Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen. Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Sporttheorie aus handlungstheoretischer Sicht, Schorndorf: Hofmann 1978, S. 80-124.

deshalb auch nicht in eine diskursive Darstellungsform übersetzten lässt.

3.2 Praktisches Wissen im Sinne eines Könnens

Im Unterschied zu Wissensformen, die sich auf Sachverhalte beziehen und sich als ein „Wissen, dass p" zeigen, ist das praktische Wissen im Sinne eines Wissens, etwas Bestimmtes zu tun, eines Könnens (knowing how), dispositionell. Es unterliegt zum Teil dem propositionalen Wissen, „dass p" (know that), lässt sich jedoch nicht vollständig und adäquat durch dieses abbilden.

Ein Umstand, der zu den zentralen Herausforderungen einer Sportdidaktik gehört, bei der die diskursive Beschreibung des Bewegungsvorganges gerade nicht sein Erlernen sicherstellen kann. So ist eine „Kippe am Reck" nur dann erfolgreich, wenn der Kippstoß im richtigen Moment erfolgt und dieser Moment ist ein Merkmal des „Bewegungs-Wissens", das nicht durch die diskursive Beschreibung „gleichzeitig mit der Aufwärtsbewegung erfolgt der Kippstoß" erlangt werden kann.[34]

„Nun ist aber die Form aller Sprachen so, dass wir unsere Ideen nacheinander aufreihen müssen, obgleich Gegenstände ineinander liegen; so wie Kleidungsstücke, die übereinander getragen werden, auf der Wäscheleine nebeneinander hängen."[35]

Grundsätzlich lässt sich deshalb sagen, dass das auf diese Weise entwickelte Erfahrungs- und Handlungswissen gleichsam „feinkörniger" ist als die begriffliche propositionale Zuordnung bzw. sich im Bezug auf die Prozesshaftigkeit der Bewegung zwar in einer impliziten Zeitlichkeit im Sinne der dureè (Bergson) habituell verankert, aber dies nicht diskursiv wiedergegeben werden kann. Ein Umstand, der eher als ein „mentaler Zustand" bestimmt werden kann.

3.3 Wissen bezogen auf mentale Zustände

Kennzeichnend für die Prozesshaftigkeit körperlicher Bewegungen ist, dass ich meistens um das „Bewegliche" (Merlau-Ponty) dieser Bewegung weiß (z.B. als ein bestimmter Zustand während eines Waldlaufs),

34 Vgl. dazu auch die Versuche der so genannten Sensomotik u. a. Dieter Ungerer: Zur Theorie des sensomotorischen Lernens, Schorndorf: Hofmann 1971; sowie dazu E. Franke: Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen.

35 S.K. Langer: Philosophie auf neuem Wege, S. 88.

aber dies nur unzureichend klassifizieren, bzw. wie der philosophische Exkurs zeigte, aus mehrfachen Gründen nicht systematisch bestimmen kann.

Dabei wurde deutlich, dass das Wissen um die Prozesshaftigkeit der Bewegung sich nicht über propositionale Wissensformen vermitteln lässt, sondern sich kategorial von diesen unterscheidet. So ist es kennzeichnend für diesen Zustand, dass man in diesem Zustand *ist* (in dem Sinne wie ein fliegender Stein nach Merleau-Ponty ein fliegender Stein *ist*).

„So kann ich wissen, *wie* es ist, in einem mentalen Zustand zu sein – eben dadurch, dass ich in ihm bin – ohne ihn unter einen Begriff oder eine propositionale Form bringen zu können".[36] Dies bedeutet, dass die Prozesshaftigkeit der Bewegung als ein „Wissen wie" nicht an eine Begrifflichkeit im Sinne von „Wissen, dass" gebunden werden kann. – Ein Umstand, aus dem jedoch nicht geschlossen werden darf, wie es insbesondere die Nominalisten immer wieder behaupten, es handle sich bei der Prozesshaftigkeit um ein diffuses, vorbegriffliches privates Gefühl ohne epistemischen Gehalt. Vielmehr lassen sich unter Bezugnahme auf die bisherigen Aussagen abschließend bestimmte Merkmale einer „Logik" körperlicher Bewegung bestimmen:[37]

1. *Simultanität*
   In einer selbst durchgeführten oder beobachteten Bewegung werden mehrere Faktoren „gleichzeitig" erfasst, mitunter trotz oder gerade wegen einer „relativen Fülle" bzw. „Dichte". Ebenso wie bei einem Bild ist bei der Bewegung zunächst ein Gesamteindruck bestimmend, in den auch emotionale oder assoziative Momente undifferenziert eingehen können.

2. *Anerkennung von Widersprüchlichkeit*
   Durch diese Wahrnehmungsdichte kann es dazu kommen, dass Inkompatibles nicht „automatisch" als solches erkennbar wird. D. h. man könnte sagen, neben einer „entweder-dies-oder-das" diskursiv entwickelten Logik ist auch eine „sowohl-dies-als-auch-das" Position möglich, wobei für die Anerkennung dieser Widersprüchlichkeit zwei Vorraussetzungen relevant sind:

36 C. Schildknecht: Aspekte des Nichtpropositionalen, S. 30.

37 Vgl. bei der folgenden Textdarstellung insbesondere Simone Marenholz: Logik-A-Logik-Analogik. Welche Organisationsform folgt nicht-digitale bzw. nicht-diskursive Symbolisation?, in: Jürgen Mittelstrass (Hg.), Die Zukunft des Wissens, Konstanz: UVK 1999, S. 563-570.

- Auf der *konkreten* Beobachtungsebene ist der „frame of reference“ von Bewegung unterschiedlich weit zu ziehen, da nicht genau bestimmbar ist, wo die Bewegung „anfängt“ und wo ihre „Wirkungen enden“[38]
- Auf der *prinzipiellen* Ebene gilt das, was unter anderem Hegel als kennzeichnend für die Bewegung als Bewegung herausstellte.

„Dieß vergehen und sich wiedererzeugende des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung.“[39]

3. *Komplexer Abstraktionsgrad*
   Die nicht-propositionale Wissensform körperlicher Bewegung zeichnet sich unter Beachtung von Simultanität und Widersprüchlichkeit durch eine offene integrierende Bedeutung aus, die sich deutlich von diskursiv-endlichen Wissensformen unterscheidet. Dadurch, dass in diese Wissensformen Widersprüche integrierbar sind, Paradoxa die Prozesshaftigkeit der Bewegung bestimmen, gilt es auch, nicht Wahrheit zu ermitteln, sondern funktionale Adäquatheit (u. a. über mimetische Prozesse), die sich als Inkorporiertheit zeigt.

4. *(Logische) Struktur*
   Entsprechend geht das nicht-propositionale Wissen nicht auf eine ableitbare, regelhafte Grammatik zurück, sondern stellt eher eine relationale Struktur dar, durch die keine Objekteigenschaften, sondern Prozessabläufe geformt werden. Negativität zeigt sich in diesen Wissensformen nicht als „Nicht-Wahrheit“, sondern als nicht (mehr) integrierbarer Widerspruch – als *Differenz* in Form *von* Erfahrungsbrüchen, die sich in dreifacher Weise zeigen können:
   - als Negativerfahrung
   - als Zweifel und
   - als Möglichkeitsperspektive.[40]

38 So bleibt unbestimmt, wenn man Wünsche und Assoziationen und andere Aspekte zur Bewegung hinzunimmt, ob ‚die Bewegung‘ erst mit dem Ortswechsel in der Zeit beginnt oder auch die Monate alten Vorlaufbedingungen bzw. Nachwirkungen bedeutsam sind.

39 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke 9, S. 88.

40 Diese Unterteilung ließe sich in Anlehnung an Husserl (1985) weiter spezifizieren.

Allen drei Differenzweisen gemeinsam ist ein Ungewisswerden hinsichtlich bisherigen so-oder-so-seins in der Prozesshaftigkeit von Bewegung.

„Negationen und Zweifel treten auf, weil sich etwas zeigt, das im Erfahrungsverlauf unstimmig, untypisch, anders oder neu ist. Negationen und Zweifel sind Unstimmigkeiten innerhalb der einstimmigen, d. h. als gewiss geglaubten Erfahrung."[41]

Die Entwicklung von Möglichkeitsperspektiven kann aus solchen Grenzerfahrungen erwachsen oder auch durch ein Gewahrwerden der Routinehaftigkeit innerhalb des Bewegungsprozesses. Beide Formen führen zu einem veränderten Wissen um die Mensch-Welt-Bedingungen. „*Dabei wird deutlich, dass es innerhalb einer Welterfahrung partielle Erfahrungsbrüche geben kann, die in ein explizites Ungewissheitsbewusstsein führen*",[42] aus dem sich veränderte Mensch-Welt-Beziehungen ergeben.

Neben dieser (gleichsam negativen) Erfahrung von „Differenz" gibt es aber auch die (positive) Erfahrung „Adäquatheit", die als „Mimesis" eine analoge Einpassung in die Prozesshaftigkeit der Welt ermöglicht.[43]

Abschließend kann man sagen, dass durch *beide* Prozessformen, die („positive") Adäquatheit als *Mimesis* und die („negative") kontextuale Abweichung als *Differenz* das scheinbar subjektive nicht-propositionale Wissen immer eine intersubjektive kulturell geprägte Bedeutung erhält. Bezogen auf das eingangs genannte bewegungsrelevante Körperwissen erweist es sich als eine spezifische, dem Gegenstand „Bewegung" in besonderer Weise geschuldete, prozesshafte Wissensform, die, wie der Verweis auf die Charakteristika nicht-propositionalen Wissens erkennen ließen, nicht zufällig im körperlichen Bewegungs-Wissen eine besondere Explikation erfährt.

4. Resümee

Im Beitrag sollte deutlich werden, dass das Phänomen der Bewegung zu den zentralen Problemen der Philosophie gehört. Wird *es* nicht nur funktional, sondern auch prinzipiell interpretiert, ergeben sich erkenntnis-

41 Christian Lotz: Von Brüchen und Zusammenbrüchen. Husserls Bestimmung der Ungewissheit als konstitutiver Moment der Erfahrung, in: Jürgen Mittelstrass (Hg.), Die Zukunft des Wissens, S. 732-739, hier S. 735.

42 Ebd., S. 736.

43 Vgl. dazu Gunter Gebauer/Christoph Wulf (Hg.): Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek: Rowohlt 1992.

theoretische und wissenschaftstheoretische Fragen. Versucht man sie im Rahmen eines propositionalen Wissensanspruchs zu beantworten, zeigt sich die Schwierigkeit, die Prozesshaftigkeit der Bewegung adäquat zu erfassen. Neue Möglichkeiten ergeben sich erst seit der Beachtung nicht-propositionalen Wissens innerhalb des Wissenschaftsdiskurses, unter der Voraussetzung, dass die Wissensformen der Praxis, des Sehens und Handelns, nicht nur als individuelle, kontextuelle Begleiterscheinungen eines diskursiven Wissenschaftsprozesses gedeutet werden, sondern darin auch eine andere Art von Vernunft gesehen wird. Einer Vernunft, die sich u.a. in einer besonderen „Logik" zeigt, in der Simultanität, Anerkennung von Widersprüchlichkeit und Komplexität von Aussagen möglich sind.

Bezogen auf den Gegenstand körperlichen Bewegungswissens ergeben sich daraus zwei wesentliche Wissensformen:

- das adäquate (mimetische) Wissen in Bewegungsprozessen
- das differente (reflexive) Wissen in Bewegungsprozessen.

Während das mimetische Körperwissen durch die Arbeiten der Historischen Anthropologie relativ ausführlich untersucht worden ist,[44] steht die Bearbeitung des differenten, reflexiven Körperwissens noch in den Anfängen.[45] Ihre Weiterführung ergäbe nicht nur die Möglichkeit, die Frage der Selbstbezüglichkeit körperlichen Bewegens (im Sinne von „er bewegt *sich*") zu beantworten, sondern auch mitzuhelfen an einer Umgestaltung der Sportwissenschaft als Bewegungs-Wissenschaft im komplexen Sinne des Wortes.

Literatur

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

Ders.: Formen und Umformungen. Die Bedeutung von Körpersoziologie und Historischer Anthroplogie für eine kritisch-reflexive Sportpäda-

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. dazu u.a. Elk Franke: Ästhetische Erfahrung im Sport – ein Bildungsprozess?, in: ders./Eva Bannmüller (Hg.), Ästhetische Bildung, 2, Butzbach-Griedel: Afra-Verlag 2003, S. 17-37.

gogik, in: Elk Franke/Eva Bannmüller (Hg.), Ästhetische Bildung, 2, Berlin: Afra-Verlag 2003, S.38-64.

Aristoteles: Physik, Deutsche Übersetzung von P. Gohlke, Paderborn: Schöningh 1956.

Bergson, Henri: Die Wahrnehmung der Veränderung, in: ders. (Hg.), Denken und schöpferisches Werden, Frankfurt/M.: Syndikat 1985, S. 140-179.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft [10]1953.

Fikus, Monika: Bewegungskonzeptionen in der Sportwissenschaft, in: Volker Schürmann (Hg.), Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft, Frankfurt/M., New York: Campus 1999, S. 87-103.

Franke, Elk: Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen. Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Sporttheorie aus handlungstheoretischer Sicht, Schorndorf: Hofmann 1978.

Ders.: Ästhetische Erfahrung im Sport – ein Bildungsprozess?, in: ders./Eva Bannmüller (Hg.), Ästhetische Bildung, 2, Butzbach-Griedel: Afra-Verlag 2003, S. 17-37.

Frege, Gottlob: Kleine Schriften, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967.

Funke-Wieneke, Jürgen: Bewegungs- und Sportpädagogik: wissenschaftstheoretische Grundlagen, zentrale Ansätze, entwicklungspädagogische Konzeption, Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren 2004.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.): Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek: Rowohlt 1992.

Ders.: Spiel, in: Christoph Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim: Beltz 1997, S. 1038-1048.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke, herausgegen von Herman Glockner, Stuttgart: Reclam 1833.

Heinz, Barb/Laging, Ralf (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung, Hamburg: Czwalina 1999.

Hönigswald, Richard: Grundfragen der Erkenntnistheorie, Tübingen: Mohr 1931.

Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg: Meiner 1985.

Kaulbach, Friedrich: Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln: Böhlau 1965.

Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt/M.: Fischer 1965.

Leroi-Gourhan, André: Hand und Wort, Frankfurt am Main: Suhrkamp [2]1984.

Lotz, Christian: Von Brüchen und Zusammenbrüchen. Husserls Bestimmung der Ungewissheit als konstitutiver Moment der Erfahrung, in: Jürgen Mittelstrass (Hg.), Die Zukunft des Wissens, Konstanz: UVK 1999, S. 732-739.

Marenholz, Simone: Logik-A-Logik-Analogik. Welche Organisationsform folgt nicht-digitale bzw. nicht-diskursive Symbolisation?, in: Jürgen Mittelstrass (Hg.), Die Zukunft des Wissens, Konstanz: UVK 1999, S. 563-570.

Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie 1997.

Meinel, Kurt/Schnabel Günter (Hg.): Bewegungslehre – Sportmotorik, Berlin: Sportverlag1998.

Merleau-Ponty, Maurice: Die Phänomenologie der Wahrnehmung, New York: de Gruyter 1966.

Prohl, Robert/Seewald, Jürgen (Hg.): Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre, Schorndorf: Hofmann 1995.

Roth, Klaus/Willimczik, Klaus (Hg.): Bewegungswissenschaft, Reinbek: rororo 1999.

Schildknecht, Christiane: Aspekte des Nichtpropositionalen, Bonn: Bouvier 1999.

Ungerer, Dieter: Zur Theorie des sensomotorischen Lernens, Schorndorf: Hofmann 1971.

Valéry, Paul: Cahiers, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1973.

Waldenfels, Bernhard: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

Whitehead, Alfred North: Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

Zschorlich, Volker: Bewegung, in: Peter Röthig/Robert Prohl (Hg.), Sportwissenschaftliches Lexikon, Schorndorf: Hofmann [7]2003.

GABRIELE KLEIN

Bewegung denken. Ein soziologischer Entwurf

Es ist eine grundlegende Annahme sozialwissenschaftlicher Körpertheorie, dass die Wahrnehmung und Erfahrung des Körpers mit kulturellen Körperkonzepten eng verbunden ist: Ob die Phrenologie, Physiognomie oder Kraniometrie im 19. Jahrhundert Gehirngewicht oder Schädelausmaß als Hinweis auf Charakter und Intelligenz ansahen oder die damalige Medizin mit der Entdeckung der Zellenstruktur und den Befunden der Bakteriologie und dann im 20. Jahrhundert mit der Erfindung der Gene den Körper bis in kleinste Details zerlegte, ob die Philantropen im 18. Jahrhundert oder die Lebensreform-, Körperkultur- und Ausdruckstanzbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Körper als einen natürlichen und ganzheitlichen Organismus verstanden oder ob die uns heute selbstverständliche Vorstellung, einen Körper zu haben, den Menschen im westlichen Kulturraum noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts äußerst fremd war, schon immer beruhten die Wahrnehmungen und Erfahrungen des Körpers auf historisch differierenden Körperkonzepten.

Der *Körper in Bewegung*[1] hat in den wissenschaftlichen Entwürfen vom Körper in der Moderne selten zur Diskussion gestanden. Vielmehr beruhen diese, ob natur- oder geisteswissenschaftlich orientiert, auf einem singulären und statischen Körperverständnis, das dem sich in Raum

1 August Nitschke: Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1989.

und Zeit bewegenden und interagierenden Körper keine Beachtung schenkt.

Mit dem Körper in Bewegung haben sich vor allem die Anthropologie und Phänomenologie befasst.[2] Bewegung wird hier als der Handlungsmodus des Körpers verstanden, es ist das, was der Körper macht. Zugleich wird Bewegung aber auch als die Existenzweise des Körpers angenommen: Bewegung ist das, was der Körper ist, ist doch der Körper selbst in einem Ruhezustand immer in Bewegung. Beide Konzepte von Bewegung sind in verschiedenen Kulturen und historischen Zeiten different ausgelegt worden: Die Vorstellung von Bewegung als einer Existenzweise des Körpers beispielsweise schlug sich in verschiedenen medizinischen und anthropologischen Konzepten nieder, in Annahmen über die biologische Bedingtheit und physiologische Gebundenheit von Geschlechterdifferenz, aber auch in den Auswüchsen sozialdarwinistischer Theorien und Rassentheorien. Bewegung als Handlungsmodus rückte ebenfalls in sehr unterschiedlicher Weise in den Mittelpunkt gesellschaftlichen Interesses: Konnte noch der Philanthrop Guts Muths Ende des 18. Jahrhunderts feststellen, dass Bewegung die Gesundheit stärke, Zivilisationskrankheiten verhindere und einen positiven Einfluss auf den „Umlauf, Abfluss und die Balance der Säfte" habe, sah Anfang des 19. Jahrhunderts Friedrich Ludwig Jahn die turnerische Bewegung bereits als Mittel der Volkserziehung, der Stärkung der Männlichkeit und Wehrtüchtigkeit an. Der moderne ‚englische Sport' wiederum galt im Unterschied zum deutschen Turnen aufgrund der komplexen Synthese von Regelwerk, Wettkampf, Leistung und Spielcharakter als eine Chance des Menschen, sich vollständig zu machen. Der Ausdruckstanz schließlich verstand die tänzerische Bewegung als ein Mittel des Selbstausdrucks, als Medium individueller Freiheit. Die Konzepte von körperlicher Bewegung, so zeigen diese Beispiele, sind immer in das Spannungsfeld von Natur und Technik, Konvention und Subversion, Ordnung und Orientierung gestellt.

Dieser Text thematisiert aus einer soziologischen Perspektive Bewegung als körperliche Existenzweise und körperlichen Handlungsmodus. Er zielt darauf ab, eine Skizze zu liefern, wie eine Soziologie der Bewegung angelegt werden könnte. Mit Soziologie der Bewegung ist nicht,

2 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Wiesbaden: Quelle und Meyer [12]1978; Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 201-388; ders.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam 1982; Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003; ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: de Gruyter 1966.

wie in der Soziologie, die Erforschung sozialer Bewegungen[3] gemeint. Soziologie der Bewegung soll hier vielmehr als eine Theorie körperlichen Handelns in sozialen Beziehungen verstanden werden. Sie legt das Hauptaugenmerk nicht auf Handlungsmotive, -intention oder die Funktionen des Handelns, sondern auf die Performativität der Handlung, die Praxis des Handelns.

Als eine Theorie der Praxis ist eine Soziologie der Bewegung keineswegs nur fruchtbar zur Erklärung körperlicher Handlungsfelder in Sport, Spiel und Tanz. Sie kann auch, so will ich zeigen, Erklärungsmuster für alltägliche Handlungssituationen liefern: Eine an körperlicher Bewegung ausgerichtete Theorie sozialen Handelns würde der Tatsache gerecht, dass Handeln immer eine körperliche Dimension hat, der Präsenz des Körpers in kommunikativen Prozessen deshalb eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte: Ebenso wie der Fußballspieler die körperlichen Aktionen seiner Mitspieler intuitiv verstehen und sie antizipieren können muss, um situationsadäquat agieren zu können oder das tanzende Paar ‚unausgesprochen' versteht, welche Raumwege oder Bewegungsfiguren es wählt, zeichnen sich auch die Verläufe alltäglicher Handlungssituationen wesentlich durch die Interaktion von sich bewegenden Körpern aus, so zum Beispiel im Fußgängerverkehr, wenn Passanten sich ausweichen. Eine Soziologie der Bewegung, so zeigt dieses letzte Beispiel, könnte aus dieser Perspektive auch innovativ in die ‚Mutterwissenschaft Soziologie' hinein wirken und hier vorliegende handlungs-theoretische und körpertheoretische Ansätze sinnvoll ergänzen. Sie würde also nicht nur von der ‚Mutterwissenschaft' profitieren, indem sie soziologische Theorien und Befunde auf den Sport anwendet, wie das in der Soziologie des Sports bislang weitgehend geschieht. Im Unterschied zu diesen sportsoziologischen Ansätzen setzt eine Soziologie der Bewegung fundamentaler an: Sie fragt, warum Bewegung eine ‚soziale Tatsache' ist. Diese Fragestellung zielt zugleich darauf ab, die in der Sportwissenschaft, wenn sie sich als eine Bewegungswissenschaft versteht, gängigen anthropologischen und naturalisierenden Deutungen des Bewegungsbegriffs[4] um eine soziologische Perspektive zu erweitern.

3 Vgl. Kai-Uwe Hellmann/Koopmans, Ruud (Hg.): Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Opladen: Westdeutscher Verlag 1998; siehe dazu die Beiträge von Paula-Irene Villa und Michael Th. Greven in diesem Band.

4 Vgl. Johan Huizinga: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg: Rowohlt 2001; Frederik Jacobus Johannes Buytendijk: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin: Springer

Schließlich zielt das Projekt einer Soziologie der Bewegung auch darauf ab, einen Beitrag zu leisten zu dem jüngeren Körperdiskurs der Sozial- und Kulturwissenschaften. Dieser Diskurs wird im wesentlichen bestimmt durch zwei Körperkonzepte: auf der einen Seite dem aus der Anthropologie und Phänomenologie stammenden Körperbegriff, der, in Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty, Arnold Gehlen oder Hermann Schmitz den Körper als Basis des menschlichen Seins und als einen fundamentalen Zugang zur Welt versteht und auf der anderen Seite dem Körperbegriff der poststrukturalistischen Theorie in der Nachfolge Michel Foucaults und Judith Butlers, die den Körper als Materialisierung eines kulturellen Normenkodex in der Praxis verstanden wissen wollen. Ich will zeigen, dass auch für diesen Körperdiskurs eine Soziologie der Bewegung bereichernd sein kann, weil sie den Blick auf die Interaktion der sich bewegenden Menschen lenkt – was dem poststrukturalistischen Körperdiskurs aus dem Blick geraten ist, und anders als anthropologische Ansätze, Bewegung als sozial hergestellt, kulturell kodiert und historisch wandelbar versteht.

Szenenwechsel

Am Beispiel von drei Szenen – einer Alltagssituation, einer Tanzszene und einem Fußballspiel – sollen im Folgenden zu diskutierenden zentralen Fragen und Analyseebenen einer Soziologie der Bewegung veranschaulicht werden.

1. Szene: Eine Foyersituation
Sie stehen im Foyer eines Hörsaalgebäudes und lassen Ihren Blick schweifen, ob Sie vielleicht jemanden kennen und sich zu einem der Grüppchen gesellen können. Sie erkennen einen Bekannten, steuern auf ihn zu und kurz bevor Sie vor ihm stehen, wendet er sich seiner Nachbarin zu. Sie verlangsamen Ihre Schritte, verunsichert, ob sie sich dazugesellen sollten, treten ein wenig unentschieden von rechts nach links. In dem Moment wendet sich Ihr Bekannter Ihnen zu, schenkt Ihnen ein Lächeln und sagt „Schön, dass Du auch da bist!".

2. Szene: Der Spielfilm „Tango Lesson" (1997) (Regie: Sally Potter)
Ein Tanzsalon im Stil der 1920er Jahre. Es ist bereits früh morgens, die meisten Gäste haben das Lokal verlassen, die Kellner räumen ab und

1956; Jan Tamboer: Sich-Bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3 (1979), S. 14-19.

stellen die Stühle auf die Tische. Ein einzelnes Paar tanzt auf der ansonsten leeren Tanzfläche. Ihre Bewegungen sind suchend, die Körper fließen ineinander, jede Tanzfigur wird gemeinsam ertastet und durchlebt.

3. Szene: Rundfunkaufnahme eines Bundesligafußballspiels
Radiosprecher: „Cardoso, Barbarez die kreative Zentrale, ja stark kritisiert – auch zurecht beim Hamburger Sportverein, heute wollen sie's offensichtlich beweisen. Nun kommt Fukal über rechts, stupst den Ball weiter, zu Mahdavikia, 20 Meter vor dem Kasten, Barberez ist frei, stoppt ihn mit der Brust, er schießt, [langgezogen] Tooooooor [Publikumsgeräusche], Tor durch Barbarez, der HSV geht in Führung und er hatte es angekündigt, dass er noch wichtige Tore schiessen will."[5]

Diese Szenen sind sehr unterschiedlich – eine Alltagssituation, ein Paartanz, ein sportlicher Wettkampf – aber strukturell sehr ähnlich: Obwohl sie unterschiedlichen Feldern entstammen und verschiedene Körpertechniken beschreiben,

- thematisieren alle drei Szenen Interaktionen von sich bewegenden Menschen.
- In allen drei Szenen beruhen die Handlungen auf einem Körper- und Bewegungswissen, das in den Situationen abgerufen wird.
- In allen drei Beispielen sind die interaktiven Bewegungsabläufe gerahmt von einem normativen, regelhaften Wissen der Konvention und des Spiels.
- In allen drei Szenen erfolgt eine Antizipation der Handlungen des Anderen, die notwendig ist, um situationsadäquat agieren zu können.
- Alle drei Szenen haben Aufführungscharakter. Sie sind theatral: Die Vortragssituation ist eine kulturelle Performance des akademischen Feldes, das Fußballspiel ist, um es mit Gunter Gebauer zu sagen, eine Darstellung der Gesellschaft im sportlichen Spiel[6], der Tango eine tänzerische Stilisierung von Geschlechterverhältnissen, die im theatralen Raum des Tango-Salons dargeboten wird.

5 Es handelt sich hierbei um die Transkription einer Rundfunkaufnahme, Deutschlandradio Berlin vom 10.05.2003, 32. Spieltag Bundesligarückspiel zwischen dem Hamburger SV und Bayer Leverkusen. Barbarez schoss das erste Tor in der 18. Minute für den Hamburger SV. Das Spiel endete 4:1 für den Hamburger SV).

6 Vgl. Gunter Gebauer: Sport in der Gesellschaft des Spektakels, Sankt Augustin: Academia 2002.

- Und schließlich: In allen drei Szenen bewegen sich die Akteure in einem symbolisch besetzten, theatralen Handlungsraum.

Wenn man, wie es einige Theorien und auch der Alltagsverstand tut, davon ausgeht, dass der Geist den Körper regiere, also ein Herr-Knecht-Verhältnis zwischen Kognition und Motorik herrsche, und das Ich das Subjekt der Bewegungsentscheidung und der Körper das Objekt der Bewegungsausführung sei, lassen sich die Körperinteraktionen in den o.g. Beispielen leicht erklären: Der Körper macht, was der Kopf ihm sagt.

So einfach ist es aber nicht. Denn die körperlichen Dimensionen des Handelns in Sport und Tanz wie im Alltag erfolgen nicht reflexiv, sondern intuitiv über ein verleiblichtes Wissen. Wenn man dies annimmt, stellen sich eine Anzahl von Fragen:

- Kann der Körper handeln?
- Woher weiß der Körper, was er zu tun hat? Woher also bezieht der Körper sein Bewegungs- und Handlungswissen?
- Was repräsentiert und aktualisiert der Körper in der Bewegung? Was stellt er dar und was stellt er her?
- Und schließlich: Wo ereignet sich körperliches Handeln? Wie lässt sich die Räumlichkeit des Handelns beschreiben?

Auf diesen vier Ebenen – der handlungstheoretischen, der wissenssoziologischen, der strukturtheoretischen und der räumlichen Ebene – will ich im Folgenden den Entwurf einer Soziologie der Bewegung anlegen.

1. Die Handlungsfähigkeit des Körpers

Mit der Handlungsfähigkeit des Körpers beschäftigen sich vor allem die Soziologie und die Anthropologie – und finden sehr unterschiedliche Antworten. Die klassische soziologische Handlungstheorie würde die Frage, ob der Körper handeln kann, eher verneinen. Dies liegt in der Tradition des Handlungsbegriffs begründet, der von Max Weber stammt und an dem vor allem die deutsche Soziologie nach wie vor schwer zu tragen hat, wenn es um die körperlichen Dimensionen des Handelns geht.[7] Weber bezeichnet als Handeln jenes Verhalten, dem ein subjektiver Sinn beigemessen wird. Soziales Handeln wiederum ist am sinnhaften Handeln Anderer orientiert, aber erst dann eine soziale Beziehung,

7 Vgl. Michael Meuser: Körper und Sozialität. Zur handlungstheoretischen Fundierung einer Soziologie des Körpers, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper, Konstanz: UVK 2002, S. 19-44.

wenn es eine wechselseitige Bezugnahme von Akteuren gibt.[8] Demnach ist die Tatsache, dass der Spieler die Beine beim Laufen nach dem Ball bewegt, kein Handeln sondern ein Sich-Verhalten, weil er diesen Bewegungen keinen subjektiven Sinn beimisst. Eine Handlung hingegen ist, wenn er den Trainer um Auswechselung bittet, weil er einen Muskelkrampf hat. Die Bewegungsaktion selbst ist demnach bei Weber kein sinnhaftes Handeln, weil die Sinnzuschreibung kognitiv erfolgt.

Habermas' Handlungstheorie aktualisiert Webers Handlungsbegriff, indem auch er beispielsweise das Tanzen als eine „unselbständige Handlung" bezeichnen würde, versteht er doch Körperbewegungen grundsätzlich nicht, im Unterschied zu A.C. Danto, als Basishandlungen,[9] sondern lediglich als Mitvollzug von Handlung. „Eine Körperbewegung", so heißt es in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, „ist Element einer Handlung, aber keine Handlung."[10] Webers Handlungstheorie und Habermas' Kommunikationstheorie folgen dem cartesianischen ‚cogito ergo sum' und aktualisieren mit diesem Rationalitätsmuster den Dualismus von Körper und Geist, demzufolge körperliche Bewegung erst dann stattfindet, wenn „zuvor in der erkannten Welt sinnvolle Zwecke festgelegt wurden und dann – in einem entsprechenden Willensakt – der Entschluss der Verfolgung eines solchen Ziels gefasst wurde."[11]

Wenn in soziologischen Handlungstheorien die körperliche Aktion überhaupt zum Thema wird, dann wird sie, wie in den Arbeiten Talcott Parsons[12] oder Alfred Schütz[13], als Basis oder Bedingung des Handelns vorgestellt, aber nicht selbst zum Thema gemacht. Gemeinhin unterstellen soziologische Handlungstheorien, dass der Körper ein beherrschbares Instrument sei und der rational agierende Akteur ihn nach seinem Willen beliebig einsetzen könne.

Allein aus unserer Alltagserfahrung wissen wir, dass diese Annahme eines die körperliche Bewegung steuernden Ichs unhaltbar ist – und dies

8 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr 1956, S. 1 ff.

9 Arthur Coleman Danto: Basis-Handlungen, in: Georg Meggle (Hg.), Analytische Handlungstheorie, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 89ff.

10 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 146.

11 Hans Joas: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 231.

12 Vgl. Talcott Parsons: Zur Theorie sozialer Systeme, Opladen: Westdeutscher Verlag 1976.

13 Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag: Nijhoff 1971; ders.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.

nicht nur in Sport und Tanz: Sie ignoriert zum einen die Eigenständigkeit und Widerständigkeit des Körpers, der oft gerade nicht genau das ausführt, was der Akteur beabsichtigt hat, zum Beispiel dann, wenn die körperliche Geste – ob man will oder nicht – Verlegenheit und Unsicherheit zeigt oder wenn der Schuss auf das Tor zwar geplant ist, aber dann doch daneben geht. Der Körper, so zeigt sich hier, hat eine eigenständige und mitunter der Ratio widerstrebende Praxis. Zum anderen unterstellt die Annahme einer willensgesteuerten körperlichen Handlung, dass körperliche Bewegungen immer gedanklich vorbereitet sind und von einem intentionalen Bewusstsein geleitet ausgeführt werden. Aber: Es sind die Vielzahl routinierter körperlicher Handlungen, die diese Annahme ebenfalls ad absurdum führen. Der Körper weiß, wenn er es einmal erlernt hat, welche Bewegungen er beispielsweise beim Grundschritt des Tango auszuführen hat und er ist auch in der Lage, erlernte Körpertechniken situativ abzurufen, selbst dann, wenn sie – wie das Skifahren – eine Zeitlang nicht ausgeführt wurden. Die soziologischen Handlungstheorien wären also zu erweitern um die körperlichen Dimensionen des Handelns. Hier liegt ein erster Impuls, der von einer Soziologie der Bewegung ausgehen könnte.

Eine Soziologie der Bewegung legt den Fokus auf die Handlungssituation. Damit verschiebt sie die Perspektive von der Intentionalität der Handlung als einen gedanklichen Vorgang zu der Materialität des Handelns als einen Bewegungsakt. Ihr ist es also weniger wichtig zu betonen, dass ein Fußballspieler einen Torschuss geplant und angekündigt hat, sondern wie und unter welchen Bedingungen der Schuss tatsächlich passiert. Es geht ihr um die Performativität der Handlung, um den gelungenen Handlungsvollzug, um die Handlungssituation. Anders ausgedrückt: Um die Herstellung von Praxis in der und durch die Bewegung. Damit rückt der Körper als Agens der Herstellung von Wirklichkeit in den Mittelpunkt. Ob er, wie Gunter Gebauer betont, als „Handlungssubjekt“[14] bezeichnet werden kann, müsste aus subjekttheoretischer Perspektive jedoch noch überprüft werden.

Es ist die körperliche Bewegung, die der Handlungsintention einen praktischen Sinn verleiht, indem diese im Bewegungsvollzug sozial wirksam wird. Körperliche Bewegungen beschreiben demnach die Performanz der Handlungsintention und als solche sind sie sinnhaftes Verhalten. Sie werden dann zu sozialen Handlungen, wenn sie sich, wie im Fußballspiel und im Paartanz, auf das Verhalten anderer beziehen und in ihrem Ablauf daran orientieren. Eine Soziologie der Bewegung müsste

14 Siehe den Beitrag von Gunter Gebauer in diesem Band.

sich somit immer auch als eine Theorie der Herstellung von sozialem Sinn in körperlichen Aktionen formulieren.[15]

Anders als die meisten soziologischen Handlungstheorien haben vor allem anthropologische und phänomenologische Ansätze die körperlichen Dimensionen des Handelns in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung gerückt und dem Körper eine zentrale Rolle in der Handlung zugeschrieben – und damit brauchbare Thesen für eine Soziologie der Bewegung geliefert.

Die Theoriemodelle der philosophischen Anthropologie von Arnold Gehlen[16] und Helmuth Plessner[17] und der Phänomenologie von Hermann Schmitz[18] und Maurice Merleau-Ponty[19] lieferten die theoretischen Grundlagen für eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Bewegungs- und Sportwissenschaft. Während mit Biomechanik, Sportmedizin, Trainingslehre und Sensomotorik der naturwissenschaftliche Strang der Sportwissenschaft den Körper in Anlehnung an die neuzeitliche Medizin weitgehend als einen Fragmentierten versteht und körperliche Bewegung als eine rein physische Aktion begreift, die sich analytisch in Einzelteile zerlegen lässt, hat der kulturwissenschaftliche Strang der Sportwissenschaft bislang einen Körper- und Bewegungsbegriff stark gemacht, der körperliche Bewegung anthropologisch fundiert und sie damit grundsätzlich von der rein physiologischen Bewegung unterscheidet. Vor allem die Sport- und Bewegungspädagogik bezieht sich auf anthropologische Grundpositionen und hat auf dieser Grundlage verschiedene Konzepte, wie z.B. das dialogische Bewegungskonzept von Tamboer und Trebels[20] vorgelegt. Die Sportsoziologie hingegen hat zwar wesentliche Beiträge zu einer Soziologie des Körpers geleistet[21], der Begriff Bewegung ist aber hier, im Unter-

15 Vgl. Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

16 Vgl. A. Gehlen: Der Mensch.

17 Vgl. H. Plessner: Mit anderen Augen; ders.: Lachen und Weinen.

18 Vgl. Hermann Schmitz: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Ostfildern vor Stuttgart: Tertium 1998.

19 Vgl. M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung; ders.: Das Primat der Wahrnehmung.

20 Vgl. J. Tamboer: Sich-Bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt; Andreas H. Trebels: Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht, 41 (1992), S. 20-29; vgl. dazu auch den Beitrag von Jürgen Funke-Wieneke in diesem Band.

21 Vgl. z.B. Thomas Alkemeyer: Die Vergesellschaftung des Körpers und die Verkörperung der Gesellschaft, in: Klaus Moegling (Hg.), Integrative Bewegungslehre, Bd. 1, Immenhausen: Prolog 2001, S. 132-178; Dietmar Kamper/Volker Rittner (Hg.): Zur Geschichte des Körpers. München/Wien: Hanser 1976; Michael Klein (Hg.): Sport und Körper, Reinbek

schied zur Sportphilosophie[22], nur ansatzweise diskutiert[23], dies im wesentlichen unter Rückgriff auf kulturanthropologische Ansätze. Was also können Anthropologie und Phänomenologie anderes als soziologische Handlungstheorien zu einer Soziologie der Bewegung beitragen?

Gehlen, Plessner, Schmitz oder Merleau-Ponty transformieren die cartesianische Vorstellung, dass der „reine Geist" – und damit das reflexive Subjekt – die Welt erfasse zu einem Konzept, das Austauschprozesse von Mensch und Welt auf einer materiellen, körperlichen Ebene ansiedelt. Unter Bewegung verstehen sie, anders als ein kognitivistischer Bewegungsbegriff, zum einen Gestik, Mimik und die räumliche Bewegung des Körpers. Sie betonen aber auch, dass mit der äußeren, räumlich-zeitlichen Form der Bewegung – zu der auch die Ruheposition (Stillstehen oder Schlaf) gehört – eine ‚innere Bewegtheit' korrespondiert: Alltagssprachliche Ausdrücke wie: „Haltung bewahren", „eine Position einnehmen", „stramm stehen", „angespannt sein", „sich fallen lassen" oder „sich gehen lassen" verweisen auf diese Korrespondenzen von äußerer Bewegung, innerer Haltung und schließlich auch sozialer Positionierung. In der Frage „Wie geht's?" kommt dieser Zusammenhang von äußerer Bewegung und innerer Bewegtheit besonders zum Ausdruck.

Bewegung stellt sich aus dieser Sicht dar als ein spezifischer Modus der Sinnstiftung, der sich zwar nicht intellektuell vollzieht, aber grundlegend ein Mensch-Welt-Verhältnis begründet. Aus anthropologischer Perspektive erscheint Bewegung als Vermittler zwischen Mensch und Welt, als das Medium, mit dem und über das der Mensch die Welt erfasst. Mit der These, dass Bewegung ein sinnhafter Zugang zur Welt sei, sind wesentliche Impulse für eine Soziologie der Bewegung gesetzt. Allerdings ist die Annahme der philosophischen Anthropologie, dass Bewegung ontologisch gegeben sei, aus soziologischer Perspektive nicht haltbar, sieht sie doch Bewegungen als Sozial- und Kulturtechniken an. Körperliche Bewegungen sind von daher in den Kontext von Ordnungssystemen, Machtverhältnissen und Bedeutungsstrukturen des Sozialen zu stellen. Die Sozialität von Bewegung auf handlungs- und strukturtheoretischer Ebene herauszuarbeiten, wäre demnach eine der zentralen Aufgaben einer Soziologie der Bewegung.

---

bei Hamburg: Rowohlt 1984; Robert Schmidt: Sport – Pop – Kultur, Konstanz: UVK 2002; Volker Schürmann: Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft. Frankfurt/M.: Campus 2001.

22 Siehe V. Schürmann: Menschliche Körper in Bewegung; sowie den Beitrag von Elk Franke in diesem Band.

23 Siehe Gunter Gebauer: Bewegung, in: Christoph Wulf (Hg.), Vom Menschen: Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim: Beltz 1997, S. 501-516.

Während in der Anthropologie weitgehend Konsens darüber herrscht, dass Bewegung selbst Sinnproduktion und Sinnverstehen ist, wird die Frage, in welchem Verhältnis Bewegen und Handeln stehen, unterschiedlich beantwortet: Während beispielsweise Plessner Bewegungen als Medien des Handlungsvollzugs versteht (die Ausnahme bilden Lachen und Weinen), spricht Gehlen diesen selbst Handlungscharakter zu. Gehlens Theorie wiederum sieht, ähnlich wie Norbert Elias, aber anders als Max Weber, die Sinnstiftung der Handlung nicht aus der Perspektive des einzelnen Akteurs, sondern in der Praxis selbst begründet. „Weniger die Person, als die Situation, das zwischen Person und Sache sich entwickelnde Geschehen“[24] sind für Gehlen konstitutiv für den Handlungsprozess.

Die These, dass das Verstehen von Handlungssituationen in der körperlichen Interaktion selbst erfolgt, hat bereits Erving Goffman[25] soziologisch umgedeutet und damit Bewegung weniger als eine anthropologische Größe, sondern als eine soziale Tatsache vorgestellt. Goffman hat herausgearbeitet, dass soziales Handeln fundamental von der Organisation des Körpers in Raum und Zeit abhängt. Sein Vermächtnis an die Soziologie ist es, Interaktionsordnungen als Ordnungen von sich bewegenden Körpern vorgestellt zu haben. Am Beispiel des Fußgängerverkehrs, also jenen Techniken, auf den Bürgersteigen zwischen den Bewegungen von Fußgängern, Radfahrern, Joggern oder Scatern eine situative Ordnung herzustellen, hat Goffman anschaulich werden lassen, dass Interaktionsordnungen immer Bewegungsordnungen sind. Welchen Weg ein Passant wählt, ob er ausweichen wird oder bereit ist, notfalls mit denen zusammenzustoßen, die ihn von seinem direkten Weg abbringen wollen, teilt er über seinen Körper mit. Es ist, so Goffman, die „leibgebundene Kundgabe“[26], die dem Anderen die Situation vorhersehbar macht. Das Erkennen und Verstehen der Handlungen des Anderen nennt Goffman eine „einfache Leibeskontrolle“[27], auch sie vollzieht sich auf der Ebene körperlicher Wahrnehmung. Leibliche Kundgabe und Leibeskontrolle setzen eine Lesbarkeit des Körpers voraus und diese ist möglich, weil körperliche Bewegungen für Goffman nicht primär individuell und einzigartig, sondern kulturell kodiert und intersubjektiv ver-

24 Arnold Gehlen: Der Mensch, S. 187; vgl. auch: Gunter Gebauer: Bewegung.

25 Erving Goffman: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Frankfurt/M. 1982; ders.: Interaktionsrituale: über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978; ders.: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München: Piper ^{6}1997.

26 E. Goffman: Das Individuum im öffentlichen Austausch, 32ff.

27 Ebd., S. 34.

ständlich sind. Als kulturelle Konvention werden Bewegungen erlernt und im Laufe der Körper- und Bewegungssozialisation abgespeichert.

Goffmans mikrotheoretische Perspektive sieht keine der Situation selbst vorgelagerte normative Ordnung vor, die in der Situation ‚nachgespielt' wird. Vielmehr entsteht die Ordnung in der Situation selbst, sie wird hier erst gemacht. Aber: Woher weiß der Körper, wie er handeln muss? Woher weiß er, dass er ausweichen oder auf einen bestimmten Punkt zulaufen muss, um beim Fußballspiel den Ball zu ergattern oder dass die Tanzfigur auf eine bestimmte Weise ausgeführt werden muss?

2. Das Handlungswissen des Körpers

Es liegt auf der Hand, dass die situationsadäquaten körperlichen Aktionen nicht immer neu erfunden werden. Ob der Tennisspieler den Volley immer wieder spielen kann oder ob man sich auf das Fahrrad setzt und immer wieder weiß, wie man es in Bewegung bringt – Körpertechniken werden aktiviert auf der Grundlage eines gespeicherten Wissens. Dieses Körper- und Bewegungswissen wird durch Übung erlernt, in Erfahrung gewonnen und durch Wiederholung habitualisiert.

Es ist für eine Soziologie der Bewegung entscheidend, dass Bewegungslernen immer auch ein mimetisches Lernen[28] ist. Vor allem Bewegungstechniken werden angeeignet über einen Vorgang, der als mimetische Identifikation[29] beschrieben werden kann. Die Nachahmung der Tanzbewegung beispielsweise ist nicht nur eine Nachahmung des Fremden, von Außen Vorgegebenen, sondern immer auch ein Akt der Neukonstruktion, den der Tänzer mit seinem Körper und dessen Geschichte sowie auf dem Hintergrund einer bereits erlernten Bewegungstechnik leistet. In der mimetischen Aneignung der sportlichen oder tänzerischen Technik differenziert der Akteur seinen Bewegungs- und Erfahrungsraum. Er schafft dabei einen ‚Könnens-Körper', einen technisierten Körper, der in Distanz zum Selbst als Objekt wahrgenommen wird. Bewegungslernen ist von daher immer auch ein Lernen, dass die Trennung von Ich und Körper befördert, und jene ex-zentrische Positionalität schafft, die Plessner wiederum als anthropologische Grundtatsache annimmt: nämlich Körper zu sein und Körper zu haben.

28 Vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft, Hamburg: Rowohlt 1992; dies.: Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Hamburg: Rowohlt 1998.

29 Vgl. Gabriele Klein: Mimesis, Medialität und Tanz. Zur Konstruktion leiblicher Wirklichkeiten in Mediengesellschaften, in: Claudia Jeschke/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.), Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theaterwissenschaftlichen Bewegungsforschung, Berlin: Vorwerk 2000, S. 86-99.

nimmt: nämlich Körper zu sein und Körper zu haben. Aus soziologischer Perspektive stellt sich diese Doppelgesichtigkeit des Körpers weniger als anthropologisch fundiert sondern eher als eine Art Selbsttechnologie dar, die wiederum selbst historisch und an entsprechende zeitgenössische Körperkonzepte gebunden ist. So hat Barbara Duden überzeugend nachgewiesen, dass die uns heute geläufige Vorstellung, einen Körper zu haben, ihn zu besitzen, den Menschen zu Anfang des 18. Jahrhunderts noch völlig unbekannt war.[30]

Die Aneignung und Speicherung der Bewegung erfolgt dann, wenn der Körper sie im Vollzug verstanden hat und das heißt immer auch, dass die Sinnhaftigkeit der Bewegung verstanden ist. Das kognitiv-rationale Verstehen ist dabei nicht unbedingt entscheidend, mitunter auch wenig hilfreich sondern eher hemmend für die Bewegungsausführung. Bewegungslernen ist eher ein reflektiertes Verstehen auf der Ebene des Körpers. Es vollzieht sich über einen Vorgang, den der britische Soziologe Scott Lash „ästhetische Reflexivität“[31] nennt, eine Reflexivität, die nicht kognitiv erfolgt sondern im sinnenhaften Nachvollzug.

Wenn Bewegungen selbst Handlungscharakter haben und sich ihre Sinnhaftigkeit im ästhetischen Nachvollzug herstellt, dann wird die Behauptung fragwürdig, dass eine erlernte Bewegung sich vor allem kognitiv abspeichert. Vielmehr läge es näher, in Anlehnung an die Anthropologie und Phänomenologie Gehlens und Merleau-Pontys, von einem Körper- und Bewegungsgedächtnis auszugehen. Gehlen und Merleau-Ponty beschreiben dieses als eine Form der ‚praktischen Erkenntnis‘, die nicht an intellektuelle Akte, kognitive Reflexion oder gedankliche Analyse gebunden, sondern unmittelbar handlungsanleitend ist. Das Körper- und Bewegungsgedächtnis stellt die Voraussetzung bereit, situationsadäquat agieren zu können. Der gekonnte Pass im Fußball, die Wiederholung einer Tanzsequenz oder das Verstehen einer körperlichen Geste beruhen auf der Fähigkeit des Körpers, diese körperlichen Gedächtnisleistungen abzurufen.

Die Idee des Körpergedächtnisses als Speicher unmittelbarer Körper- und Bewegungserfahrungen übernimmt der Soziologe Pierre Bourdieu. Im Unterschied zu Gehlen und Merleau-Ponty versteht er aber das Körpergedächtnis nicht als etwas essentiell Gegebenes, das dem Menschen hilft, sich Orientierung in der Welt zu verschaffen. Bourdieu zufolge entsteht das Körper- und Bewegungsgedächtnis über die Habitua-

30 Vgl. Barbara Duden: Geschichte unter der Haut. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

31 Scott Lash: Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft, in: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, Reflexive Modernisierung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 195-285.

lisierung sozialer Erfahrung, es ist der Ort der körperlichen Speicherung sozialer Konvention und kultureller Normen, die sich als Stil und als Technik im Körper ablagern und aufgrund dessen umso subtiler ihre Wirksamkeit im Sinne einer Bindung an gesellschaftliche Macht entfalten. Das Körper- und Bewegungsgedächtnis dient demnach nicht nur der Orientierung in der Welt sondern ist, mit Michel Foucault gesprochen, immer auch ein wesentliches Instrument der ‚Mikrophysik der Macht'.

Die Frage, wie das Körper- und Bewegungsgedächtnis denn aktiviert werde, wenn dies nicht kognitiv erfolge, beantwortet Bourdieu, indem er einen vermittelnden Sinn, den *sens pratique*, zwischen Gedächtnis und Ausführung einführt. Dieser Sinn für Praxis aktiviert das Körper- und Bewegungsgedächtnis und mit ihm jene Handlungen, die situationsadäquat sind.

Auch Bourdieu betont, dass ein Verstehen körperlicher Handlungen keine intellektuelle und analytische Leistung ist, sondern eine „synthetische Intuition."[32] Das praktische Verstehen ist inkorporiert, habitualisiert und ein prinzipiell anderes Verstehen als jenes, das Sinn über das Bewusstsein entschlüsselt. Es ist ein Erfassen von Welt, das von dem absichtlichen, bewussten Entziffern generell zu unterscheiden sei. Diese Differenz zwischen körperlichem Verstehen und geistigem Entschlüsseln erklärt vielleicht auch, dass beispielsweise das sogenannte Spielergenie im Fußball nicht unbedingt über intellektuelle und kognitiv-rationale Fähigkeiten verfügen muss.

Der Sinn für Praxis beschreibt die Kompetenz, die Bewegungsideen des Anderen zu erkennen und diese, wie George Herbert Mead[33] gezeigt hat, in der Rollenübernahme vorwegzunehmen. So beispielsweise, wenn die Tänzerin durch den Bewegungsimpuls ihres Partners die nächste Bewegungsfigur antizipiert. Das heißt, Bewegungen haben eine Sprachmäßigkeit. Sie sind nicht, wie Bourdieu annimmt, eine „stillschweigende Form von Performativität"[34], sondern intersubjektiv verständlich, ein Sprachspiel des Körpers. Genau diese Sprachlichkeit des Körpers thematisiert der Tanz, wenn er die körperliche Geste in Improvisationen stilisiert, rhythmisiert und in eine räumliche Ordnung bringt oder wenn er mit der Impulssetzung des Körpers – z.B. in der Contactimprovisation arbeitet.

32 Pierre Bourdieu: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, ^{2}1983, S. 133.

33 George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{3}1978; ders.: Körper und Geist, in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 88-184.

34 Judith Butler: Hass spricht. Berlin: Berlin-Verlag 1998, S. 219.

Wenn Bewegungen intersubjektiv verständlich sind, dann können Körper- und Bewegungssprachen nicht primär als individuell oder authentisch angenommen werden, wie es gemeinhin die Bewegungs- und Tanzpädagogik unterstellt, oder als ontologisch gegeben, wie es die Anthropologie annimmt, sie sind sozial. Eine Soziologie der Bewegung muss demnach der Tatsache Rechnung tragen, dass Bewegungen kulturelle Techniken des Körpers sind, die einem normativen Code des Sozialen folgen: Mit dem Erlernen des Walzers beispielsweise lernt man nicht nur eine bestimmte Tanztechnik, sondern auch, dass das tänzerische Prinzip von Führen und Folgen ein geschlechtsspezifischer Code ist, und ertanzt das Muster der bürgerlichen Paarbeziehung, wenn man sich gemeinsam, unter Führung des Mannes, fortbewegt und sich dabei vor allem um sich selbst dreht. Die Bewegung repräsentiert demnach immer auch einen spezifischen gesellschaftlichen Normenkodex, der in der Ausführung aktualisiert und damit habituell verfestigt wird.

3. Zur Repräsentativität und Performativität körperlicher Bewegungen

Es wäre aus soziologischer Perspektive sehr verkürzt, körperliche Bewegungen lediglich in dem anthropologischen Schema von Mensch und Welt zu betrachten. Die Frage nach der Repräsentanz und Performanz körperlicher Handlungen stellt sich nicht allgemein in Bezug auf einen Mensch-Welt-Bezug[35], wie ihn die Anthropologie vorsieht und die Bewegungspädagogik z.B. in dem dialogischen Bewegungskonzept übernommen hat. Handlungsfähigkeit zeigt sich in der Bewegungspraxis immer in Hinblick auf die Sozialwelt, die Ordnungsmustern unterliegt, von Macht durchzogen, kulturell konventionalisiert und symbolisch gedeutet ist. Wie also lassen sich in einer Soziologie der Bewegung die mikrotheoretische Ebene des Handelns mit der makrotheoretischen Ebene der Macht- und Ordnungsstrukturen in Verbindung bringen?

Vor allem Autoren wie Norbert Elias, Michel Foucault und Pierre Bourdieu haben herausgearbeitet, wie die Machttechniken der Zivilisierung, Disziplinierung und Habitualisierung die Bewegungen der Körper normieren und konventionalisieren – und damit unmittelbar an Macht binden. Sie widerlegen damit fundamental die These, dass körperliche Bewegungen individuell und natürlich seien. Körperliche Bewegungen – in Alltag, Sport, Spiel und Tanz – sind demnach Kulturtechniken und als

35 Zur Kritik an einem Mensch-Welt-Bezug siehe den Beitrag von Thomas Alkemeyer in diesem Band.

solche immer doppeldeutig: sie befähigen den Menschen, sich in der Welt zu orientieren und diese zu gestalten, aber sie sind auch Technologien der Macht, die auf den Körper einwirken und diesen formen, ihn zivilisieren und disziplinieren.

In Auseinandersetzung vor allem mit diesen Autoren hat sich in den letzten zwanzig Jahren eine Soziologie des Körpers entwickelt, die den Körper nicht als natürlich gegeben voraussetzt. Vielmehr ist bereits an verschiedenen Beispielen belegt worden, dass Körper immer als habitualisierte, dass heißt als materialisierte Gestalt von Geschlecht, Klasse, Ethnie und Bildung in Erscheinung treten. Wie Körper aus dieser Perspektive als Repräsentanten des sozialen Status, als soziale Zeichenträger fungieren, sind Bewegungen immer Äußerungsformen sozialer Strukturen. Als Repräsentationen sozialer Macht sind sie nicht nur intersubjektiv verständlich sondern auch sozial distinktiv. Sie sind sozial hervorgebracht und Medien sozialer Inszenierung. Bewegungen sind also immer Effekte von Macht und treten als solche in bestimmten Figurationen oder Institutionen in Erscheinung. Nur als Effekt von Macht können sie demnach zu Bedeutungsträgern werden. Allerdings wollen Elias, Foucault und Bourdieu trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Theoriezugänge gleichermaßen die soziale Produktion von Körpern nicht repressionstheoretisch verstanden wissen. Vielmehr verstehen sie Körper zugleich als Produzenten von Praxis. In der körperlichen Bewegung aktualisieren sich damit auch immer auf eine besonders wirksame, weil als natürlich erscheinende Weise soziale Ordnungssysteme. Und genau hier liegt auch die besondere machtstabilisierende Wirkung von Bewegung, Sport und Tanz: zum einen weil sich die Ordnung des Sozialen, als Geschlechterordnung, Klassenzugehörigkeit, als Bildungsniveau oder generationenspezifische Ordnung, in diesen körperlichen Handlungsfeldern symbolisch vermittelt und sich die Strukturen der Macht quasi spielerisch und tänzelnd in die Körper einschreiben und sich habitualisieren. D.h. in der mimetischen Aneignung von sportlichen oder tänzerischen Bewegungen schreibt das Subjekt sich die Bewegung zugleich als innere Haltung, als Psychoapparatur, als Habitus und als Lebensstil ein. Der Sportler oder der Tänzer bindet sich in der Ausführung der Bewegung zugleich in die Machtstruktur des Feldes ein: In den Sport, der über einen auf objektiven und messbaren Kriterien beruhenden oder über Bilder, wie z.B. das des Fitnesskörpers hergestellten Leistungscode diszipliniert – selbst wenn dieser, wie in Trendsportarten, in der Leistung besteht, immer Fun haben zu müssen. Und in den Tanz, der über Tanztechnik diszipliniert und über einen ästhetischen Code Distinktionsgewinne erzielt, indem er beispielsweise zwischen Ballett und modernem Tanz oder zwischen Kunsttanz und Streetdance

ästhetische Grenzlinien zieht, die als Hierarchien und Machtgefüge sozial wirksam werden. Zudem korrespondiert die soziale Differenzierung innerhalb des Sports oder des Tanzes mit sozial distinktiven Lebensstilen, die der Sportler oder Tänzer als Körper- und Bewegungspraxis erlernt: Vom Catchen bis zum Polosport, vom Turniertanz bis zum postmodernen Tanz – die einzelnen Bewegungsstile repräsentieren Lebensstile und bringen diese als und über Körpertechnik hervor.

Aber der Körper ist nicht nur Repräsentant sozialer Ordnung, nicht nur Objekt kultureller Formung oder Zeichenträger klassen- oder geschlechtsspezifischer Normen. Der Körper ist mehr als eine Visitenkarte. Er ist, wie bereits dargestellt, auch Agens von Wirklichkeitsherstellung. Im Gegensatz zu einem substantiellen, essentiellen Körperbegriff, der den Körper als vorsozial und grundsätzlich triebhaft ansieht, braucht eine Soziologie der Bewegung einen Körperbegriff, der den Körper als ein soziales Konzept versteht, das erst im Handlungsvollzug, also in der Bewegung in Raum und Zeit ‚wirklich', das heißt, sinnlich erfahrbar und sozial wirksam ist. Der Fitnesskörper beispielsweise ist ein nachmodernes Körperkonzept, das als Bild zirkuliert und erst dann als soziale Praxis relevant wird, wenn im Fitnesstraining in den Fitnessstudios in einer Art Selbsttechnologie der eigene Körper zum Fitnesskörper gemacht, als solcher erlebt und von Anderen wahrgenommen wird. Die soziale Wirksamkeit des Bildes Fitnesskörper zeigt sich demnach erst im performativen Gelingen selbsttechnologischer Körper- und Bewegungsstrategien.[36]

Ein körperliche Praxen fokussierender performativer Körperbegriff wirft die Frage nach der Herstellung von Praxis auf – und braucht zwangsläufig den Begriff Bewegung. Im Handlungsvollzug, d.h. in der körperlichen Bewegung wird soziale Ordnung performativ hergestellt, indem sie sichtbar und sinnlich erfahrbar wird: In der Art, wie sich beispielsweise der Körper in der eingangs genannten Foyersituation (1. Szene) bewegt, wird nicht nur die kulturelle Konvention des akademischen Feldes repräsentiert, sondern in dem Bewegungsvollzug selbst aktualisiert. Oder der Fußballer, der fair spielt und mit seinem Spiel das Wertesystem des Sports erst in Szene setzt, das wiederum selbst als soziales Zeichensystem verstanden werden kann.

36 Vgl. Gabriele Klein: Das Theater des Körpers. Zur Performanz des Körperlichen, erscheint in: Markus Schroer (Hg.), Körpersoziologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

4. Die räumlichen Dimensionen körperlichen Handelns

Bewegung ist ohne Zeit und Raum nicht denkbar. Wie Bewegung ein Konzept der Zeit ist,[37] ist sie auch ohne Raumbezug nicht denkbar. Im Unterschied zu soziologischen Handlungstheorien muss eine Soziologie der Bewegung immer auch in der raum-zeitlichen Dimension beschrieben werden.

Das Verhältnis von Raum und Körper beschreiben Anthropologie und Phänomenologie auf sehr andere Weise als die Soziologie. Vor allem Merleau-Ponty hat einen Raumbegriff entwickelt, der den Raum vom Körper aus denkt. Das „leibliche In-der-Welt-Sein"[38] stellt den Raum als eine Existenzweise des Leibes vor, während Bewegung den Raum zu einem Handlungsraum macht. Damit haben Anthropologie und Phänomenologie zentrale Bausteine für Bewegungs- und Tanzanalysen bereit gestellt. Die Soziologie hingegen hat sich lange an einem euklidischen Raumbegriff festgehalten und den Raum als Container, als Behälter beschrieben.[39] Erst in den letzten Jahren hat sich die Soziologie mit der Herstellung des Raumes in der und durch die Handlung beschäftigt.[40]

Der Raumbegriff einer Soziologie der Bewegung, so kann hier abschließend nur kurz skizziert werden, ist analytisch auf drei Ebenen beschreibbar, die bereits eingangs bei der Diskussion um den Handlungsbegriff Verwendung fanden:

Der Handlungsraum: Dieser ist aus soziologischer Perspektive, im Unterschied zur Anthropologie, nicht als ein mit der Leiblichkeit ontologisch gegebener Raum zu verstehen, sondern als ein in der Bewegung erst hergestellter Raum: Erst in der Bezugnahme auf den Anderen oder das Andere in der Bewegung bildet sich ein Handlungsraum. Im Sinne eines kinetischen Raumes des Körpers werden die Grenzen des Handlungsraumes durch relationale Körperpositionen und -haltungen markiert. In der Handlung aber ist der räumliche Kubus des Körpers immer

37 Dieser Aspekt einer Soziologie der Bewegung lässt sich hier nicht mehr ausführen. Zum Verhältnis von Zeit und Bewegung siehe Sibylle Peters in diesem Band.

38 Vgl. M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, S. 123-177 und S. 284-346.

39 Vgl. Dieter Läpple: Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept, in: Hartmut Häußermann/u.a. (Hg.), Stadt und Raum. Soziologische Analysen, Pfaffenweiler: Centaurus 1991, S. 157-207.

40 Vgl. Martina Löw: Raumsoziologie. Frankfurt/M: Suhrkamp 2001.

imaginär erweitert: Große Armgesten beispielsweise lassen das Gegenüber zurückweichen, sie schaffen einen spezifischen Distanzraum. Andererseits sind Bewegungsinteraktionen nach sozialem Status, Geschlecht, Alter und Ethnie sowie der Situation sozial normiert und entsprechend habitualisiert. In der Alltagskommunikation ist ein Überschreiten der sozialen Codes der Bewegungsinteraktion immer ein Überschreiten der Konvention, im Sportspiel hingegen kann, z.B. in der Ballabnahme, der Eingriff in den Handlungsraum des Anderen möglicherweise auch eine notwendige Technik sein.

Der Raum der Repräsentation: Handlungsräume sind Räume, die in der Bewegung mit Zeichen und Symbolen ausgestattet werden. Diese mit Bedeutungen versehenen Handlungsräume wiederum entstehen in materiellen Räumen (Vortragssaal, Tanzsalon, Stadion), die selbst symbolisch besetzt sind, deren Zeichen und Symbole aber nicht unbedingt mit denen des Handlungsraums korrespondieren müssen, so z.B. wenn in einem universitären Vortragsaal der Vortragende plötzlich zu tanzen begänne.

Der französische Soziologe Michel de Certeau[41] hat die Entstehung des repräsentativen Raumes als ein Produkt des Gehens, der Bewegung vorgestellt. Am Beispiel der Stadt hat er gezeigt, dass ‚Stadt' nicht an sich, als Geographie existiert, sondern erst in der Bewegung der Raum als symbolischer Raum geschrieben wird. Den panoptischen Blick auf die Stadt hingegen kennzeichnet er als einen fiktiven Blick, es ist eine Kartierung, ein Ordnungsraum, eine Geografie, die in der Praxis nicht erfahrbar ist. Damit hat er dem objektivierten Raumbegriff der Soziologie eine subjektive Perspektive entgegengesetzt und Möglichkeiten eröffnet, die Vorstellung von Raum als ein Ergebnis von Raumkonzepten und Bewegungserfahrung im Raum zu verstehen.

Der materielle Raum als Ordnungsraum: Ob es der VIP-Bereich in Sportstadien ist, die Ehrenplätze bei Tanzaufführungen oder die Raumgrößen der Büroräume, die für Professoren und Assistenten vorgesehen sind, die soziale Ordnung manifestiert sich in einer räumlichen Ordnung, um die es eine Vielzahl von symbolischen Kämpfen gibt. Umgekehrt formuliert: in der Ordnung des Raumes materialisiert sich die Ordnung des Sozialen.

Die hierarchische Ordnung des Raumes setzt die Bedingungen für den Handlungsraum der Akteure, die wiederum in ihren Interaktionen die Regeln des institutionalisierten Raumes verleiblichen und aktualisie-

41 Michel de Certeau: Kunst des Handelns, Berlin: Merve 1988.

ren. Gerade in der Art und Weise der Bewegung zeigt sich auf eine sehr subtile, weil unhintergehbare Weise die in den Habitus eingeschriebene Ordnung des Raumes.

Am Beispiel einer Vortragssituation lässt sich das Verhältnis von Bewegung und Raum anschaulich machen: Der Bewegungsraum ist als Ordnungsraum definiert: durch die Architektur (Pult, Sitze), die Interaktionen sind gerahmt durch die zentralistische Ausrichtung der Sitzreihen auf das Pult. Sie symbolisieren eine autoritäre Struktur der Wissensvermittlung. Die Ordnung des Raumes wird durch Bewegungsverhalten der Hörer (Studierende) und der Lesenden (Professoren) immer wieder aktualisiert und bestätigt und die individuellen Bewegungsräume entsprechend gestaltet. Im Falle einer gelungenen Performanz, die sich im Akt der Konventionalisierung, also in der Anpassung an den vorgegebenen Normenkodex zeigt, vollzieht sich eine Verkörperung räumlicher Ordnungsmuster, die sich als ein Effekt von institutionalisierter Macht beschreiben lässt.

Resümee

Die Skizze einer Soziologie der Bewegung lässt sich an dieser Stelle folgendermaßen zusammenfassen:

Bewegungskonzepte sind historisch kontextualisiert und mit Gesellschaftskonzepten eng verknüpft: Das Bewegungskonzept des traditionellen Sports (Schwimmen, Turnen, Leichtathletik etc.) korrespondiert mit den Prinzipien einer funktionellen Körpertechnologie unmittelbar mit dem Muster einer tayloristischen Industriearbeit. Das Körperkonzept der Trendsportarten (z.B. Surfen, Scaten, Snowboarden) hingegen korrespondiert mit der postindustriellen Gesellschaft, in der die Ethik der Lebensführung sich zur Ästhetik des Lifestyle gewandelt hat. Sport ist hier zum Lifestylelement geworden, der sportliche Wettbewerb zum Event.

Bewegungen sind kulturell kodiert: Es gibt weder einen vorsozialen Körper (auch nicht im Mutterleib), noch natürliche Bewegungen. Sport und Tanz sind kulturelle Techniken, die Bewegungen des Körpers zu konventionalisieren, aber auch Konventionen zu überschreiten, so zum Beispiel der Ausdruckstanz, der in den 1920er Jahren sowohl mit dem Körperkonzept des Balletts, wie auch mit dem der tradierten Geschlechterordnung und dem funktionalen Körperkonzept der Industriearbeit brach.

Bewegungen sind relational und figurational: Wie Menschen nur in Figurationen existieren und Körper nicht substantiell, sondern in Differenz zu beschreiben sind, so z.B. der Frauenkörper gegenüber dem

Männerkörper, sportliche versus nicht-sportliche Körper, erfolgt auch Bewegung nicht als Aktion eines einzelnen Subjektes, sondern immer in Bezug auf den Anderen oder das Andere.

Bewegungen sind repräsentativ und performativ: Sie repräsentieren soziale Ordnungen, z.B. Körpersprache oder Leistungssport als Symbolik der Macht, und aktualisieren diese Ordnung in der Praxis. Bewegungen stellen die Ordnung erst her, indem sie sie am Körper erfahrbar machen. Erst in der Bewegung beschreibt sich das Subjekt als Teil dieser Ordnung.

Bewegungen sind theatral gerahmt: Die Bewegungen des Körpers ereignen sich auf sozialen oder kulturellen Bühnen: Stadion, Pferderennbahn, Golfplatz oder Kegelbahn – Sporträume sind theatrale Räume, die den rituellen Rahmen für die Inszenierung der Sport-Körper bereitstellen. Jeder Raum hat sein Publikum und die entsprechende Kulisse, die immer auch – wie der Raum selbst – soziale Hierarchie thematisiert. Die Inszenierung des Körpers in der Bewegung ist somit kein spezifischer Typus körperlicher Darbietung, sondern eine Praxis des Körpers, über die soziale Inklusion und Exklusion hergestellt wird.

Bewegungen sind raum-zeitliche Orientierungen und Ordnungsmuster des Körpers: Der Räumlichkeit des Körpers entspricht die Körperlichkeit des Raumes. Raum ist von daher nur als Relation zwischen dem objektivierten, institutionalisierten Raum und dem Wahrnehmungsraum der Akteure, der sich in und über Bewegung herstellt, beschreibbar. Bewegung ist aus der Perspektive des Raumes ein Produkt der Syntheseleistung von objektiviertem und subjektivem Raum.

Eine Soziologie der Bewegung ist eine Theorie der Praxis. Ihr Augenmerk liegt auf der praktischen Logik des Sozialen, die, so Bourdieu, „nur im Handeln erfasst werden kann, also in der zeitlichen Bewegung“[42].

Eine Soziologie der Bewegung versteht Handeln als einen Prozess der raum-zeitlichen Verkörperung des Sozialen und untersucht die performativen Dimensionen des Handelns. Damit ist sie unmittelbar an eine Performativitätstheorie des Körpers gebunden. Sie fragt nach dem Sozialen in der körperlichen Bewegung, aber auch nach Prozessen der Verkörperung in sozialen Bewegungen (z.B. bei Demonstrationen, Blockaden oder Sitzstreiks). Sie thematisiert immer auch die Beweglichkeit des Sozialen selbst. Nichts, so behauptete der französische Philosoph Gilles Deleuze, sei beunruhigender als die stetige Bewegung dessen, was unbeweglich scheint.

42 Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn, S. 168.

Literatur

Alkemeyer, Thomas: Die Vergesellschaftung des Körpers und die Verkörperung der Gesellschaft, in: Klaus Moegling (Hg.), Integrative Bewegungslehre, Bd. 1, Immenhausen: Prolog 2001, S. 132-178

Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Ders.: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1983.

Butler, Judith: Hass spricht. Berlin: Berlin-Verlag 1998.

Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin: Springer 1956.

Certeau, Michel de: Kunst des Handelns, Berlin: Merve 1988.

Danto, Arthur Coleman: Basis-Handlungen, in: Georg Meggle (Hg.), Analytische Handlungstheorie, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.

Duden, Barbara: Geschichte unter der Haut, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft, Hamburg: Rowohlt 1992.

Dies.: Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Hamburg: Rowohlt 1998.

Gebauer, Gunter: Bewegung, in: Christoph Wulf/u.a. (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim: Beltz 1997, S. 501-516.

Ders.: Sport in der Gesellschaft des Spektakels, Sankt Augustin: Academia 2002.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, 13. Aufl., Wiesbaden: Quelle und Meyer ^{12}1978.

Goffman, Erving: Das Individuum im öffentlichen Austausch, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982.

Ders.: Interaktionsrituale: über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.

Ders.: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, 6. Aufl., München: Piper 1997.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

Hellmann, Kai-Uwe/Koopmans, Ruud (Hg.): Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Opladen: Westdeutscher Verlag 1998.

Huizinga, Johan: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg: Rowohlt 2001.

Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Kamper, Dietmar/Rittner, Volker (Hg.): Zur Geschichte des Körpers, München/Wien: Hanser 1976.

Klein, Gabriele: Das Theater des Körpers. Zur Performanz des Körperlichen, erscheint in: Markus Schroer (Hg.), Körpersoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

Dies.: Mimesis, Medialität und Tanz. Zur Konstruktion leiblicher Wirklichkeiten in Mediengesellschaften, in: Claudia Jeschke/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.), Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theaterwissenschaftlichen Bewegungsforschung, Berlin: Vorwerk 2000, S. 86-99.

Klein, Michael (Hg.): Sport und Körper, Hamburg: Rowohlt 1984.

Läpple, Dieter: Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept, in: Hartmut Häußermann/u.a. (Hg.), Stadt und Raum. Soziologische Analysen, Pfaffenweiler: Centaurus 1991, S. 157-207.

Lash, Scott: Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft, in: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, Reflexive Modernisierung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 195-285.

Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt/M: Suhrkamp 2001.

Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft: aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.

Ders.: Körper und Geist, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 88-184.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Primat der Wahrnehmung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: de Gruyter 1966.

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

Nitschke, August: Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1989.

Parsons, Talcott: Zur Theorie sozialer Systeme, Opladen: Westdeutscher Verlag 1976.

Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 201-388.

Ders.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam 1982.

Schmidt, Robert: Sport – Pop – Kultur, Konstanz: UVK 2002.

Schmitz, Hermann: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Ostfildern vor Stuttgart: Tertium 1998.
Schürmann, Volker: Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Konzepte der Sportwissenschaft, Frankfurt/M.: Campus 2001
Schütz, Alfred: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag: Nijhoff 1971.
Ders.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
Tamboer, Jan: Sich-Bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt, in: Sportpädagogik 3 (2) (1979), S. 14-19.
Trebels, Andreas H.: Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung, in: Sportunterricht, 41 (1992), S. 20-29.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (1920), Tübingen: Mohr 1956.

ANDREAS RECKWITZ

Die Gleichförmigkeit und die Bewegtheit des Subjekts: Moderne Subjektivität im Konflikt von bürgerlicher und avantgardistischer Codierung

Welcher Stellenwert kann dem Begriff der ‚Bewegung' im Rahmen einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorie der Moderne zukommen? Inwiefern kann ‚Bewegung' als heuristische Kategorie zum Verständnis dessen einen Beitrag liefern, was die moderne Kultur ausmacht? Ich möchte diese Fragen vor dem Hintergrund des Ansatzes einer Kulturtheorie der Moderne behandeln, welche die Moderne unter dem Aspekt der historisch sich entwickelnden Formen betrachtet, die in ihr ‚Subjekte' annehmen, und die vermutet, dass diese Strukturen der Subjektivität den Schauplatz eines unendlichen Kulturkonflikts, einer fundamentalen Agonalität moderner Kultur bilden. Eine bestimmte Form der ‚Bewegung' lässt sich in diesem Zusammenhang als eine zentrale Anforderung an das moderne Subjekt, an seinen Körper, seinen Geist, seine Aufmerksamkeit, seine Affekte begreifen.

Im kulturtheoretischen Zusammenhang kann der Begriff ‚Bewegung' zwei miteinander verknüpften Ebenen zugerechnet werden: der Ebene von *kulturellen Codes* und der Ebene von *sozial-kulturellen Praktiken*. Die moderne Kultur entwickelt symbolische Codes, d.h. zentrale Unterscheidungen und Sinnstrukturen, in denen ‚Bewegung' ein spezifischer Sinn gegeben wird. Auf das moderne Subjekt bezogen bedeutet dies, danach zu fragen, welche Konzepte von Bewegung in jenen kulturellen Codes, welche spezifisch moderne Formen der Subjektivität vor-

geben, mithin welche Vorstellung von Bewegung in modernen ‚Subjektcodes' entwickelt wird. Auf der Grundlage ihrer symbolischen Codes entwickelt die moderne Kultur sozial-kulturelle Praktiken, sie bringt sehr spezifische Verhaltensroutinen hervor. Diese sind ihrerseits durch eine spezifische Form der Bewegung, der realen Bewegung von Körpern, von mentalen und emotionalen Akten, von Artefakten etc. strukturiert. Wiederum auf das Subjekt bezogen, kann man formulieren, dass die sozialen Praktiken einen inkorporierten und interiorisierten ‚Habitus' (Bourdieu) voraussetzen. Auch hier ist zu fragen: Welche reale Form der Bewegung strukturiert den Habitus moderner Subjekte, welche Form körperlicher Bewegungen, mentaler und emotionaler Bewegungen, Bewegungen von Artefakten etc. ist für die Dispositionsstruktur moderner Subjekte kennzeichnend?

Wohin können diese Fragen nach der Form der Bewegung in modernen Subjektcodes und modernen Habitusstrukturen führen? Inwiefern markiert die Struktur der Bewegung des Körpers, des Geistes, der Aufmerksamkeit und der Affekte ein sozial-kulturelles Problem, das sich in der historischen Entwicklung genuin moderner Modelle des Subjekts seit dem 18. Jahrhundert in immer wieder neuer Weise stellt? Einen ersten Hinweis, in welche Richtung eine solche Analyseform deuten kann, bieten zwei sehr unterschiedliche Fallbeispiele, die wir Michel Foucaults *Überwachen und Strafen* (1975) und Manfred Franks *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (1989) entnehmen können. Im Rahmen seiner Genealogie der Strafpraktiken von der frühen Neuzeit bis ins bürgerliche 19. Jahrhundert beschreibt Foucault die Wirkung des Gefängnisses, welches hier nur exemplarisch für eine ganze Reihe diverser ‚Disziplinarinstitutionen' von der Schule bis zur Fabrik steht, im wesentlichen als die Implementierung körperlicher Gleichförmigkeit. Die sozialen Techniken der Disziplinierung, von der räumlichen ‚Klausur' über die eindeutige Zuweisung von Funktionsstellen und die minutiöse Zeitplanung bis zur spezifischen „Zusammenschaltung von Körper und Objekt"[1], trainieren Subjekte in der Ausbildung einer routinisierten Gleichförmigkeit ihrer körperlichen Gesten, aber auch ihrer mentalen Aufmerksamkeit. Nicht dass es darum ginge, Bewegungen völlig stillzustellen, Bewegung durch Unbeweglichkeit zu ersetzen. Im Rahmen der genannten ‚normalisierenden' sozialen Praktiken findet vielmehr eine Regulierung der Bewegungen statt: was vermieden werden soll, ist die erratische Bewegtheit, was erreicht werden soll, ist eine kalkulierbare Regultiertheit der Bewegungen – beim Schreiben und Lesen der Schüler, beim Arbeiten in der

1 Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{9}1991, S. 196.

Manufaktur oder beim Dienst im Militär. Foucault suggeriert – ähnlich letztlich Max Weber oder Norbert Elias –, dass die moderne Gesellschaft in verschiedenen ihrer Institutionen, ihrer Dispositive – in Differenz zu den ‚traditionalen' Formen der Sozialität – genau auf eine solche ordnende Regulierung von körperlichen und mentalen Aktivitäten hinausläuft.

Dass die Normalisierung nicht die einzige Version ist, unter der sich Subjekte in einer Weise formen, die den Ansprüchen emphatischer Modernität genügt, wird deutlich, wenn man in einen alternativen kulturellen Kontext wechselt, der jedoch wie jener Foucaults im Westeuropa der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu finden ist und den Manfred Frank rekonstruiert:[2] In der ästhetischen Subkultur der – deutschen wie englischen – Romantiker arbeitet man an einer ganz anderen Weise, ein genuin moderner ‚Mensch' zu werden und dabei eine Form der Bewegung zu entwickeln, die in eine alternative Richtung weist. Die ‚Technologien des Selbst' (Foucault) der Romantiker halten den Einzelnen dazu an, in seinen mental-emotionalen Akten eine ‚Lockerung' zu betreiben, die eine dynamische, immer wieder neue und scheinbare ziellose Erweiterung der individuellen Möglichkeiten des Erlebens bewirkt. Das Modell des Künstlers als des eigentlich modernen Subjekts, das Modell moderner als ästhetischer Subjektivität zielt darauf ab, Bewegung nicht zu domestizieren, sondern umgekehrt radikale ‚Bewegtheit', und zwar hier Bewegtheit im Innern, zu produzieren und diese paradoxerweise auf Dauer zu stellen. Ästhetische Einbildungskraft, welche den gesamten Lebensstil des Subjekts strukturieren soll, evoziert eine mentale Fluidität, die beispielsweise „in zwei aufeinander folgenden Momenten ganz verschiedene Ideen an ein und denselben Gegenstand knüpfen [...] kann"[3]. Erprobt wird das ‚kreative' Subjekt, das versucht, eine Vielfalt von Erlebens-, Wahrnehmungs- und Gefühlsformen in sich hervorzurufen. Das in seinen Bewegungen domestizierte Subjekt erscheint demgegenüber in seiner ‚Starrheit' als vormodern.[4]

2 Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

3 Ludwig Tieck: Kritische Schriften I, Berlin (West): de Gruyter 1848/1974, S. 55.

4 Zur romantischen Subjektivität, der ersten modernen Version eines radikal ästhetischen als expressives Subjekt, vgl. Karl-Heinz Bohrer: Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987; Colin Campbell: The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism, Oxford: Blackwell 1987; Georges Gusdorf: L'homme romantique, Paris: Payot 1984; Charles Taylor: Sources of the Self. The making of the modern identity, Cambridge: CUP 1989.

Die nur scheinbar beliebig gewählten Fallbeispiele stoßen in den Kern eines Kulturkonflikts vor. Es wird deutlich werden, dass innerhalb der Kultur der Moderne zwei leitende Subjektcodes und korrespondierende Habitusformen miteinander konkurrieren, welche – neben anderen Aspekten des Subjekts – ‚Bewegung' konträr modellieren. In einer ersten, von der bürgerlichen Kultur beeinflussten Tradition ist Bewegung im wesentlichen Gleichförmigkeit, d.h. regelmäßige Bewegung: das ideale Subjekt ist ein gleichförmig-strukturiert voranschreitendes. In einer zweiten Sinntradition, die aus den ästhetischen Bewegungen der Moderne stammt, wird ein Modell der Bewegung als ‚Bewegtheit' codiert, d.h. als erratische, fluide, als ‚lebendig' perzipierte Bewegung. Die Frage, inwiefern der moderne ‚Mensch' eine Domestizierung und Moderierung von Bewegungen oder aber umgekehrt eine erratische Dynamik und Mobilisierung von Bewegtheit entwickeln soll, stellt sich dabei als *ein* Element innerhalb jener Kulturkonflikte der Moderne dar, in der vor allem bürgerliche und ästhetische Formen der Subjektivität miteinander um den eigentlichen Maßstab von ‚Modernität' konkurrieren.

Ich möchte im folgenden eine heuristische Skizze liefern, in der die kulturellen Kontexte des Kampfes um die Formierung von Subjektivität anhand ihrer Formen der Bewegung im Ansatz systematisch gegenübergestellt werden: das Subjekt der bürgerlichen Moderne als ein Subjekt der aktivistischen Gleichförmigkeit (Abschnitt 2.1); das Subjekt der ästhetischen Subkulturen am Beispiel der Avantgarde als ein Subjekt der Bewegtheit (Abschnitt 2.2); schließlich – in einem Ausblick – das hochmoderne Subjekt, das in eigentümlicher Weise Sinnelemente aus beiden Entwicklungslinien zu einer fragilen Einheit kombiniert (Abschnitt 2.3). Zuvor ist allerdings eine Klärung des konzeptuellen Standorts der hier vorausgesetzten Kulturtheorie der Moderne notwendig (Abschnitt 1).[5]

5 Die folgende Darstellung basiert auf dem Theorierahmen einer kulturalistischen Gesellschaftstheorie und einer detaillierten Analyse der Entwicklung des Kulturkonflikts moderner Subjektformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart – über das spezielle Problem der ‚Bewegung' hinaus –, die in monographischer Form in „Agonale Subjekte. Eine Kulturtheorie der Moderne" (2005, in Vorbereitung) ausgeführt werden.

1. Kulturtheorie der Moderne als Geschichte agonaler Subjektformen

Die Theorie der Moderne, in deren Rahmen ‚Bewegung' so wie auch andere Aspekte der Subjekthaftigkeit systematisch zum Thema werden kann und die ich im folgenden voraussetzen möchte, nimmt eine sehr spezifische Form an. In dreierlei Hinsicht ist eine Abgrenzung gegenüber traditionellen sozialwissenschaftlichen *grands récits* nötig: gegen die formal-strukturelle Theorie der Moderne wird eine Kulturtheorie der Moderne in Stellung gebracht; gegen eine institutionalistische Gesellschaftstheorie wird ein subjektorientierter Theorierahmen vorausgesetzt; gegen lineare Modernisierungstheorien schließlich wird ein Bezugsrahmen platziert, der von einer agonalen, kulturkonflikthaften Form der Moderne ausgeht. Dieser Theorierahmen läuft darauf hinaus, den scheinbar monolithischen Block ‚der Moderne' herunterzubrechen in unterschiedliche, historisch begrenzte und miteinander konkurrierende Praktiken und Codes des modernen Lebens. Die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Moderne, organisierter Moderne und Hochmoderne sowie die Unterscheidung unterschiedlicher kultureller Gegenbewegungen als verschiedene Versionen von Modernität sind hier zentral.

a) Kulturtheorie der Moderne. Aus der Perspektive einer Kulturtheorie der Moderne ist ein Verständnis der besonderen Verhaltensweisen ‚modernen' Lebens, d.h. der sozialen Praxis vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, darauf angewiesen, diese in einem weiten Sinne als ‚kulturelle' Phänomene zu betrachten, als Phänomene, deren Entstehung, Reproduktion und Wandel von spezifischen *Sinnstrukturen* abhängt. Gesellschaften und Formen der Sozialität unterscheiden sich primär in ihren ‚kulturellen Codes', in dem, was für sie denkbar und sagbar erscheint, in der Art und Weise, in der sie Sinn regulieren, ermöglichen und einschränken, somit darin, welche Verhaltensweisen in diesem sinnhaften Kontext ‚wie selbstverständlich' hervorgebracht werden können. Die kulturellen Codes – bezüglich Immanenz und Transzendenz, von Politischem und Ökonomischem, von Natur und Gesellschaftlichkeit, der Geschlechter und der Technik etc. – stellen sich aus dieser poststrukturalistisch wie hermeneutisch beeinflussten Perspektive weder als gesellschaftliches Überbauphänomen noch als kommentierende Semantik dar, sondern als die konstitutive Bedingung der Möglichkeit sozialer Formen. Eine kulturwissenschaftliche Perspektive, eine ‚Kulturtheorie' der Moderne, die sich hier von Theoretikern wie Max Weber, Michel Foucault, Samuel Eisenstadt, Hans Blumenberg oder Pierre Bourdieu informieren lassen kann, positioniert sich damit gegen die in den Sozialwissenschaften dominierenden ‚formal-strukturellen' Perspektiven auf

die moderne Gesellschaft. Dort erscheinen bestimmte nicht-sinnhafte Strukturen – wie jene des Kapitalismus, der Rationalisierung, der funktionalen Differenzierung etc. – als das, was moderne Gesellschaftlichkeit im Kern ausmacht. Aus der Sicht einer Kulturtheorie der Moderne hingegen sind die spezifischen Sinnstrukturen herauszulösen, unter denen die besonderen sozialen Praktiken der Moderne in ihrer nur scheinbaren formal-strukturellen Neutralität – so die Praktiken des ‚Kapitalismus' oder des ‚Rationalismus' – überhaupt möglich geworden sind.

Eine Kulturtheorie der Moderne in diesem Sinne ist freilich weder ‚idealistisch' noch ‚intellektualistisch' ausgerichtet: Kulturelle Codes sind nicht auf der Ebene einer Ideengeschichte oder *intellectual history* zu verorten, sie sind keine rein ‚geistige' Angelegenheit. Aus einer Perspektive, die ich ‚praxeologisch' nennen möchte, geht es vielmehr um jene kulturellen Codes, die in alltägliche soziale Praktiken, in routinisierte körperliche Verhaltensroutinen eingelassen sind und diese über den Weg von *know-how*-Wissen, praktischem Verstehen und Motiv-Emotions-Komplexen hervorbringen. Hinzu kommt, dass soziale Praktiken regelmäßig untrennbar mit einer bestimmten ‚materialen Kultur' verknüpft sind, d.h. mit Komplexen von Artefakten. Schließlich ist davon auszugehen, dass die kulturellen Codes, wie sie soziale Praktiken strukturieren, insbesondere unter modernen Bedingungen regelmäßig in ‚Diskursen', d.h. geregelten Aussagesystemen, vorformuliert und verbreitet werden.[6]

b) Subjektorientierte Theorie der Moderne. Die Kulturtheorie der Moderne im hier vorausgesetzten Sinne ist von der Leitfrage motiviert, welche Formen in der Geschichte der modernen Kultur das ‚Subjekt' annimmt. ‚Subjektorientierung' bedeutet hier alles andere denn eine Orientierung am ‚Individuellen', am ‚Psychischen' oder am ‚subjektiven Faktor'. Das ‚Subjekt', das hier im Mittelpunkt der Analyse steht, ist vielmehr eine sozial-kulturelle Form, einerseits ein kultureller Code dessen, was das Subjekt sein soll (Subjektcode), und gleichzeitig eine kulturelle reale Formierung von Körpern und Mentalem zu Subjekten mit bestimmten charakteristischen Kompetenzen, Affektstrukturen,

6 Zur Theorieperspektive der modernen Kulturtheorien zwischen Poststrukturalismus und Hermeneutik vgl. Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Velbrück 2000; ders.: Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur'. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart, Weimar: Metzler 2004. Zum spezifischen Ansatz einer Theorie der Praxis vgl. ders.: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie, 2003, H. 4, S. 282- 301.

Sinnhorizonten etc., mit einem spezifischen ‚Habitus' (Bourdieu), so wie er in sozialen Praktiken zum Einsatz kommt und in ihnen vorausgesetzt wird. Ein solches spezifisches Interesse an den Formen, die in der Moderne das Subjekt annimmt, ist in besonderem Maße in den Arbeiten von Michel Foucault formuliert worden, in anderer Weise auch bei Charles Taylor (*Sources of the Self*), Pierre Bourdieu (Habitusstrukturen) und in der interpretativen Soziologie (Lebenswelt und Lebensformen). Eine subjektorientierte Gesellschaftstheorie kehrt das traditionelle soziologische Interesse einer institutionalistischen Gesellschaftstheorie um: deren letzte Analyseeinheit sind soziale Institutionen, soziale Systeme oder auch Systeme sozialer Stratifikation, in deren ‚Umwelt' sich Subjekte bewegen. Die subjektorientierte und gleichzeitig praxeologische Gesellschafts- und Kulturtheorie ist nicht anti-institutionalistisch orientiert, aber sie betrachtet diese institutionellen Komplexe als Felder sozialer Praktiken unter dem Aspekt, welche Subjektformen sie voraussetzen und reproduzieren: Soziale Felder – zum Beispiel Arbeit, Intimsphäre, Kunst etc. – interessieren unter dem Gesichtspunkt, welche Subjektformen und ganze Lebensformen sie strukturieren.

Warum das spezifische Interesse an den Subjektformen statt an der Binnenlogik von Institutionen? Der Hintergrund ist letztlich eine gewandelte vorwissenschaftliche Motivlage: War die institutionalistische Gesellschaftstheorie letztlich von Problemen sozialer Steuerung motiviert, so lässt sich die subjektorientierte Gesellschafts- als Kulturtheorie vom Problem der kontingenten kulturellen Identitäten des modernen ‚Menschen', seiner „Sorge um sich" (Foucault) leiten. Die Frage nach dem modernen ‚Selbst', nach den Möglichkeiten und Wünschbarkeiten seiner verschiedenen Formungen als ein ethisch-politisches Problem des Umgangs mit jener unaufhebbaren Kontingenz seiner selbst, dem sich das Subjekt und sein Leben in der Moderne gegenübersieht, liefert den Hintergrund dieser Analyseform.

c) Theorie der agonalen Moderne. Die Kulturtheorie der Moderne geht nicht davon aus, dass die Geschichte der Moderne dem Muster einer linearen Modernisierung, einer kontinuierlichen Entfaltungslogik folge. Vielmehr stellt sich die Moderne aus ihrer Perspektive als eine Sequenz von Kulturkonflikten dar, sie hat eine ‚agonale' Struktur: Ständig stehen sich unterschiedliche Subjektcodes und Subjektformen gegenüber, konkurrrieren miteinander um kulturelle Hegemonie. Und ständig erweisen sich auch die auf den ersten Blick scheinbar homogenen Subjekt- und Lebensformen selbst – etwa jene des ‚bürgerlichen Subjekts' – als immanent heterogen, als fragile Gebilde, die von Friktionen und Fissuren durchzogen sind. In der Moderne versuchen beständig

verschiedene Subjektcodes über eine strikte Differenzsetzung nach außen eine fixe Identität zu sichern und sich als kulturelle Hegemonie – in jenem Sinn von Ernesto Laclau[7] –, als universale, scheinbar einzig mögliche Lebensoption zu installieren. Zugleich werden diese Schließungs- und Universalisierungstendenzen durch Gegenbewegungen und immanente Auflösungserscheinungen der Identität an präzise bestimmbaren Punkten konterkariert.

d) Historische Diversität der Moderne. Im hier vorausgesetzten Verständnis bedarf ‚die Moderne', begreift man sie als kulturelles und agonales Gebilde, einer resoluten, nicht-linearen Historisierung, welche ihre scheinbare Totalität in unterschiedliche, nicht ohne weiteres miteinander synthetisierbare, historisch spezifischere Komplexe von Praktiken und Codes herunterbricht. Eisenstadts[8] Konzept der ‚multiple modernities' lässt sich damit nicht allein auf die Relation zwischen westlichen und nicht-westlichen Kulturen beziehen, sondern trifft ‚die' westliche Kultur in ihrer immanenten Heterogenität selbst. Die Soziologie war regelmäßig von einer Tendenz getrieben, die Moderne zu enthistorisieren, sie unter der Hand in eine *post-histoire* zu verwandeln: in die letzte Stufe eines sozialen Entwicklungsprozesses, in dem bestimmte nicht-transzendierbar erscheinende Strukturmerkmale scheinbar alternativlos erreicht wurden; dem steht die kulturwissenschaftliche Heterogenisierung entgegen.

Zentral ist in diesem Kontext die Fokussierung der Unterschiede zwischen hegemonialen und gegenkulturellen Versionen moderner Kultur sowie die Differenz zwischen verschiedenen hegemonialen Versionen von Modernität selbst. In letzterer Hinsicht erweist sich die Unterscheidung zwischen einer Kultur bürgerlicher Moderne, einer Kultur organisierter Moderne und einer Kultur der Hochmoderne als heuristisch fruchtbar,[9] die sich in ihren sozialen Praktiken und Subjektformen – bei mannigfaltigen Überschneidungen – voneinander differenzieren lassen. Diese drei verschiedenen Fassungen moderner Kultur und ihres jeweiligen Subjekts haben ihren jeweiligen zeitlichen Höhepunkt als kulturelle Hegemonie im 19. Jahrhundert, in der Phase zwischen 1920 und 1970 bzw. seit etwa 1980, wobei die historisch früheren Modelle im Sinne historischer Hybride in den späteren fortwirken. Elementar für ein Ver-

7 Vgl. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics, London, New York: Verso 1985/^{2}2001.

8 Vgl. Samuel Noah Eisenstadt: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist: Velbrück 2000.

9 Vgl. Peter Wagner: A Sociology of Modernity. Liberty and discipline, London: Routledge 1994.

ständnis der kulturellen Dynamik der Moderne ist darüber hinaus jedoch die Herausforderung der bürgerlichen und post-bürgerlichen Hegemonien durch die Code- und Praxisinnovationen der auf andere Weise ‚modernen' kulturellen Gegenbewegungen, deren wichtigste unter subjekthistorischem Aspekt bislang die Romantik, die modernistischen Avantgarden und der Postmodernismus i.w.S. waren. Die kulturelle Entwicklung moderner Subjektformen lässt sich vor allem in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen hegemonialen und oppositionellen Kulturen verfolgen, zwischen dem Modell eines (post-)bürgerlichen und eines ästhetischen Subjekts.

2. ‚Bewegung' als agonales Element moderner Subjektformen

2.1 Bürgerliche Moderne und bürgerliche Subjektcodierung: Die Bewegung des moralischen Subjekts als aktivistische Gleichförmigkeit

Die erste und ‚klassische' Form, in der sich emphatisch moderne soziale Praktiken und mit ihnen ein erstes Modell eines genuin modernen Subjekts ausbilden, ist die der bürgerlichen Kultur. Diese bildet sich in sozialen Nischen vor allem in Großbritannien, Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert heraus, erlangt im ‚bürgerlichen' 19. Jahrhundert eine kulturelle Dominanz und erzielt kulturelle Effekte auch noch in den Subjektmodellen der organisierten Moderne und der Hochmoderne des 20. Jahrhunderts. Die bürgerliche Kultur gewinnt ihre Identität in der Differenz zu jenen, als vormodern repräsentierten Kulturen: nach ‚oben' zur feudalen Aristokratie, nach ‚unten' zum feudalen Dritten Stand und zum Proletariat, nach ‚außen' zu den nicht-westlichen, kolonialisierten Ethnien. Das Bürgertum stellt sich somit nur in einem oberflächlichen Sinne als eine politische Bewegung oder soziale Klasse dar. Ihre eigentliche Wirkung in der Tiefenstruktur der Moderne ist in ihrer kulturellen Konstitution eines ‚neuen Subjekts' und damit einer genuin modernen, vor allem anti-aristokratischen bürgerlichen Lebensform zu suchen. Die Praxisfelder dieses neuen Subjekts sind in erster Linie jene der bürgerlichen Arbeit (Handel, freie Berufe, Bildungsbürgertum), der bürgerlichen Intimsphäre, die eine der Ehe und Familie und der freundschaftlichen Geselligkeit ist, sowie der schriftorientierten Technologien des Selbst, des Schreibens und Lesens mit dem Ziel der Bildung.[10]

10 Zu einzelnen Aspekten der bürgerlichen Subjektform vgl. beispielhaft Philippe Ariès/Roger Chartier (Hg.): Geschichte des privaten Lebens,

Das bürgerliche Subjekt instituiert in sich selbst – vermittelt über jene zahllosen bürgerlichen Subjektformierungsdiskurse von den ‚Aufklärerischen Wochenschrifften', den Erziehungs-, Arbeits- und Eheratgebern bis zu den allgemeinen Verhaltensratgebern des 19. Jahrhunderts – eine sehr spezifische Form legitimer Bewegungen, des Körpers, des Handelns, der Gedanken, der Aufmerksamkeit und der Emotionen. Diese bürgerlich-moderne Struktur subjektiver Bewegung hat die paradoxe Form einer *Aktivierung*, d.h. Dynamisierung von Bewegungen, und ei-

Band 3: Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt/M.: Bechtermünz 1991; Leonore Davidoff/Catherine Hall: Family Fortunes. Men and women of the English middle class, 1780-1850, London: Routledge 1987; Ulrike Dörner: Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M., New York: Campus 1994; Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp [15]1990; Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp [4]1991; Rebekka Habermas: Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750-1850), Göttingen: Vandenhoeck 2000; Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.): Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck 2000; Walter E. Houghton: The Victorian Frame of Mind 1830- 1870, New Haven: Yale Univ. Press 1957; Margaret R. Hunt: The Middling Sort. Commerce, gender, and the family in England, 1680-1780, Berkeley: Univ. of California Press 1996; Friedrich Kittler: Aufschreibesysteme 1800/1900, München: Fink 1995, Neuaufl.; Panajotis Kondylis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim: VCH 1991; Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992; Wolfgang Martens: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart: Metzler 1968; Michael Maurer: Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815), Göttingen: Vandenhoeck 1996; Robert A. Nye: Masculinity and Male Code of Honour in Modern France, Oxford: Oxford Univ. Press 1993; Michelle Perrot (Hg.): Geschichte des privaten Lebens, Band 4: Von der Revolution zum großen Krieg, Frankfurt/M.: Bechtermünz 1992; Lothar Pikulik: Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck 1984; Philipp Sarasin: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001; Erich Schön: Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800, Stuttgart: Klett-Cotta 1987; Werner Sombart: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, Berlin (West): Duncker & Humblot 1987; Peter Stallybrass/Allon White: The Politics and Poetics of Transgression, London: Methuen 1986; Matthias Waltz: Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre, Frankfurt/M.: Fischer 1993.

ner *Moderierung*, einer gleichförmigen Mäßigung von Bewegungen. Es sind hier zwei Negativfolien, zwei Versionen eines ‚kulturellen Anderen', denen gegenüber das bürgerlich-moderne Subjekt eine Differenz markiert: zum einen ein Subjekt der Starrheit, der Unbeweglichkeit und der Passivität. Dieses wird zunächst mit dem Dritten Stand der Feudalgesellschaft ebenso wie mit der klerikal dominierten Kultur, im 19. Jahrhundert mit den Kolonialvölkern, teilweise auch der Arbeiterschaft identifiziert; zum anderen ein Subjekt der Erratik und Unberechenbarkeit, ein Subjekt der täuschenden Beweglichkeit. Dieses wird vor allem in der aristokratischen Kultur (teilweise ebenfalls in den nichtwestlichen Kulturen) festgemacht.

Das bürgerliche Subjekt erhebt gegen die vermeintliche starre Immobilität ‚vormoderner' Subjekte den Anspruch von Aktivismus und Mobilität. Es trainiert sich einen mobilen Aktivismus im Sinne des Weber'schen ‚Rationalismus der Weltbearbeitung' im eigenen Handeln an. Die Bewegung, in die sich das bürgerliche Subjekt versetzt, findet hier vor allem im Rahmen einer Berufsarbeit unter den Bedingungen des frühen Kapitalismus statt, in der das ökonomische Individuum kontingente Entscheidungen unter den Bedingungen von Risiken tätigt, in der es längerfristig plant, kalkuliert und den räumlichen Aufenthaltsort wechselt, in der es in immer neuen Konstellationen an der Akkumulation sozialen und ökonomischen Kapitals arbeitet. Die Mobilisierung des bürgerlichen Körpers findet hier in erster Linie auf der Ebene des Handelns statt. Bürgerliche Bewegungen sind aber auch solche des Geistes, die sich im ‚Innern' lokalisieren lassen, d.h. Bewegungen der Reflexion im weitesten Sinne: Bürgerliche Praktiken der Bildung – in der Lektüre, im Verfassen von Texten und in der Konversation – mobilisieren im Subjekt eine Sequenz von mentalen Akten, eine Serie von moralischen Überlegungen, biographischen Selbstexplorationen, ästhetischen Reizen, theoretischen Fragen. Die bürgerliche Kultur im Medium der Schriftlichkeit produziert eine spezifische intellektuelle ‚Innenwelt' des Subjekts, die – parallel zur Linearität der Texte – identisch ist mit der reflexiven Beweglichkeit mentaler Akte. Diese kann sich umsetzen in die selbstreflexive ‚Offenheit' bürgerlicher Konversation. Eine dritte Form der Mobilisierung und Aktivierung, die im bürgerlichen Subjekt betrieben wird, betrifft die Emotionalität. Im Rahmen der Empfindsamkeit der bürgerlichen Intimsphäre wird in den Subjekten – im Verhältnis von ‚Freunden' entsprechend dem bürgerlichen Freundschaftscode, im Verhältnis von Ehepartnern der ‚companionate marriage' und zwischen Eltern und Kindern – eine psychologische Sensibilisierung implementiert, die ein subtiles Netz sympathetischer Gefühle knüpft: innere Bewegbarkeit – in jenem Sinne, das man ‚bewegt' ist – stellt sich

als Ergebnis intensiver bürgerlicher Selbst- und Fremdpsychologisierung dar.

In der Moderne setzt sich das Subjekt als bürgerliches Subjekt damit in einem mehrfachen Sinne ‚in Bewegung'. Diese Mobilisierung und Aktivierung wird jedoch auf eigentümliche Weise durch eine Moderierung der Bewegungen eben dieses Subjekts im Zaum gehalten, eine Mäßigung der Bewegungen seines Körpers, seines Geistes und seiner Emotionen. Das moderne als bürgerliches Subjekt soll eine – im Vergleich zu vormodernen oder nicht-westlichen Subjekttypen – neuartige Dynamik erlangen; aber diese Dynamik wird von Anfang an domestiziert über die Anforderung eines An-sich-Haltens. Die in Gang gesetzten Bewegungen des bürgerlichen Subjekts sind keine *erratischen*, unberechenbaren (oder gar ‚chaotischen'), sondern *gleichförmige* Bewegungen. Eine zentrale kulturelle Distinktion erfolgt hier gegenüber dem aristokratischen Subjekttypus und bleibt implizit bis ins 20. Jahrhundert von Bedeutung. Das aristokratische Subjekt erscheint einerseits als Repräsentant immobiler Starrheit und damit mangelnder – hier durch Konventionen gefangener – Beweglichkeit, aber es wird paradoxerweise zugleich als Ausdruck einer fluiden und unberechenbaren Beweglichkeit interpretiert: einer vernunftdistanzierten Standpunktlosigkeit, die in der Konversation ihre Meinungen rasch zu wechseln vermag; einer affektiven Haltlosigkeit, die in der aufflackernden aristokratischen ‚amour passion' ihren Ort hat; einer generellen Beweglichkeit der Perspektiven, die amoralisch zwischen *frontstage* und *backstage* rasch hin- und herzuwechseln vermag. Demgegenüber implementiert die bürgerliche Kultur in ihrem Subjekt eine basale Kontinuität und Gleichförmigkeit der Bewegungen. Das wichtigste kulturelle Instrument dieser Kontinuitätssicherung ist die *Moral*, die sich in den Selbstverhältnissen der Disziplin und der Bildung konkretisiert. Der Code der Moral ist dabei eng mit jenem der (sozialen) Respektabilität verknüpft.

Der zentrale kulturelle Code, über den sich das bürgerliche Subjekt in seiner gesamten Lebensform wie auch in deren Teilpraktiken der Arbeit, der Intimsphäre und der Bildung definiert und den es inkorporiert, ist der moralische, das heißt, Handeln, aber auch inneres Erleben soll den Direktiven des Moralischen folgen; das ‚konstitutive Außen' des Bürgerlichen ist das Amoralische. Im bürgerlichen Sinne stellt sich Moral als ein allgemeines Regelsystem dar, das situativ anzuwenden ist, aber übersituativ unverändert gilt. Es ist die Applikation eines solchen übersituativ stabilen Regelsystems, die letztlich die Gleichförmigkeit der Akte sichern und deren Erratik vermeiden soll. Im Sinne einer mehrfachen Überdeterminiertheit läuft jedoch nicht allein die *Form* bürgerlicher Moral, ihre Eigenschaft eines fixen Regelsystems, sondern auch ihr

subjektiver *Erwerbsmodus* sowie ihr *Inhalt* auf eine solche Gleichförmigkeitsproduktion hinaus. Der subjektive Erwerbsmodus bürgerlicher Moral ist der der Internalisierung und Inkorporierung. Die Moral wirkt nicht über den Modus einer – notwendig fragilen – Fremdkontrolle durch soziale Andere, sondern über den Weg der Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung aus dem eigenen ‚Innern', idealerweise über die Internalisierung von ‚Pflichten', bei denen im Fall der Zuwiderhandlung eine *innere* Sanktion greift. Die Internalisierung sichert ebenso wie die Inkorporierung, d.h. die Speicherung der moralischen Maximen im Körper vor allem im Modus der Disziplin und der Disziplinierheit, die tatsächliche Handlungswirksamkeit des moralischen Regelsystems.

Auch auf der Ebene ihres Inhalts dekretiert die bürgerliche Moral Gleichförmigkeit und opponiert gegen Fluidität. Die bürgerliche Moral ist anti-exzessiv, anti-artifiziell und anti-parasitär, d.h. gegen ‚maßlose', ‚künstlich-unnatürliche' und ‚nutzlose' Bestrebungen innerhalb des Subjekts gerichtet. Positiv prämiert wird demgegenüber die Moderatheit, die ‚Unverstelltheit' und die Nützlichkeit des Subjekts. Insbesondere die erste Maxime lässt sich als Grundsatz der körperlichen, geistigen und emotionalen Gleichförmigkeit und Disziplinierung lesen: Die internalisierte und inkorporierte bürgerliche Distinktion gegenüber dem ‚Exzessiven' und deren positive Kehrseite, die Prämierung des Gemäßigten (die als ‚Vernunft' verklärt werden kann), bezieht sich vor allem auf eine Moderierung der Beweglichkeit des Subjekts und sichert seine Stetigkeit als ‚Charakter'.

Im Beruf ist – gegen den ungeordneten und unberechenbaren, im bürgerlichen Sinne exzessiven ‚Abenteuerkapitalismus' – die Alltäglichkeit kontinuierlicher Disziplin zu wahren, ein Arbeitsethos, das die Regelmäßigkeit und zugleich berechenbare Eingeschränktheit körperlicher und mentaler Bewegungen sichert. Bürgerliche ‚Professionalität' präsentiert sich hier als eine gekonnte Anwendung einmal erworbener Kompetenzen – idealerweise als kulturelles Kapital vermittelt über mehrere Generationen – und damit als Signum der Stetigkeit des bürgerlichen Charakters. In der Intimsphäre wird die innere Bewegtheit der Subjekte, welche die bürgerliche Empfindsamkeit (insbesondere in den weiblichen Subjekten) auslöst, durch die Institutionen der bürgerlichen Ehe und der Familie buchstäblich domestiziert. In Differenz zur aristokratischen *amour-passion* und den flexiblen, nun als exzessiv repräsentierten Intimverhältnissen der Adelskultur verpflichtet die bürgerliche Moral zur Bändigung flottierender Gefühle im Exklusiv-Interaktionssystem der Ehe – auf die auch die Sexualität festgelegt wird – und in einer ‚Familie', die als mehrere Generationen übergreifende Gemeinschaft von Erben erscheint. Auch die Beweglichkeit kognitiver und ästheti-

scher Reflexivität, die die bürgerliche Schriftkultur in Gang setzt, sieht sich wiederum moderiert durch die Anforderung, das ‚Selbstdenken' solle – entgegen dem Risiko eines ‚wilden', haltlosen, vor allem auch phantastisch-ästhetischen Denkens – den Kriterien eines allgemeinen, vernünftigen Bildungsprozesses genügen, der gerade nicht intellektuelle Individualität, sondern Verallgemeinerbarkeit prämiert. Auf der Ebene der Biographie des Subjekts kulminiert die Anforderung einer aktivistischen Gleichförmigkeit im Modell der ‚Entwicklung': das Muster der Entwicklung verlangt dem Einzelnen anti-traditional eine aktive Bewegung in seinem Lebensprozess ab, aber dieses subjektive Fortschreiten scheint letztlich durch jene allgemeingültigen Stufen präjudiziert, die einen im bürgerlichen Sinne gelungenen Bildungsprozess ausmachen.

Insgesamt trainiert die bürgerliche Moral das Subjekt in einem körperlichen, geistigen und emotionalen ‚An-sich-Halten', in einer Haltung, die Extremreaktionen, schnelle oder unkoordiniert erscheinende körperliche Bewegungen oder Handlungen, extrem oder phantastisch erscheinende Urteile und Bewertungen, schließlich ‚überschießende', unkontrollierte Emotionen und Affekte im Keim erstickt, und die einen nach außen sichtbaren ruhig-ausgeglichenen ‚Charakter' demonstriert. Das gemessene Schreiten des Spazierengehens, die kontinuierliche, aber alles andere als hektische Arbeit im Kontor oder in der Studierstube, das lockere Bildungsgespräch, auch zwischen den Geschlechtern, das mäßige Tempo des Reisens im 19. Jahrhundert – sie alle exemplifizieren sehr plastisch die mäßige Geschwindigkeit und Bewegungsberechenbarkeit bürgerlicher Subjekte; ebenso gilt dies für die als respektabel wahrgenommene Leibesfülle des männlichen und die schnelle Bewegungen verhindernde Bekleidungsmode der weiblichen Subjekte im 19. Jahrhundert. Die bürgerlichen Schlüsselpraktiken im Medium der Schrift, das Schreiben und Lesen von Texten, erscheinen hier als paradigmatisches Beispiel, wie im bürgerlichen Kontext das Subjekt zugleich aktiviert *und* immobilisiert wird. Die Aktivierung des Geistes, möglicherweise auch der Emotionen und Imaginationen im Umgang mit Texten findet in einem Rahmen statt, der eine strikte körperliche Immobilisierung und eine radikale Fokussierung der Aufmerksamkeit erfordert: die Praktiken des Lesens und Schreibens setzen einen stillgestellten Körper voraus, um einen Aktivismus der Innenwelt in Gang setzen zu können. Generell erscheint im Kontext der bürgerlichen Moderne die Gleichmäßigkeit von Bewegungen als Signum sozialer Respektabilität, demgegenüber alles, was diese erratisch durchbricht – ökonomisches Abenteurertum und kopflose Liebesaffären, haltlose ästhetische Imaginationen und jene körperliche Expressivität, mit dem teilweise die nicht-westlichen Kulturen konfrontieren – als nicht respektabel.

Allerdings: Die bürgerliche Kultur basiert nicht nur auf der Differenzsetzung zu einem Subjekttypus, der – unter anderem – durch jene erratische Bewegtheit gekennzeichnet ist, den sie selbst als ‚maßlos' und ‚unberechenbar' ablehnen muss. Aufgrund der Anforderung der aktivistischen Gleichförmigkeit an das bürgerliche Subjekt wird diese Abgrenzung von einem kulturellen Außen fragil. Die bürgerliche Kultur fordert schließlich *keine* starre Unbeweglichkeit, sondern neben der Gleichförmigkeit auch eine Aktivierung und Mobilisierung ihrer Subjekte. Und diese Aktivierung und Mobilisierung im Handeln, Denken und Fühlen droht beständig die Grenzen der Gleichförmigkeit zu überschreiten, das bürgerlich-moderne Subjekt von innen her aufzusprengen: Die ökonomische Aktivierung vermag einen riskanten Markt von Kapital, Gütern und Arbeitskräften und entsprechende Unternehmereigenschaften eines neuen Bourgeois hervorzubringen, welche den Anspruch des moralischen Berufsbürgers obsolet erscheinen lassen. Die Aktivierung der Emotionen und des Sinns für das eigene Ich in der bürgerlichen Intimsphäre vermag jene gefühlsradikale ‚romantische Liebe' und einen Sinn für die Irreduzibilität der eigenen ‚Individualität' hervorzubringen, wie sie die Romantik gegen die bürgerliche Kultur und gleichzeitig aus ihr heraus entwickelt. Schließlich kann auch die Selbstreflexivität des bürgerlichen Subjekts sein eigenes ‚Fundament' der Moral dekonstruieren und an die Stelle des moralischen Subjekts ein selbst- und weltkonstruierendes Subjekt, vor allem ein ästhetisches Subjekt (oder auch ein politisch-revolutionäres Subjekt) setzen, ein Weg, den Nietzsche und Marx wirkungsmächtig beschreiten. In allen diesen Fällen wird jene fluide Bewegtheit, welche das bürgerliche Subjekt in sein kulturelles Außen projizierte, aus seinem Innern selbst produziert. Ein schlagendes Beispiel für ein solches Gegenmodell erratischer Bewegtheit im Zentrum der modernen Kultur liefern die ästhetischen Avantgarden.

2.2. Ästhetische Avantgarden und die modernistische Codierung des Subjekts: Die fluide Bewegtheit transgressiver Subjektivität

Die Gesellschaftsformation der Moderne ist nicht mit der bürgerlichen Moderne identisch: Die bürgerliche Kultur verliert zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihre kulturelle Hegemonie. Zwar bedeutet dies keineswegs, dass sämtliche Bestandteile des bürgerlichen Menschentypus schlagartig und vollständig ihre Relevanz und ihren Einfluss verlören: Die ‚Angestelltenkultur' der organisierten Moderne der 1920er bis 70er Jahre inkorporiert in ihrem leitenden Modell einer ‚outer-directed personality'

(David Riesman), welches sich im Dreieck der neuen Organisationskultur der Großbetriebe, der am Muster einer informellen ‚peer society' orientierten neuen Kultur persönlicher Beziehungen und einer an Konsum und audiovisuellen Medien geschulten Freizeit ausbildet, zumindest bestimmte Elemente bürgerlicher Subjektivität; ebenso, wenn auch in schwächerem Maße, gilt dies für die hochmoderne Kultur seit den 1970er Jahren. Jedoch befindet sich insbesondere im 20. Jahrhunderts der Typus des bürgerlichen Subjekts in Konkurrenz zu einem konträren Subjektmodell, das auf seine Weise effektiv mit dem Anspruch radikaler Modernität auftritt: ein Leitbild ästhetischer Modernität und ein ihm entsprechendes radikal-ästhetisches Subjekt.[11]

Bereits an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert beginnt sich mit der Romantik ein solcher ästhetischer Subjekttypus zu entwickeln, der freilich zunächst noch für die hegemoniale Kultur fast folgenlos bleibt.

11 Zu Aspekten des Avantgarde-Subjekts vgl. Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 7- 44; ders.: Über einige Motive bei Baudelaire, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 185- 229; Marshall Berman: All That Is Solid Melts Into Air. The experience of modernity, London: Penguin 1988; Lawrence Birken: Consuming Desire. Sexual science and the emergence of a culture of abundance, 1871- 1914, Ithaca: Cornell Univ. Press 1988; Rachel Bowlby: Just Looking. Comsumer culture in Dreiser, Gissing and Zola, New York, London: Methuen 1985; Malcolm Bradbury/James McFarlane (Hg.): Modernism. A guide to European literature 1890-1930, London: Penguin 1991; Peter Bürger: Theorie der Avantgarde, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974; Peter Conrad: Modern Times, Modern Places, London: Thames and Hudson 1998; Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin: Edition Tiamat 1996; Andreas Huyssen: After der Great Divide. Modernism, mass culture, postmodernism, Bloomington/Indianapolis: Indiana Univ. Press 1986; John Jervis: Exploring the Modern. Patterns of Western culture and civilization, Oxford: Blackwell 1998; Stephen Kern: The Culture of Time and Space 1880-1918, London: Weidenfeld and Nicolson 1983; Michael Makropoulos: Modernität und Kontingenz, München: Fink 1997; Peter Nicholls: Modernisms. A literary guide, London: Macmillan 1995; John Orr: Cinema and Modernity, Cambridge: Polity Press 1993; Hansgeorg Schmidt-Bergmann: Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, Reinbek: Rowohlt 1993; Jerrold Seigel: Bohemian Paris. Culture, politics, and the boundaries of bourgeois life, 1830-1930, New York: Viking 1986; Richard Sheppard: Modernism - Dada – Postmodernism, Evanston (Ill.): North Western Univ. Press 2000; Elaine Showalter: Sexual Anarchy. Gender and culture at the Fin de Siècle, London: Bloomsbury 1990; Georg Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben, in: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band I. Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 116- 131; Janet Ward: Weimar Surfaces. Urban visual culture in 1920s Germany, Berkeley: Univ. of California Press 2001.

Erst die ästhetischen Avantgarden zu Beginn des 20. Jahrhunderts – jene gegenkulturellen Bewegungen vom Ästhetizismus, über Futurismus, Expressionismus, Surrealismus und Dadaismus bis zum Konstruktivismus – entwickeln ein radikal anti-bürgerliches ästhetisches Subjektmodell, das tatsächlich über die künstlerischen Eliten hinaus kulturelle Effekte erzielt und zur Unterminierung der bürgerlichen Kultur beiträgt. In unserem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, wie das Subjektmodell der ästhetischen Avantgarden Anforderungen an die ‚Beweglichkeit' von modernen Subjekten stellt, die jenen der bürgerlichen Kultur konträr sind: Die disziplinierte Gleichförmigkeit des bürgerlichen Menschen wird von den Avantgarden nun als traditionalistisch, als vormoderne Entfremdung repräsentiert. Das eigentlich moderne Subjekt setzt sich demgegenüber aus erratischen, ständig veränderlichen Akten zusammen, einer unberechenbaren Fluidität körperlicher, geistiger und emotionaler Bewegungen. Radikal modern ist hier das Modell eines ‚transgressiven Subjekts', eines Subjekts der ‚Transgression', das in ständiger Bewegtheit seines Erlebens die Grenzen seiner festen Form überschreitet.[12]

Das Modell des modernen Subjekts der Avantgarde-Bewegungen ist in einem doppelten Sinne ‚ästhetisch' orientiert. In einem einfachen Sinne proklamieren die Avantgarden, „Kunst in Lebenspraxis zurückzuführen"[13]. In einem komplexeren Sinne ist ihr radikalmodernes Subjekt ein ‚ästhetisches' in der weiteren Bedeutung der *aisthesis*, der Wahrnehmung: als ästhetisches ist das Subjekt nicht eines, das in erster Linie handelt und das damit Normen, Moral und Zwecken folgt; es ist primär ein Subjekt, das wahrnimmt. Diese Wahrnehmung ist ‚ästhetisch', indem sie sich nicht auf eine empiristische Abbildung von Gegenständen zur Vorbereitung des Handelns reduziert, sondern sich des Konstruktcharakters des Wahrnehmens bewusst ist und alle Möglichkeiten ausnutzt, um die subjektiven Wahrnehmungsmodi als Formen des Erlebens zu potenzieren und zu vervielfältigen. Für das ästhetische Subjekt der Avantgarden ist die Welt keine Handlungswelt manipulierbarer Objekte und kommunikativer Subjekte, sondern ein Horizont von Reizen, die es in produktiver Weise verarbeitet, um sein Erleben des radikal ‚Neuen' auszuweiten.

12 Der Begriff der Transgression wird von Georges Bataille im Umkreis des Surrealismus in sehr spezifischer Bedeutung entwickelt. Zur späteren Verwendung vgl. Michel Foucault: Vorrede zur Überschreitung, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band I: 1954- 1969, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 320- 342.

13 P. Bürger: Avantgarde, S. 29.

Zentral für das moderne Subjekt im avantgardistischen Sinne ist ein Code der Zeit, der diese – beispielhaft bei Baudelaire formuliert – als Quelle des disruptiv Neuen begreift und dieses radikal Neue als Anlass einer subjektiven Selbsttransformation annimmt. Die Selbsttransformation ist nicht zielgerichtet und aktivistisch im Sinne der bürgerlichen Kultur, sie ist ungerichtet, macht sich bewusst abhängig von den wahrgenommenen ‚Chocks' (Benjamin) seiner Außenwelt. Das Neue wird nicht als Platzhalter des moralischen und zivilisatorischen Fortschritts, sondern vor dem Hintergrund eines momentanistischen Zeitbewusstseins als Reizfläche für Wahrnehmungen des Irritativen und Spektakulären prämiert, durch die sich das Subjekt aus seiner routinisierten Form zu lösen vermag. In den verschiedenen Avantgarde-Bewegungen – Ästhetizismus, Expressionismus, Futurismus, Surrealismus, Dadaismus, Konstruktivismus – mündet diese Prämierung des ästhetischen, disruptiven Neuen in diverse Fassungen, aber letztlich in gleichem Maße in das Modell eines ‚transgressiven Subjekts' als eigentlichem Träger von Modernität. Als transgressives ist das Subjekt, ein „être de fuite" (Proust), atemlos bemüht, ständig die Grenzen seines Ichs zu überschreiten: das bürgerliche Ich erscheint als die Zurüstung eines fixen Kerns, der zu sprengen ist. Im Zentrum des avantgardistischen Subjektverständnisses steht damit ein emphatisches Konzept der Bewegtheit: Nur das bewegte Subjekt, das seine bisherigen Formen immer wieder hinter sich lässt und sich im Erleben des disruptiv Neuen für einen Moment neu findet (dieses rasch wieder verlässt), erscheint in seiner Beschleunigung und Lebendigkeit ‚modern'. Die lebensphilosophische Differenz zwischen ‚Form' und ‚Leben', die sich als Differenz von Unbeweglichkeit und anti-teleologischer Bewegtheit übersetzen lässt, wird zwar unmittelbar nur von einzelnen Zweigen der Avantgarden – vor allem von Expressionismus und den Subkulturen der ‚Lebensreform' – rezipiert, liefert mittelbar jedoch den Hintergrund für den avantgardistischen Code insgesamt: Der Repetitivität und Zweckgerichtetheit der bisherigen sozialkulturellen, bürgerlichen Subjektivität wird ein Subjekt der Fluidität gegenübergestellt, das beständig die Konventionen der Form und die Zumutung einer ‚Einheit' des Subjekts subvertiert. Im Umkreis des Expressionismus ist diese erratische Bewegtheit als ‚Ausbruch', im Dadaismus als ‚Spiel', im Surrealismus als phantastische ‚Imagination' codiert.

Das avantgardistische Modell eines ästhetischen, transgressiven Subjekts, das ‚immer in Bewegung bleibt', scheint nur auf den ersten Blick ein abstraktes künstlerisches Konstrukt darzustellen. Tatsächlich gelingt gerade im Umkreis der Avantgarde eine Verankerung des ästhetischen Subjekts in bestimmte Alltagspraktiken, insbesondere in solche,

die sich durch die Revolution technischer Artefakte im Zuge von Urbanisierung und Visualisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeitgleich ausbilden. Die Metropolenerfahrung, der Film, die Beschleunigung durch neue Verkehrstechnologien und die anti-bürgerliche Sexualität liefern hier Beispiele einer alltagspraktischen Formung nach-bürgerlicher Subjekte: Ästhetische Subjektformen werden in der Praxis der Metropolenerfahrung trainiert – der Baudelaire und Benjamin der Figur des ‚Flaneurs' zuschreiben –, dem scheinbar ziellosen Umherstreunen in der Großstadt, dem Betrachten ihrer visuellen Oberflächen, der Lichtreklamen und der Waren in den Schaufenstern, der Menschen-‚Massen' und des urbanen Verkehrs. Die Aktivitäten in der nach-bürgerlichen Metropole sind keine des zielgerichteten Handelns, sondern solche der erlebenden inneren Wahrnehmung, die eine ziellose Bewegtheit des Körpers und der Sinne, insbesondere des visuellen Sinns, voraussetzen. Der Metropolen-Flaneur richtet seine Aufmerksamkeit auf ständig neue Reize, er sucht nach dem psychisch abgefederten ‚Schock' durch das Neue, nach dem ‚Spektakel', den die Großstadt offeriert. Das Großstadt-Subjekt bildet sich so zum konsumierenden Subjekt heran (welches im übrigen zunächst primär als weiblich codiert wird): An die Stelle teleologischer Aktivität, des ‚Produktivismus' im bürgerlichen Sinne, tritt das Primat des ‚Konsumierens' i.w.S., das heißt des unstrukturierten Aufnehmens von Bildern und Zeichen, welches auch mit dem Erwerb von Waren verknüpft ist. Auch diese werden nicht primär in ihrem Gebrauchswert ‚benutzt', sondern als semiotische Oberfläche aufgenommen.

Die neue visuelle Kultur des avantgardistischen Films liefert seit der Jahrhundertwende ein zweites Trainingsfeld ästhetischer Subjektivität und ihrer nach-bürgerlichen Bewegtheit. Die Rezeption von Filmen – deren Visualität die subjektstrukturierende Wirkung der bürgerlichen Schriftlichkeit überlagert – ist die einer beschleunigten Sequenz visueller Signifikanten: Das Kino-Auge ist immer in Bewegung. Der Betrachter sucht die subjektive Überforderung der schnellen Schnitte, den Wechsel von Zooming und Totale, die ‚Action' auf der Leinwand, um diese äußeren Reize in eine Kette von mentalen Imaginationen umzusetzen. Die artifizielle Umwelt ermöglicht dem Subjekt einen Umbau seiner mentalen Struktur jenseits der bürgerlich geübten disziplinierten Gleichförmigkeit: „Im Film kommt die chockförmige Wahrnehmung als formales Prinzip zur Geltung."[14] Im Avantgarde-Kontext – sehr plastisch im Futurismus – werden darüber hinaus auch die neuen Verkehrstechnologien als Vehikel behandelt, in denen sich dem Subjekt ein neues Erleben seines – nun beschleunigten – Körpers und seiner räumlichen

14 W. Benjamin: Baudelaire, S. 208.

Umgebung eröffnet, die „ganz spezielle Lust sich als schnellen Körper zu empfinden“[15]. Durch die Beschleunigung des Körpers in der Eisenbahn oder dem Automobil wird die sichtbare Umgebung von einem festen *setting* der Lebenswelt des Alltags zu einer ästhetisierend wahrnehmbaren Sequenz von Bildern, zu einem visuellen Spektakel, das – wie im Film – die Grenzen zwischen Fiktivem und Realem überschreitet.

In ganz anderer, aber wiederum transgressiver Weise schließlich setzen die Avantgarden – in den diversen Kontexten der Bohème-Kultur, der Subkulturen der Lebens- und Sexualreform, der ästhetizistischen Dandy-Kultur und dem modernistischen Modell der ‚new woman‘ – das Subjekt auf der Ebene von Geschlechtlichkeit und Sexualität in Bewegung und betreiben zugleich seine Ästhetisierung. Im Unterschied zum fixen bürgerlichen Dualismus zweier ‚Geschlechtscharaktere‘ und zur bürgerlichen Domestizierung der Sexualität setzen die Avantgarden auf die Fluidität von Geschlechterdifferenzen wie auf den ‚polymorph perversen‘ Charakter des Erotischen und Sexuellen. Im Modell der ‚new woman‘ und des Dandies avancieren die Grenzen zwischen Feminität und Maskulinität zu spielerisch verschiebbaren Sinngrenzen. ‚Sexualität‘ verliert ihre feste Struktur einer ‚natürlichen Tatsache‘, wird vielmehr zu einem Feld dynamischer, wechselnder Identifizierungen von Objekten des Begehrens, die nicht zuletzt wiederum mit Visualisierungen hantieren. Die erratische Bewegtheit von Geschlechtern und Sexualitäten erscheint nun als herausgehobene Quelle subjektiver ‚Lebendigkeit‘ und einer Potenzierung von Möglichkeiten der Wahrnehmung und des Erlebens.

Wenn sich das ästhetische Subjekt im Umkreis des avantgardistischen Modernismus (und später des Postmodernismus der 1960er/70er Jahre, der noch deutlich stärker Elemente der Populärkultur aufwertet) entlang eines binären Codes modelliert, welcher die eigene ziellose Fluidität von der zielgerichteten Bewegung und Gleichförmigkeit der bürgerlichen Tradition different setzt, so ist in das ästhetische Subjekt freilich selbst eine eigentümliche ‚Stillstellung‘, eine Passivisierung eingebaut. So wie das bürgerliche Subjekt sich in seiner moderaten Gleichförmigkeit von einem konstitutiven Außen maß- und strukturloser Anarchie abgrenzt und dabei selbst einen nicht völlig kontrollierbaren radikalen Aktivismus als seine geheime Grundlage in Anspruch nimmt, so geht das ästhetische Avantgarde-Subjekt auf Distanz zum unbeweglichen ‚Stillstand‘ – und hat als sein implizites Fundament eine Subjekt-

15 Filippo Tommaso Marinetti: Die neue Moral-Religion der Geschwindigkeit, in: H. Schmidt-Bergmann, Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, S. 201- 207, hier: S. 206.

struktur, die als ästhetische sich auf Wahrnehmung beschränkt und somit ihr *Handeln* bewusst *stillstellt*. Auf der Grundlage einer paradoxen Differenzmarkierung zum bürgerlichen Aktivismus – am eklatantesten im Feld der Arbeit, der Ökonomie und der naturbearbeitenden Technik – ist das ästhetische Subjekt in seinem Konsumismus radikal passivisch. Alle seine Bewegungen sind in den Dienst der Rezeption gestellt, des Aufnehmens und der Interpretation von Reizen – das in diesem Sinne radikalmoderne Subjekt avanciert zum extremen ästhetizistischen Antipoden zu Max Webers ‚Rationalismus der Weltbearbeitung': Es bearbeitet nicht die Welt, es nimmt die Welt wahr – die fluide Bewegtheit ist primär auf der Ebene dieser Wahrnehmungen, einer Bewegtheit der mentalen Akte zu situieren.

2.3 Ausblick: Das hochmoderne Subjekt – eine Hybridbildung von bürgerlichen und ästhetischen Sinnelementen?

Die Avantgarden und ihr ästhetisches Subjekt sind zunächst nichts anderes als eine minoritäre sozial-kulturelle Gegenbewegung zur dominanten bürgerlichen Moderne. Im Zuge der kulturellen Transformation der westlichen Gesellschaften im 20. Jahrhundert, die seit den 1970er und 80er Jahren die vorläufige Form einer ‚hochmodernen' Kultur und Gesellschaft angenommen hat – mag man sie als postmodern, post-fordistisch oder post-industriell etikettieren –[16], ist es Elementen dieses minoritären, anti-hegemonialen Gegensubjekts jedoch gelungen, teilweise *selbst* zur kulturellen Hegemonie zu werden. Gleichzeitig ist das bürgerliche Subjektmodell nicht kurzerhand verschwunden, sondern wird in bestimmten seiner Sinnelemente in der hochmodernen Kultur reproduziert. Elemente der avantgardistisch-ästhetischen Bewegtheit (und gleichzeitig ihres konsumtorischen Passivismus) *und* Elemente der bürgerlichen Gleichförmigkeit (und ihres Aktivismus des Handelns) überlagern sich in der Binnenstruktur des hochmodernen Subjekts zu einer hybriden, uneinheitlichen Kombination. Insbesondere die sozialen Felder der Arbeit und des Konsums erleben – folgt man den soziologischen Analysen seit den 1980er Jahren – einen Strukurwandel, der jeweils Subjektformen präferiert, die in auffälliger Weise Elemente des einstmals gegenkulturellen, fluiden Subjekts der ästhetischen Avantgarden prämieren. Paradoxerweise knüpft diese hochmoderne Kultur unter

16 Vgl. auch Scott Lash/John Urry: The End of Organized Capitalism, Cambridge: Polity Press 1987.

den Bedingungen des Marktes untergründig zugleich – in entmoralisierter Form – an bürgerliche Subjektkompetenzen an.[17]

Gemäß den neueren Analysen zum Strukturwandel der kapitalistischen Ökonomie, pointiert etwa Luc Boltanskis und Eve Chiapellos *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), sind im Feld der Arbeit der kulturell dominanten nach-bürgerlichen höheren Mittelschichten die Anforderungen eines klassisch-bürgerlichen Arbeitsethos disziplinierter Gleichförmigkeit weitgehend abgelöst worden durch das Modell eines quasi-künstlerischen Verhältnisses zur Arbeit, durch das Modell eines Subjekts, das sich anstelle eines lebenslangen Berufs in Form von zeitlich befristeten ‚Projekten' und eines kurzfristigen ‚Engagements' in permanenter Bewegung hält.[18] Dokumentierbar in der Management-Literatur seit den 1980er Jahren, wird nun ein Subjektmodell gefördert, das in mancher Hinsicht der avantgardistischen Codierung folgt: Die Negativfolie ist nun ein starrer, bewegungsunfähiger Sozialcharakter, der sich in seinen Routinen und seiner Diszipliniertheit unendlich reproduziert. Gefragt ist statt dessen ein Arbeitssubjekt, welches dem Leitbild der ‚Projektorientierung' und des momentorientieren Engagements folgt, das eine „rhizomatische [...] Form"[19] annimmt: *Deleuze goes capitalism*. Das hochmoderne Arbeitssubjekt betreibt einen raschen Wechsel von Projekt zu Projekt, der nicht dem Pfad einer linearen ‚Entwicklung' folgt, sondern – zumindest aus der subjektiven Perspektive – der Iterierung des Reizes des Neuen dient: Nur die Arbeit auf Zeit im Projekt, die Möglichkeit ‚sich selbst zu verändern', vermag jenen Enthusiasmus kreativer Arbeit immer wieder neu hervorzurufen, der langfristige bürgerliche Beruf nun ermangelt. Die hochmoderne Arbeit scheint weder von einem

17 Das Modell eines ‚hochmodernen Subjekts' folgt nicht unmittelbar aus der bürgerlichen Moderne oder aus den Avantgarden. Der Kulturwandel des 20. Jahrhunderts ist komplexer und hat sowohl in der Linie hegemonialer Subjektformen als auch in der Linie der ästhetischen Gegenbewegungen jeweils ein weiteres Modell hervorgebracht: auf der einen Seite die ‚organisierte Moderne' als dominante Kultur der 1920er bis 70er Jahre; auf der anderen Seite die ästhetische Gegenbewegung des Postmodernismus der 1960er/70er Jahre.

18 Zum hochmodernen Arbeits-Subjekt vgl. nur Dirk Baecker: Postheroisches Management. Ein Vademecum, Berlin: Merve 1994; Luc Boltanski/Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz: KUV 1999/2003; Ulrich Bröckling: Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 131- 167; Nikolas Rose: Governing the Soul. The shaping of the private self, London, New York: Free Association Books 1989/^{2}1999.

19 L. Boltanski/E. Ciapello: Der neue Geist des Kapitalismus, S. 165.

moralischen noch von einem statusorientierten, sondern von einem i.w.S. ästhetischen Motiv angetrieben, das mit den ökonomischen Flexibilitätserfordernissen postfordistisch strukturierter Betriebe in bemerkenswerter Weise übereinstimmt.

Eine analoge Etablierung von Subjektelementen, die nicht aus der bürgerlichen, sondern aus der avantgardistischen Kultur stammen, findet sich im Feld des hochmodernen Konsums.[20] Der Konsum – von materialen Gegenständen wie Kleidung und technischen Artefakten, zunehmend auch von ‚immateriellen' Objekten wie Filmen, Musik, Kulturereignissen, Medienfiguren, Reisen, Angeboten zur Körpertransformation etc. – avanciert zu einem zentralen Feld hochmoderner Identitäts- und Subjektbildung. In seinen Praktiken des Konsums folgt dieses Subjekt (anders auch als jenes der organisierten Moderne, dessen Konsum stark von Motiven der Sicherung von ‚Normalität' und sozialem Status geprägt war) nicht Kriterien des Gebrauchswerts der Waren, es verwendet diese Güter in erster Linie als semiotische Angebote subjektiven Erlebens, als im weitesten Sinne ästhetische Objekte, die einer ‚Kunst des Genießens' (Karel Teige) zur Realisierung verhelfen. Diesen Objekten kommen keine fixen Bedeutungen zu, sie verwandeln sich vielmehr in ein Spielfeld wechselnder, variabler Sinnzuschreibungen. Die Konsumobjekte interessieren als potentielle Träger von ‚Attraktivität', die das Bewusstsein im Moment zu fesseln vermag, und als Vermittler von ‚Stilen', die der Einzelne zur Identifizierung seines Selbst verwendet. Als konsumierendes ist das hochmoderne Subjekt alles das, was der bürgerliche Charakter nicht sein wollte: es ist – in der bürgerlichen Definition – exzessiv, es ist artifiziell, es ist parasitär – exzessiv in einem Überfluss von Waren und vor allem von Bedeutungen und Stilen, artifiziell in der quasi-ästhetischen Hervorbringung dieser Bedeutungen (und letztlich auch seines Selbstbildes), parasitär in seiner ‚passiven', rezeptiven Rolle als Konsument. Umgekehrt nimmt das konsumierende Subjekt Züge des anti-bürgerlichen ästhetischen Subjekts an: In der Fluidität seiner Objektbesetzungen, in der anscheinend nicht-teleologischen Auswechslung von Konsumgegenständen imitiert es die momentorientierte Fluidität, die kontingente Sinnzuschreibung des Avantgarde-Subjekts.

20 Zum (hoch-)modernen Konsum-Subjekt vgl. nur Jean Baudrillard: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt/M., New York: Campus 1991; Stuart Ewen: All Consuming Images. The politics of style in contemporary culture, New York: Basic Books 1988; Jackson Lears: Fables of Abundance. A cultural history of advertising in America, New York: Basic Books 1994; Dominik Schrage: Integration durch Attraktion: Konsumismus als massenkulturelles Weltverhältnis, in: Mittelweg 36 (2003), H. 6, S. 57- 86.

Im Konsum ist nicht die Gleichförmigkeit eines normorientierten Charakters gefragt, sondern die Bewegtheit der Suche nach immer neuen oder neu interpretierbaren ästhetischen Objekten.

Das hegemoniale Subjekt der hochmodernen Gesellschaft, dessen sozialer Träger die postindustrielle höhere Mittelschicht ist, lässt sich jedoch nicht auf eine bloße Kopie des anti-bürgerlichen, ästhetischen Modells der Avantgarden (oder des daran anschließenden Postmodernismus der Jugend- und Popkultur) reduzieren. Vielmehr scheint es, dass die Elemente aus der ästhetizistischen Tradition in eine Subjektform integriert werden, die gleichzeitig in veränderter Form Elemente des bürgerlich-modernen Subjekts inkorporiert. Eindeutig ist es nicht mehr die bürgerliche ‚Moral', die dem hochmodernen Subjekt seine Form gibt. Aber bestimmte bürgerliche Schlüsseldispositionen sind in der hochmodernen Kultur nicht nur präsent, sondern geben seinem Subjekt erst seine erfolgreiche Form unter den Bedingungen sozialer Praktiken, die in Arbeit und Konsum von Bedingungen eines kapitalistischen Arbeits- und Gütermarkts strukturiert werden.

So ist das hochmoderne Subjekt im Feld der Arbeit auf eine dem bürgerlichen Sozialcharakter entlehnte strikte Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle angewiesen, welche ihm ermöglichen, seine Arbeitsleistungen und seine Selbstpräsentation rational zu steuern. Das neue Modell des ‚unternehmerischen Selbst' (U. Bröckling), das seine eigene Arbeitskraft als Unternehmen betreibt, knüpft zudem in radikalisierter Form an das aktivistische Unternehmensideal des Bürgertums an und setzt eine analoge Selbstdisziplinierung, eine radikale Konzentration der Aufmerksamkeit voraus. Schließlich ist das hochmoderne Arbeitssubjekt unter anderem auf Kommunikationsfähigkeit, Souveränität der Selbstdarstellung und Schriftkompetenz als Schlüsseldispositonen aus dem Arsenal der bürgerlichen Kultur angewiesen. Die Fluidität und der Ästhetizismus der ‚Projektorientierung' kombiniert sich im hochmodernen Subjekt auf diese Weise mit Dispositionen, die ihm eine gewisse Konstanz auf einer tieferen Ebene der Persönlichkeit sichern. Diese Kompetenzen verhalten sich gegenüber der obsolet gewordenen bürgerlichen Moralität neutral und prämieren ‚Schlüsseldispositionen' der permanenten Selbstbeobachtung, des unternehmerischen Aktivismus, der Diszipliniertheit und der Kommunikationsfähigkeit, die allesamt in der bürgerlichen Kultur wurzeln und auf die sich auch das hochmoderne Subjekt ‚verlassen können muss'.

In seiner Eigenschaft als konsumierendes impliziert das hochmoderne Subjekt neben der post-avantgardistischen gleichfalls eine post-bürgerliche Orientierung, die mit dieser eine spannungsträchtige Kombination eingeht. Das hochmoderne Konsumsubjekt ist auf Selbstopti-

mierung ausgerichtet und enthält damit eine Version des bürgerlichen Entwicklungsmodells, das die Tendenz zur Fluidität zu rationalisieren vermag. In seiner Tendenz zur ‚Erlebnisrationalisierung' (G. Schulze) nimmt das hochmoderne Subjekt die post-bürgerliche Position eines Marktteilnehmers an, der zwischen verschiedenen verfügbaren Items eine möglichst rationale ‚Wahl' trifft. Das konsumierende Subjekt nimmt zu seinen Objekten einerseits eine unbürgerliche ästhetische Haltung ein, es gibt dieser jedoch gewissermaßen einen bürgerlichen, rationalisierenden Rahmen: es ist Subjekt einer ‚rational choice', einer kalkulierenden, überlegten Auswahl, vor der zunächst alle potentiellen Objekte gleich sind und vergleichbar erscheinen, eine Kompetenz, die sich das klassisch bürgerliche Subjekt an anderen Gegenständen – etwa der Berufs- oder Partnerwahl – antrainiert hatte. Diese Rationalisierung des Erlebens verspricht eine Optimierung der ästhetisierenden Fremd- und Selbstwahrnehmung.

Hinzu kommt, dass das Konsumsubjekt nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt des Konsums i.w.S. ist, des potentiellen ‚Konsums' durch *andere*: die hochmodene Kultur ist – anders als der Monologismus avantgardistischer Subjektivität suggeriert – zwangsläufig sozial strukturiert. Insbesondere in persönlichen Beziehungen (aber auch in Arbeitsbeziehungen) avanciert das Subjekt zu einer semiotischen Projektionsfläche anderer Subjekte, so dass nun Selbstoptimierung als Motiv in einem zweiten Sinne relevant wird: Der Einzelne versucht nicht nur einen optimalen ‚Stil' für sich selbst zu kreieren, sondern im Sinne einer *presentation of self in everyday life* (E. Goffman) auch einen Stil, der nach außen einen Eindruck der eigenen Person vermittelt, welcher für Dritte konsumtionsfähig ist und der das Subjekt zu einem bevorzugten Objekt der Wahl durch andere macht. Die Selbstoptimierung, in deren Rahmen der hochmoderne Konsum verläuft, verleiht dem Subjekt damit eine doppelte Gleichförmigkeit, welche die avantgardistische Fluidität konterkariert: eine Gleichförmigkeit fixer post-bürgerlicher Kompetenzen der Kalkulierung, Abwägung und Realisierung ästhetischer ‚Gewinne'; schließlich die temporale Gleichförmigkeit eines Modells der subjektiven, alles andere als erratischen ‚Entwicklung', dem das Motiv der Selbstoptimierung unter Marktbedingungen letztlich folgt. Das Subjekt will nicht nur immer wieder anders genießen, es will besser genießen; es will nicht nur immer wieder ein anderes Selbst sein, es will ein Selbst sein, das an sich arbeitet, in seiner inneren und äußeren Wirkung in zunehmendem Maße befriedigend und attraktiv zu erscheinen – ein Prozess, der offenbar nie an ein Ende kommt.

Die exakte Kombination post-bürgerlicher und post-avantgardistischer Elemente, die sich im hochmodernen Subjekt abzeichnet, auch die spezifischen neuen Friktionen innerhalb des Subjekts, welche aus dieser Hybridität resultieren, müssten Gegenstand einer ausführlicheren Analyse sein, als sie an dieser Stelle geboten werden kann. Sicher scheint jedoch, *dass* jene beiden elementaren, konträren Codierungen, die die moderne Kultur in ihrer Geschichte zur Formung ihres Subjekts hervorgebracht hat, in der hochmodernen Lebensform eine subjekthistorisch ungewöhnliche, hochspezifische Überlagerung eingehen, die auch für jene erstaunliche Kombination von fluider Bewegtheit und Gleichförmigkeit des Subjekts verantwortlich ist, wie sie sich in der Kultur der Hochmoderne auftut. Man wird freilich in die heterogene Geschichte der modernen Kultur der letzten dreihundert Jahre eintauchen müssen, in die „Geschichte der Gegenwart" (Foucault), um die Sonderbarkeit dieser hochmodernen Doppelcodierung abmessen zu können.

Literatur

Ariès, Philippe/Chartier, Roger (Hg.): Geschichte des privaten Lebens, Band 3: Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt/M.: Bechtermünz 1991.

Baecker, Dirk: Postheroisches Management. Ein Vademecum, Berlin: Merve 1994.

Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt/M., New York: Campus 1991.

Ders.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 7-44.

Ders.: Über einige Motive bei Baudelaire, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 185-229.

Berman, Marshall: All That Is Solid Melts Into Air. The experience of modernity, London: Penguin 1988.

Birken, Lawrence: Consuming Desire. Sexual science and the emergence of a culture of abundance, 1871- 1914, Ithaca: Cornell Univ. Press 1988.

Bohrer, Karl-Heinz: Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.

Boltanski, Luc/Chiapello, Ève: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz: KUV 2003.

Bowlby, Rachel: Just Looking. Comsumer culture in Dreiser, Gissing and Zola, New York, London: Methuen 1985.

Bradbury, Malcolm/McFarlane, James (Hg.): Modernism. A guide to European literature 1890- 1930, London: Penguin 1991.

Bröckling, Ulrich: Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 131-167.

Bürger, Peter: Theorie der Avantgarde, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.

Campbell, Colin: The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism, Oxford: Blackwell 1987.

Conrad, Peter: Modern Times, Modern Places, London: Thames and Hudson 1998.

Davidoff, Leonore/Hall, Catherine: Family Fortunes. Men and women of the English middle class, 1780- 1850, London: Routledge 1987.

Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin: Edition Tiamat 1996.

Dörner, Ulrike: Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M., New York: Campus 1994.

Eisenstadt, Samuel Noah: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist: Velbrück 2000.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp [15]1990.

Ewen, Stuart: All Consuming Images. The politics of style in contemporary culture, New York: Basic Books 1988.

Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band I: 1954- 1969, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963/ 2001 (hg. v. D. Defert und F. Ewald), S. 320- 342.

Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp [9]1991.

Ders.: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp [4]1991.

Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

Gusdorf, Georges: L'homme romantique, Paris: Payot 1984.

Habermas, Rebekka: Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750- 1850), Göttingen: Vandenhoeck 2000.

Hettling, Manfred/Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.): Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck 2000.

Houghton, Walter E.: The Victorian Frame of Mind 1830- 1870, New Haven: Yale Univ. Press 1957.

Hunt, Margaret R.: The Middling Sort. Commerce, gender, and the family in England, 1680- 1780, Berkeley: Univ. of California Press 1996.

Huyssen, Andreas: After der Great Divide. Modernism, mass culture, postmodernism, Bloomington/Indianapolis: Indiana Univ. Press 1986.

Jervis, John: Exploring the Modern. Patterns of Western culture and civilization, Oxford: Blackwell 1998.

Kern, Stephen: The Culture of Time and Space 1880-1918, London: Weidenfeld and Nicolson 1983.

Kittler, Friedrich: Aufschreibesysteme 1800/1900, München: Fink ^{3}1995, vollständig überarbeitete Neuaufl.

Kondylis, Panajotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim: VCH 1991.

Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics, London/ New York: Verso ^{2}2001.

Lash, Scott/Urry, John: The End of Organized Capitalism, Cambridge: Polity Press 1987.

Lears, Jackson: Fables of Abundance. A cultural history of advertising in America, New York: Basic Books 1994.

Makropoulos, Michael: Modernität und Kontingenz, München: Fink 1997.

Marinetti, Filippo Tommaso: Die neue Moral-Religion der Geschwindigkeit, in: Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, Reinbek: Rowohlt 1993b, S. 201- 207.

Martens, Wolfgang: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart: Metzler 1968.

Maurer, Michael: Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680- 1815), Göttingen: Vandenhoeck 1996.

Nicholls, Peter: Modernisms. A literary guide, London: Macmillan 1995.

Nye, Robert A.: Masculinity and Male Code of Honour in Modern France, Oxford: Oxford Univ. Press 1993.

Orr, John: Cinema and Modernity, Cambridge: Polity Press 1993.

Perrot, Michelle (Hg.): Geschichte des privaten Lebens, Band 4: Von der Revolution zum großen Krieg, Frankfurt/M.: Bechtermünz 1992.

Pikulik, Lothar: Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck 1984.

Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Velbrück 2000.

Ders.: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie (2003), H. 4, S. 282- 301.

Ders.: Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur'. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart, Weimar: Metzler 2004.

Rose, Nikolas: Governing the Soul. The shaping of the private self, London, New York: Free Association Books ^{2}1999.

Sarasin, Philipp: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765- 1914, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, Reinbek: Rowohlt 1993

Schön, Erich: Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800, Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

Schrage, Dominik: Integration durch Attraktion: Konsumismus als massenkulturelles Weltverhältnis, in: Mittelweg 36 (2003), H. 6, S. 57-86.

Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M., New York: Campus 1992.

Seigel, Jerrold: Bohemian Paris. Culture, politics, and the boundaries of bourgeois life, 1830- 1930, New York: Viking 1986.

Sheppard, Richard: Modernism – Dada – Postmodernism, Evanston (Ill.): North Western Univ. Press 2000.

Showalter, Elaine: Sexual Anarchy. Gender and culture at the Fin de Siècle, London: Bloomsbury 1990.

Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben, in: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band I. Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 116-131.

Sombart, Werner: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, Berlin (West): Duncker & Humblot 1987.

Stallybrass, Peter/White, Allon: The Politics and Poetics of Transgression, London: Methuen 1986.

Taylor, Charles: Sources of the Self. The making of the modern identity, Cambridge: CUP 1989.

Tieck, Ludwig: Kritische Schriften I, Berlin (West): de Gruyter 1974.

Wagner, Peter: A Sociology of Modernity. Liberty and discipline, London: Routledge 1994.
Waltz, Matthias: Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre, Frankfurt/M.: Fischer 1993.
Ward, Janet: Weimar Surfaces. Urban visual culture in 1920s Germany, Berkeley: Univ. of California Press 2001.

PETER WEINBERG

Kohärentes Bewegen. Grundlagen eines wissenschaftlichen Denkens durch das Bewegen

„Jeder Satz den ich schreibe meint immer schon das Ganze/also immer wieder dasselbe/und es sind quasi/gleichsam/nur Ansichten eines Gegenstandes unter verschiedenen Winkeln betrachtet“.[1]

1. Einführung in das Bewegen

Das Nachdenken über ein Konzept des organischen Bewegens (im Unterschied zu einer z.B. kulturell geformten sportlichen Bewegung) hat im Verlauf meiner Forschungsarbeiten dazu geführt, dass ein biophysikalisches Verständnis des kohärenten menschlichen Bewegens in das Zentrum meines wissenschaftlichen Denken zur Bewegung gerückt ist.[2]

1 Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe. Studien Texte. Band 1-5. Herausgegeben von Michael Nedo. Band 3. Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, Frankfurt/M.: Zweitausendeins o. J., S. 112.

2 Vgl. dazu die Arbeiten von Fritz-Albert Popp: Die Botschaft der Nahrung, Frankfurt/M.: Zweitausendeins 1999 und Erwin Schrödinger: Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet, München: Piper Verlag 1999. Daraus folgendes Zitat: „Wann sagt man von einem Stück Materie, es lebe? Wenn es fortwährend ‚etwas tut‘, sich bewegt, mit der Umwelt Stoffliches austauscht usw., und zwar während einer viel längeren Zeit, als wir unter gleichen Bedingungen von einem unbelebten Stück Materie erwarten, daß es ‚in Bewegung [weil es im Unterschied zur leben-

Die biophysikalische Frage zielt darauf ab, wie ein lebender Organismus arbeitet und was ‚im Organismus' vor sich geht. ‚Kohärenz' ist ein Maß des Zusammenwirkens aller Zellen und Organe, das auf der Fähigkeit beruht, frequenzkodierte Information mit elektromagnetischen Wellen zu übertragen. Vor diesem Hintergrund ist das lebendige Bewegen zum konzeptionellen Maßstab geworden, auf den ich dann bestimmte Begriffe und Definitionen z.B. der klassischen und weitgehend biomechanischen Bewegungslehre (wie Morphologie, Koordination, Freiheitsgrade, kinematische Kette, Bewegungsfertigkeit) neu hin orientieren und gegebenenfalls ‚umarbeiten' kann.

Mein *bewegungs*wissenschaftlicher Ansatz hat sich über den klassischen physikalischen Bereich hinaus erweitert. In der Folge haben sich konzeptionelle Klärungen entwickelt, von denen hier die Rede sein soll.

Im und mit dem Bewegen wird ein biophysikalisch offenes Ereignis einer unmittelbaren lebendigen Erfahrung (im Unterschied zu einer kulturell festgeschriebenen Erfahrung einer sportlichen Bewegung oder einer Technik) zum relevanten (z.B. experimentellen oder messtheoretischen) Bezugspunkt einer Bewegungswissenschaft, wie dies in der Biophotonenanalytik und Regulationsdiagnostik der Fall ist.[3] Die klassische Bewegungslehre geht aus von der Bewegungsform (auch Fertigkeit). Hier wird das kulturelle Bild einer Bewegung am Beispiel eines Hochleistungssportlers zur Vorlage einer phänographisch-morphologischen Betrachtungsweise. Ein biophysikalisch erweitertes bewegungswissenschaftliches Denken wandelt sich von einem Denken in ‚objektiven Bildern' zu einem organisch-beweglichen Denken. Was daraus für die Entwicklung von Begriffen und Definitionen folgen kann, hat Sheets-Johnstone für mich zutreffend dargelegt: „Thinking in terms of movement one indeed reconstructs in corporeally dynamic terms rather than in categorically static ones".[4] Wenn Bewegen wie z.B. bei Schrödinger als ‚fortwährender' Prozess (procedere: vor sich gehen wie auch etwas hervorbringen) das wesentliche Kennzeichen des Lebens ist, müssen wir nicht länger begründen, ob und warum sich Menschen bewegen. Es geht vielmehr darum, wie durch das Bewegen ein Lebewesen Ordnung (als Verzögerung des thermischen Verfalls) halten und stets neu schaffen und seine Speicherfähigkeit von Information durch Resonatorgüte er-

den Materie nicht sich selbst bewegen kann; Anm. P.W.] bleibe'." ebd. S. 123.

3 Vgl. F.-A. Popp: Die Botschaft der Nahrung.

4 Maxine Sheets-Johnstone: Primacy of Movement, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1999, S. 27.

weitern kann.[5] Es geht darum zu verstehen, zu klären und praktisch dabei zu helfen, wie sich Menschen bewegen und was sich im und durch Bewegen (und relatives sich nicht oder nur wenig Bewegen) zum Beispiel mit Blick auf Gesunderhaltung, Freizeitgestaltung, Leistungsentwicklung oder Lebensgenuss ereignet.

2. Bewegliches Denken

Das fortwährende und notwendige Bewegen des Menschen ist eine immer wieder neue und direkte (und nicht durch Unterricht oder Training vermittelte) Erfahrung. Dies führt bei Straus dazu (und ich schließe mich der Aussage an), dass der Mensch grundsätzlich keine neue Bewegung, sondern immer neue Versionen des Bewegens erlernt. Diese Ansicht ist so neuartig nicht, weil sie schon in Arbeiten von Bernstein zur Biomechanik der Bewegung vertreten wird. In seiner Forschung zum menschlichen Gang kann Bernstein keine Gesetzmäßigkeiten entdecken und formuliert, dass es sich bei jeder Bewegung um eine ‚Wiederholung' der Bewegung ohne zu wiederholen handelt.[6] Das kontinuierliche und zugleich variationsreiche Bewegen des Menschen wird so zu einer Möglichkeit (nicht *‚von* etwas', sondern *als* natürlich vorhandenes Potenzial). Bewegen als Möglichkeit kann dann in Relation zur jeweils aktuellen Form (und damit auch aktuellen und neuartigen Information) einer *Bewegung* gesetzt, gestaltet und untersucht werden.[7] Eine Bewegung ist dann eine aktuelle Version des Bewegens, die kulturell (z. B. als Sport) und historisch (im Zuge der industriellen Entwicklung) möglich geworden ist, und sie kann in der Folge wissenschaftlich darauf hin abgefragt werden, ob und wie sie eine weitere *Entwicklung des Bewegens* fördert, verhindert (vielleicht im Hochleistungssport?) oder deformiert (z.B. durch Doping). Wenn ein wissenschaftliches Denken in einem beweglich-lebendigen Denken gegründet wird, kann es nicht nur begrifflich,

5 Vgl. Erwin Schrödinger: Was ist Leben? und Fritz-Albert Popp: Leben als Sinnsuche, in: Hans-Peter Dürr/Fritz Albert Popp/Wolfram Schommers (Hg.), Elemente des Lebens. Naturwissenschaftliche Zugänge – Philosophische Positionen, Zug: Die Graue Edition 2000, S. 323.

6 Vgl. Erwin Straus: Vom Sinn der Sinne. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag, 1978; Nikolaj Aleksandrovic Bernstein: Bewegungsphysiologie, Leipzig: Ambrosius Barth 1987.

7 Vgl. F.-A. Popp: Leben als Sinnsuche, in: H.-P. Dürr/F.-A. Popp/W. Schommers (Hg.), Elemente des Lebens sowie meine Arbeit zu Traum und Reiz: Peter Weinberg: Traum und Reiz. Theorie der Bewegungsmöglichkeit, in: Klaus Moegling (Hg.), Integrative Bewegungslehre. Teil II, Immenhausen bei Kassel: Prolog Verlag 2001, S. 267-297.

sondern auch organisch (als kohärente Information) *in* die Wirklichkeit (hier als ‚wirken', arbeiten, tätig sein des Organismus gemeint) des Bewegens eindringen.[8] Wissenschaftliches Denken hat dann Kontakt zum ‚fließend Unbestimmten' oder einer ‚fortlaufenden Erfahrung'[9], zu einer implizit verwickelten Erfahrung[10] oder zu einer ‚fliehenden Gegenwart'.[11] Das Bewegen als ein sich nach allen Seiten ausbreitendes Unbekanntes wird zum Bezug des Wissens, der Erkenntnis und des praktischen Arbeitens.

„I didn't want to find a *client-centered* way. I wanted to find a way to help people" (kursiv im Original; P.W.).[12] Das noch nicht festliegende ‚Unbestimmte' wird erlebt, es kann aber nicht sofort sprachlich geäußert oder gar begrifflich formuliert werden. Es taucht ‚vage' (= ausgedehnt) auf und was wir sagen möchten, liegt auf der Zunge.[13] Kann eine direkte lebendige Erfahrung ein grundlegender Ausgangspunkt für wissenschaftliches Denken über das Bewegen sein? Nach Husserl ist das nicht nur möglich, es sollte auch – einer natürlichen Einstellung folgend – der Ausgangspunkt für wissenschaftliches Denken und für nachfolgende methodologische Transzendierungen (= Übergänge) sein. „In dieser Art also enthüllen sich uns durch besinnliches Einleben in das Allgemeine des wissenschaftlichen Strebens Grundstücke der es zunächst vage beherrschenden Zweckidee der echten Wissenschaft, ohne daß wir darum im voraus für ihre Möglichkeit oder für ein vermeintlich selbstverständliches Wissenschaftsideal präjudiziert hätten."[14] In einer wissenschaftlichen Vorgehensweise, die aus direkter lebendiger Erfahrung folgt, wird „das Erfahrene selbst entfaltet und zu jener Selbstgegebenheit"[15] gebracht, indem das ‚urstiftende Original' des Bewegens ‚immerfort im lebendig wirkenden Gang'[16] bleibt. So kann vom *Grund* her aufgewie-

8 Dass dies geht, hat Gendlin in seinem therapeutischen Konzept des Focusing nachgewiesen. Vgl. Eugene Gendlin: Focusing, Salzburg: Otto Müller Verlag 1978.

9 Vgl. Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. Krisis. Gesammelte Schriften 8, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.

10 Vgl. E. Gendlin: Focusing.

11 Vgl. L. Wittgenstein: Wiener Ausgabe.

12 Carl Rogers, angeführt bei E. Gendlin: Foreword, http.//www.focusing.org vom 11.September 2003.

13 Vgl. Steven Ravett Brown: Tip-of-the-Tongue Phenomena: An Introductory Phenomenological Analysis, http://cogprints.ecs.soton.ac.uk/archive vom 11.02.2004.

14 E. Husserl: Cartesianische Meditationen, S. 14.

15 Vgl. ebd., S. 105.

16 Vgl. ebd., S. 115.

sen (d.h. offen gelegt)[17] werden, was das Bewegen im Einzelnen umfasst. Es können immer neue Aspekte über den Forschungsgegenstand gewonnen werden, die bei einer rein vom Begriff ausgehenden logischen Explikation so nicht abgeleitet werden könnten. Lebendige Erfahrung wird in der Folge wissenschaftlich durch Begriffe, Definitionen und Konzepte erweitert und vertieft. Es entstehen neue Begriffe (wie zum Beispiel ‚kohärente Beweglichkeit' oder Resonatorgüte), die dann erst konzeptionell (in diesem Fall biophysikalisch) eingegrenzt, d.h. definiert werden können. Momente eines ‚beweglichen Denkens' fließen in theoretische Bestimmungen des Gegenstands ein. In Bezug auf das fließende Ereignis des Bewegens als Prozess (hier als Hervorbringen und nicht Verlauf) wird die Frage nach dem *Wie* relevant.[18]

Ein bewegungswissenschaftliches Denken wird darauf hin angelegt sein müssen, dass es den *Forschungs*gegenstand des Bewegens differenziert (biomechanisch, phänographisch, physikalisch, phänomenologisch, physiologisch, soziologisch usw.) begleiten kann. Es muss sich beweglich und variantenreich mit dem ‚Lauf der Dinge' verbinden können. In einer Wissenschaft wird dann nicht nur oder ausschließlich begrifflich über Erfahrung kommuniziert. Erfahrung wird im Dialog auch freigesetzt und auf diese Weise für weiteres theoretisches (begrifflich; kategorial) Arbeiten verfügbar.[19]

3. Bewegliches Arbeiten

Der leitende Aspekt einer direkten lebendigen Erfahrung ist nicht an begriffliche ‚Direktiven' oder an Konzepte gebunden. „Wir können, indem wir etwas erleben, was wir nicht begreifen können, über etwas reden, was wir nicht benennen können."[20] Das fließend Unbestimmte des Be-

17 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993.

18 Im *Wie* sieht Husserl die ‚universale Thematik', um die Welt in ihren ‚Gegebenheitsweisen' befragen zu können; vgl. E. Husserl: Cartesianische Meditationen im Teil ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaften', S. 163.

19 Vgl. David Bohm: Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen, Stuttgart: Klett-Cotta 1998 sowie ders.: Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus, München: Goldmann 1987.

20 Hans-Peter Dürr/Marianne Oesterreicher: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2002, S. 36.

wegens entfaltet eine nicht-lineare, sprunghafte und verwickelte Prozesslogik.[21]

Hierauf aufbauende praktische Konzepte können als ein Modus arrangiert werden, in dem das Bewegen lebendig offen bleibt, sich frei entfalten kann und doch wieder ‚eingefangen' wird (vgl. die Bedeutung von Haltung in diesem Kontext).[22] In der Gangbarkeit des Lebens und in einer je individuellen Erfahrung kann *‚der'* Weg, den ein Mensch geht (zum Beispiel als (Lauf-)Strecke, als Lebensweg oder als Weg zur Spiritualität) *aktiviert* und gestaltet werden (eben ein *be*-wegen). Die ausgebreitete Lebendigkeit des Bewegens entfaltet sich und es entsteht Form (Bewegung). Das organisch-lebendige Bewegen expandiert diskontinuierlich, und doch kohärent (geordnet). Ein Konzept der *Bewegung*, das in direkter lebendiger Erfahrung, in fließender Unbestimmtheit und im Wie gegründet ist, hat nicht richtiges oder falsches Bewegen im Blick. Es richtet sich auf ein Ausschöpfen aller Möglichkeiten, auf den ganzen Reichtum des Bewegens. Was zählt, ist eine Bewegung als offenes Ereignis, das immer auf etwas hinausläuft. In einer Bewegungspraxis (des Lernens oder Trainierens) wird das aktuelle Bewegen durch Hinweise, Tipps oder durch Beispiele angeregt und strukturiert. Jeder einzelne Mensch kann beweglich seine Möglichkeiten realisieren. Er kann von Grund aus in der Gangbarkeit des Lebens wandern, sich ausbreiten, sich herumtreiben.[23]

Sich Ausbreiten, Herumtreiben, direkte Erfahrung, Situation und Variation sind keineswegs ungeordnete oder chaotische Vorgänge im Sinn von Entropie und Zerfall. In der Kohärenz des Lebendigen sind sie geordnet.[24] Kohärenz kann als Achtsamkeit, Gelassenheit, Stimmigkeit und angenehmes Gespanntsein[25] erlebt werden. Das Bewegen wird ge-

21 „In each instance, a natural kinetic intelligence, a kinetic bodily logos, is at work." Maxine Sheets Johnstone: The Primacy of Movement, S. xxxii. Vgl. dazu auch Francois Jullien: Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland, Wien: Passagen Verlag, 2000.

22 Viele ‚marktgängige' Konzepte gerieren sich mehr und mehr als ‚Markenzeichen', getragen von einem überzogenem Anspruch vermitteln zu können, was richtig und was falsch ist.

23 „Aus der Vielheit in die Einheit, aus der Einheit wieder in das bunte Treiben dieser flüchtigen Welt: das ist der Pulsschlag des Lebens." Bi Yän Lu: Niederschrift von der smaragdenen Felswand. 1. Band, Augsburg: Weltbild Verlag 1999, S. 414.

24 Vgl. Erwin Schrödinger: Was ist Leben?, München: Piper Verlag 1999, S. 129ff.

25 Vgl. Koichi Tohei: Book of Ki: Co-ordinating Mind and Body in Daily Life, Tokyo, New York: Japan Publications 1994.

nossen und voll ausgekostet (homo *sapiens*).[26] Eine natürlich vorhandene Organisiertheit und Kohärenz des Lebendigen kann theoretisch und praktisch nachvollzogen und realisiert werden. Darauf ist eine von mir in Aussicht genommene Konzeptionierung von Bewegen im Rahmen einer ‚Biophysik des kohärenten Bewegens' gerichtet. Sie hat Bezug zur nie versiegenden Quelle einer alles umfassenden *beweglichen* (z.B. funktionalen oder ortsverändernden) *Lebendigkeit* (als frequenzkodierte Information zum Beispiel als Microvibration des Körpers, als Frequenzmuster von Traum oder Meditation, als Muskelkraft usw.).

4. Bewegen als biophysikalische Information

Ein Konzept beweglicher Lebendigkeit kann nunmehr ein für und das wirkliche Leben hilfreicher begleitender Faktor werden, damit der menschliche Körper effektiv und bestens informiert seine Arbeit tun kann.

Menschen sind lebendige Bewegensgeburten.[27] Sie leben in einem natürlich vorhandenen Potenzial von Kohärenz.[28] In meiner Betrachtung mit Bezug auf klassische Themen der Kinästhetik, Propriozeption und Körpererfahrung geht es um den Weg des Körpers in seinem Prozess des Lebens. Biophysikalisch repräsentiert er ein diskontinuierliches raumzeitliches Feld als Interface von elektromagnetischen Wellen und

26 „Wie Ergriffenheit ursprünglich auf den Tastsinn zurückweist, so Weisheit auf den Geschmackssinn. Hier ist das allerdings nicht so offensichtlich. Im Lateinischen ist es deutlicher. Da ist ‚sapientia', die Weisheit, jene Tugend, die wir durch ‚sapere' erwerben, durch verfeinertes, überhöhtes Schmecken. Sehen können wir in große Entfernung, in unvorstellbar große Entfernung, wenn wir z.B. nachts unter dem Sternenhimmel stehen. Auch hören können wir noch weit. Riechen schon kaum mehr. Betasten setzt nächste Nähe voraus, bleibt aber doch immer oberflächlich, äußerlich. Von allen unseren Sinnen ist der Geschmackssinn der innerlichste. So erschmeckt Weisheit den innersten Sinn einer Sache". David Steindl-Rast: Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation, München: Goldmann Verlag 1997, S. 75.

27 Vgl. M. Sheets-Johnstone: The Primacy of Movement.

28 „Die in allen untersuchten lebenden Systemen – von einzelnen Zellen bis zum Menschen – festgestellte Poissonstatistik der Biophotonenzählrate und das hyperbolische Abklingverhalten der verzögerten Lumineszenz rechtfertigen die Auffassung, daß sich lebende Systeme durch ein kohärentes elektromagnetisches Feld auszeichnen. Schon klassische Betrachtungen aus den Meßdaten erlauben die Schlußfolgerung, daß dieses Feld für die Regulation aller biologischen Funktionen zuständig ist. Eine Alternative dazu ist nicht in Sicht". F.-A. Popp: Leben als Sinnsuche, in: H.-P. Dürr/F.-A. Popp/W. Schommers (Hg.), Elemente des Lebens, S. 323.

Licht.[29] Bewegung als physikalisch-mechanische oder als lineare Ortsveränderung spielt eine nur untergeordnete Rolle. Im Zusammenhang mit der Resonatorgüte des Lebendigen[30] sind Bewegen und Bewegung frequenzkodierte Information. In einer biophysikalischen Denk- und Arbeitsweise wird das beweglich Lebendige in seiner Qualität als Regulationsgüte untersucht.[31] Die physikalische (und an Raum und Zeit gebundene) Gangbarkeit des Lebens kann beweglich ausgedehnt, differenziert und sprachlich (in Begriffen, Kategorien) erweitert präsentiert werden. In einer Bewegungswissenschaft wird in einer ebenso gegliederten Vorgehensweise wie es der ‚Gliederung' und dem ‚Text' (= Gewebe) des Körpers entspricht die Sache des kohärenten Bewegens entfaltet. Thema, Problem, Frage, Untersuchungsplan, Experiment, schließlich Darstellung und Konzeptionierung sind aus einer solchen Grundlegung explizierte und dem Bewegen auch folgende Blick-, Denk- und Handlungsrichtungen.

So können bewegungswissenschaftlich ‚geschulte' Lehrer, Trainer, Practitioner oder Therapeuten umfassender als bislang ‚sehen', *wie* sich ein Mensch bewegt und was zu tun sein könnte. Es gilt und ‚geht' nicht nur das, was scheinbar richtig ist oder als Regel, Norm, Bild oder Konzept *vor* dem aktuellen Bewegen festgelegt worden ist.

Ein erweiterter diagnostischer Blick kann geöffnet werden (wie verläuft das Bewegen; wo kann geholfen werden, wie kann etwas verbessert werden usw.).

Wenn wir nunmehr eine ‚Bewegung sehen', richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf den Prozess des Bewegens und wir werden auf Aspekte stoßen, die wir z. B. Haltung, Raum, Strecke, Ausdehnung, Spaß, Lust, Freude, Gehen, Laufen, Stehen, Fallen, Springen, Drehen, Wenden, Schweben, Gleiten nennen. Es sind immer wiederkehrende lebendige Äußerungen ‚des Körpers'. Es sind seine ‚Werkzeuge', seine ‚Mittel wodurch':

„Es kann daher dem Schüler gleich von Anfang an nicht ausdrücklich genug gesagt werden, daß er sich als wesentliche Vorleistung zu einer erfolgreichen Arbeit *weigern muß, direkt auf das ‚Ziel' hinzuarbeiten und seine ganze Aufmerksamkeit auf das ‚Mittel' zur Erreichung dieses Zieles richten muß*. [...] Er

29 Vgl. James L. Oschman: Energy Medicine. The Scientific Basis, Edinburgh, London, New York, Philadelphia, St. Louis, Dydney, Toronto: Churchill Livingstone 2000 oder Gao Shan: The evolution of motion in discrete space-time, http://listserv.arizona.edu vom 10.12.2003.

30 Vgl. F.-A. Popp: Leben als Sinnsuche.

31 Vgl. F.-A. Popp und Yu Yan: Ein neues Fenster in der Medizin – die Regulations-Diagnostik, www.medprevent.de vom 10.2.2004.

hat kein ‚Ziel', auf das er hinarbeitet und muß deshalb auch nichts richtig machen. Die einzige Anforderung an ihn beim Erhalt einer Ausrichtungsanweisung ist, *zuzuhören und zu warten*. Warten deshalb, weil er nur dadurch mit Sicherheit verhindern kann, in seine alten unterbewußten Gewohnheiten zurückzufallen und Zuhören, um allmählich zu lernen, jene Ausrichtungsanweisungen miteinander zu verbinden, die die Ergänzung der vom Lehrer angewandten ‚Mittel wodurch' (means whereby) sind". [32]

Die Aspekte des Bewegens werden also nicht Setzungen unterworfen (Raum ist ...; Spaß ist ...; richtig ist ...) bzw. in den Rahmen einer physikalischen Geltung gestellt (f = ma). Sie werden theoretisch wie praktisch ‚geöffnet' und offen gehalten für die Möglichkeit gegenwärtigen lebendigen Bewegens. Theorien, Begriffe und praktische Maßnahmen müssen so ihre Tauglichkeit stets aufs Neue beweisen. Der eigentliche Fortschritt einer Forschung

„vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in ‚Handbüchern', als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes. Die eigentliche ‚Bewegung' der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* (kursiv i.O.; P.W.) ist".[33]

Die Bewegung des Körpers ist sowohl *Vorgang* (linearer Ablauf), *Prozess* (Hervorbringen) wie direkte *Erfahrung* (etwas durchmachen, auch ‚erleiden'). Sie ‚lebt' in Wachstum, Veränderung und Übergang. Die Bewegung ist durch ein fluktuierendes Ungleichgewicht bestimmt (was im Kern wieder nichts anderes heißt als Beweglichkeit). Sie ist biophysikalisch erkenn- und messbar als Pulsation, Vibration, Mikrovibration, Frequenz, Resonanz sowie klassisch als Reiz und Sensibilität.[34] Eine Bewegung ist eingebettet in natürliche, historische und soziale Impulsgeber: sie halten uns auf Trab und modulieren die ‚Pulsation' des Le-

32 F. Matthias Alexander: Die Grundlagen der F. M. Alexander-Technik. Herausgegeben und zusammengestellt von Edward Maisel, Heidelberg: Arbor-Verlag Ulrich Valentin 1985, S. 35 (kursiv im Original; P.W.).

33 M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 9.

34 Vgl. Richard Gerber: Vibrational Medicine, Rochester: Bear &Company 2001 sowie U.G. Randoll und F.F. Hennig: Vibrationen und ihre Anwendung bei Sportverletzungen, www.matrix-center.de/PDFSeiten/Vibrationen%20und%20ihre%20Anwendung%20bei%20Sportverletzungen.pdf vom 14.2.2004.

bendigen.[35] Ein Konzept der Bewegung ist methodisch und methodologisch auf ein Optimieren und auf eine Transformation von Parametern wie Strecke, Fluss, Geschwindigkeit, Energie, Umfang, Koordination usw. in das informationelle Netz der kohärenten Resonatorgüte gerichtet.

Informationen werden als kohärente elektromagnetische Wellen ‚gespeichert'. Sie setzen in Form von ‚Excitationen'[36] den Körper in ‚bewegliche' Anregungszustände.

Durch Nahrung (molekularer Stoffwechsel) und Licht (lebendige Information) nehmen wir entsprechende Informationen auf. Dies gilt vom Grundsatz her auch für reaktionsauslösende Reize (stimulus-response Geschehen oder Reiz-Reaktions-Schema). Doch diese werden eher in einer linearen Funktion (‚Eingaben') als Information von Außen erfasst. Vibrationen, Pulsationen und Excitationen sind dagegen keine äußeren *Eingaben*, sie sind ‚lebendige Substanz':

„[…] life is an interposition between two energy levels of an electron: the ground state and the excited state, and furthermore, as it is the electron that goes round the circuit, life is really a little electric current going round and connecting up all nature with the sun and the earth".[37]

Der menschliche Organismus lebt ‚fern' vom (thermischen) Gleichgewicht. Er erhält und gewinnt Ordnung (als Gegensatz zu Entropie) *in* einem ‚Wirkungszusammenhang' von Licht, Schwerkraft, Geomagnetismus, Bioelektrizität usw.

Kohärenz ist gegeben, wenn und weil sich organisches Bewegen des Körpers in jeder Form (ob als Gen, Zelle, Organ) auf das Ganze' bezieht, sich ab-stimmt bzw. ‚in Phase' ist.

Einzelne Wellen verhalten sich dennoch unabhängig. "In other words, coherence does not imply uniformity, or that every individual part or molecule of the system is necessarily doing the same thing all the time".[38]

Das Konzept der (biophysikalischen) Kohärenz hat in der internationalen Forschung weite Verbreitung gefunden. Ich beziehe mich dabei im

35 Zur Konzeption von Puls, Pulsation und Lebendigkeit vgl. die interessante Darstellung von Shigehisa Kuriyama: The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine, New York: Zone Books, 1999.

36 Vgl. Mae Wan Ho: What is (Schrödinger's) Negentropy, in: Modern Trends in BioThermoKinetics 3 (1994), S. 50 –61.

37 Mae Wan Ho: Bioenergetics and Biocommunication, in: Computation in Cellular and Molecular Biological Systems, Singapore 1996, S. 251.

38 Ebd., S. 252.

Wesentlichen auf Ausformulierungen zu Kohärenz in Richtung auf biologische Systeme, Raum-Zeit-Relationen, Resonanz, Synchronisation, Interferenz, Integration, Excitation usw. Eine zunehmend dominante Rolle spielt ‚Licht' (in den Zellen) als regulative Information und ‚neg-entropischer' Ordnungsgeber. Die Forschungen von Popp u.a.[39] haben Licht in den Zellen als Biophotonen nachgewiesen. Der menschliche Körper hält demnach Ordnung und Organisation durch lichtgesteuerte Regulation und Speicherfähigkeit aufrecht. Informationen des Bewegens gehen nicht, wie stoffliche Substanzen, als *Wärme* verloren. Sie werden frequenzkodiert in ‚Bewegen' umgewandelt (‚delay or decay; capability to reabsorb').[40] Die Möglichkeit des Bewegens und die tatsächliche Bewegung jedes einzelnen Menschen werden nun selbst zum Maßstab lebendigen Bewegens. In Verlängerung des Begriffs der Regulationsgüte von Kohärenz spreche ich daher von der *Realisierungsgüte* des Bewegens. Lebende Organismen speichern von daher gesehen Beweglichkeit und Wirksamkeit (‚Energie'), die ‚immer bereit stehen und jederzeit mobilisierbar' sind.[41] Das Aufrechterhalten von Ordnung und Lebendigkeit durch Bewegen und ‚Licht' (photonic wave-life) kennzeichnet den menschlichen Organismus auf besondere Weise, da der Mensch im Gegensatz zu schneller und physiologisch wirksamer Abgabe von Reizen kohärente Information des Bewegens ‚halten' (eingefangen, in Ordnung umwandeln) kann (infinitely long wavelength; long-range communication; delayed luminescence als verzögerte Verlustrate und damit als hohe Speicherfähigkeit von Information). In der Alltagssprache weisen Worte wie Ausgewogenheit, Nachhaltigkeit, Perspektive, Klarheit, Gelassenheit, Ruhe usw. erstaunlich genau auf die ‚Botschaften' des kohärenten Bewegens hin.

Als kulturelles Gattungswesen kann der Mensch nun auch ‚Bewegungen' zum Bewegen produzieren (vgl. Sport, Bewegungskultur, Heilen durch Bewegung usw.) und sich so in einer weiteren sozialen und kulturellen ‚Ordnung'[42] realisieren.

Beweglichkeit des Menschen lebt von Beweglichkeit des Lichts, der Wellen, der Frequenzen, der Vibrationen.

„[…] the living system is one coherent ‚photon field' bound to living matter. This photon field is maintained far from thermodynamic equilibrium, and is coherent simultaneously in a whole range of frequencies that are nonetheless

39 F.-A. Popp: Leben als Sinnsuche.
40 Vgl. M. W. Ho: Bioenergetics and Biocommunication.
41 Vgl. ebd.
42 Vgl. Peter Weinberg: Traum und Reiz. Theorie der Bewegungsmöglichkeit, in: K. Moegling (Hg.), Integrative Bewegungslehre, S. 267–297.

coupled together to give, in effect, a single degree of freedom. This means that random energy input to any frequency will become delocalised over all frequencies, precisely as predicted in a system which energy is stored and mobilized over all space-time domains. “[43]

Beweglichkeit wird durch *Resonanz* (Mitschwingen; Abgestimmtheit; eigenschwingender Tonus) organisiert.[44] Über Selbstreferenz (Resonanz; responsivity) werden lebenswichtige Informationen überall aufgenommen und wirken für das Ganze. Sie müssen nicht erst über anatomisch-mechanische, physiologisch-koordinative oder sensorisch-psychische oder mental-kognitive Vorgänge miteinander verbunden und aufeinander abgestimmt werden.[45] Differenzierte *Funktionen* des Bewegens arbeiten kohärent und halten gleichzeitig ihre Besonderheit und Freiheit aufrecht. Das Auge arbeitet für den Körper und doch als Auge; das Herz arbeitet für den Körper, und doch als Herz; die Lunge arbeitet für den Körper, und doch als Lunge usw.

Das weite Spektrum des Sich-Bewegens (das ich als Beweg-Grund zu erfassen versucht habe)[46] beruht auf einer Bandbreite leichtbelastbarer Aktivität, in der Möglichkeit und Form wachsen. Als Möglichkeit wird sich das Bewegen immer ausbreiten (pulsieren; expandieren; dissipieren; ‚disportieren‘). Als Form wird es relativ gefestigt (strukturiert) und organisiert sein.[47] In traditioneller/klassischer Bewegungsforschung werden Annahmen zu einem ‚Beweggrund‘ eher natürlichen Mustern, Schemata, bedingten Reflexen, reflektorischen Verbindungen, elementaren Fertigkeiten, Erbkoordinationen, genetischen Programmen usw. zugeordnet.[48] In der Konzeption eines Beweggrunds habe ich versucht, diese Modelle umzuarbeiten, bzw. soweit wie dies methodologisch vertretbar war, zu erweitern. Beweggrund kennzeichnet

43 Mae Wan Ho: What is (Schrödinger’s) Negentropy, S. 60.

44 Resonanz ist etwas Anderes als Rückkopplung, wo Taktgeber dafür sorgen, dass konstante Verhältnisse auf wechselnde (an ein System zurück gemeldete) Informationen hin aufrecht erhalten werden können.

45 Dies ist z.B. nicht zu vergleichen mit einer topologischen Speicherung des Bewegens im physiologischen Kontext von Gehirn – Nerven (Koordination; vgl. dazu Nikolaj Aleksandrovic Bernstein: Bewegungsphysiologie, Leipzig: Ambrosius Barth 1987.)

46 Vgl. P. Weinberg: Traum und Reiz.

47 Wenn eine Ab-Stimmung über das Spektrum von Möglichkeit nicht gelingt, misslingt oder die kohärente Kommunikation durch ‚Zellisolierung‘ beschädigt wird, fällt der Körper in lokales Bewegen zurück und schädigt sich.

48 Vgl. Mark L. Latash: Control of Human Movement, Urbana, Il: Human Kinetics 1993; sowie ders.: What are normal movements in atypical populations, www. cogsci.soton.ac.uk/bbs/Archive vom 31.8. 2000.

ein lebendig-organisches Gewebe des gehenden, laufenden, fallenden, werfenden, gleitenden, schwebenden, drehenden usw. Körpers. "The living matrix has no fundamental unit or central aspect, no part that is primary or most basic. The properties of the whole net depend upon the integrated activities of all the components".[49]

Aus diesem komplexen Bewegen entwickeln sich je nach Aufgabe oder Situation bestimmte Formen, die als Drehung, Wurf, Fall, Lauf, Gehen und vieles mehr erscheinen. Der Kreis schließt sich:

Das Leben ‚gründet' sich im Bewegen: es ist der ‚gehende' Körper, der ‚im Gang' sein Grund ist. Gehen, Gang und Grund (als Elemente der Gangbarkeit des Lebens) werden hier biophysikalisch erweitert. Sie kennzeichnen konzeptionelle wie methodologische Auffassungen zu einem Konzept des kohärenten Bewegens im Rahmen einer sportwissenschaftlichen Betrachtungsweise.

Von der Gangbarkeit des Lebens aus wird Forschung konzipiert und Praxis konstruiert. Wo auch immer: der Mensch bleibt sein *Wie*.[50] Im Bewegen aktiviert *sich* das, was *als Mensch* bereits vorgegeben ist.[51]

5. Bewegender Ausklang

„Unter den eigentlich gefaßten Körpern dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloß Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, ‚in' dem ich unmittelbar ‚schalte und walte', und insonderheit walte in jedem seiner ‚Organe'. Ich nehme, mit den Händen kinästhetisch tastend, mit den Augen ebenso sehend usw., wahr und kann jederzeit so wahrnehmen, wobei diese Kinästhesen der Organe im ‚Ich tue' verlaufen und meinem ‚Ich kann' unterstehen; ferner kann ich, diese Kinästhesen ins Spiel setzend, stoßen, schieben usw. und dadurch unmittelbar und dann mittelbar leiblich ‚handeln'. Ferner: Wahrnehmend tätig erfahre ich (oder kann ich erfahren) alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist."[52]

---

49 J. L. Oschman: Energy Medicine, S. 48.

50 ‚Wie' stammt von der Wurzel ‚welchen Gang habend' ab und ist englisch im Wort ‚how' noch stärker als ‚Vorgehen' oder Art und Weise verankert. Über altnordisch ‚hvi' (= wie) kommt es dann auch altenglisch zu ‚hwi' und ‚hwy' und wird englisch zu ‚why'. Somit liegen ‚wie' und ‚warum' doch wieder eng beieinander.

51 Vgl. Erich Blechschmidt: Wie beginnt das menschliche Leben. Vom Ei zum Embryo, Stein am Rhein: Christiana Verlag 1989.

52 Vgl. E. Husserl: Cartesianische Meditationen, S. 99.

Literatur

Alexander, F. Matthias: Die Grundlagen der F. M. Alexander-Technik. Herausgegeben und zusammengestellt von Edward Maisel, Heidelberg: Arbor-Verlag Ulrich Valentin 1985.

Bernstein, Nikolaj Aleksandrovic: Bewegungsphysiologie, Leipzig: Ambrosius Barth Verlag 1987.

Bi Yän Lu: Niederschrift von der smaragdenen Felswand. 1. Band, Augsburg: Weltbild Verlag 1999.

Blechschmidt, Erich: Wie beginnt das menschliche Leben. Vom Ei zum Embryo, Stein am Rhein: Christiana Verlag 1989.

Bohm David: Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen, Stuttgart: Klett-Cotta 1998.

Ders.: Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus, München: Goldmann 1987.

Brown, Steven Ravett: Tip-of-the-Tongue Phenomena: An Introductory Phenomenological Analysis, http://cogprints.ecs.soton.ac.uk(archive) vom 11.02.2004.

Dürr, Hans-Peter/Oesterreicher, Marianne.: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2002.

Gendlin, Eugene: Focusing, Salzburg: Otto Müller Verlag 1978.

Ders.: Foreword, www.focusing.com vom 11.September 2003.

Gerber, Richard: Vibrational Medicine, Rochester: Bear &Company 2001.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993.

Ho, Mae Wan: What is (Schrödinger's) Negentropy, in: Modern Trends in BioThermoKinetics 3 (1994), S. 50 –61.

Ho, Mae Wan: Bioenergetics and Biocommunication, in: R. Cuthbertson, M. Holcombe, R. Paton (Hg.), Computation in Cellular and Molecular Biological Systems, SingaporeWorld Scientific 1996, S. 251-264.

Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Krisis. Gesammelte Schriften 8, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.

Jullien, Francois: Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland, Wien: Passagen Verlag 2000.

Kuriyama, Shigehisa: The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine, New York: Zone Books 1999.

Latash, Mark L.: Control of Human Movement, Urbana, Il: Human Kinetics 1993.

Latash, Mark L.: What are normal movements in atypical populations, www. cogsci.soton.ac.uk/bbs/Archive vom 31.8. 2000.

Meister Takuan: Zen in der Kunst des kampflosen Kampfes, o.O.: Otto Wilhelm Barth Verlag 1993.

Oschman, James L.: Energy Medicine. The Scientific Basis, Edinburgh, London, New York, Philadelphia, St. Louis, Sydney, Toronto: Churchill Livingstone 2000.

Popp, Fritz-Albert: Die Botschaft der Nahrung, Frankfurt/M.: Zweitausendeins 1999.

Ders.: Leben als Sinnsuche, in: Hans-Peter Dürr/Fritz Albert Popp/Wolfram Schommers (Hg.), Elemente des Lebens. Naturwissenschaftliche Zugänge – Philosophische Positionen, Zug: Die Graue Edition 2000, S. 305-336.

Ders./Yan, Yu: Ein neues Fenster in der Medizin – die Regulations-Diagnostik, www.medprevent.de vom 10.2.2004.

Randoll, Ulrich und Hennig, Friedrich: Vibrationen und ihre Anwendung bei Sportverletzungen, www.matrix-center.de/PDFSeiten/Vibrationen%20und%20ihre%20Anwendung%20bei%20Sportverletzungen.pdf vom 14.2.2004.

Schrödinger, Erwin: Was ist Leben?, München: Piper Verlag 1999.

Shan, Gao: The evolution of motion in discrete space-time, http://listserv.arizona.edu vom 10.12.2003.

Sheets-Johnstone, Maxine: The Primacy of Movement, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1999.

Steindl-Rast, David: Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation, München: Goldmann Verlag 1997.

Straus, Erwin: Vom Sinn der Sinne. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag, 1978.

Tohei, Koichi: Book of Ki: Co-ordinating Mind and Body in Daily Life, Tokyo, New York: Japan Publications 1994.

Weinberg, Peter: Traum und Reiz. Theorie der Bewegungsmöglichkeit, in: Klaus Moegling (Hg.), Integrative Bewegungslehre. Teil II, Immenhausen bei Kassel: Prolog Verlag 2001, S. 267-297.

Wittgenstein, Ludwig: Wiener Ausgabe. Studien Texte. Band 1-5. Herausgegeben von Michael Nedo. Band 3. Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, Frankfurt/M.: Zweitausendeins o.J.

Zhuangzi: Das klassische Buch daoistischer Weisheit, Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag 1998.

HANS-JOACHIM LENGER

Bewegung. Die Wege Heideggers

Den Terminus der *Bewegung* aus den *Wegen* hervorgehen zu lassen, die diese Bewegung nimmt, einschlägt oder gar bahnt, folgt keineswegs, wie man zunächst annehmen könnte, einem bloßen Spiel von Worten. Verweist doch bereits die Methode, das griechische *met'hódon*, auf jenen Weg, auf dem man einer Sache nachgeht – und damit auf eine Bewegung, in der sich zu zeigen hat, wie es um diese Sache bestellt sein wird. In präziser Weise stellt sich diese „Sache" also nicht nur selbst „in Bewegung" dar. Vor allem bedarf sie, um ebenso Bewegung des Denkens wie Denken der Bewegung zu werden, einer Frage nach den Wegen, die sie als Bewegung nimmt, einschlägt oder bahnt. Nur so bestünde Aussicht, diese „Sache" nicht nur anzutreffen, sondern auf Denkwegen *hervorzubringen*. Dagegen wird diese „Sache" verfehlen, wer nicht zu unterscheiden vermag zwischen den Wegen, die gegangen, und solchen, die nicht gegangen werden können. – So jedenfalls ließe sich Heidegger verstehen, wenn er im Jahr 1935, in seiner Freiburger *Einführung in die Metaphysik*, auf das Chorlied aus der *Antigone* und das Lehrgedicht des Parmenides zurückkommt. Denn wie wird der Denkende der Wege inne, wie wird er sie unterscheiden können, um nicht in die Irre zu gehen? Und um welche Wege überhaupt geht es?

Freundlich zugewandt jedenfalls, *próphron*, empfängt die Göttin des Parmenides jenen Entrückten, der mit seinem Stutengespann einen Weg genommen hat, wie es bei Parmenides heißt, „der weitab vom üblichen Pfad der Menschen liegt"[1], und zwar, wie die freundlich zugewandte

1 Parmenides: Fragment 4, in: Jaap Mansfeld (Hg.), Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1987, S. 315.

Göttin hinzusetzt, nicht aus bösem Geschick, sondern aus Fügung und Recht, *thémis te díke*. Mit Fug und Recht nämlich wird dem derart Entrückten aufgetragen, an die Menschen weiterzugeben,

„welche Wege der Untersuchung einzig zu erkennen sind: die erste, daß es ist und daß nicht ist, daß es nicht ist, ist die Bahn der Überzeugung, denn sie richtet sich nach der Wahrheit; die zweite, daß es nicht ist und dass es sich gehört, daß es nicht ist. Dies jedoch ist, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Pfad: denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst: denn solches läßt sich nicht durchführen.“[2]

Zunächst handelt es sich also um zwei Wege: um den des Seins und den des Nicht-Seins. Der erste Weg ist die Bahn der Überzeugung; er richtet sich nach der Wahrheit, der *alétheia* oder der Unverborgenheit, wie Heidegger sagen wird. Der zweite Weg dagegen ist der des Nichts; er ist unerfahrbar und unbegehbar: auf ihm ruht sozusagen ein Tabu. Doch dann gibt es noch einen dritten Weg, vor dem die Göttin den Entrückten warnt: jenen Weg nämlich, wie es bei Parmenides heißt, „den die nichtswissenden Menschen sich bilden, die Doppelköpfigen. Denn Machtlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Verstand; sie treiben dahin, gleichermaßen taub wie blind, verblüfft, Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt.“[3] Dieser dritte Weg ist der einer gewissen Indifferenz. Wer sich auf ihm bewegt, weiß nicht zu unterscheiden zwischen Sein und Nicht-Sein. Hin- und hergeworfen, nichts ahnend dahintreibend, taub und blind, wird er von einer wechselhaften Ordnung des *Scheins* umfangen, die ihn vom Wissen trennt.

Sein, Nicht-Sein und Schein also sind die drei Wege, in die von der Göttin eingeführt wird, wer sich ihrer Weisung aussetzt. Es handelt sich, wie Heidegger in seiner *Einführung* von 1935 erklärt, um einen „Dreiweg“, und dieser „Dreiweg“ gebe im Schiedsspruch der Göttin eine einheitliche Anweisung:

„Der Weg zum Sein ist unumgänglich. Der Weg zum Nichts ist unzugänglich. Der Weg zum Schein ist zugänglich und begangen, aber umgehbar. Ein wahrhaft wissender Mann ist deshalb nicht jener, der blindlings einer Wahrheit nachläuft, sondern nur jener, der ständig alle drei Wege, den des Seins, den des Nichtseins und den des Scheins weiß. Überlegenes Wissen, und jedes Wissen ist Überlegenheit, wird nur dem geschenkt, der den beflügelnden

2 Parmenides: Fragment 6, S. 317.
3 Parmenides: Fragment 9, S. 317f.

Sturm auf dem Weg des Seins erfahren hat, dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist, der jedoch den dritten Weg, den des Scheins, als ständige Not übernommen hat.“[4]

Aber damit ist Heidegger auf diesem „Dreiweg“ auch schon einen Schritt weitergegangen. Zugänglichkeit, Unzugänglichkeit und Begangenes der Wege verbinden sich offenbar nunmehr mit einer bestimmten Affektenlehre. Der beflügelnde Sturm des Seins – und auf diesen „Sturm“ wird am Schluss noch zurückzukommen sein – begleitet das Unumgängliche. Der abgründige Schrecken geht vom Unzugänglichen des Nicht-Seins aus. Und in ständige Not schließlich versetzt die Ordnung des Scheins, in der jene Völkerschaften hin- und hertaumeln, die nicht zu urteilen vermögen.

Bereits mit dem beflügelnden Sturm, dem abgründigen Schrecken und der ständigen Not jedenfalls führen sich bei Heidegger Kategorien oder Metaphern ein, die nicht mehr nur einer Topografie der Wege gehorchen. In ihnen kündigt sich bereits eine Logik der *Bewegung* an. Zwar steht der Denkende wie in einem Schnittpunkt, in dem sich Heideggers „Dreiweg“ kreuzt. Doch dem Sturm, dem Schrecken und der Not setzt er sich nur aus, um eine bestimmte *Bewegung* des Denkens einzuschlagen, die sich nicht zufällig darin zuspitzen wird, *die Bewegung selbst zu denken*.

Um diesen zentralen Punkt in wünschenswerter oder vielmehr erschreckender Deutlichkeit zu markieren, verlasse ich an dieser Stelle auch den „Dreiweg“ des Parmenides, um einen anderen „Dreiweg“ aufzusuchen. Er schneidet sich dort, wo Heidegger in unmissverständlicher Weise programmatisch wird: „Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird“, so heißt es in seiner *Einführung*, „aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ‚Werte‘ und ‚Ganzheiten‘.“[5]

Innerhalb der „Bewegung“ soll also etwas fehlen, was Heidegger eine „Begegnung“ der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen nennt. Insofern stellt diese Bewegung auch kein einfaches Kontinuum mehr dar. Sie ist in sich selbst unterbrochen oder gespalten, und zwar gerade in dem, was in ihr als „Begegnung“ *aussteht* und ihr deshalb in gewisser Hinsicht noch *bevorsteht*. Sie ist selbst geschnitten von einem „Dritten“, in dem sich ein anderer „Dreiweg“

4 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Niemeyer 1987, S. 86.

5 Ebd., S. 152.

abzeichnet. Denn man hat es, Heidegger zufolge, nicht nur mit einer „Bewegung" zu tun. Die „Bewegung" verfehlt sich selbst so lange, wie sie sich dieser „Begegnung" nicht aussetzt. In gewisser Hinsicht folgt sie also ihrerseits noch dem Weg des Scheins, den irrende Menschen gehen, insofern sie zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein nicht hinreichend zu unterscheiden vermögen. Und dies weist dem sie Denkenden einen bestimmten Platz an. Das, was die „Bewegung" von sich selbst trennt, markiert jenen Abstand, den Heidegger selbst zur ihr einhält. Von Anfang an platziert sich seine Topografie der Wege also im *Horizont* eines bestimmten Nationalsozialismus oder einer nationalsozialistischen „Bewegung". Heideggers *Einführung* stellt nämlich nicht nur eine *Einführung in die Metaphysik* dar. Mehr noch will sie Einführung in die innerste Bestimmung des Nationalsozialismus sein, der sich seiner „Wahrheit" und „Größe" selbst noch nicht inne ist. Und dies unterscheidet Heidegger von jedem „Mitläufer" des Nationalsozialismus. Gewiss hält er Distanz zur „Bewegung". Weder teilt er ihre „Werte" noch ihre „Ganzheiten". Doch indem er in die „Wahrheit" und „Größe" dieser „Bewegung" einführt, hat er sie selbst auch überholt, spricht er von dem, was in ihr aussteht und ihr bevorsteht, hat er sich also an ihre Spitze gesetzt oder erhebt gar den Anspruch, sie selbst zu führen. Die *Einführung* selbst ist in dieser Hinsicht nichts anderes als ein *Führen*. Und wenn dieses Programm folgerichtig diabolische Züge annimmt, wie Jacques Derrida schreibt, „so deshalb weil es – *nichts dabei ist dem Zufall zuzuschreiben* – das Schlimmste in sich vereint, kapitalisiert, zwei Übel zugleich: es bürgt für den Nazismus und enthält einen Gestus, der noch ein metaphysischer Gestus ist".[6]

Deshalb wird man es sich nicht zu einfach machen dürfen. Nahe liegend, doch zu leicht etwa wäre es, Heideggers Nationalsozialismus lediglich als beispiellose und ungeheuerliche Verirrung eines Denkens zu verurteilen. Aber reicht das aus? Würde die Rede von der „Verirrung" nicht ein Wissen um Wege voraussetzen, die einzuhalten die Bewegung des Denkens vor einer solchen „Verirrung" schützen könnte? Der Hinweis Derridas zumindest dürfte eine Beunruhigung auslösen, die weiter reicht als zu einer bloßen „Verurteilung" Heideggers. Wenn nämlich „nichts dem Zufall zuzuschreiben" ist, wie Derrida erklärt, dann müsste von einer tiefen, möglicherweise unauflösbaren Verbindung zwischen diesem Gestus der Metaphysik und einer Bewegungslogik gesprochen werden, die schließlich im national-sozialistischen Terror gipfeln konnte. Dann würde es keineswegs ausreichen, die Verbrechen des National-

6 Jacques Derrida: Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 50.

sozialismus anzuprangern und ihm „Werte“ entgegenzusetzen – bestünden sie nun in der Wiederholung einer bestimmten Idee „des“ Menschen oder „der“ Menschlichkeit. Heidegger wäre vielmehr „beim Wort“ zu nehmen, wenn er das innere Wesen, die „Wahrheit und Größe“ des Nationalsozialismus als „Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ zu bestimmen sucht. In gewisser Hinsicht – und jene modischen Begriffe der „Globalisierung“, mit denen diese „Begegnung“ heutzutage gefasst wird, um bestimmte „Bewegungen“ mit unangreifbarer Evidenz auszustatten, müssen hier nicht repetiert werden – wäre dieser Nationalsozialismus nämlich bis heute keineswegs „widerlegt“. Schon gar nicht wäre die Verbindung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen unterbrochen, in der er sich, Heidegger zufolge, realisieren sollte. Vielmehr müsste das Denken „des“ Menschen ebenso wie das „der“ Technik sozusagen einer Archäologie ihrer eigenen metaphysischen Voraussetzungen ausgesetzt werden. Die Wege der „abendländischen Ontologie“ ebenso wie die Bewegungslogik, die sich in ihr freisetzen, müssten im Innern der „Technik“ ebenso wie in der Idee „des“ Menschen nachgezeichnet und destruiert werden.

Nun würde es an dieser Stelle zu weit führen, die Wege zu rekonstruieren, die Heidegger von *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1927 bis zur *Einführung in die Metaphysik* von 1935 zurückzulegen hatte. Doch immerhin muss in Erinnerung gerufen werden, dass bereits in *Sein und Zeit* eine implizite Bewegungslehre oder Kinetik vorliegt, die sich im Rätselbegriff des „Vorlaufens“ abzeichnete. Das „Vorlaufen in den je eigenen Tod“ ratifiziert hier nicht nur die radikale, die unhintergehbare Vereinzelung des „menschlichen Subjekts“. Vor allem bricht sie mit der Vorstellung dieses „Subjekts“ selbst, und zwar in nicht weniger unhintergehbarer Weise. Denn dass ich sterblich bin, ist keine Bestimmung unter anderen, und ebenso wenig ist der Tod etwas, was mir irgendwann einmal bevorstünde. Vielmehr spitzt sich die „Krise“ des abendländischen „Subjekts“ in *Sein und Zeit* deshalb in einzigartiger Weise zu, weil sie die Singularitäten aus dem Tod und damit aus einem Zerbrechen auftauchen lässt, das nicht von anderen für mich übernommen werden kann. „Der Tod“, so heißt es bei Heidegger, „‚gehört‘ nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ‚Da‘ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das ei-

genste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht."[7]

Heideggers Abschied vom „Subjekt" vollzieht sich insofern im Zeichen einer äußersten Vereinzelung oder Singularisierung. Sie soll „unbezüglich" sein, wie Heidegger versichert, also auf keine vorgängigen Beziehungen mehr zurückgeführt werden können. Doch wird sich dies ohne weiteres halten lassen? Entscheidend zumindest ist, dass diese Singularisierung ihrerseits aus einer Kinetik des „Vorlaufens" erst hervorgeht. Erst im *Vorlaufen* nämlich soll sich verstehen lassen, was als Unbezüglichkeit des Todes zum „Dasein" vereinzelt. Erst eine bestimmte Kinetik oder Bewegungsweise also versetzt den Vereinzelten in den Stand seines „eigensten Seinkönnens". Und dies trägt den Wegen und Bewegungen Heideggers von Anfang an eine tiefe Zweideutigkeit ein. Einerseits nämlich widerfährt der Tod den Singulären, ereignet er sich als ein Zerbrechen, das jedes Können aussetzen lässt. Nicht umsonst spricht Heidegger von einer „Geworfenheit" in den Tod, die in präziser Weise einer transzendentalen Ohnmacht entspricht. Der Tod ist nichts, was einem „Können" unterstünde, und insofern beschreibt er auch einen „ungangbaren Weg". Es sei denn, andererseits, dieser ungangbare Weg wäre von Anfang an in eine spezifische Bewegung versetzt oder übersetzt worden – in jene Kinetik des „Vorlaufens" nämlich, in der sich das „Dasein" als „Da eines Seins" *erschließen* und eigens ergreifen soll. Aber dann wäre die Singularität auch nicht mehr irreduzibel. In bestimmter und durchaus fragwürdiger Weise wäre sie ihrerseits aus einem Vorlaufen oder aus einer bestimmten Kinetik abgeleitet.

Spätestens hier kündigt sich deshalb die Frage der Techniken ab, die derart in Bewegung versetzen und die radikale Vereinzelung erst freisetzen. Und nicht weniger sensibel wird man auf die Mehrdeutigkeiten des „Schließens", „Er-Schließens" und „Ent-Schließens" zu achten haben, das bei Heidegger nicht von ungefähr eine prominente Rolle spielt, vor allem in der „Entschlossenheit". Zunächst nämlich bezeichnet die „Ent-Schlossenheit" ein sprachliches Privativum, also einen Entzug: das Ent-Schließen als ein Auf-Schließen nämlich, als Öffnung oder Entriegelung. Und doch – ebenso, wie sich der ungangbare Weg bei Heidegger sofort in eine Bewegung übersetzt hatte, wie sich die Ohnmacht also kinetisch in das „eigenste Seinkönnen" verschiebt, verschiebt sich in *Sein und Zeit* die „Entschlossenheit des Daseins" seinerseits in eine Entschlossenheit, die auf etwas zielt: in eine Entschlossenheit nämlich, die sich *zu etwas* entschließt oder zu allem entschlossen ist.

7 Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1979, S. 263.

Um dieses Ineinanderspiel von Wegen und Bewegungen eingehender zu verstehen, das sich hier abspielt, wird man jedoch noch einen weiteren Schritt ins Ungangbare gehen müssen. Das „Mitsein mit Anderen" klang in der erwähnten Passage aus *Sein und Zeit* bereits an. Dieses Mitsein „versagt", so war zu erfahren, wo es um das „eigenste Seinkönnen" geht; denn der je eigene Tod kann von einem anderen nicht übernommen werden. Doch mit jener sprachlichen Sensibilität, die gerade bei Heidegger gelernt werden kann, wäre deshalb das unscheinbare Partikel des „Je" zu befragen, das Heidegger bekanntlich nicht nur an dieser Stelle kultiviert. Zeigt es nicht bereits an, dass der Tod nicht einzig ist, sondern der Tod „je schon" geteilt ist in meinen Tod und den des Anderen? Und ist es phänomenologisch tatsächlich zwingend, vom „Je" dieser Teilung ohne weiteres in das „Je Meine" überzugehen? Spricht dieser Übergang ins Meine, ins Eigene oder die Eigentlichkeit nicht vor allem von einer Unmöglichkeit oder Ungangbarkeit, die noch weiter reicht – nämlich in die Unmöglichkeit, *den Tod des Anderen zu übernehmen*? Und geht die Bewegung Heideggers, die Kinetik des Vorlaufens in den „je eigenen Tod" deshalb nicht wie aus einer Abwehr hervor, die sich zuvor des Tods des Anderen entledigt hat? Oder was – so könnte phänomenologisch gefragt werden – bleibt das Dasein dem Anderen irreduzibel schuldig, indem es sich dessen Anspruch entzieht und sich ins „je Eigene" kehrt?

Wie gesagt, solche Fragen können hier nur angedeutet werden. Entscheidend ist, dass sich bereits in *Sein und Zeit* der „ungangbare Weg" in die Kinetik einer Bewegung übersetzt haben musste, die aus einem vorgängigen Ausschluss des Anderen hervorgeht. Der Bewegungslehre trägt sich auf diese Weise eine Architektur ein, in der das „Je" des Anderen dem Da-Sein oder die Ethik der Ontologie unterworfen bleibt. „Das Gewissen", so akzentuiert Heidegger nicht von ungefähr, „ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft."[8] Unheimlich, so erfahren wir nämlich, sei das nackte In-der-Welt-sein als Unzuhause, als Unheimisches und Unvertrautes. Unheimlich sei, dass sich das Dasein ans Besorgen und Mitsein verliere, während es aus diesem Selbstverlust nur als Ruf eines Gewissens auf sich zurückkommen könne, der das Dasein ins eigenste Sein-Können zurückrufe. Definitiv wird das Gewissen hier zu einer Instanz, die mit dem Ausschluss des Anderen abschließt. Denn irreduzibel trägt sich dem Dasein Heideggers mit dem Unheimlichen des Gewissensrufs eine zirkuläre Bewegung ein, die nur vorläuft, um ins Eigenste zurückzukehren. „Der Erschließungscharakter des Ru-

8 Ebd., S. 289.

fes", so hebt Heidegger in einer Terminologie des Fernmeldewesens hervor, „wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen".[9]

Acht Jahre später, im Jahr 1935, wird dieser technische Rückruf nämlich eingetroffen sein. Nunmehr, in der *Einführung in die Metaphysik*, geht es um das, was „der Mensch" sei. Und nunmehr wird das Unheimliche zu dessen eigenster Wesensbestimmung, wie Heidegger ausdrücklich hervorhebt: „Der Spruch: ‚der Mensch ist das Unheimlichste' gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen."[10] Insofern steht das *Unheimliche* ganz im Horizont dessen, worauf jetzt abgesehen werden soll. Es ist es das, was Heidegger in den Blick nehmen will, um der „Wahrheit und Größe der nationalsozialistischen Bewegung" innezuwerden. Im „Unheimlichen" soll aufgesucht werden, was es erlaubt, diese „Bewegung" einer „Begegnung" von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen auszusetzen. Und nachdem er sich zunächst von der freundlich zugewandten Göttin des Parmenides in den „Dreiweg" von Sein, Nicht-Sein und Schein hatte einweisen lassen, widmet er sich nunmehr jenem Chorlied aus der *Antigone*, in dem über die griechische Wesensbestimmung „des Menschen" verfügt worden sei:

„Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Südsturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge."[11]

Man könnte sich an dieser Stelle, und dies gewiss nicht zum letzten Mal, einem gewissen Übersetzungsproblem stellen, das Heidegger aufgibt. Zwar kann das griechische *deinón*, das im Chorlied der *Antigone* auftaucht, auch das „Unheimliche" bedeuten. Und doch, eher noch ist es das „Ungeheure", das „Gewaltige" oder das „Überwältigende" – und insofern oder *dann auch* das „Unheimliche". Man könnte also die Frage aufwerfen, welche Wege der Übersetzung es Heidegger vorschreiben,

9 Ebd., S. 280.
10 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 116.
11 Ebd., S. 112.

hier zwingend von jenem „Unheimlichen" zu sprechen, das den griechischen Menschen nicht nur in Bewegung versetzen, sondern sein Wesen mit dem *deinón* geradezu in eins setzen soll. Aus der Perspektive von *Sein und Zeit* gelesen, mögen die Gründe immerhin nachvollziehbar sein. Bereits hier hatten sich die Konturen eines gewissen „Dreiwegs" abgezeichnet, aus dem auch das „Unheimliche" aufstieg. Die Verlorenheit des In-der-Welt-seins, die Verlorenheit ins „Man", zu dem das Mitsein anderer verfällt, korrespondiert ganz der Sphäre des Scheins oder Dahintreibens. Der Weg des Seins dagegen führte als Kinetik des Vorlaufens in das eigenste Sein-Können des Daseins ein. Stillschweigend jedoch und ohne dass es zu Wort hätte kommen können, hatte sich in der Topografie von *Sein und Zeit* bereits ein „dritter Weg" abgezeichnet, der allerdings zurückgewiesen wurde. Denn so sehr mein Tod mich vereinzelt, so wenig ist mein Tod einzig. In einem Sinn, der *ontologisch* freilich nicht mehr aussagbar ist, geht meine Vereinzelung also daraus hervor, den *Tod des Anderen* nicht übernehmen zu können. Dieser Abgrund kann nicht überbrückt werden, er lässt sich von keiner Kinetik des Vorlaufens einholen. Und muss ein „Gewissen", das seine Eigentlichkeit nur ergreifen kann, indem es den Anderen abweist, nicht einem Gestus der Selbstermächtigung verfallen, in dem das Uneinholbare als „Unheimliches" wiederkehrt und umgeht? Wird damit das „Unheimliche", in dem sich die Abwehr einer uneinholbaren Differenz wiederholt, nicht zu etwas, was „nicht geheuer" ist? Was aber deshalb als „Ungeheures" auch alle Phantasmen des Überwältigenden und Großen aufruft?

Was diese „Größe" angeht, so war von ihr allerdings schon in der *Rektoratsrede* von 1933 die Rede gewesen, in der es unter Rückgriff auf die „Vorsokratiker" auch um die „Größe des Anfangs" ging.[12] Dieser *Anfang* sollte nämlich niemals etwas gewesen sein, dem man den Rücken kehren könnte, um ihn geraden Weges hinter sich zu lassen: „Der Anfang", hatte Heidegger hier erklärt, „*ist* noch. Er liegt nicht *hinter uns* als das längst Gewesene, sondern er steht *vor* uns. Der Anfang ist als das Größte im Voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen."[13] Auch hier rechnet Heidegger also ausdrücklich mit einer Topografie des „Dreiwegs". Der Anfang ist nicht einfach Anfang einer Bewegung, der sich fixieren ließe. Er hat sich von Anfang an sich selbst entzogen. Er markiert eine Differenz zu sich selbst, und nur deshalb kann er in die Zukunft „einfallen". Aber was könnte dafür einstehen,

12 Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt/M.: Klostermann 1983, S. 12.

13 Ebd., S. 12f.

dass der sich selbst entzogene Anfang in dieser Zukunft so etwas wie eine „volle Präsenz“ erhalten wird? Wird man nicht vielmehr – allen Versicherungen zum Trotz, die Heidegger ansonsten geben mag – einräumen müssen, dass dieser „Anfang“ zwar *einfällt*, doch mit einer Zukunft deshalb keineswegs schon *zusammenfällt*, die sich einholen oder ins Eins holen ließe? Wiederholt sich im *Entzug* dieses Anfangs nicht vielmehr jene winzige, aber ausschlaggebende Differenz, über die das Eigene oder Eigentliche des „Daseins“ ebenso wenig Macht hat wie eine „Begegnung“, in der sich eine „Bewegung“ zur „Größe und Wahrheit“ ihrer eigenen Zukunft aufschwingen soll?

Entscheidend bei Heidegger jedenfalls ist, dass sich der „Anfang“ als etwas wiederholt, was als dessen Größe *eingeholt* werden soll. Der Anfang wird *gestellt*, so wie man einen Flüchtigen stellt; doch gleichzeitig so, wie man etwas aufbaut, errichtet, aufstellt. Die ferne Verfügung, von der Heidegger spricht, ist von hier aus immer mehrfach konnotiert. Einmal so, dass ins *Eins* geholt werden muss, was als Anfang groß ist; und ein andermal so, dass eingeholt werden muss, was flieht, was sich zeitlich und räumlich entzieht, indem es über uns hinweggegangen und in unsere Zukunft eingefallen ist, ohne sich dort stellen zu lassen. Um in dieses *Eins* zu *holen*, bedarf es immer einer gebieterischen identifikatorischen Hast, wie Lacan vielleicht sagen würde. Und muss das nicht umso mehr dazu herausfordern, diesen „Anfang“ selbst als Differenz zu befragen, die sich ins Eigene oder Eigentliche ebenso wenig wird kehren lassen wie das „Je“ des Anderen? Diese Differenz des Anfangs zu sich muss sich jedem „Anfang“ bereits entzogen haben, der sich fixieren oder ins Werk setzen ließe, und zwar von Anfang an. Die „Frühe dieses Anfangs“, deren Größe Heidegger nicht müde wird, als dessen „Größe“ zu beschwören, würde als *Differenz zu jedem Anfang* insistieren, als anfangsloser Anfang also oder als Ur-*Sprung* im Wortsinn. Und wiederholt sich nicht gerade *darin* der Zuspruch jener freundlich zugewandten Göttin, aus deren Schiedsspruch die *díke* zum entrückten Reisenden im Lehrgedicht des Parmenides spricht?

Zu Recht stellen Gilles Deleuze und Félix Guattari deshalb einerseits fest: Heidegger wollte „zurück zu den Griechen, und zwar über die Deutschen, im schlimmsten Moment ihrer Geschichte: Was gibt es Schlimmeres, so Nietzsche, als vor einem Deutschen zu stehen, wo man einen Griechen erwartete?“[14] Und doch, nicht weniger und allen Versicherungen Heideggers zum Trotz hat sich diese *díke* einer uneinholbaren Differenz auch seiner *Einführung* eingeschrieben, und zwar unauslösch-

14 Gilles Deleuze/Félix Guattari: Was ist Philosophie?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 126.

lich. Es insistiert in der uneinholbaren Insistenz des Anderen, die jeden Ur-Sprung durchkreuzt. Das unheimliche Wesen, das als griechisch verstandener „Mensch" aufbricht, gewalttätig und niederwerfend, wie Heidegger feierlich hervorhebt, bleibt in der *Einführung* umso unentrinnbarer der Fügung einer *díke* ausgesetzt, die ihn mit Notwendigkeit stürzen lässt. Und wie könnte es anders sein? Nie wird das unheimliche Menschenwesen aus einem bereits Vertrauten, Heimischen aufgebrochen sein, um sich in das Unvertraute der Fremde zu begeben. Denn der Anfang ist nicht, und wo immer er sich sistieren will, spricht aus ihm das Unheimliche, zu dem sich eine Differenz verschweißt, die jede Möglichkeit eines Einholens und Stellens überfordert. Gewalttätig und niederwerfend, wie Heidegger deshalb beschwörerisch festhält, muss die Unheimlichkeit des Menschenwesens diesen Anfang deshalb selbst erst ins Werk setzen. Es soll die Zukunft stellen und erobern, aufrichten und erbauen. Hochfahrend spricht Heidegger von jenen, die

„als Gewalttätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter. Hochragend in der Geschichtsstätte, werden sie zugleich *ápolis*, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müssen."[15]

Hier jedoch zeichnet sich eine doppelte Frage oder ein dreifacher Schiedsspruch ab. Denn hat sich diese Stättelosigkeit der Schaffenden ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug nicht bereits einer Ordnung des Scheins unterstellt? Versetzt es sie nicht selbst in eine äußerste Nähe zu jenen, denen die Göttin des Parmenides zu Beginn attestierte, Machtlosigkeit lenke ihren Verstand und lasse sie dahintreiben wie Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen? Lässt sich der Weg des Seins und der des Scheins also tatsächlich noch scharf unterscheiden, wie Heidegger unterstellt, wenn das Schaffen selbst nur wie eine haltlose Entscheidung aus einem stättelosen Dahintreiben auftaucht? Satzung und Grenze müssen, wie Heidegger erklärt, von den Schaffenden erst gegründet werden. Aber bedeutet dies nicht, dass sie selbst aus der Stättelosigkeit hervorgehen, einer puren Entscheidung oder Dezision gleich, in der die „Zukunft" usurpiert wird? Man wird die Phantasmatik dieser Vorstellungen jedenfalls auch heute nicht völlig unvertraut finden, und insofern steht der Bruch mit Heideggers Nationalsozialismus immer aus. Zwar hat sich eine solche Phantasmatik mittlerweile in andere Wege und Bewegungen der Sprache übersetzt, wo sie die Einzelnen etwa auf ihre

15 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 117.

„Zukunftsfähigkeit“ hin taxiert und abrichten will, um sie beispielsweise „fit für die Zukunft“ zu machen. Unabtrennbar jedoch, so scheint es, begleitet sie eine Bewegungslogik, die aus einer ontologischen Topografie okzidentaler Wege hervorgeht. Denn stets kehrt sie sich ins Eigene, in die Aneignung der Eigentlichkeit; und immer muss diese Bewegung zuvor verworfen haben, was als Differenz des Anderen Eigenes nicht sein wird. Dieser Weg der Differenz nämlich bleibt ontologisch unzugänglich. Aber gerade deshalb stößt über ihn auch jene *díke* zu, die keinem Können einer Bewegung untersteht. Gerade *darin* nämlich durchkreuzt sie jede Bewegung, in der die Unheimlichkeit unheimlichen Wesens begriffen ist. Mehr noch: es verurteilt den derart Schaffenden, wie Heidegger selbst hervorhebt, zum Untergang: „Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden. Im Zerbrechen des gewirkten Werkes, in jenem Wissen, dass es ein Unfug ist und jenes *sárma* (Misthaufen), überlässt er das Überwältigende seinem Fug.“[16]

Und deshalb wird *anders* als bei Heidegger oder nach einem *anderen Anfang* der Unterscheidung von Sein und Schein gefragt werden müssen. Wird sich deren Differenz nicht vor allem in der *díke* jenes dritten, ungangbaren Wegs *selbst* zutragen oder ereignen müssen? Eines Weges, der eben keinem Können, sondern einer ontologisch unverfügbaren Ohnmacht des *Empfangens* entspricht? Dieses Empfangen bestünde in einer Passivität, der keine Aktivität und kein Vermögen mehr korrespondiert. Diese Passivität ereignet sich vielmehr immer schon als ein Aussetzen, das den parmenideischen „Weg des Seins“ skandiert und jede Möglichkeit einer Bewegung aus dieser Skansion hervorgehen lässt, *vor* jedem ihrer Anfänge. Darin allerdings besteht die Schwierigkeit, wie Philippe Lacoue-Labarthe notiert. „Die Schwierigkeit liegt, wie immer, im Denken einer ursprünglichen Nachträglichkeit oder vielmehr darin, dass der Ursprung entsprungen, von Anfang an geteilt und im Verzug, in *différance* zu denken ist“.[17]

Diese *différance* hat nämlich nicht nur mit jedem Anfang und mit jeder Bewegung einer Zukunft gebrochen, die sich im Namen des „Anfangs“ würde einholen wollen. Zugleich oder von Anfang an bricht sie mit jeder Affektenlehre, von der anfangs die Rede war, als Heidegger vom „Sturm“ sprach, der den Denkenden auf dem „Weg des Seins“ beflügele. Der Sturm und die Größe stehen nicht von ungefähr auch am Ende der *Rektoratsrede* von 1933, wo Heidegger Platons *Politeia* zitiert: „*tà [..]. megála pánta episphale*“. Heidegger übersetzt: „Alles Große

16 Ebd. S. 125.

17 Philippe Lacoue-Labarthe: Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1990, S. 124.

steht im Sturm."[18] Derart konnte sich der „Sturm" und die „Größe" also zur Sturmabteilung der Philosophie formieren. Aber *sphállein* oder *episphállein* bedeuten gerade nicht, im Sturm zu stehen, sondern anfällig zu sein; und *tò sphalerón* ist das Glatte, das Trügerische und Verführerische. Das Große steht also nicht im Sturm; es ist anfällig, vom Absturz bedroht, denn seine Bahn ist glatt, trügerisch und verführerisch. Jede Bewegung, die sich in der Begegnung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen ihrer eigenen Wahrheit und Größe würde versichern wollen, wäre deshalb „von Anfang an" zum Untergang verurteilt gewesen. Und dies bejaht zu haben, durch einen allerdings unvermeidbaren Übersetzungsfehler hindurch, hat die „Wege Heideggers" mit der „nationalsozialistischen Bewegung" verschränkt.

Die Differenz am Anfang oder die Differenz *zu* jedem Anfang dagegen nötigt zu einer anderen Lektüre. Sie sperrt sich jeder Einkehr ins „je Eigene" oder „Eigentliche". Sie kehrt sich nicht ins „Sein", sondern bricht mit der Ontologie im Zeichen einer Ethik des *Anderen*. Und mit diesem unmöglichen Schluss will ich schließen, denn in ihm kündigt sich ein bestimmter Pluralismus an. Das letzte Wort soll also Emmanuel Levinas haben, der in seiner Phänomenologie einer *Zeit des Anderen* schrieb: „Es handelt sich weder darum, eine Reihe von Widersprüchen zu durchlaufen, noch darum, sie zu versöhnen, indem man die Geschichte anhält. Wir möchten uns im Gegenteil auf den Weg machen auf einen Pluralismus zu, der nicht in einer Einheit fusioniert; wir möchten, wenn dies gewagt werden darf, mit Parmenides brechen."[19]

Literatur

Derrida, Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Niemeyer 1987.

Ders.: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1979.

Ders.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt/M.: Klostermann 1983.

Lacoue-Labarthe, Philippe: Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1990.

18 Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, S. 19.

19 Emmanuel Levinas: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Meiner 1984, S. 19.

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Meiner 1984.
Parmenides: Fragment 4-9, in: Jaap Mansfeld (Hg.), Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1987.

3. Bewegung sein

MICHAEL TH. GREVEN

Was bewegt sich in sozialen Bewegungen? Bewegungsmetaphorik und politisches Handeln

Kurze Hinweise auf die Geschichte von ‚Bewegung' als historisch-sozialer Begriff

‚Bewegung' als historisch-sozialer und politischer Begriff hat eine relativ kurze Geschichte. In den *Geschichtlichen Grundbegriffen* finden sich unter den zahlreichen Belegstellen im Register schließlich nur drei Nachweise vor 1750.[1] Sie zeugen noch nicht von der danach allmählich einsetzenden Verzeitlichung und Vergeschichtlichung der Gesellschaft, die ihrerseits erst zu einem historischen Begriff von ‚Geschichte' geführt haben. Verzeitlichung und Vergeschichtlichung finden ihren ersten Höhepunkt in Befürwortung der und Reaktion auf die Französische Revolution. In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass der historische, später vor allem von der Soziologie übernommene Begriff ‚Bewegung' in vielen Fällen analytisch als eine noch unklare Metapher für politisches Handeln verstanden werden muss.

Selbstverständlich gab es auch vorher, seit der Antike, Worte und Vorstellungen, in denen geschichtliches Werden und Vergehen, vor allem ‚großer Männer', sowie der Aufstieg und Fall ganzer Dynastien und Reiche thematisiert wurden. Aber diese Heldengeschichten fügten sich

1 Siehe Reinhart Koselleck/Rudolf Walther (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Register, Bd. 8/1, Stuttgart: Klett Cotta 1997, S. 146f.

mehr oder weniger in statische kosmologische Weltanschauungen ein, die von zirkulären Schemata geprägt wurden. Auch ‚Aufstieg' und ‚Fall', auch ‚Herkunft' und ‚Wiederkehr' verweisen dann auf die angeblich ewigen Rhythmen des Immergleichen, die solches Denken prägten. Erscheinen etwa die Biographien großer Männer wie die des Alexander des Großen darin als Ereignisketten von großer Dynamik, so fügen Einzeltaten doch dem kosmologischen Gesamtbau schließlich nichts grundsätzlich Neues und Bewegendes hinzu – und so überraschend und deshalb erzählenswert das Schicksal der Helden den Zeitgenossen und Nachkommen erschien, so gewiss war ihnen auch in dieser durch keinen wirklichen Geschichtsbegriff kontextuierten Erzählung, dass am Ende nur der Nachruhm bleiben würde, dass sich aber die Welt nicht grundsätzlich geändert habe.

Selbst das für mehr als ein Jahrtausend das Abendland dominierende christliche Erlösungsdenken enthält mit seinem Anfang, der „Vertreibung aus dem Paradies" und der durch Christi Kreuzestod beglaubigten Verheißung einer endgültigen „Erlösung" und „Auferstehung" nach dem irdischen Tode eine Teleologie, die sich in solch ein zirkuläres Schema einprägt. ‚Bewegung' wird dabei als bloß inneren Durchgang des als Ganzem in sich ruhenden Kosmos mit dem ‚unbewegten Beweger' als transzendentem Auslöser einer bloß zeitweiligen Erlösungsgeschichte begriffen.

Die von Reinhart Koselleck als „Achsenzeit" über sein ganzes Werk hin beschriebene Wende zum modernen Geschichtsverständnis seit etwa 1770 war also auch die Voraussetzung dafür, dass ‚Bewegung' zusammen mit seinem semantischen Umfeld zu einer der zentralen „Metaphern für Geschichte"[2] selbst werden konnte, „einer Geschichte, deren neue Dynamik zeitliche Bewegungskategorien herausforderte".[3] Allerdings verlangt diese Aussage Differenzierung, denn es gibt auf die Frage danach, was sich ‚bewegt' neben der „Geschichte" selbst noch weitere Antworten, auch bei Koselleck selbst, wenn er zum Beispiel schreibt: „Seitdem die Gesellschaft in die industrielle Bewegung geraten ist, liefert die politische Semantik der darauf bezogenen Begriffe einen Verständnisschlüssel [...]".[4] Als Beispiele nennt er ebendort die Bewegungsbezeichnungen „Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus".

2 Vgl. Alexander Demandt: Metaphern für Geschichte, München: Beck 1978.
3 Reinhart Koselleck: ‚Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 300-348, hier S. 337.
4 Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: ders., Vergangene Zukunft, S. 107-129, S. 113.

Das hieße aber für unseren Anlass auch, dass ‚Bewegung' selbst eine eigene Bedeutungs- und Verwendungsgeschichte besitzen müsste, die bedauerlicherweise in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* nicht und m.W. auch sonst nirgendwo mit entsprechender Sorgfalt aufgearbeitet wurde. Dort wo Buchtitel Entsprechendes verheißen, wie die in den 1960er und 1970er Jahren in fünf Auflagen erschienene und vielgelesene, heute aber von den Jüngeren kaum noch gekannte und von den Älteren zumeist vergessene *Ideengeschichte der sozialen Bewegung* von Werner Hofmann und Wolfgang Abendroth, findet sich bei genauerem Hinsehen nur ein Teil dieser möglichen und wünschenswerten Geschichte des Gesamtphänomens. Das kündigt sich bei Abendroth und Hofmann schon im usurpatorischen Singular des Titels an und erst recht wenn es im Vorwort mit Emphase heißt: „Soziale Bewegung ist Emanzipationsbewegung".[5] Weniger als überzeugende Begründung, denn als Erläuterung des eigenen und ein für allemal für richtig gehaltenen Standpunktes geht diesem Satz voraus: „Als unverzeihlich ist es allerdings vielen Rezensenten erschienen, dass die christlichen und anderen Richtungen einer sozialen Versöhnung nicht dargestellt worden sind. Gegenüber allen großzügigen Neigungen, den Gegenstand ins Unbestimmte zu dehnen, so dass unter die Sozialbewegungen noch die ‚Bewegung' des Nationalsozialismus fallen würde, sei hier schon im Vorwort klargestellt [...]"[6] – und dann folgt der eben bereits zitierte, einer objektivistischen Gesellschaftstheorie entsprechende und keineswegs nur nominalistisch definierende Satz.

Mit Inhalt und Anspruch, wie er in diesem kleinen Textdokument zum programmatischen Ausdruck gebracht wurde – und zu Zeiten großen Zuspruch nicht nur in meiner akademischen Generation fand – war der historisch-materialistische Geschichtsbegriff einer notwendigen gesetzmäßigen „Entwicklung" der „bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft" konstitutiv dafür, dass nur was zur endgültigen Überwindung dieser durch Ausbeutung und Klassenkampf gezeichneten Formation tatsächlich beitragen könnte, den Ehrentitel der ‚Bewegung' auch verdiente. Alles, was auf eine eigentlich ja nicht für endgültig möglich gehaltene „Versöhnung" hinauslief, müsste zu den antagonistischen Kräften bestehender Ordnung gerechnet werden. „Ordnung" ist in dieser Semantik also der polemische Gegenbegriff: während sich ‚Bewegung' auf „Freiheit" und „Emanzipation" richtet, steht „Ordnung" im Bedeutungsfeld von „Herrschaft".

5 Werner Hofmann: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, 5.unveränd. Auflage, Berlin, New York: ^{5}1974, S. 7.

6 Ebd.

Dieser Gebrauch des Begriffs ‚Bewegung' für eine den Kräften der bestehenden Ordnung geschichtlich entgegenstehende Emanzipationsbestrebung fand seinen Vorläufer in Lorenz von Stein mit seinem 1842 zuerst unter dem Titel *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich* erschienenen Schrift, die erst in der dreibändigen dritten Auflage von 1850 den heute gebräuchlichen Titel *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*[7] erhielt. Um die Wende zum 20. Jahrhundert dürfte Werner Sombart mit seinen – für damalige Zeiten – Massenauflagen neben der praktisch-politischen Arbeiterbewegung selbst am meisten zur Propagierung dieses Bewegungsbegriffes beigetragen haben. Für ihn ist, wie der erste Satz seines populärsten Buches festhält, „Sozialismus [...] der geistige Niederschlag der modernen sozialen Bewegung", in der er „das Proletariat in Bewegung kommen"[8] sieht. Bei genauem Lesen sieht man freilich, dass in dem zweiten Zitat der Begriff ‚Bewegung' abweichend und als noch undeutlicher Hinweis auf eine Handlungsweise gebraucht wird, von der noch die Rede sein wird.

Diese Tradition des usurpatorischen Singulars hat bei den Klassikern des Marxismus-Leninismus – die selbst noch keine „Marxisten" geschweige denn „Marxisten-Leninisten" waren – ihre autoritative Quelle und ihren Ursprung, heißt es doch in der *Deutschen Ideologie* über den „Kommunismus" er *sei* die „wirkliche Bewegung", die sich aus den antagonistischen Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaftsformation notwendig ergebe. „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung".[9]

Es bedürfte einer hier nicht zu leistenden Erinnerung an die Marx und Engels gemeinsame besondere Vorstellung von Dialektik, insbesondere der Dialektik von Theorie und Praxis, um die im Zitat benutzte Formel „die *wirkliche* Bewegung, die diesen Zustand aufhebt" angemessen und mit mehr Detailfreude auszudeuten: einerseits bezieht sich hier ‚Bewegung' auf die Dialektik der gesetzmäßig fortschreitenden Evolution von Gesellschaftsformationen selbst, wie sie später in der marxis-

7 Lorenz von Stein: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1989 bis auf unsere Tage, herausgegeben von Gottfried Salomon, 3 Bde., München: Drei-Masken-Verlag ^{3}1921.

8 Werner Sombart: Sozialismus und Soziale Bewegung, 6. Aufl., Jena: Fischer ^{6}1908, S. 1 und S. 8.

9 Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1969, S. 9-438, S. 9, Hervorhebung i.O.

tisch-leninistischen Lehre vom sogenannten „Historischen Materialismus“ dogmatisiert wurde, also auf den dem Anfang von Hegels Logik nachempfundenen logischen Durchgang von Sein, Nichtsein zum Werden. Dem entspricht die sich im realen gesellschaftlichen Widerspruch entfaltende Dreiheit von bürgerlich-kapitalistischer Herrschaftsformation, proletarischer Revolution und Kommunismus. Andererseits brauchte man nur an die zweite Feuerbachthese von Karl Marx zu erinnern, wo es heißt: „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e., Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“[10], um zu verstehen, warum der obige Satz über die „wirkliche Bewegung“ auch im Sinne des *Kommunistischen Manifest* gelesen werden muss. Hier heißt es: „Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl“.[11] Interessant ist die Frage, was in diesem Zitat „selbständige“ Bewegung bedeutet; im Marxschen Sinne sicherlich „Klasse an und für sich“. Aber das Adjektiv ‚selbständig‘ verweist auch auf eine dem später dogmatisierten Basis-Überbau-Schema widersprechende spontaneistische Praxisphilosophie, in der das politische Handeln aus den Bedingungsverhältnissen einer historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie ‚befreit‘ gedacht zu werden vermag. Das kann durchaus inner-marxistisch gedeutet werden und doch zu einer Theorie politischen Handelns führen, die der später charakterisierten Kontingenztheorie zumindest nahe kommt; so etwa, wenn Helmut Fleischer in seiner immer noch lesenswerten Arbeit zum Marxschen Geschichtsverständnis aus den 1960er Jahren gegen die historisch-materialistische Gesetzmäßigkeitsdogmatik postulierte, „am Handeln der Subjekte dasjenige zu artikulieren, worin es eigener Ursprung ist, *causa sui*“.[12] Später wird sich zeigen, dass ein politisches Handeln als *causa sui*, ein Handeln also, dass seinen Ursprung in sich trägt und nicht durch etwas anderes kausal verursacht wurde, den Zentralbegriff einer mit Kontingenz rechnenden politischen Theorie ausmacht.

Nun verdient der am Beispiel des Buches von Abendroth und Hofmann dargestellte Anspruch ‚ursupatorisch‘ genannt zu werden, weil alle Emphase der Singularität doch nicht verdecken konnte, dass der exklusive Anspruch der auch „Arbeiterbewegung“ genannten sozialen

10 Ebd., S. 5.

11 Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 4 Berlin: Dietz Verlag 1972, S. 459-493, hier S. 472.

12 Helmut Fleischer: Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{3}1970, S. 52 Hervorhebung i.O.

Bewegung akademisch nicht erfolgreich verteidigt werden konnte; nicht in den Zeiten ihrer höchsten Blüte vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges und nicht zu Zeiten, in denen Abendroth und Hofmann die „Marburger Schule" inaugurierten – zumal sich ebendort deren Kollege Ernst Nolte mit einer furoremachenden Arbeit über den *Faschismus in seiner Epoche* (1963), die diesen theoretisch zentral als moderne soziale und politische Bewegung interpretierte, immer mehr zum ideenpolitischen Antipoden des Neo-Marxismus ebenso wie des zeitgenössischen Liberalismus entwickelte. Wem Ernst Nolte als Zeuge zu verdächtig erscheint, der sei an Hannah Arendts weithin anerkanntes Buch über die totalitäre Herrschaft im 20. Jahrhundert erinnert; auch Arendts Analyse beruht theoretisch auf dem als Spannungsverhältnis, wenn nicht absolutem Gegensatz empfundenen Begriffspaar Staat – Bewegung und begreift den absoluten Triumph moderner Massenbewegungen über das konstitutionelle politische Gemeinwesen als das Ende der „Politik" im eigentlichen Sinne.[13] Es dürfte kein Zufall sein, dass es sich bei Hannah Arendt und Ernst Nolte um durch Heideggers Phänomenologie philosophisch und vor allem methodologisch stark beeinflusste Autoren handelt.

Akademisch – jedenfalls in Deutschland – mit unvergleichlich geringerer Wirkung ist allerdings der aus Kiel stammende, erst in den USA populär werdende Rudolf Heberle, der erste gewesen, der systematisch begründet seiner später auch in deutscher Übersetzung erschienenen Einführung in die politische Soziologie den abstrakten Begriff eines Kollektivakteurs *Social Movements*[14] zugrundelegte. Diesen grenzte er scharf gegen die marxistische ‚usurpatorische' Tradition ab: „Heute ist er in dieser Form nicht mehr haltbar. Andere, nicht proletarische Gruppen haben historisch bedeutsame Bewegungen erzeugt [...]"[15], die er in seinem Buch systematisch vergleichend behandelt. Mag sein, dass er in seinen langen akademischen Lehrjahren in Kiel dabei von Ferdinand Tönnies beeinflusst wurde, hatte dieser doch seine zeitgenössisch mit Sombart konkurrierende populäre Darstellung der „Entwicklung der sozialen Frage" mit einer bis in die Antike zurückreichenden Einleitung über den „Bauernstand" und seine Ausbreitung durch die jeweiligen Grundherren beginnen lassen, und dann beiläufig festgestellt: „Der deutsche Bauernkrieg ist in Westeuropa die letzte große Bewegung gewesen,

13 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München: Piper 1986.

14 Rudolf Heberle: Social Movements, New York: Appleton-Century-Crofts 1951.

15 Rudolf Heberle: Hauptprobleme der politischen Soziologie, Stuttgart: Enke 1967, S. 7.

in der das Landvolk noch wehrhaft und willensstark auftritt [...]“.[16] Bereits Tönnies behielt also den Begriff ‚Bewegung‘ in Verbindung mit der „sozialen Frage“ nicht exklusiv der Arbeiterbewegung vor.

Trotz oder gerade wegen der Dominanz des usurpatorischen Singulars blieb nicht nur vor Ort in Marburg und darüber hinaus seit Gebrauch des Begriffes sozialwissenschaftlich stets umstritten, was als Inhalt und Ziel der ‚Emanzipation‘ jeweils gefordert war, für die sich jeweilige ‚Bewegungen‘ einsetzten; so beispielsweise die nationale in deutschen Landen seit den Freiheitskriegen gegen Frankreich, oder die seit Mitte des 19. Jahrhunderts so bezeichnete „bürgerliche Frauenbewegung“. Lange blieb der Begriff selbst im 19. und 20. Jahrhundert ziemlich willkürlich in seinem jeweiligen Gebrauch.

Das zeigt sich letztlich neben der kurz angesprochenen Dialektik zur Bezeichnung von objektiver Entwicklung und kollektivem revolutionären Subjekt selbst noch bei den „Klassikern“ Marx und Engels, so zum Beispiel bei Friedrich Engels in seinem kurz nach dem Kommunistischen Manifest geschriebenen Artikel *Die Bewegungen von 1847*. Hier wird, gewissermaßen als Gipfel der Perversion der damaligen „Fortschrittspartei“, sogar der Papst als Bewegungsakteur vorgestellt, der, obwohl er wie Engels schreibt, „die reaktionärste Stellung in ganz Europa einnimmt, der die versteinerte Ideologie des Mittelalters repräsentiert“, sich „an die Spitze der liberalen Bewegung“, also einer „entschiedene(n) Bourgeoisiebewegung“[17] gesetzt habe.

Treitschke zum Beispiel: Bewegung als gesellschaftliche Entwicklung mit problematischen Folgen

Gleichwohl wird jeder zünftige heutige Bewegungswissenschaftler, noch daran gewöhnt, gegen den Abendroth-Hofmannschen Begriff im Singular seit den späten siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sein Präfix „neu“ und hernach den Plural einzusetzen, wahrscheinlich erstaunt sein, bei dem notorisch deutsch-nationalen Heinrich von Treitschke in dessen in wilhelminischen Zeiten populären *Bildern aus der deutschen Geschichte* den Aufsatztitel *Die soziale Bewegung der 40er Jahre* zu finden. Das Erstaunen dürfte sich bei der Lektüre des fol-

16 Ferdinand Tönnies: Die Entwicklung der sozialen Frage, Berlin: Göschen 1913, S. 16

17 Friedrich Engels: Die Bewegung von 1847, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1972, S. 494-503, hier 496f.

genden ersten Satzes steigern: „Gewaltig veränderte sich mittlerweile das volkswirtschaftliche Leben durch den fortschreitenden Eisenbahnbau“.[18] Im Fortgang schildert Treitschke auf den nächsten zwanzig Seiten zunächst die Vernetzung und Zentralisierung des vorerst privaten, dann zunehmend staatlichen Eisenbahnwesens im noch durch die Existenz zahlreicher souveräner Einzelstaaten für solche Unternehmungen benachteiligten Deutschland. Schnell aber wird dem heute Lesenden klar, was den eigentlichen Inhalt des Textes über die „soziale Bewegung“ ausmacht und wofür die eindringliche Schilderung des Eisenbahnwesens nur den Indikator abgibt: „überall schritt die Industrie jetzt rascher vorwärts“ und „Schritt für Schritt suchte der deutsche Gewerbefleiß den weiten Vorsprung des [vor allem englischen, M.G.] Auslands einzuholen“.[19] Treitschke bezieht also den Begriff ‚Bewegung‘ hier letztlich auf die industrielle Entwicklung als den entscheidenden Motor schneller sozialer Veränderungen, die er im weiteren in plastischen Bildern und Beispielen teils bejubelt, teils vehement beklagt; eine schwankende Beurteilung, die sich methodisch nicht ohne weiteres, aber politisch schon eher entschlüsseln lässt. Wichtig aber, und hier im Detail aus Platzgründen nicht nachzuweisen, sind die wild wuchernden Bewegungsmetaphern, die allenthalben zur Darstellung der vielfältigen industrialisierungsbedingten „Wandlungen des sozialen Lebens“[20] benutzt werden. Die Formel „Schritt für Schritt“ und ebenso der semantisch nahe Verwandte „Fortschritt“ reflektieren ja eine eigentümliche Mischung von Statik und Dynamik, die jeder kennt, der einmal im Fernsehen ein Wettrennen sogenannter „Geher“ gesehen hat: disqualifiziert wird dabei, wer in die kontinuierlichere Bewegungsart des „Laufens“ verfällt. Jeder Schritt muss also in sich abgeschlossen werden, der Indikator ist wie bei dem antiken Antäus die Fußsohle, von der immer mindestens eine dem Boden verhaftet bleiben muss, so dass sich die eigentliche Dynamik aus lauter kleinen abgeschlossenen Sequenzen, eben den „Schritten“ des „Gehens“ zusammensetzt.

Fragt man analytisch, was durch ihren Gebrauch bis hierhin von Treitschke eigentlich als in ‚Bewegung‘ befindlich dargestellt wird, so ist der Referenzpunkt abwechselnd die Industrialisierung, sind es die sich dadurch verändernden sozialen Beziehungen und Lebensverhältnisse und ist es schließlich die Gesellschaft selbst. Man geht kaum fehl in der Interpretation, wenn man feststellt, dass ‚Bewegung‘ damals so ver-

18 Heinrich von Treitschke: Die soziale Bewegung der 40er Jahre, in: ders., Bilder aus der Deutschen Geschichte, Erster Band, Leipzig: Hirzel ^{6}1916a, S. 301-341, hier S. 301.

19 Ebd., S. 318.

20 Ebd., S. 321.

standen wurde, wie heute zumeist „sozialer Wandel“ in der Soziologie Verwendung fand.

Wie schon gesagt, ist Treitschkes Ambivalenz aufschlussreich: zwar „schritt“ vor allem die Industrie, wie bereits erwähnt, „Schritt für Schritt“ „vorwärts“ – aber den damit eigentlich zu erwartenden Begriff des „Fortschritts“ sucht man bei Treitschke vergebens. Zwar rechnet er den sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausbildenden Nationalismus, „in dem die Eigenart des Volkstums sich überall stark und bewusst ausbildete“ und durch den „die nationalen Gegensätze allmählich gewichtiger wurden als die Gegensätze der politischen, der ständischen, der kirchlichen Parteiung [...] zur gesunden, natürlichen Entwicklung“[21] der Gesellschaften – und lässt damit implizit eine normative Fortschrittsvorstellung anklingen. Aber es überwiegt im Ganzen doch die negative, im heutigen Sinne kulturkritische und dann auch antisemitische Bewertung dieser ‚Bewegung‘, wie sie sich für ihn zum Beispiel in den „ersten Anfängen einer internationalen Verbindung zwischen den großen Geldmächten“ zeigte, die einen „unheilvollen Rückschlag“ darstellten: „Die Börsenmächte aller Kulturländer begannen sich in der Stille über das gemeinsame Geldinteresse zu verständigen, und die neue internationale Partei des Großkapitals fand ihre natürliche Stütze an dem vaterlandslosen Judentum“.[22]

Lange vor Paul Virilio war mit der ‚Bewegung‘ auch die Entdeckung der wachsenden Schnelligkeit und ständigen Beschleunigung verbunden, wie man bei Treitschke eindrucksvoll nachlesen kann, wenn es zum Beispiel heißt: „Kurzlebig, vergänglich war alles, was die neue Industrie hervorbrachte, und es konnte nicht ausbleiben, dass diese Flüchtigkeit der wirtschaftlichen Arbeit auf die ganze Weltanschauung des Zeitalters zurückwirkte“ und fast liest es sich wie ein auf dem Laptop im Intercity verfasster Kommentar aus heutigem Feuilleton, wenn er fortfährt: „Ein neues Geschlecht begann heranzuwachsen, das von Ort zu Ort, von einem Eindruck zum anderen hastete, schnell lernend und schneller vergessend, immer genießend, immer erwerbend, ganz in sich selbst und das Diesseits verliebt, friedlos und freudlos”.[23] Eigentlich verwunderlich – dann aber auch wieder nicht –, dass sich in den Augen Treitschkes die negativen persönlichkeitsbezogenen Folgen dieser rasenden gesellschaftlichen ‚Bewegung‘ nur bei den Frauen zu zeigen schienen: „Sehr schwer litt unter den veränderten Verkehrsverhältnissen das deutsche Haus und seine Hüterin, die Frau“[24], denn ihr kam in des

21 Ebd., S. 322.
22 Ebd.
23 Ebd., S. 320.
24 Ebd.

Chronisten Augen „ein guter Teil ihrer gewohnten stillen Wirksamkeit abhanden, sie fühlten sich unglücklich in einem halb zwecklosen Leben“, und so wuchs als nicht unbedeutenste Folge der gesellschaftlichen ‚Bewegung‘ auf der Makroebene auf der Mikroebene „die Zahl der unbefriedigten, der kranken und nervösen Frauen beständig an“[25]. Man fragt sich, wie gesagt, wie die Männer all’ dem entgehen konnten ...

Aber einige der negativen Auswirkungen zeigen sich in Treitschkes Abhandlung, jedenfalls in seiner eindeutig parteiergreifenden Perspektive, offenkundig auch bei ihnen – was bei den Frauen als „Migräne“ und „Hysterie“ erscheinen mag, das äußert sich bei deutschen, vor allem aber bei jüdischen Männern offenkundig bevorzugt in ihrem Engagement für Anarchismus und Kommunismus. Treitschkes umfangreiche Abhandlung zur „sozialen Bewegung der 40er Jahre“ beginnt also mit der Eisenbahn, kommt über die Industrialisierung zum sozialen Wandel und dessen nicht nur bei den Frauen keineswegs beschönigten Folgen, zum Beispiel auf „das grauenhafte Elend in den Arbeiterwohnungen“[26] schließlich auf die „Lehren der sozialen Zerstörung“ zu sprechen, die, wie er plastisch feststellt, in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts „wie die Würmer im Aase“[27] überall aufkeimten. Man darf bei dem rhetorisch geschulten und populär schreibenden Autor vermuten, dass es sich um eine wohlkalkulierte Steigerung handelt, dass wir uns hier also nun beim Höhepunkt und dem eigentlichen Anlass des Textes befinden.

Es ist wenig erstaunlich, dass dabei nun alte Bekannte aus den zitierten Texten von Marx und Engels sowie diese selber auftauchen. Es gibt dabei durchaus eine gewisse Anerkennung: wenn Marx und Engels auch zusammen mit allen anderen erwähnten Propagandisten der kommunistischen und – in Treitschkes Augen besonders verwerflich – internationalistischen „Lehren der sozialen Zerstörung“ als politische Feinde von Volk und Vaterland gebrandmarkt werden, so behandelt sie Treitschke beide doch mit erstaunlichem akademischen Respekt, nennt „Fr. Engels, neben Marx de(n) besten Kopf der Kommunisten“ und lobt, er habe „im wesentlichen wahrheitsgetreu, ein geistreiches, gründliches Buch über ‚die Lage der arbeitenden Klassen (sic!) in England‘ verfaßt“[28]. Mit dem *Kommunistischen Manifest* war aber in seinen Augen „das Programm des internationalen Umsturzes [...] aufgestellt, und seine Urheber waren zwei vaterlandslose Deutsche“ – immerhin, im Unterschied zu den meisten der „in Paris zusammengeströmten Literaten“, keine Juden.[29]

25 Ebd., S. 321.
26 Ebd., S.323.
27 Ebd., S. 327.
28 Ebd., S.332.
29 Ebd., S. 331.

Methodische und analytische Zwischenüberlegungen

Methodisch – heute jedenfalls – wichtiger als die damalige Feindschaft zwischen Marx, Engels und den Kommunisten einerseits, Treitschke als dem paradigmatischen nationalen deutschen Ordinarius in der Phase des Wilheminismus andererseits ist eine sich im Aufbau der Texte sowie im methodologischen Untergrund der Denkweise zeigende Gemeinsamkeit: Joachim Raschke unterscheidet in seinem Standardwerk typologisierend wissenschaftliche Erklärungsansätze der „Ursachen" von sozialen Bewegungen – im Sinne von Kollektivakteuren – danach, ob sie diese strukturanalytisch, sozialpsychologisch oder interaktionistisch auffassen, und stellt zu dem ersten Typus fest: „Allen Varianten des strukturanalytischen Approaches sind gemeinsam die Annahmen, es gebe keine Unzufriedenheit ohne strukturelle Gründe, und: die strukturellen Ursachen seien das Ausschlaggebende".[30] In diesem Sinne sind alle bisher kurz angesprochenen Beispiele von Abendroth-Hofmann über Marx-Engels bis zu Treitschke „strukturanalytisch" in ihrer Ursachenerklärung, d.h., ohne die jeweils in den Texten vorangestellten Theorien sozialer Entwicklung wären die jeweils thematisierten „Bewegungen" der Kollektivakteure in den Augen der Autoren nicht begreifbar. Dem entspricht auch jeweils der Aufbau der Referenztexte mit der Reihenfolge, zunächst die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung darzustellen und damit zugleich zu suggerieren, dass die jeweils anschließend dargestellten Bewegungsakteure wenn schon nicht kausal, dann doch wenigstens im Sinne einer notwendigen Bedingung von der Existenz dieser Entwicklung abhängig seien. Bei Marx und Engels folgt die Erscheinung des Klassenkampfes und damit das Erscheinen der proletarischen Arbeiterbewegung notwendig aus der dialektischen ‚Bewegung', in der sich die kapitalistische Gesellschaftsformation entwickelt; bei Abendroth und Hofmann tritt mit der Existenz der Sowjetrepublik die internationale Dialektik des Widerspruchs zwischen kapitalistischem und sozialistischem Weltlager hinzu – wenn auch die „Notwendigkeit" durch eine stärker „voluntaristische" politische Theorie des Kampfes der vereinten Arbeiterklasse ersetzt wird. Bei Treitschke schließlich verrät selbst noch das bereits zitierte Bild, nach dem „in so bedrohlichen wirtschaftlichen Verhältnissen [...] die Lehren der sozialen Zerstörung wie die Würmer aus dem Aase"[31] gedeihen, bei genauem Hinsehen das typische Bedin-

30 Joachim Raschke: Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M., New York: Campus 1985, S. 126.

31 H.v. Treitschke: Die soziale Bewegung der 40er Jahre, S.327.

gungsverhältnis eines solchen strukturanalytischen Denkens, das aber bei ihm im Wesentlichen, wie die Hinweise auf Eisenbahnentwicklung und Industrialisierung zeigen, im Sinn heutiger ‚Modernisierungstheorien' gemeint ist.

Auf der semantischen Ebene finden sich die verschiedenen Aussageebenen in mindestens vier doch recht unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen und entsprechend differenzierten Verwendungsweisen des Begriffs ‚Bewegung' wieder:

1. Die Bewegung der Gesellschaft(sformation) selbst im Sinne ihrer (gesetzmäßigen) ‚Entwicklung'; (z.B. bei Marx das „Gesetz über den tendenziellen Fall der Profitrate", die unvermeidliche Proletarisierung und Verschärfung von Klassenkämpfen u. ä., bei Treitschke: Industrialisierung, Modernisierung);
2. Die dialektische Reflexions- oder Denkbewegung im Sinne von Position/Negation/Aufhebung, zum Beispiel in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*[32];
3. *Die* Bewegung als Kollektivakteur im Singular, die bei Marx und Engels abwechselnd als „Kommunismus" oder „proletarische Bewegung", später als „Arbeiterbewegung" bezeichnet wird[33];
4. Ein akteursbezogener Begriff für verschiedene Kollektivakteure, wie zum Beispiel „liberale", „kleinbürgerliche" oder „nationale" Bewegungen bei Marx/Engels und Treitschke.

Bei Reinhart Koselleck, der sich wohl am intensivsten in vielen Studien vor allem mit dem Aspekt der Verzeitlichung speziell des historischen und allgemeiner des gesellschaftlichen Bewusstseins beschäftigt hat und der dabei so vielfältig von dem Begriff ‚Bewegung' Gebrauch gemacht hat, dass es eine eigene Studie Wert wäre, findet sich mindestens noch die in dem folgenden Zitat auftauchende weitere Verwendungsvariante: Die für die Zeit seit 1770 so typischen zahlreichen Neologismen und Komposita, in denen „Zeit" thematisiert wird, „indizieren allesamt einen tiefgreifenden Erfahrungswandel. Die Ausdrücke suchen die Zeit zu qualifizieren, um die soziale und politische Bewegung, die alle Schichten erfaßt hatte, diagnostizieren und steuern zu helfen"[34]. Auffällig ist

32 Vgl. K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie; Dies.: Manifest der Kommunistischen Partei; W. Hofmann (W. Abendroth): Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts.

33 Siehe Fußnote 32.

34 Reinhart Koselleck: ‚Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders., Vergangene Zukunft, S. 337f.

hier der doppelte Singular, von denen der zweite die obige Liste um eine fünfte Verwendungsweise von ‚Bewegung' ergänzt:

5. *Ein* Begriff der ‚politischen Bewegung', nicht im Sinne eines Kollektivakteurs, sondern als Bezeichnung eines strukturellen Erfahrungswandels, „der alle Schichten erfaßt hat" – und damit die Frage aufwirft, was dabei das ihnen gemeinsame „Politische" ist.

Interessant ist dabei Kosellecks beiläufige Feststellung, die von ihm in ihrer Entstehung untersuchten und dokumentierten politischen Bewegungsbegriffe, also auch jene, die wie „Sozialismus", „Republikanismus" sowie der von Friedrich Schlegel zur Sprache gebrachte „Demokratismus"[35], zielten „auf einen zeitlich irreversiblen Prozeß, der den Handelnden Verantwortung aufbürdet und sie zugleich davon entlastet, weil die Selbsterzeugung der avisierten Zukunft einbegriffen wird".[36] Entlastung und zugleich Bürde der konkret handelnden Individuen setzen gleichermaßen voraus, dass die „geschichtliche Bewegung"[37] im Sinne der oben zuerst genannten allgemeinen Gesellschaftsentwicklung die jeweils politischen ‚Bewegungen' noch umgreift, ihnen also vorausgeht.

Politisches Handeln, Kontingenz und die Problematik eines strukturanalytischen Bewegungsbegriffs

Man könnte nun vermuten, dass vor allem die sich auf einen Kollektivakteur beziehenden Verwendungsweisen von ‚Bewegung' und der zuletzt bei Koselleck nachgewiesene Gebrauch neben dem bereits angedeuteten Bezug zur Vergeschichtlichung und Verzeitlichung des Gesellschaftsbegriffs auch in einem besonderen Verhältnis zur Entwicklung des Politikbegriffs stehen. Wie vor allem die begriffsgeschichtliche Forschung von Kari Palonen herausgearbeitet hat, zeigt sich erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts im wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Wandel des bis dahin üblichen Disziplinbegriffs „Politik" im Sinne der üblichen Aristoteles-Rezeption zum heutigen Handlungsbegriff, mit dem nicht länger ein Wissenschaftsgebiet oder gar eine „Kunst" im Sinne von „Staatskunst" bezeichnet wird, sondern eine zweckgerichtete, wert- oder

35 Ebd., S. 340.
36 Ebd., S. 343.
37 Ebd., S. 339.

interessegeleitete Aktion von Individuen oder Kollektivakteuren.[38] Palonen weist ausdrücklich auf Marx und Treitschke als solche Autoren hin,[39] die unter den ersten sind, die in diesem neuartigen Sinne von Politik als politischem Handeln sprechen. Gerade bei Zugrundelegung eines solchen damals neuartigen handlungsbezogenen Politikverständnisses stellte sich aber die Frage, worin dieses Handeln aus der Sicht eines Beobachters seine Grundlage und seine Begründung findet, wenn nicht länger, wie bei Aristoteles und der ihm folgenden Tradition bis zu Dahlmann und Roscher[40] in seinem stets gleichbleibend und begriffskonstituierend bereits unterstellten Zweck, nämlich, in den Worten Dolf Sternbergers, in der „Sorge für die Gemeinschaft".[41] In der aristotelischen Perspektive wird politisches Handeln denknotwendig zuerst zu einer Frage der Ethik – und wer nicht aus „Sorge für die Gemeinschaft" handelt, der handelt dann nicht nur nicht tugendsam, sondern auch nicht politisch. Wenn aber dieser begriffskonstitutive Bezug – aus welchem Grund auch immer – aufgelöst wird, dann stellt sich für den deutenden Beobachter die Frage nach den besonderen Anlässen und Motiven.

Mehr oder weniger beantworten alle strukturanalytisch ansetzenden Theorien sozialer Bewegungen diese Frage notwendig „objektivistisch", indem sie die Anlässe, wenn nicht gar Ursachen, die zuerst das Handeln von Subjekten und dann in ihrem Zusammengehen die Entstehung sozialer Bewegungen bedingen, außerhalb der subjektiven Motive der Handelnden selbst verorten. Damit erscheint dieses Handeln und die aus ihm folgende ‚Bewegung' aber als eine bloße Reaktion auf vorgegebene auslösende Bedingungen. Wenn es hier individuelle „Freiheit" oder „Selbstbestimmung" gibt, dann nur in der Frage, ob auf die auslösenden Bedingungen mit Handeln reagiert wird und gegebenenfalls wie. So unterscheiden Marx und Engels beispielsweise seit ihrer Kritik der „heiligen Familie" alle Varianten der Kritik an den gegebenen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen und die daraus resultierende Praxis von ihrer eigenen durch das Ausmaß an Radikalität, deren Inhalt zunehmend durch die vor allem von Marx ausgearbeitete Theorie der kapitalistischen Gesellschaftsformation und Produktionsweise bestimmt wird. In allen Fällen aber und unabhängig vom Grad der anzutreffenden Radikalität bleibt das der Bewegung zugrundeliegende Handeln nicht

38 Vgl. Kari Palonen: Politik als Handlungsbegriff, Helsinki: The Finnish Society of Science and Letters 1985.
39 Ebd., S. 29f. und S. 35f.
40 Vgl. Wilhelm Bleek: Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland, München: Beck 2001.
41 Dolf Sternberger: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt/M.: Insel 1978, S. 34.

wirklich subjektiv durch Motive der Handelnden bestimmt. Offenkundig erscheint ein Verständnis von sozialer Bewegung den hier behandelten Autoren undenkbar, im individuellen Falle allenfalls als verrückt oder krankhaft zu interpretieren, das sich nicht letztlich auf eine als „Ursache“ oder mindestens als „Bedingung“ zu interpretierende ‚Bewegung‘ der Gesellschaft selbst, also auf „sozialen Wandel“ zurückführen lässt. Damit ist aber letztlich sowohl für den Begriff des „Handelns“ wie für den des „politischen Handelns“ die Wende zur Kontingenz noch nicht konsequent vollzogen. Vielmehr wirken in rudimentärer Form weiter geschichtsphilosophische Konstruktionen im Hintergrund mit, von denen man eigentlich spätestens seit Friedrich Nietzsches Kritik des „historischen Menschen“ wissen könnte, dass sie nicht nur jeweils Konstruktionen der *jeweiligen* Gegenwart sind, die diese als Moment eines „Prozesses“ begreift, der über sie hinausreicht, sondern dass sie damit zugleich auch das freie Handeln unmöglich machen.[42] Diese heute eigentlich unhintergehbare Kritik an der Geschichtsphilosophie als Grundlage jeder politischen Handlungstheorie macht zum Beispiel auch Alain Touraine zum Ausgangspunkt seiner Bewegungswissenschaft, nämlich in der Erkenntnis, dass „sich das Handeln nicht mehr als Ausdruck einer Bewegung der Geschichte begreifen“[43] lässt.

Sofern aber der sich in sozialen Bewegungen äußernde „‚Krawall‘ – so lautete [damals, M.G.] der neue Ausdruck“[44] für das, was die Bewegungsforschung heute unter „Protest“ beschreibt – theoretisch auf die ‚Bewegung‘ der Gesellschaft zurückgeführt war, galt er lange und bis in die Hauptwerke der heutigen Bewegungswissenschaft hinein als zureichend erklärt oder gedeutet. Damit bleibt aber trotz zunehmender Verwendung des Begriffes „politisches Handeln“ in der wissenschaftlichen Literatur zu sozialen Bewegungen seit dem Aufkommen des Bewegungsbegriffs das Verständnis von Akteuren und ihrem die soziale Bewegung erst konstituierenden Handeln ein Derivat des abstrakten Gesellschaftsbegriffs, den bereits Max Weber kritisierte und durch den handlungs- und prozesstheoretischen Begriff „Vergesellschaftung” ersetzte.[45] Ein „Handeln“ oder eine „Politik“ im Sinne des Handlungskon-

42 Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Friedrich Nietzsche Werke, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser ^{5}1980, S. 209-285, hier S. 216f.

43 Alain Touraine: Soziologie als Handlungswissenschaft, Darmstadt, Neuwied: Luchterhand 1974, S. 13.

44 Heinrich von Treitschke: Die konstitutionelle Bewegung in Norddeutschland, in: ders., Bilder aus der Deutschen Geschichte, S. 186-248, hier S. 208.

45 Michael Th. Greven: Hannah Arendts Handlungsbegriff zwischen Max Webers Idealtypus und Martin Heideggers Existentialontologie, in: Win-

zepts zu denken, die nicht ‚in letzter Instanz' durch den „gesellschaftlichen Prozeß" oder die ‚Bewegung' der Gesellschaft selbst verursacht oder bedingt wären, wird durch dieses Vorgehen prinzipiell ausgeschlossen, wie schon Friedrich H. Tenbruck in seiner zu wenig beachteten Kritik der Gegenwartssoziologie als Wissenschaft von der „Gesellschaft" zutreffend ausgeführt hat.[46] Mit einer gewissen Zuspitzung gesagt liegt allen strukturanalytischen Erklärungen und Deutungen sozialer Bewegungen eine schwächere oder stärkere Variante des marxistischen ‚Basis-Überbau'-Denkens zugrunde.

Im idealtypischen Kontrast zu diesem strukturanalytischen Ansatz wäre die moderne Gesellschaft von der Möglichkeit kontingenten Handelns und Entscheidens her zu deuten, also als „politische Gesellschaft"[47], in der virtuell alles zur Entscheidung steht und alles durch Handeln verändert und beeinflusst werden könnte – und in der dies allgemein bewusst wäre. Gerade weil von dieser prinzipiellen Möglichkeit, über alles und zugleich zu entscheiden, aufgrund praktischer Restriktionen niemals Gebrauch gemacht werden könnte, verweist die Verwendung von „virtuell" darauf, dass es sich bei „politische Gesellschaft" um einen theoretischen Grenzbegriff und nicht um eine empirische Verallgemeinerung handelt. Aber erst mit der theoretischen Voraussetzung einer solchen „politischen Gesellschaft" könnten „Protest" und „soziale Bewegungen" als Ergebnis gemeinsamer kontingenter Entscheidungen einer Gruppe von handelnden Individuen und diese als ihr Produzent gedeutet werden.

Die Deutung des „Handelns" in sozialen Bewegungen könnte dann ihren letzten Grund nicht mehr in der vorausgesetzten ‚Bewegung' oder im „sozialen Wandel" der Gesellschaft finden. Bekanntlich steht methodologisch spätestens mit Max Webers soziologischer Handlungstheorie in seiner „soziologischen Kategorienlehre" ein entsprechender Ansatz zur Verfügung, „soziales Handeln" deutend zu verstehen. Allerdings begrenzt Max Weber im berühmten zweiten Paragraph über eine Idealtypologie von vier Handlungsmotiven die damit möglich gewordene Kontingenz zugleich wieder, mindestens in dem Sinne, dass er ein beobachtbares Verhalten, das sich nicht einem der vier Idealtypen beziehungs-

fried Thaa/Lothar Probst (Hg.), Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts, Berlin, Wien: Philo. Verl.-Ges. 2003, S. 119-139.

46 Friedrich Heinrich Tenbruck: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz, Wien, Köln: Styra 1984, S. 265 und passim.

47 Michael Th. Greven: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen: Leske + Budrich 1999.

weise einer Mischung von ihnen subsumieren ließe, für soziologisch nicht weiter deutbar erklärt.[48] Noch auffälliger ist – wie ich an anderer Stelle herausgearbeitet habe[49] –, dass der häufig als *homo politicus* charakterisierte Max Weber in seiner „soziologischen Kategorienlehre" zwar allen möglichen politischen Phänomenen große Beachtung schenkt, den Begriff des „politischen Handelns" aber lediglich in den Erläuterungen des siebzehnten Paragraphen erwähnt.[50] Für den momentanen Zweck der Kontrastierung mit dem strukturanalytischen Ansatz zur Erklärung sozialer Bewegungen genügt es aber, prinzipiell mit Weber davon auszugehen, dass sich individuelles wie gemeinsames Handeln nicht irgendwie kausal oder bedingend von einem vorausgesetzten Gesellschaftsbegriff her verstehen lässt, insofern also aus der Beobachterperspektive des Interpreten „kontingent" genannt zu werden verdient. Das muss nun keinesfalls heißen, dass nicht bei entsprechenden Informationen auf der Ebene der handelnden Individuen einschließlich ihrer dem Handeln zugrundeliegenden Deutung der Situation ein „Verstehen" im Sinne Webers möglich wäre.

Angesichts der Relevanz, die Webers „methodologischer Individualismus" und darin verwandte Ansätze dafür gewonnen haben, gegen den „Unsegen" anzugehen, den „die der Sprache des Lebens entnommenen Kollektivbegriffe" gestiftet haben, wie er bereits 1904 forderte[51], bleibt es anhaltend erstaunlich, dass der strukturanalytische, zumeist auf Modernisierungstheorien welcher Provenienz auch immer beruhende Erklärungsansatz sozialer Bewegungen bis heute die Sozialwissenschaften dominiert. Damit werden sie aber vordringlich soziologisch und nicht politologisch erklärt, selbst wenn der Begriff des „politischen Handelns" in der entsprechenden Literatur dabei vielfache, aber unreflektierte Verwendung findet. Denn dieses politische Handeln wird dabei immer wieder als Reflex auf einen abstrakt konzipierten Modernisierungsprozess und seine „Folgen" zurückgeführt, die dann als „objektive Ursachen"[52] für das beobachtbare Verhalten herhalten müssen. An dieser Diagnose ändert sich grundsätzlich wenig, selbst wenn man alle analytische und methodische Differenziertheit im Auge behält, die so bedeutende Auto-

48 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen: Mohr ^{5}1972, S. 13.

49 Vgl. Michael Th. Greven: Why does Max Weber in his "basic sociological concepts" not define a concept of "political action"?, erscheint in: Max Weber Studies (2004), Vol. 4, 2.

50 M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 30.

51 Vgl. Max Weber: Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr ^{3}1968, 146 – 214, hier S. 210.

52 Dieter Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Frankfurt/M., New York: Campus 1994, S. 25.

ren wie Joachim Raschke und Dieter Rucht darauf verwenden, der selbstverständlich auch von ihnen gesehenen Falle eines kausalen Reduktionismus zu entgehen. Joachim Raschke versucht es vor allem dadurch, dass er logisch und von einer höheren Warte objektiver Gesellschaftsanalyse mit dem Schema „notwendige" und „hinreichende" Bedingung argumentiert. So kann er von seinem vermeintlich übergeordneten Beobachterposten lakonisch feststellen: „Es gibt viel mehr Gründe für soziale Bewegungen als es Bewegungen gibt" – um dann der „subjektiven Vemittlung" die analytische Rolle zuzuweisen, „zu klären, was Menschen in Bewegung setzt".[53] Für die „Gründe" ist also der sozialstrukturelle Ansatz zuständig, um die „subjektive Vermittlung" kümmert sich der sozialpsychologische. Wichtig an diesem Ansatz ist festzuhalten: Die im Zitat als „Gründe", sonst auch als „Ursachen" bezeichneten sozialwissenschaftlichen Sachverhalte, zum Beispiel „Modernisierung", bilden in diesem Deutungsansatz die notwendigen Voraussetzungen, ohne die die zur angestrebten Deutung hinzutretenden hinreichenden sozialpsychologischen Aspekte überhaupt keinen Ansatzpunkt hätten. Damit wird aber das theoretische Konstrukt des Gesellschaftsbeobachters als handlungsauslösendes Faktum in die angeblich nur beobachtete Handlungsebene der sozialen Bewegung eingeschleust.

Was dabei den soziologischen Deuter als Erklärung befriedigen mag, spricht zugleich den in sozialen Bewegungen handelnden Subjekten ihre „Freiheit" ab, wenn man es ein wenig emphatisch formulieren darf. Ihr aus welchen Motiven und Anlässen auch immer gespeistes kontingentes Handeln gilt den sozialwissenschaftlichen Beobachtern immer schon als „erklärt" oder „gedeutet", vor allem aber als „Folge" einer „Ursache", an deren theoretischer Konstruktion sie nicht beteiligt waren, die sie nicht einmal selbst kennen müssen, und die sie, wenn sie sie kennten, nicht in jedem Fall teilen würden. Auf diese Weise wird vor allem der politische Charakter sozialer Bewegungen verkannt, der nicht – wie es aber so häufig geschieht – über ihre Inhalte und Themen bestimmt werden kann, sondern nur aus der Art ihres Handelns.

Deshalb muss ein kontingenztheoretischer Ansatz zugestehen, dass sich die Motive und Gründe politischen Handelns „frei" bilden können, was nicht zuletzt überhaupt ermöglicht, dass geschichtlich Neues aus ihm entstehen kann. Man muss nicht gleich, wie Hannah Arendt und viele, die ihr darin folgen, diese Möglichkeit als begriffsnotwendige Tatsache in die Definition politischen Handelns selbst einschreiben, wenn man von seiner Kontingenz ausgeht. Aber man sollte jenen Bewegungs-

53 Joachim Raschke: Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M., New York: Campus 1985, S. 124.

begriff, mit dem heute in der Bewegungsforschung zumeist die sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen“ bezeichnet werden, besser in „politische“ Bewegungen umbenennen, um aus dem soziologischen Abhängigkeits- und Kausalitätsdenken herauszukommen und zu erkennen, dass sich solche Aktivitätsformen prinzipiell in Reaktion auf *jeden* Anlass und nicht nur in einer theoretisch sowieso immer nur ziemlich willkürlich behaupteten positiven oder negativen Reaktion auf „Modernisierungsfolgen“ bilden können. Gerade in der Kontingenz, wenn nicht Beliebigkeit der voluntaristisch definierten Anlässe zeigt sich heute symptomatisch die Kontingenz der „politischen Gesellschaft“. Solche Anlässe determinieren aber jenes Handeln nicht, sondern Subjekte haben bestimmte Wahrnehmungen oder auch Einbildungen und entscheiden sich allein oder mit anderen, denen es ähnlich geht oder die sie dazu anregen, politisch zu handeln – wodurch die „Anlässe“ überhaupt erst zu Anlässen werden. Die daraus entstehenden „Bewegungen“ bleiben stets auf das Handeln und Zusammenhandeln zurückführbar und wo dieses wieder aufhört, ist es auch um die ‚Bewegung‘ geschehen. Inaktive „Bewegungen“ gibt es nur als die oft schwärmerische Erinnerung ehemals Beteiligter. Wenn spätere daran anknüpfen, sei es rein nostalgisch oder aber die frühere „Sache“ wieder aufgreifend, dann macht es wenig Sinn, über die Phase der Inaktivität hinweg von der „Kontinuität der Bewegung“ zu sprechen. Solche „Kontinuität“ ist stets die subjektive Konstruktion Beteiligter, die sich damit in eine „Tradition“ stellen und damit zumeist legitimieren wollen, wie man es heute noch bei einigen Kleinstparteien der angeblichen „Arbeiterbewegung“ oder auch bei der reklamierten Kontinuität der „Friedensbewegung“ seit dem Ende des Ersten Weltkrieges – oder gar zeitlich weiter zurück – beobachten kann, oder aber es ist die wissenschaftlich problematische ex-post Konstruktion eines Beobachters, der sich damit seinen ‚Gegenstand‘ erst erzeugt.

Literatur

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München: Piper 1986.

Bleek, Wilhelm: Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland, München: Beck 2001.

Demandt, Alexander: Metaphern für Geschichte, München: Beck 1978.

Engels, Friedrich: Die Bewegung von 1847, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1972, S. 494-503.

Fleischer, Helmut: Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{3}1970.

Greven, Michael Th.: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen: Leske + Budrich 1999.

Ders.: Hannah Arendts Handlungsbegriff zwischen Max Webers Idealtypus und Martin Heideggers Existentialontologie, in: Winfried Thaa/Lothar Probst (Hg.), Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts, Berlin, Wien: Philo. Verl.-Ges. 2003, S. 119-139.

Ders.: Why does Max Weber in his „basic sociological concepts" not define a concept of „political action"?, erscheint in: Max Weber Studies (2004), Vol. 4, 2.

Heberle, Rudolf: Social Movements, New York: Appleton-Century-Crofts 1951.

Ders.: Hauptprobleme der politischen Soziologie, Stuttgart: Enke 1967.

Hofmann, Werner (unter Mitwirkung von Wolfgang Abendroth): Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, 5.unveränd. Auflage, Berlin, New York ^{5}1974.

Koselleck, Reinhart/Walther, Rudolf (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Register, Bd. 8/1, Stuttgart: Klett Cotta 1997.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

Ders.: ›Neuzeit‹. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders., Vergangene Zukunft, S. 300-348.

Ders.: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: ders., Vergangene Zukunft, S. 107-129.

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx – Friedrich Engels Werke, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1969, S.5–7.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie, in: Karl Marx – Friedrich Engels Werke, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1969, S. 9-438.

Dies.: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1972, S. 459-493.

Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Friedrich Nietzsche Werke, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser ^{5}1980, S. 209-285.

Nolte, Ernst: Der Faschismus in seiner Epoche, München: Piper 1963.

Palonen, Kari: Politik als Handlungsbegriff, Helsinki: The Finnish Society of Science and Letters 1985.

Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M., New York: Campus 1985.

Rucht, Dieter: Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Frankfurt/M., New York: Campus 1994.

Sombart,Werner: Sozialismus und Soziale Bewegung, Jena: Fischer ^{6}1908.

Stein, Lorenz von: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, herausgegeben von Gottfried Salomon, 3 Bde., München: Drei-Masken-Verlag ^{3}1921.

Sternberger, Dolf: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt/M.: Insel 1978.

Tenbruck, Friedrich Heinrich: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz, Wien, Köln: Styra 1984.

Tönnies, Ferdinand: Die Entwicklung der sozialen Frage, Berlin: Göschen 1913.

Touraine, Alain: Soziologie als Handlungswissenschaft, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1974.

Treitschke, Heinrich von: Bilder aus der Deutschen Geschichte, Erster Band, Leipzig: Hirzel ^{6}1916.

Ders: Die soziale Bewegung der 40er Jahre, in: ders., Bilder aus der Deutschen Geschichte, S. 301-341.

Ders.: Die konstitutionelle Bewegung in Norddeutschland, in: ders., Bilder aus der Deutschen Geschichte, S. 186-248.

Weber, Max: Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr ^{3}1968, 146-214.

Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen: Mohr ^{5}1972.

PAULA-IRENE VILLA

‚Sich bewegen, um die Verhältnisse zu verändern.'
Räumliche, subjektbezogene und politische Dimensionen des Bewegungsbegriffs in der feministischen Theorie und Praxis

- „Frauen bewegen Forschung seit 15 Jahren im Netzwerk"
- „Frauen bewegen die Lokale Agenda 21 weltweit!"
- „Aktionspaket ‚Frauen bewegen die Stadt' Bausteine"
- „Frauen bewegen die Schweiz"
- „Foto-Ausstellung Frauen bewegen Europa"[1]

Die in diesen Internetlinks formulierte Rede von der Frauenbewegung erfreut sich – bzw., je nach Perspektive, leidet unter – hoher alltagsweltlicher Evidenz. Die Bewegung von und für Frauen hat inzwischen metaphorischen wie sprichwörtlichen Charakter. Dies führt dazu, dass alle ‚irgendwie' wissen, was gemeint ist, wenn etwa von „Frauen bewegen Europa" die Rede ist – doch ist dieses Alltagswissen diffus, stark kontextabhängig und stärker durchsetzt von Stereotypen und Klischees als von historischem Wissen. Für eine multiperspektivische Reflexion des

1 http://idw-online.de/public/pmid-41738/zeige_pm.html; www.frauennetz.schleswig-holstein.de/servlet/is/2116; www.klimabuendnis.de/kbhome/kommune/241.htm; www.stub.unibe.ch; www.intern.nwstgb.de (Letzter Zugriff bei allen Angaben am 01.11.2003).

Bewegungsbegriffs sind feministische Theorie und Praxis darum zunächst dankbare Gegenstände. Denn alltagssprachlich sowie soziologisch ist es auf der rhetorischen Ebene konsensuell, von der Frauenbewegung als einer ‚sozialen Bewegung' zu sprechen. Bei genauerem Hinsehen entpuppt es sich aber als durchaus umstritten, was genau eine soziale Bewegung auszeichnet, wann sie besteht und wo sie aufhört.[2] Alltagsweltlich ist die selbstverständliche Rede von der ‚Frauenbewegung' umso interessanter, als metaphorische Begriffe als Teil gesellschaftlicher Diskurse gedeutet werden können, die somit auch politische Rahmungsbedingungen und „framings" für Prozesse politischen Wandels zur Verfügung stellen.[3] Wenn „eine konkrete Metapher unter Umständen die einzige Möglichkeit (ist), […] Aspekte unserer Erfahrung zu beleuchten und kohärent zu organisieren"[4], dann ist Welt*wahrnehmung* gerade anhand von Metaphern auch Welt*deutung*. Denn „kohärente Organisation" meint in diesem Zusammenhang auch, aus diffusen und häufig unübersichtlichen realen Konstellationen überschaubare, stimmige Fakten zu machen; kurz: komplexe Wirklichkeiten auf den Begriff zu bringen. Weltdeutung ist – so die Diskurstheorie nach Foucault und Butler – ein immanent politischer Prozess. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich über die Bedeutung von Metaphern nachzudenken.[5] Nur soviel: Subjektbezogene, politische und räumliche Aspekte des Bewegungsbegriffs – wie im Titel angekündigt – sind zwar analytisch voneinander zu unterscheiden, faktisch aber aufs Engste verflochten.

2 Vgl. Roland Roth/Dieter Rucht: Die Veralltäglichung des Protests. Einleitende Bemerkungen zur Wahrnehmung der neuen sozialen Bewegungen in Öffentlichkeit, Politik und Wissenschaft, in: dies (Hg.), Neue Soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 1991, S.16ff. Zur sozialwissenschaftlichen Diskussion um „soziale Bewegungen" Abschnitt 1.

3 Framings sind im Kontext der sozialwissenschaftlichen Bewegungsforschung diejenigen Deutungs- und Wahrnehmungsmuster, die – sofern sie erfolgreich sind – zur Mobilisierung von Menschen und Ressourcen in Bezug auf soziale Veränderung dienen, d.h. individuell erfahrene Probleme in eine kollektive Problemlage überführen helfen. Vgl. Jürgen Gerhards: Neue Konfliktlinien in der Mobilisierung öffentlicher Meinung. Eine Fallstudie, Opladen: Westdeutscher Verlag 1993.

4 George Lakoff/Mark Johnson: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme 1998, S. 179.

5 Vgl. zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der Metaphorik feministischer Subjektvorstellungen Paula-Irene Villa: Die Frau als Nomadin oder Mapping the Self: Zur Verwendung von Migrationsmetaphern in der feministischen Subjekttheorie, in: Gabriele Klein/Annette Treibel (Hg.): Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte: Hamburg: Lit-Verlag 2000, S. 155-184.

Wie auch immer man zur zweiten Frauenbewegung steht, es ist unbestritten, dass es sie gegeben hat. Manche meinen, es gäbe sie zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch weiterhin,[6] andere meinen hingegen eher frustriert, die ehemals feministische Bewegung sei im Zuge ihrer Institutionalisierung und Verrechtlichung als ‚Quoten-Politik' nunmehr Historie.[7] In Bezug auf diese je unterschiedlichen Einschätzungen teilt die zweite Frauenbewegung das Schicksal aller „neuen sozialen Bewegungen":[8] Zählen nur zahlreiche und massenmobilisierende, öffentlichkeitswirksame Protestereignisse mit spezifischen bewegungskulturellen Konsequenzen – wie die Ausbildung einer Bewegungsidentität[9] – als Lebenszeichen einer sozialen Bewegung oder zählen weit vernetzte Aktivitäten innerhalb der (staatlich subventionierten) Institutionen und (teilweise autonomen) Projekte nicht auch zu einer sozialen Bewegung, die entsprechende politische Ziele – wie den sozialen Wandel zugunsten egalitärer Geschlechterverhältnisse – verfolgen und dabei auf verschiedenste Praxisformen zurückgreifen? Anders gesagt: Was muss sich bewegen, um von einer sozialen Bewegung sprechen zu können? Und: Wer muss sich wie bewegen? Konkret auf die feministische Bewegung der 1970er und 1980er bezogen übersetzt: Wer und was hat sich im Rahmen der Frauenbewegung wie bewegt, bzw. bewegt sich womöglich noch? Und wie ist dies theoretisch und begrifflich reflektiert worden? Welche theoretischen Bewegungen also haben im Anschluss an die feministische Bewegung stattgefunden?

Um diesen Fragen nachzugehen, wird zunächst die soziologische Dimension der Bewegung im Kürzel ‚Frauenbewegung' ausbuchstabiert. Dabei wird nachvollzogen, was „soziale Bewegungen" der sozialwissenschaftlichen Analysen nach sind und inwiefern die Neue Frauen-

6 Vgl. Ute Gerhard: Frauenbewegung – Frauenforschung – Frauenpolitik. Innovation und Selbstreflexion, in: Ursula Hornung/Sedef Gümen/Sabine Weilandt (Hg.), Zwischen Emanzipationsvision und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktionen der Geschlechterordnung, Münster: Westfälisches Dampfboot 2001, S. 21-39.

7 So z.B. Antje Hagel/Antje Schuhmann: Aufstieg und Fall der Frauenbewegung, in: Cornelia Eichhorn/Sabine Grimm (Hg.), Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin: Edition ID-Archiv 1994, S. 69-76.

8 Dieter Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich, Frankfurt/M., New York: Campus 1994.

9 Mit Bewegungsidentität ist hier die Identifikation von Menschen mit ‚ihrer' Bewegung gemeint. Dies kann unterschiedliche Aspekte mit einschließen (wie die Identifikation mit spezifischen Praxisformen – gewaltlosen zivilen Ungehorsam in der Friedensbewegung z.B. –, subkulturellen Umgangsformen, Kleidungsstilen, usw.), wobei ‚Bewegungsidentität' keinesfalls in einem umfassenden Sinne gemeint sein muss; z.B. auf die Identifikation mit spezifischen politischen Zielen begrenzt sein kann.

bewegung eine soziale Bewegung wie alle anderen und doch auch in spezifischer Weise anders als andere Protestbewegungen ist (1). Im Anschluss daran sollen einige Dimensionen des feministischen Bewegungs-Begriffs detaillierter ausgeleuchtet werden. Damit werde ich die Bewegung der Frauenbewegung anhand einiger Kernbegriffe ihrer Praxen verfolgen (2). Im Anschluss daran steht ein Blick auf aktuelle feministische Subjekttheorien (3). Spuren der Frauenbewegung und ihrer Praxen gibt es nämlich auch in der feministischen Theorie, wo sich spezifische Formen von Dynamik, Ver- und Enträumlichungsprozesse sowie symbolische Bewegungen in Subjektkonzepten kristallisieren, die ihrerseits politisch aufschlussreich sind. Es wird sich zeigen, dass Dynamik, gar Rastlosigkeit sowohl die Bewegungs-Semantik wie auch die materiellen Praxen in vorherrschenden Spielarten der feministischen Theorie und Praxis prägen. Die in-sich-ruhende Verwurzelung an einem – symbolischen oder materiellen – Ort scheint die Sache von Feministinnen nicht zu sein, was wiederum nur aus der Verklammerung von feministischer Theorie und Praxis zu verstehen ist. D.h. nur eine Perspektive, die die feministische Theorie in ihren komplexen Bezügen zur feministischen Bewegung bettet, kann nachvollziehen, welche Spuren sozialer und politischer Reflexionen ihre Begriffe aufweisen. Am Ende des Textes (4) steht eine kritische Reflexion über die (womöglich paradoxe) Konvergenz von hegemonialen und marginalen Diskursen, wie sie in der Gleichzeitigkeit von ökonomischen Imperativen der Mobilität, der Dynamik und der Bindungslosigkeit einerseits und der feministischen Rastlosigkeit des Subjekts andererseits aufscheint.[10]

1. Frauenbewegung, Frauenforschung – die Offensichtlichkeit der Bewegung

Über die Einordnung der zweiten Frauenbewegungen in Westeuropa und den USA zu den „neuen sozialen Bewegungen" herrscht in der einschlägigen Literatur weitgehend Konsens,[11] auch wenn sich dies (noch)

10 Ich danke Barbara Duden, Michael Greven, Sabine Hark, Gabriele Klein und Gudrun-Axeli Knapp für anregende Diskussionen, Hinweise und Anmerkungen.

11 Vgl. die zu diesem Punkt kritische Übersicht und Diskussion von Regina Dackweiler: Ausgegrenzt und eingemeindet: Die Neue Frauenbewegung im Blick der Sozialwissenschaften, Münster: Westfälisches Dampfboot 1995; vgl. weiter: Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen, Geschlechtsblinder Diskurs, Frauenbewegung im Internationalen Vergleich, 14. Jg., 2/2001; U. Gerhard: Frauenbewegung – Frauenforschung; Ilse Lenz: Bewegungen und Veränderungen. Frauenforschung und Neue Frau-

nicht im Kanon der Schulbücher niedergeschlagen hat. Wie andere „neue soziale Bewegungen" (Protestbewegungen der Bundesrepublik Deutschland wie die Friedens-, Ökologie- oder Studierendenbewegung) lässt sich die Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre soziologisch als ein kollektiver Akteur auf der „Meso-Ebene" zwischen mikrosoziologischer Interaktion und makrosoziologischer Struktur beschreiben; soziale Bewegungen sind „Handlungssysteme".[12] Sie sind keine Organisationen, verfügen also nicht über deren idealtypische Merkmale wie formale Mitgliedschaft, Satzungen oder professionalisierte Funktions- und Arbeitsteilungen; andererseits sind soziale Bewegungen aber auch wesentlich ‚mehr' als beliebige Interaktionen. Denn sie erzeugen und strukturieren das Handeln größerer Gruppen unter dem Dach spezifischer Themen, Ideologien und/oder Utopien, die ihrerseits auf gesellschaftlichen Wandel abzielen. Insofern wohnt jeder sozialen Bewegung ein auf ihre gesellschaftliche Umgebung bezogener dynamischer Impetus inne. Sie alle – so unterschiedlich sie im Einzelnen auch sein mögen – wollen „sozialen Wandel mit Mitteln des Protests (…) herbeiführen, verhindern oder rückgängig machen".[13] Anders als andere neue soziale Bewegungen ist die Neue Frauenbewegung aber insofern, als „sie auch eine *alte* Bewegung ist, deren Anliegen zum großen Teil noch unerledigt sind"[14], wie Ute Gerhard formuliert. Als Definition für die Neue Frauenbewegung bietet Ilse Lenz folgendes an:

„Frauenbewegungen sind mobilisierende kollektive Akteurinnen in spezifischen soziohistorischen Kontexten, in denen sich Personen unter maßgeblicher Beteiligung von Frauen für einen grundlegenden Wandel der Geschlechterverhältnisse und damit verbundener gesellschaftlicher Ungleichheit und Abwertung einsetzen. In Diskursen über und in kulturellen Repräsentationen von Geschlecht, Weiblichkeiten und Männlichkeiten entwickeln sie eine hohe symbolische Integration."[15]

---

enbewegungen in Deutschland, in: Ursula Hornung/Sedef Gümen/Sabine Weilandt (Hg.), Zwischen Emanzipationsvision und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktionen der Geschlechterordnung, Münster: Westfälisches Dampfboot 2001, S. 188-219; Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss, Frankfurt/M., New York: Campus 1998; Roland Roth/Dieter Rucht, Die Veralltäglichung des Protests, S. 13f.; D. Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Kap. 5.

12 Ebd., S. 79f.

13 Ebd., S. 77.

14 Ute Gerhard: Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt, Frankfurt/M.: Fischer 1999, S. 14 (Hervorhebung P.-I. V.).

15 I. Lenz: Bewegungen und Veränderungen, S. 189.

Organisations- und Aktionsformen der Frauenbewegung sind variabel und hängen ab von einer Vielzahl interner wie externer Faktoren: Politische Gelegenheitsstrukturen, framings, spezifische ökonomische und soziale Entwicklungen, interne Vernetzungen und Personen usw. In Bezug auf die deutsche Frauenbewegung lässt sich, vor allem im Kontrast zu den USA oder Frankreich, eine deutlich projekt-orientierte Bewegungsform erkennen, ein vom Selbstverständnis her basisdemokratisches „dichtes und aktives Netz" von Frauenprojekten,[16] das – entgegen der landläufigen Meinung – nach wie vor existiert. Soziale Bewegungen sind – worauf u.a. Ute Gerhard hinweist – nicht nur dann existent, wenn sie große mediale Aufmerksamkeit z.B. durch spektakuläre Protestereignisse erlangen, sondern auch dann, wenn sie durch teilweise Institutionalisierung und Professionalisierung in bestehende politische Strukturen ein Stück weit integriert sind.[17] Das „mit und in den Institutionen"[18] wird von vielen BeobachterInnen als eine eigenständige, aktuelle Phase der neuen Frauenbewegung der BRD bezeichnet, die darauf abzielt, mit dem berüchtigten Marsch durch die Institutionen – auch eine interessante Bewegungsmetapher! –, „zunehmende politische und soziale Einflussnahme zu erzielen".[19] Wenn eine soziale Bewegung, wie im Falle der neuen Frauenbewegung, sprichwörtlich ‚angekommen', d.h. in manchen entscheidungsmächtigen Eliten und Institutionen (Bildung, Wissenschaft, Parteien, Gewerkschaften, NGOs, transnationale Arenen der Politik wie die EU usw.) durch Personen und durch Ideen präsent ist, wird allerdings die Rede von der sozialen „Bewegung" zumindest problematisch. Die Frage, ob eine soziale Bewegung mit ihrer Ankunft in den – idealtypisch trägen, strukturkonservativen – Institutionen noch *etwas* bewegen kann, scheint m.E. dabei gar nicht die entscheidende. Ganz sicher sind die Reformen und Veränderungen, die die Neue Frauenbewegung angestoßen hat, ein Musterbeispiel für gesellschaftliche Modernisierung im besten Sinne – und zwar auch nachdem die Frauenbewegung in die Institutionen ‚hineingeschwappt' ist.[20]

16 D. Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegungen, S. 233.

17 Vgl. U. Gerhard: Frauenbewegung – Frauenforschung, S. 25 und die dort angegebene Literatur.

18 D. Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegungen, S. 195.

19 Leonore Knafla/Christine Kulke: 20 Jahre neue Frauenbewegung. Und sie bewegt sich noch! – Ein Rückblick nach vorn, in: Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, S. 96.

20 Im Übrigen begleitet das schwierige Verhältnis zwischen Institutionen und Sozialer Bewegung die Neuen Sozialen Bewegungen der BRD quasi von Anfang an. Schon 1988 stellt Ulrich fest, dass „die Differenz zwischen Bewegungen und den etablierten Institutionen sich gradualisiert" habe. B.

Diffiziler ist allerdings die Frage, ob eine Bewegung als solche noch existiert, sobald sie den zähen, mühsamen und einer ganz anderen Logik gehorchenden Marsch durch die Institutionen antritt. Bewegt sich eine soziale Bewegung also noch selbst, sobald sie (teilweise) institutionalisiert ist? Diese Frage wäre in Bezug auf die Neue Frauenbewegung leichter zu beantworten, wären ihre institutionalisierten Teile eben ‚nur' Teile eines – auch quantitativ – größeren feministischen Zusammenhangs. Auch wenn heutzutage die feministische und/oder frauenpolitische ‚Szene' innerhalb und außerhalb der Institutionen existiert und vieles bewegt, so kann von der Frauenbewegung als „kollektivem Akteur" bzw. als „Handlungssystem" nicht mehr die Rede sein. Dies bestätigen im Übrigen auch viele sogenannte „Femocrats", die als entscheidungsmächtige Personen in politischen Institutionen wie der EU oder bundesdeutschen Ministerien arbeiten und über mangelnde öffentliche und öffentlichkeitswirksame Aktivitäten seitens ‚der Frauen' klagen.[21] Ob die Neue Frauenbewegung also auch dann noch als soziale Bewegung bezeichnet werden kann, wenn ihr mobilisierendes Potenzial, ihre (vermeintlich) hohe symbolische integrations- und identitätsstiftende Kraft sowie ihr radikal-utopischer Impetus verschwindend gering ist, darüber gibt es in der Literatur durchaus Dissens. Oder zugespitzt: Wenn das Feministische der Frauenbewegung darin besteht, die ‚Frauenfrage' als Quotierungsmaßnahme zu verwalten, sehen viele das Ende der Frauenbewegung als erreicht an[22] bzw., bei besonderer Sympathie, die Zeit für

---

Ulrich: Keine Experimente? 11 Schnapsideen zum Torkeln der Bewegungen, in: Kommune (1988), S. 11 nach Roland Roth/Dieter Rucht: Die Veralltäglichung des Protests, S. 11f. Die im Zuge der neuen sozialen Bewegungen zunehmend schwieriger gewordene Trennung zwischen Institutionen des Politischen einerseits und Protestbewegungen andererseits, hat verschiedene AutorInnen zu der These veranlasst, es bilde sich ein „neues Feld selbstbestimmter Aktivitäten" (ebd., S. 25), das zivilgesellschaftliche Züge trägt.

21 Alison Woodward: Die McDonaldisierung in der internationalen Frauenbewegung: Negative Aspekte guter Praktiken, in: Cornelia Helfferich/Sigrid Metz-Göckel/Rosemarie Nave-Herz/Hildegard Maria Nickel/Robert Schreiber (Hg.), Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterforschung, Lokal, national, global? Frauenbewegungen, Geschlechterpolitik und Globalisierung, 19. Jg. (2001), Heft 1+2, S. 29-44. Zu diesem Aspekt vgl. auch Barbara Holland-Cunz: Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 164-169, die von einem Zerfall der „streitbaren feministischen Öffentlichkeit" ausgeht.

22 Vgl. A. Hagel/A. Schuhmann: Aufstieg und Fall der Frauenbewegung; sowie Sabine Grimm: Über feministische Intellektuelle, in: dies. (Hg.), Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin: Edition ID-Archiv 1994, S. 153-166.

eine Neue Frauenbewegung gekommen.[23] Plädoyers für eine Neue Frauenbewegung werden von einigen Autorinnen deshalb nachdrücklich formuliert, weil sie davon ausgehen, dass junge Frauen heute über ein je individuell durchaus ‚feministisches Bewusstsein' verfügen, sich dieses jedoch nicht in kollektiven Aktionen artikuliert und damit gesellschaftlich folgenlos bleibt. Und tatsächlich war die Stoßrichtung der zweiten Frauenbewegung nie nur individuell:

„Die Strategien der Neuen Frauenbewegung sind im zweifachen Sinne doppelt: Zum einen verfolgt die Neue Frauenbewegung die Aufhebung von zwei vermittelten sozialen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen (nämlich Patriarchat und Kapitalismus, P.-I. V.), zum anderen zielt sie auf individuelle Bewusstseins- als Selbstveränderung."[24]

Gegenwärtig ließe sich diagnostizieren, dass sich ersteres als allzu schwerer Ballast beim Marsch durch die Institutionen erwiesen hat. Der Anspruch, „Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse" als solche zu überwinden, ist für den Eintritt in staatliche Institutionen ein allzu sperriges Gepäck. Letzteres, die Veränderung individuellen Bewusstseins, haben manche als fatale ‚neue Innerlichkeit' gebrandmarkt, die recht schnell auch von ‚Frauenzeitschriften' wie der ‚Brigitte' oder bestsellenden Ratgebern für die moderne Frau angeboten wurde.

Angesichts der offensichtlichen Disparitäten im Geschlechterverhältnis gibt es weiterhin Bedarf an feministischer Bewegung. Tatsächlich existiert weiterhin ein dichtes Netz feministischer bzw. frauenpolitischer Projekte: Es gibt Frauenhäuser, -zentren, -netzwerke, Frauenversicherungskontore und -bildungshäuser; feministische Archive, feministische Zeitschriften und Internetportale, es gibt feministische NGOs und globale Netzwerke von Frauen zu einer schier unendlichen Fülle an Themen; es gibt Frauenarbeitsgemeinschaften in so gut wie allen Parteien und großen Verbänden – von den Gewerkschaften bis zu den Kirchen und selbst in der rechtsextremen Szene wird Frauenpolitik jenseits traditioneller Geschlechterstereotype diskutiert; es existiert ein breites Ange-

23 Vgl. Marianne Wellershoff/Susanne Weingarten: Die widerspenstigen Töchter. Für eine Neue Frauenbewegung, Köln: Kiepenheuer und Witsch 1999.

24 R. Dackweiler: Ausgegrenzt und eingemeindet, S.237. Überhaupt wendet sich Dackweiler vehement „gegen die Subsumption der Neuen Frauenbewegung in das Konzept der Neuen sozialen Bewegungen" (ebd.), weil die Neue Frauenbewegung in ihrer Theorie und Praxis weitaus breiter und herrschaftskritischer angelegt war als andere soziale Bewegungen wie z.B. Anti-Atomkraftinitiativen, die Ökologie- oder die Friedensbewegung (ebd., S. 238).

bot feministischer Jugend- und Mädchenarbeit, feministischer Migrationsprojekte und -gruppen und vieles mehr. Frauenforscherinnen als diejenigen, die akademisch geschult und z.T. hochgradig abstrakt feministisch theoretisieren, verstehen sich durchaus als Bestandteil dieser Projektelandschaft, wenngleich der (tages-)politische Impetus zugunsten (selbst-)reflexiver wissenschaftlicher Methodik gewichen ist. Die sozialwissenschaftliche Frauen- und Geschlechterforschung, einst entstanden aus der Frauenbewegung, ist zu ihren deutlich parteilichen Anfängen in eine kritisch-reflexive und zugleich anerkennende Distanz gegangen.[25] Nichtsdestotrotz versteht sie sich als Teil einer inzwischen inhaltlich und organisatorisch stark differenzierten und diversifizierten Frauenbewegung.

Schließlich, auch hierauf weisen so gut wie alle BewegungsforscherInnen hin, tragen soziale Bewegungen, somit auch die Frauenbewegung, zu gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen wesentlich bei. Die Frauenbewegungen, die erste wie die zweite, sind hierfür geradezu Musterbeispiele: Ohne die Neue Frauenbewegung wäre vieles, was sich bis zu ihrem lautstarken Erscheinen Mitte der 1970er Jahre im Schummerlicht von Schlaf- und Kinderzimmern, hinter geschlossenen Wohnungstüren oder als intimes Liebesleid abspielte, nicht ans grelle Licht der Öffentlichkeit gekommen: Sexualisierte Gewalt, geschlechtsspezifische Sozialisation, systematische Benachteiligung von Mädchen und Frauen im Bildungs-, Arbeits- und Privatsektor und vieles mehr. Anders gesagt: Die radikale feministische Kritik an der herkömmlichen Trennung von öffentlicher und privater Sphäre, die die bürgerlichen Gesellschaften charakterisiert, hat wesentlich zur „Verflüssigung der Lebenswelt" beigetragen.[26] Als das Private öffentlich wurde, wurde es politisierbar. Denn was in der Öffentlichkeit verhandelbar wird, ist veränderbar. Hierin liegt eine der großen Modernisierungsleistungen der zweiten Frauenbewegung – sie hat den Bereich des Verhandelbaren geöffnet. Im Anschluss an die Frauenbewegung der Nachkriegszeit hat sich in Bezug auf Geschlechterverhältnisse weitaus mehr getan als in vielen anderen sozialen Struktur- oder Herrschaftsverhältnissen – aber auch weitaus weniger als sich viele Feministinnen erhofft haben. Die Einschätzungen

25 Paula-Irene Villa: Das Subjekt Frau als Geschlecht mit Körper und Sexualität. Zum Stand der Frauenforschung in der Soziologie, in: Barbara Orth/Thomas Schwietring/Johannes Weiß (Hg.), Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven, Opladen: Leske + Budrich 2003, S. 156.

26 Jürgen Habermas: Theorie des Kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, Bd. 1, S. 108ff.

ihrer Wirkung schwanken folglich zwischen Idealisierung, Ignorierung und Denunziation.[27] So schreibt Birgit Meyer:

„Die Frauenbewegung hat keines ihrer Ziele erreicht. […] Die Frauenbewegung hat die herrschenden Machtverhältnisse und ihre Spielregeln nicht außer Kraft setzen können, wie sie es einst vorhatte, *aber sie hat immerhin für gehörige Unruhe und Verwirrung gesorgt*."[28]

Nichts erreicht – außer einer gehörigen Portion „Unruhe". Nimmt man den semantischen Tenor des Begriffs der Un-Ruhe ernst, so deutet er auch auf Bewegung. Diese Einschätzung, die bei einer Reihe sympathisierender ForscherInnen symptomatisch ist, hängt mit einer Vielzahl von Einflüssen und Konstellationen zusammen, die ich hier nicht alle darstellen kann. Einige Gründe für die ambivalenten Haltungen nach dem Zenit der Frauenbewegung berühren aber die vorherrschenden Diskurse und Denkweisen der feministischen Theorie und Praxis, auf die nachfolgend eingegangen werden soll.

Im Vorgriff lässt sich vor dem bisher skizzierten Hintergrund thesenhaft formulieren, dass die Frauenbewegung als neue soziale Bewegung durchaus in den Institutionen und im alltagsweltlichen Deutungshorizont angekommen ist. Was dies für die heutige Bewertung der Frauenbewegung bedeutet, kann hier nicht abschließend diskutiert werden und bleibt ein Forschungsdesiderat. Das feministische Subjekt, um das es weiter unten gehen wird, und das aus dem Kontext der Neuen Frauenbewegung stammt, ist allerdings zur stetigen Bewegung berufen, es wird und soll nie ankommen. Meines Erachtens hängt dies auch damit zusammen, dass die wirkmächtigsten Vorstellungen von ‚Bewegung' innerhalb der feministischen Praxis (paradoxerweise?) subjektzentriert waren. Die Frau, das feministische Subjekt soll(te) in Bewegung geraten und damit indirekt auf Verhältnisse einwirken, von denen es sich in autonomer Weise abgewandt hat, um eigene separate (Semi-)Öffentlichkeiten und ‚Bewegungsräume' zu schaffen. Dabei geraten politische Praxen in das Paradox gleichzeitiger Autonomie- und Verstrickungs- bzw. Einmischungsbewegungen. Bewegungsmetaphorisch ließe sich dies als Spagat oder Seiltanz beschreiben. Vielleicht ist dies kein Zufall, sondern eine folgerichtige feministische Konklusion aus der Inklusion feministischer Utopie in die nach wie vor starren Strukturen, die feministisch dynamisiert werden sollten.

27 Vgl. U. Gerhard: Atempause, S. 17.

28 Meyer 1991, S. 228 nach D. Rucht: Modernisierung und neue soziale Bewegung, S. 231; Hervorhebung P.-I. V.

2. Feministische Praxis: Bewegung als Autonomie

Nehme ich meine Studierenden als Seismographen des berüchtigten Alltagsdenkens ernst, so stellen sich viele unter feministischer Praxis heute entweder gar nichts oder aber – so eine Studentin in einem online-Forum – in etwa folgendes vor: „Frauen, die sich gegenseitig Vollheulen, wie schlecht es ihnen geht und den Männern oder dem Patriarchat die Schuld daran geben"[29]. Dies ist selbstverständlich nicht ganz richtig; aber auch nicht so ganz falsch. Was daran nicht ganz falsch ist, das sind die in dieser Formulierung enthaltenen impliziten Annahmen zur Subjektzentriertheit vieler feministischer Praxen, zur klaren Abgrenzung zwischen uns und denen (den Männern, den patriarchalen Strukturen) und zum Erfahrungsaustausch zwischen gleichen, also zwischen (feministischen) Frauen als Modus der Praxis. Feministische Selbsterfahrungsgruppen sind nicht nur die weithin bekannteste Form feministischer Praxis, sie sind sicherlich auch die für die Frauenbewegungen der USA und der Bundesrepublik besonders charakteristischen Formen.[30] Dies hat zu tun mit dem Paradigma der „*Autonomie*",[31] unter dem sich die bundesdeutschen feministischen Bewegungspraxen entfaltet haben. Autonomie bedeutet dabei vor allem die Abwendung von bestehenden Strukturen zugunsten der *Schaffung* eigener. Die Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz bündelt rückblickend die „wichtigsten Themen und Anliegen" der feministischen 1970er Jahre in „ein[em] rigorosen ‚Nein' zu den herrschenden Verhältnissen und patriarchalen Zumutungen".[32] Und Helke Sander, eine der ersten Protagonistinnen der zweiten Frauenbewegung, hat 1968 in ihrer inzwischen berühmten Rede vor dem SDS die „Erweiterung bzw. Erneuerung des politischen *Ortes* […] und der Kampfformen" gefordert.[33] Alte Orte sind inakzeptabel und unerträglich geworden, neue müssen her. Neue *Orte* der Bewegung sollten sein: Bett, Alltag, Tisch, Küche, kurz: das vermeintlich allzu Private. In den ersten politischen Texten der sich aus dem Umfeld der Studentenbewegung Ende der 1960er Jahre formierenden Frauenbewegung wird eine radika-

29 In einem Forum zum Einführungskurs „International Gender Studies" unter www.vings.de.

30 Ohne die einzigen oder beherrschenden zu sein – jenseits und neben den Selbsterfahrungsgruppen waren auch immer Aktivitäten in Gewerkschaften, Parteien, Institutionen, eigenen z.B. gesundheitsbezogenen Projekten usw. wesentlich.

31 Vgl. u.a. L. Knafla/C. Kulke: 20 Jahre neue Frauenbewegung, S. 96.

32 B. Holland-Cunz: Die alte neue Frauenfrage, S. 142.

33 A. Hagel/A. Schuhmann: Aufstieg und Fall der Frauenbewegung, S. 69, Hervorhebung P.-I. V.

le Analyse gesellschaftlicher Strukturen als kapitalistisch, patriarchal und sexistisch offeriert: Die Öffentlichkeit ist männlich, das Private weiblich;[34] Arbeit im Marxschen Sinne von Produktion ist männlich, die Reproduktion ist weiblich, gilt als „Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit";[35] die Ehe wird beschrieben als isomorph zur Prostitution von Frauen. „Frauen (sind) in einem Patriarchat meist nur ‚Randbürger', wenn sie überhaupt Bürgerrechte genießen"[36], auch in ästhetischer/ symbolischer Hinsicht wird ebenfalls klar zwischen dem Patriarchat und den Frauen geschieden: „Frauen waren von der Kultur ausgeschlossen und wurden in ihrer Rolle als Mutter ausgebeutet. […] Die Männer konnten denken, schreiben und kreativ sein, weil die Frauen all ihre Energie an diese Männer weitergaben. Frauen können keine Kultur schaffen, weil sie ganz von der Liebe in Anspruch genommen sind",[37] die Erziehung im Patriarchat gleicht einer Zurichtung für den männlichen Blick: „Vom frühen Kindesalter an wird ein Mädchen seines Selbstwertgefühls beraubt. Ihre Identität wird so geformt, dass sie von der Bewertung anderer abhängig ist".[38] Die Liste solcher Argumentationen ließe sich noch lange fortsetzen. Fazit ist: „*Kein Ort. Nirgends?*".[39] Es gibt für Frauen keine ‚eigene' Welt, keine gesellschaftliche Heimat. Vielmehr sind sie – metaphorisch – überall „ausgegrenzt", obwohl – paradoxerweise – „mittendrin".[40]

Die Topographie des Sozialen, folgt man diesen Texten, bietet den Frauen zwar bekannte Orte, doch bleiben sie in diesen Fremde. Was weiterhin auffällt, ist die eigentümliche Statik, die diese ‚Orte' in den politischen Texten der Frauenbewegung besitzen. Sie sind die sprichwörtlichen ‚versteinerten Verhältnisse', sind ein „Herrenhaus",[41] sind

34 Vgl. die Texte in Alice Schwarzer: So fing es an! Die Neue Frauenbewegung, München: dtv 1983.

35 So ein einflussreicher früher Titel der historischen Frauenforschung; Gisela Bock/Barbara Duden: Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität 1976, Berlin: Courage 1977, S. 118-199.

36 Millett 1969 nach A. Schwarzer: So fing es an, S. 139.

37 Firestone 1974 nach ebd., S. 155.

38 Tax 1972 nach ebd., S. 163.

39 Annette Eckert (Hg.): Fundorte: 200 Jahre Frauenleben und Frauenbewegung in Berlin; Katalog zur Ausstellung „Kein Ort nirgends?", Berlin: Orlanda 1987.

40 Marlies Arndt (Hg.): Ausgegrenzt und mittendrin – Frauen in der Wissenschaft, Berlin: Edition Sigma 1993.

41 Susanne Schunter-Kleemann: Herrenhaus Europa. Geschlechterverhältnisse im Wohlfahrtsstaat, Berlin: Edition Sigma 1992.

immergleich in ihrer Unwirtlichkeit. Frauen sind zum Vagabundieren verurteilt – oder auserkoren, wie sich zeigen wird.[42]

Obige Zitate und Redewendungen dienen hier aber keinesfalls einer hämischen Entlarvungsgeschichte des deutschsprachigen Feminismus. Denn die feministische Pointe lag (bzw. liegt) eben nicht im „gegenseitigen Vollheulen“ – was diese Texte ja zunächst suggerieren könnten. Aus ihnen folgten nicht notwendigerweise „Opferchöre“.[43] Vielmehr wurden diese, zugegebenermaßen schematischen und in gewisser Weise falschen, nämlich simplistischen Einschätzungen zum Ausgangspunkt politischer Reflexionen und Aktionen, die ihrerseits genau das ausmachen, was ich als *ambivalente Bewegung zwischen Autonomie und Einmischung* bezeichnen und nachfolgend skizzieren möchte.

„Im Namen der Liebe werden Frauen ausgebeutet. Darum ist Sexualität nicht privat, sondern politisch“ schreibt Alice Schwarzer 1975.[44] Sexualität war und ist eines der Kernthemen der Frauenbewegung, weil sich an ihr die Politisierung des Privaten materialisieren lässt. Überhaupt waren sämtliche Formen der feministischen ‚body politics‘ vom Paradox gleichzeitiger Autonomie- und Einmischungsbewegungen durchdrungen. ‚Mein Bauch gehört mir‘ war der Slogan, den man privatistisch lesen kann, der aber in die breite Öffentlichkeit getragen wurde und zwar wörtlich: Jede Frau sollte wissen, dass ihr eigener Bauch ihr selbst gehörte – die Souveränität in Bezug auf den eigenen Körper wurde zum Politikum, zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen, die letztendlich jeden und jede betrafen. Massenmedial begleitete Fahrten nach Holland in Abtreibungskliniken waren eine weitere Form sichtbarer Eigenbewegung der Bewegung: Politisierte Frauen fuhren nach Holland nicht aus Vergnügen oder Sehnsucht nach Abwechslung (wie die Idee einer ‚Fahrt nach Holland‘ suggerieren könnte), sondern weil sie sich durch den §218 und seine entwürdigenden Konsequenzen dazu gezwungen sahen und dies nicht als verschämt zu verschweigende persönliche Schmach sahen, sondern als gesellschaftliches Strukturproblem. Wenn also Frauen wörtlich in Bewegung kamen, taten sie dies aus gesellschaftlicher Notwendigkeit. Die Fahrt nach Holland war kein Urlaub, sondern eine – wenn auch begrenzte und materiell abgesicherte – erzwungene Flucht. Analog lassen sich lesbische kiss-ins, nächtliche U-Bahnfahrten (‚taking back the night‘) oder BH-Verbrennungen dechiffrieren, die bewegte Frauen in Bewegung zeigen, und zwar an Orten, an denen sie bislang nicht auftauchen konnten oder sollten. Vom Effekt

42 Vgl. Christina Thürmer-Rohr: Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin: Orlanda Frauenverlag 1992.

43 Ebd., S. 122-140.

44 Nach A. Schwarzer: So fing es an, S. 177.

dieser Bewegungen her betrachtet, wurde das vermeintlich Private politisiert, d.h. in die Öffentlichkeit getragen, wo es Bestandteil diskursiver Auseinandersetzungen werden konnte. Das vermeintlich Private wurde aufgewertet zum Gegenstand juristischer und ökonomischer Regulierungen (Gewalt in der Familie, in der Ehe; Scheidungsrecht, ‚Lohn für Hausarbeit'-Debatte). Zugleich wurde die Politisierung überwiegend jenseits bestehender Strukturen, also autonom, entwickelt. Dass das Private politisch sei, wurde also zum Ausgangspunkt autonomer Entwürfe, deren Kern darin bestand, sich mit Gleichgesinnten auf den Weg zu machen, eigene Orte zu erfinden, zu schaffen. „Viele Orte, überall" sollten und konnten entstehen, wenn (feministische!) Frauen gemeinsam die vertraute Fremdheit verließen und sich daran machten, eine eigene ‚weibliche Kultur' zu entwickeln. „Es öffneten sich Türen, die ihnen voher verschlossen waren, wurden Wege aufgezeigt und eingefordert, die es ihnen erlaubten, sich zumindest teilweise den verschiedenen direkten Zwängen zu entziehen" wie A. Hagel und A. Schuhmann rückblickend bewegungsmetaphorisch formulieren.[45] Ein selbstbestimmter Raum, ein Raum für sich allein (Woolf) – das war die Autonomie-Losung der zweiten Frauenbewegung, vor allem für die 1970er Jahre.[46] Die körperliche, psychische und intellektuell-politische Selbstverständigung bildete einen wesentlichen Dreh- und Angelpunkt feministischer Praxis.[47]

Was bei der Betrachtung all dieser Bewegungsformen – individuelle Bewegungen im materiellen Raum, die semantisch als Verschiebung von Phänomenen aus dem Privaten in die Öffentlichkeit verstanden werden sollten – nicht aus dem Blick geraten darf, ist zweierlei: Zum einen waren sämtliche body und sonstige feministische Politics, auch und gerade die berüchtigten Selbsterfahrungsgruppen, keine privaten Betroffenheitszirkel, sondern vom Anspruch her autonome Räume zur politischen Reflexion. Vollheulen war ein vielleicht erster Schritt – die politische, solidarische, z.T. theoretisch inspirierte Reflexion auf die privaten Miseren und ihre Kontextualisierung als Teil gesellschaftlicher Verhält-

45 A. Hagel/A. Schuhmann: Aufstieg und Fall der Frauenbewegung, S. 71.

46 Hört man, wie ich manchmal das Vergnügen habe, den Erzählungen der damaligen Protagonistinnen zu, so scheint es, als seien diese Frauen permanent in physischer Bewegung gewesen. Barbara Duden etwa berichtet aus den Anfängen von Frauenbewegung und Frauenforschung von Reisen mit dem Kleinbus zum Frauenkongress, mit der U-Bahn zur Party, mit dem Zug zu anderen Gruppen und Projekten. Sie rennen über die Straßen, tanzen und verreisen; sie sind im permanenten Aufbruch. Vgl. Barbara Duden: Frauenbewegung und Frauenforschung. Aus den Anfängen einer spannungsreichen Beziehung, unveröff. Vorlesungsmanuskript WS 2003/2004, Universität Hannover.

47 Vgl. auch B. Holland-Cunz, Die alte neue Frauenfrage, S. 143-147.

nisse ein notwendiger zweiter und die daraus resultierende Veränderung bestehender patriarchaler Orte ein notwendig dritter. „Keine Fraueninsel!“ lautete die Überschrift der Resolution des ersten Frauenkongresses 1972 in Frankfurt/M. Und weiter: „Es ist unumgänglich, dass wir unsere eigenen Taktiken und Strategien im Kampf um mehr ökonomische und demokratische Rechte lernen und nicht die der Männer imitieren. […] Frauen müssen zu einem Machtfaktor innerhalb der anstehenden Auseinandersetzungen werden“[48]. Die anstehenden Auseinandersetzungen waren vielfältig, die Autonomie-Einmischungs-Strategie aber überall ähnlich. Zum anderen darf nicht ignoriert werden, dass – anders als heute auch von vielen feministischen Autorinnen rückblickend konstruiert wird – die Hinwendung zum Eigenen, das autonome Moment, nicht ungebrochen essentialistisch war. Nicht alle Texte, nicht alle Aktionsformen und nicht alle Frauen nahmen an, es gäbe ein Wesen der Frau, dass verschüttet und verzerrt, entfremdet und verleugnet sei und welches in autonomen Praxisformen wieder auferstehen würde. Ausgerechnet Alice Schwarzer hat immer wieder darauf hingewiesen – und tut es heute noch –, dass all das, was als weiblich gedacht wird oder gedacht werden kann, sozial gemacht ist.[49] Autonome Frauenbewegung war insofern auch der Versuch, aus der Weiblichkeit schlechthin auszubrechen; dem ‚Weiblichkeitswahn‘ zu widerstehen. Auch spiegeln manche politischen Auseinandersetzungen innerhalb der Frauenbewegung das damals schon erkannte *Dilemma von Autonomie einerseits und Einsicht in das Gewordensein von Weiblichkeit andererseits* wider. Die Kampagne ‚Lohn für Hausarbeit‘ oder die in den 1980ern sich entwickelnde ‚Frauenfriedensbewegung‘ waren gleichermaßen Grund für heftigen Widerspruch aus den eigenen Reihen. Wurde in diesen nicht das ‚weibliche Wesen‘, die ‚weibliche Kultur‘ in gefährlicher Analogie zu traditionellen, gar reaktionären Diskursen beschworen? Stereotype, Mythen und Klischees, die historisch für die Abwertung und Ausgrenzung von Frauen verantwortlich sind, reaktiviert und verfestigt?

Doch sind diese Differenzen im Nachhinein durch den Eifer mancher ‚Generationskonflikte‘ innerhalb der deutschsprachigen feminist

48 Nach A. Schwarzer: So fing es an, S. 127.

49 Ebd., S. 89. „Waren wir nicht zwar auch stolz, Frauen zu sein, aber war es nicht ebenso selbstverständlich, dass wir uns nicht länger in der ‚Weiblichkeit‘ einschließen lassen wollten?!“ fragte Schwarzer (ebd., S. 9) im stolzen wie verärgerten Rückblick auf die Zweite Frauenbewegung. Ihre Verärgerung rührt daher, dass die einst so wichtige radikale Hinterfragung von ‚Weiblichkeit‘ in Vergessenheit geriet bzw. dass Feministinnen der 1980er dahinter zurückgefallen zu sein scheinen und Schwarzer einen „Rückfall in den neuen/alten Weiblichkeitswahn“ auch und gerade bei Feministinnen verzeichnet (ebd., S. 10).

community untergegangen. Sie wurden auch überblendet von den Homogenisierungstendenzen, die in autonomen Bewegungspraxen womöglich vorherrschten. Sich auf autonome, im Übrigen auch finanziell autonome Räume, zu konzentrieren, bedeutete im Großen und Ganzen die Hinwendung zum (vermeintlich) Eigenen, zu sich selbst, zur eigenen Gruppe. Das ist wohl das, was Ilse Lenz in ihrer Definition mit der „hohen symbolischen Integration" meint. Das Eigene war allerdings nicht *unbedingt* identitätslogisch fundiert – es waren nicht notwendigerweise die Frauen an sich, die das Eigene verkörperten. Vielmehr waren es die Frauen mit dem entsprechenden Bewusstsein. Es ging, so scheint mir, mehr darum, sich im Werden zu erfinden als darum, sich zu finden; also in einem Sein anzukommen. Die Bewegung als Ziel – nicht die Ankunft. Vielleicht sind heute deshalb so viele damalige Protagonistinnen enttäuscht und ernüchtert. Die Frauenbewegung ist eben auch ‚angekommen': Sie hat vieles angestoßen und verändert, ist aber auch geronnen zu institutioneller Politik, ist Teil der immer noch relativ ‚versteinerten Verhältnisse', die sich scheinbar kaum bewegen (lassen). Was sich wahrscheinlich zur Klärung der posthumen Essentialismus- und Homogenisierungsunterstellungen durch jüngere Feministinnen sagen lässt, ist, dass diese Verhältnisse zunächst weniger komplex und widersprüchlich analysiert wurden, als sie sich nun herausstellen.

Das Motto des ‚sich im Werden zu *er*finden' wurde zum beherrschenden Motiv der feministischen Subjekttheorie. Diese kennzeichnet sich nicht nur durch eine äußerst bewegte Semantik, sondern steht geradezu unter einem „dynamischen Imperativ".[50] Er ist inzwischen, z.B. bei Butler, nicht nur anzuwenden auf die Bewegung des Sich-Erfindens, sondern auch auf das Subjekt schlechthin. Anders gesagt: das weibliche und/oder feministische Subjekt kann sich nur bewegen, es wird aber nie ankommen können.

3. Nomadisch, hechelnd und strauchelnd: Das feministische Subjekt

Seit Simone de Beauvoir geht der überwiegende Teil feministischer Theorie – sei diese gesellschaftstheoretisch angelegt, psychoanalytisch, diskurstheoretisch oder mikrosoziologisch – vom Geworden-Sein der Frau aus. Vorstellungen vom ontologischen Sein der Frau mögen immer wieder mal aufgetaucht sein, diese wurden aber weithin ob ihrer Nähe

50 Ellen Mortensen: Butches and nomads: the dynamic imperative in feminist theory, in: NORA Nordic Journal of Women's Studies 1 (1996), S. 53-62.

zu erwiesenermaßen konservativ-reaktionären biologistischen Argumentationen immer wieder äußerst scharf kritisiert. Hier also bereits, nämlich in einer deutlichen Abwendung von Seins-Annahmen zu Weiblichkeit, steckt eine bewegungsbezogene Denkweise. Frauen sind zwar irgendwie – mütterlich? fürsorglich? weiblich? –, aber sie sind vor allem immer *geworden*. Diese Grundperspektive steht m.E. in einer eigentümlichen Spannung zu einer anderen Perspektive der Frauenforschung, nämlich der stark von räumlichen Metaphern geprägten Ausgrenzungs-Perspektive. Wohlgemerkt, dies ist nicht feministische Subjekttheorie im engen Sinne. In vielen Publikationen der Frauenforschung findet sich in den 1980er Jahren eine noch eng an den Impetus der Frauenbewegung orientierte Raum-Metaphorik, die ihrerseits – wie anfangs angedeutet – politische Erfahrungswelten und politische Praxis maßgeblich konstituiert: Frauen als Ausgegrenzte, Marginalisierte. Frauen standen „außen", sie hatten keinen „Zugang", sie sollten sich demnach „Räume erobern" und „Platz nehmen".[51]

Seit dem Ende der 1980er Jahre ist die prozesshafte, also immanent dynamische Perspektive der feministischen Subjekttheorie radikalisiert worden. Nunmehr bevölkern nomadische, ortlose, permanent strauchelnde Subjekte die feministische Theorie. Das Konzept der Nomadin geht auf die Philosophin Rosi Braidotti zurück. Vom Tenor der Metapher her hebt die Nomadin als Idealtypus feministischer Subjektivität Dezentriertheit und Vielschichtigkeit hervor; ein sich fortwährend veränderndes Subjekt, welches nie ‚fertig' ist.

„The nomad does not stand for homelessness, or compulsive displacement; it is rather a figuration for the kind of *subject who has relinquished all idea, desire, or nostalgia for fixity*. This figuration expresses the desire for an identity made of transitions, successive shifts, and coordinated changes, without and against an essential unity. "[52]

In Braidottis Augen ist sich die Nomadin vor allem der Kontingenz und der Positionalität von Identität bewusst. Nomadinnen streben nicht nach einer eindeutigen, fixen, definierbaren Zugehörigkeit, sie leben weder

51 Vgl. u.a. die Literatur in: Margit Brückner/Birgit Meyer (Hg.): Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume, Freiburg i.Br.: Kore 1994 und Martina Löw: Die Konstituierung sozialer Räume im Geschlechterverhältnis, in: Stefan Hradil (Hg.), Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften, Frankfurt/M., New York: Campus 1997, S. 461ff.

52 Rosi Braidotti: Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminism, New York: Columbia University Press 1994, S. 4; Hervorhebung P.-I. V.

mit dem Gefühl melancholischen Heimwehs noch leben sie in der Erwartung einer besseren Zukunft. Nomadinnen bewegen sich vielmehr in einem zeitlichen und/oder räumlichen Provisorium.[53] Ihre Identität ist eine, die aus dem ‚Unterwegs-Sein' stammt. Wenn überhaupt, ist zu Hause sein die oben erwähnte Mischung aus Vertrautheit und Distanz. Nur hat die Nomadin, das feministische Subjekt, aus dieser Not eine Tugend gemacht. Sie entwickelt aus der vertrauten Distanziertheit Sachkenntnis und taktische Schläue.[54] Das nomadische Subjekt weiß um den notwendig ortsgebundenen Charakter, der *Situiertheit* von Identität und Selbst-Gefühl. Denn – und dies ist ein weiterer wichtiger Aspekt sowohl der nomadischen wie anderer feministischer Subjekttheorien – alle vermeintlich ortsunabhängigen Wissensformen sind als partikular verwurzelte entlarvt worden. Der vermeintlich objektive, neutrale, also gottgleiche, weil ortlose, frei-schwebende Blick der Wissenschaften ist faktisch immer eine konkrete Sichtweise, die Raum und Zeit verhaftet ist. So ist auch und besonders das Subjekt ein Punkt auf realen, symbolischen und imaginären Landkarten. Und hier schließt sich der Kreis zu den oben angeführten autonomen Praxen der Neuen Frauenbewegung: Gesellschaften, die Frauen nach wie vor qua Geschlecht benachteiligen, machen es vielen Frauen schwer oder gar unmöglich, sich ungebrochen mit ihnen als ‚Heimat' zu identifizieren. So schreibt Kaplan: "We must leave home, as it were, since our homes are often sites of racism, sexism and other damaging social practices."[55] Und ‚wir' müssen uns selbst dabei auch neu erfinden. Das berüchtigte fremd-vertraute Patriarchat ist auch ein Ort im Subjekt; sitzt tief ‚unter der Haut'. Auf diese Sicht beziehen sich eine Fülle von Frauenforschungsansätzen der 1980er und 1990er Jahre, so etwa die vielen Arbeiten zur geschlechtsspezifischen Sozialisation oder zum ‚weiblichen Arbeitsvermögen'.

Judith Butler hat Braidottis Nomadin nicht explizit aufgegriffen, aber auch ihre Subjekttheorie führt in gewisser Weise die Rastlosigkeit der Subjekt-Werdung weiter. "All that counts is the going, the process, the passing"[56] schreibt Braidotti. Butler würde dies sicher unterschreiben, ihr Augenmerk richtet sich aber auf die Vergeblichkeit dieses Prozesses, sofern das „going" und „passing" einem permanenten Straucheln

53 Ebd., S. 16, 22.

54 Diese Argumentation findet sich im Übrigen ebenfalls bei Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 153-217.

55 Caren Kaplan: The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice, in: Grewal Inderpal/Caren Kaplan (Hg.), Scattered Hegemonies, Minneapolis: University of Minnesota Press 1994, S. 194.

56 R. Braidotti: Nomadic Subjects, S. 170.

gleicht. Denn bei Butler, anders als z.B. bei Braidotti, wird die gesamte Kartographie des Sozialen und des Subjekts als illusionäre Kohärenz und eigentlich instabile Fixierung verstanden. Das Patriarchat mit seinen immergleichen Strukturen löst sich zugunsten phantasmatischer Konstruktionen, widersprüchlicher und ambivalenter Diskurse, diskursiver Anrufungen und zirkulärer kategorialer Bestimmungen auf. Vor allem bricht bei Butler die Faktizität von geschlechtlichen und sexuellen Identitäten in sich zusammen. Sie werden vielmehr beschrieben als „beständige Verfehlungen“.[57] Das geht so: Diskurse, so z.B. das Heterosexualitätsgebot oder die angeblich natürliche Zweigeschlechtlichkeit, sind keine ontologisch begründbaren Tatsachen. Es gibt zwar vielerlei Normen zum Geschlecht, aber diese Normen sind notwendigerweise immer schon Kopien von Kopien, das Weibliche an sich ist – wie Nina Hagen schon lange vor Butler unbehaglich laut sang – *un*beschreiblich. Bei Butler sind geschlechtliche Identitäten deshalb unbeschreiblich, weil sie jenseits spezifischer und in sich widersprüchlicher Diskurse inexistent sind. Sie sind keine Entitäten, sondern Diskurse und diskursiv bedingte Praxen. Identitäten sind ‚institutionalisierte Wunschvorstellungen‘. Sie sind historisch gewordene Phantasien, die sich erfolgreich für das Wirkliche ausgeben. Denn wir orientieren uns alle in unserem Versuch, eine richtige Frau und ein richtiger Mann zu sein, an angeblich der Natur abgeschauten Körpern, Wesen oder Biographien. Sie hat keine Barthaare, ihn treibt der steinzeitliche Jägerinstinkt aus dem Haus; sie ist ob ihrer Gebärfähigkeit fürsorglich, er muss größer als sie sein, ist er doch der Beschützer … Doch – wie diese banalen Beispiele bereits andeuten mögen – wir scheitern beständig an der Verwirklichung dieser ‚natürlichen‘ Normen. Ganz ähnlich wie es den perfekten Nagel nicht gibt, nicht die perfekte Haut oder die perfekte Figur (immer zu dünn, zu dick, zu dies oder zu jenes), gibt es ‚die Frau‘ oder ‚den Mann‘ realiter nie. Tatsächlich aber lebt der Diskurs der natürlichen Geschlechtsidentität davon, dass wir dieses verkörpern, sein wollen. Aber Sein ist nicht. Denn das Sein ist in Butlers Perspektive immer nur eine diskursive Schimäre, die machtpolitisch aufrechterhalten wird.[58]

Viel ausführlicher als ich es hier darstellen kann, beschreibt Butler also Prozesse der Subjektwerdung als fortwährende nachholende Bewegung, die zur permanenten – je neuen – Wiederholung verurteilt ist. Sie ist im besten Falle Mimesis, allerdings ohne ein gegebenes Original, zu dem sich eine mimetische Nachahmung wie der Versuch einer Kopie

57 Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 181.

58 Vgl. ebd., S. 56ff.

verhalten könnte.[59] Der Referenzpunkt mimetischer Produktion von vermeintlich mit-sich-identischen (Geschlechts-)Subjekten ist die Schimäre des Originals, das seinerseits in Wirklichkeit immer eine Kopie oder ein eigenlogisches Zitat ist. Das (weibliche) Subjekt ist deshalb per se in Bewegung. Es kann überhaupt nicht – auch wenn sie das möchte oder wenn sie das meint – ankommen, in sich ruhen. Scheinbar natürliche oder ontologische Fundamente des Subjekts wie eben die Geschlechtsidentität sind in Wirklichkeit, diese Argumentation ist hinlänglich bekannt, performative Prozesse. Doch sind diese Prozesse alltagsweltlich derart notwendig, dass sie im soziologischen Sinne präreflexiv sind. Präreflexivität wird dabei u.a. durch die Geschwindigkeit erzeugt, mit der intelligible Subjekte – Frauen etwa – ihre Subjekthaftigkeit herstellen müssen, um als solche zu gelten. Der Anschein von ontologischem Sein wird demnach gerade durch die ungeheure Geschwindigkeit der Subjekt-Bewegung erzeugt.

4. Theoretische Bewegung in Zeiten neoliberaler Mobilitätsimperative

So bleibt feministische Theorie und Praxis hochgradig mobil. Als neue soziale Bewegung ist die Bewegung von (feministischen) Frauen, um es weniger verdinglichend auszudrücken, sicher eine unter vielen. Sie wollte und will Verhältnisse und Subjekte in Bewegung bringen, will grundlegenden sozialen Wandel und will individuelle Befreiung. Diese Sicht ist bei aller empirischen Evidenz im Sinne der Bewegungs- und Modernisierungsforschung gleichzeitig zu eng. Denn ein Blick in die Praxen und in ausgewählte, doch vorherrschende Theorien zeigt, dass diesen eine immanente Bewegung innewohnt. Allerdings – dies scheint vielen Feministinnen milde ausgedrückt, besorgniserregend – weiß inzwischen niemand so genau, ob es angebracht ist, irgendwo hinzugehen. Ob also Bewegung um ihrer selbst willen progressiv bzw. gesellschaftlich relevant ist – diese Frage lässt sich kaum ohne eine gesellschaftstheoretische und eine gesellschaftsdiagnostische Perspektive stellen. Sie ist derzeit umso dringlicher, als sich eine besorgniserregende Isomorphie zwischen der hier dargestellten Rastlosigkeit feministischer Subjekte und ihrer

59 Der Mimesis-Begriff zielt u.a. auf diesen Aspekt der individuellen, kreativen Nachahmung einer vorgängigen ‚Bewegung' oder ‚Anweisung' Vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf: Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der Sozialen Welt**,** Reinbek: Rowohlt 1998. Butler selbst bezieht sich in ihren Arbeiten allerdings nicht systematisch auf den Begriff der Mimesis.

ebenfalls bedenklichen Heimatlosigkeit einerseits und dem derzeit hegemonialen Diskurs neoliberaler Politik andererseits abzeichnet. Anders gesagt: Die sich in der ‚Ich-AG' verkörpernden ökonomischen Imperative wie individuelle Mobilität, Flexibilität und Unverbindlichkeit gegenüber (sozialen) Kontexten zugunsten (individueller) Vorteile kommen den nomadischen post-souveränen Subjekten der feministischen Theorie bedrohlich nahe. Beiden Diskursen wohnt dieselbe Romantisierung ihrer Kernbegriffe inne. Insbesondere im subjekttheoretischen Entwurf von Braidotti wird Mobilität und Heimatlosigkeit unter bewusster Ausblendung forcierter Migrationen und deren leidvollen, grausamen und entwürdigenden sowie ihrer strukturellen politischen Verortung in Zeiten ökonomischer Globalisierung glorifiziert. Vor allem die ungleichen Mobilisierungschancen und die ungleichen Zugänge zu Ressourcen sind ein charakteristisches Merkmal der gegenwärtigen Situation. Wer sich also die Position der Nomadin aktiv aneignen will, muss dazu auch in der Lage sein. Geographische Mobilität ist, auch heute, oft ein Effekt von Zwang, Vertreibung, Armut und Konflikten – und zwar im weitaus höheren Maße, als es ein Produkt von Bildung, Selbstverwirklichung und ‚Optionalität' ist. Und auch in der neoliberalen Rede wird eine gefährlich elitäre Sicht von Autonomie und Flexibilität gepredigt. So mögen einige äußerst erfolgreich Ich-AGs gründen, auch ist Mobilität in jeglicher Hinsicht sicherlich ein schönes Privileg z.B. akademischer Milieus oder des mittleren bis hohen Managements internationaler Konzerne. Doch für Langzeitarbeitslose oder allein erziehende Mütter sind Ich-AGs ein meistens schlechter Witz. Es war schon immer, so Bourdieu, das Privileg der Eliten sich in vielen Kontexten, Sprachen und Stilen souverän zu bewegen. Gerade weil sie dem Partikularen nicht existenziell verhaftet sind, kann sich die ‚herrschende Klasse' als das Universale setzen.[60]

Literatur

Arndt, Marlies (Hg.): Ausgegrenzt und mittendrin – Frauen in der Wissenschaft, Berlin: Edition Sigma 1993.

Bock, Gisela/Duden, Barbara: Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität 1976, Berlin: Courage 1977, S. 118-199.

60 Vgl. Pierre Bourdieu, Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien: Braunmüller 1990.

Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 153-217.

Ders.: Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien: Braunmüller 1990.

Ders.: Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 153-217.

Braidotti, Rosi: Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, New York: Columbia University Press 1994.

Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.): Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume, Freiburg i.Br.: Kore 1994.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Dackweiler, Regina: Ausgegrenzt und eingemeindet: Die Neue Frauenbewegung im Blick der Sozialwissenschaften, Münster: Westfälisches Dampfboot 1995.

Duden, Barbara: Frauenbewegung und Frauenforschung. Aus den Anfängen einer spannungsreichen Beziehung, unveröff. Vorlesungsmanuskript WS 2003/2004, Universität Hannover.

Eckert, Annette (Hg.): Fundorte: 200 Jahre Frauenleben und Frauenbewegung in Berlin; Katalog zur Ausstellung „Kein Ort nirgends?“, Berlin: Orlanda 1987.

Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen, Geschlechtsblinder Diskurs, Frauenbewegung im internationalen Vergleich, 14. Jg., 2/2001.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der Sozialen Welt, Reinbek: Rowohlt 1998.

Gerhard, Ute: Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt, Frankfurt/M.: Fischer 1999.

Dies.: Frauenbewegung – Frauenforschung – Frauenpolitik. Innovation und Selbstreflexion, in: Ursula Hornung/Sedef Gümen/Sabine Weilandt (Hg.), Zwischen Emanzipationsvision und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktionen der Geschlechterordnung, Münster: Westfälisches Dampfboot 2001, S. 21-39.

Gerhards, Jürgen: Neue Konfliktlinien in der Mobilisierung öffentlicher Meinung. Eine Fallstudie, Opladen: Westdeutscher Verlag 1993.

Grimm, Sabine: Über feministische Intellektuelle, in: dies. (Hg.), Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin: Edition ID-Archiv 1994, S. 153-166.

Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

Hagel, Antje/Schuhmann, Antje: Aufstieg und Fall der Frauenbewegung, in: Cornelia Eichhorn/Sabine Grimm (Hg.), Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin: Edition ID-Archiv 1994, S. 69-76.

Holland-Cunz, Barbara: Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Kaplan, Caren: The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice, in: Inderpal Grewal/Caren Kaplan (Hg.), Scattered Hegemonies, Minneapolis: University of Minnesota Press 1994, S. 137-152.

Knafla, Leonore/Kulke, Christine: 20 Jahre neue Frauenbewegung. Und sie bewegt sich noch! – Ein Rückblick nach vorn, in: Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, S. 91-115.

Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme 1998.

Lenz, Ilse: Bewegungen und Veränderungen. Frauenforschung und Neue Frauenbewegungen in Deutschland, in: Ursula Hornung/Sedef Gümen/Sabine Weilandt (Hg.), Zwischen Emanzipationsvision und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktionen der Geschlechterordnung, Münster: Westfälisches Dampfboot 2001, S. 188-219.

Löw, Martina: Die Konstituierung sozialer Räume im Geschlechterverhältnis, in: Stefan Hradil (Hg.), Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften, Frankfurt/M., New York: Campus 1997.

Mortensen, Ellen: Butches and nomads: the dynamic imperative in feminist theory, in: NORA Nordic Journal of Women's Studies 1 (1996), S. 53-62.

Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss, Frankfurt /M., New York: Campus 1998.

Roth, Roland/Rucht, Dieter: Die Veralltäglichung des Protests. Einleitende Bemerkungen zur Wahrnehmung der neuen sozialen Bewegungen in Öffentlichkeit, Politik und Wissenschaft, in: dies. (Hg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, S. 11-28.

Rucht, Dieter: Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich, Frankfurt/M., New York: Campus 1994.

Schunter-Kleemann, Susanne: Herrenhaus Europa. Geschlechterverhältnisse im Wohlfahrtsstaat, Berlin: Edition Sigma 1992.

Schwarzer, Alice: So fing es an! Die Neue Frauenbewegung, München: dtv 1983.

Thürmer-Rohr, Christina: Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin: Orlanda Frauenverlag 1992.

Villa, Paula-Irene: Die Frau als Nomadin oder Mapping the Self: Zur Verwendung von Migrationsmetaphern in der feministischen Subjekttheorie, in: Gabriele Klein/Annette Treibel (Hg.), Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte, Hamburg: Lit-Verlag 2000, S. 155-184.

Dies.: Das Subjekt Frau als Geschlecht mit Körper und Sexualität. Zum Stand der Frauenforschung in der Soziologie, in: Barbara Orth/Thomas Schwietring/Johannes Weiß (Hg.), Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven, Opladen: Leske + Budrich 2003, S. 155-168.

Wellershoff, Marianne/Weingarten, Susanne: Die widerspenstigen Töchter. Für eine Neue Frauenbewegung, Köln: Kiepenheuer und Witsch 1999.

Woodward, Alison: Die McDonaldisierung in der internationalen Frauenbewegung. Negative Aspekte guter Praktiken, in: Cornelia Hellferich/Sigrid Metz-Göckel/Rosemarie Nave-Herz/Hildegard Maria Nickel/Robert Schreiber (Hg.), Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterforschung; Lokal, national, global? Frauenbewegungen, Geschlechterpolitik und Globalisierung; 19. Jg. (2001), Heft 1+2, S. 29-44.

4. Bewegung schreiben

KAY KIRCHMANN

Bewegung zeigen oder Bewegung schreiben? Der Film als symbolische Form der Moderne

Bewegung hat eine Geschichte – nicht im ontologischen, wohl aber im konzeptuellen Sinne. Bewegung ist für uns daher immer nur auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen diskursiven Zurichtung überhaupt erfahrbar, und dies in synchroner wie in diachroner Perspektive. Dies jedenfalls stellt die leitende Überlegung der nachfolgenden Ausführungen dar, die vor diesem axiomatischen Hintergrund konkret nach den historisch sich wandelnden Figurationen *medialer* Bewegungsaufzeichnung, -repräsentation und -symbolisierung fragen werden. Methodisch bedeutet dies, die Untersuchung *der je virulenten konzeptuellen Rahmungen der Bewegungsvorstellung* zu verkoppeln mit der Frage nach dem jeweiligen *Funktionsverhältnis medialer Techniken zu ebendiesen Diskursen*. Idealiter ließe sich somit ein Repräsentationsverhältnis zwischen dem vorherrschenden Bewegungskonzept einer Epoche und dem qua jeweiligen Leitmedium installierten und realisierten ästhetisch-medialen Bewegungsillustrationen fixieren.

Exemplarisch vorformuliert finden sich derartige Fragestellungen und Konzeptionen etwa in Pierre Bourdieus, an Erwin Panofskys Ikonologie geschulten, wissenssoziologischen Analysen, in denen ersterer ästhetische Diskurse als Instrument *und* Artikulation gesellschaftlicher Machtpraxen offen zu legen verstand.[1] Noch grundsätzlicher jedoch

1 Vgl. Pierre Bourdieu: Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.

liegt der von mir hier gewählten Perspektivierung und Modellierung das Konzept der „symbolischen Form“[2], wie es von Ernst Cassirer und seinen Schülern entwickelt wurde, zugrunde. Wegweisend hierbei war und ist die von Erwin Panofsky anhand seiner Analyse der Zentralperspektive[3] aufgestellte Erkenntnisfigur, derzufolge im jeweiligen ästhetisch-medialen Dispositiv ein ‚geistiger Bedeutungsgehalt‘ eingeschrieben und operationalisiert wird, sodass in der so verstandenen symbolischen Form die „aisthetischen, epistemologischen und ontologischen Implikationen“[4] eines Zeitalters und einer Kultur auf den schlechterdings sinnfälligen Nenner kommen, also kultureller ‚Sinn‘ (Ordnungsgefüge, Wertehorizonte, Grundüberzeugungen, Kodifikationssysteme etc.) selbst zur (symbolischen) Anschauung gebracht und damit sozial wirkungsmächtig wird.

Diesem sympathischen, weil scheinbar simplen (tatsächlich jedoch überaus implikationsreichen) Spiegelungsgedanken scheint zunächst jedoch die Menge potentiell divergierender, vielleicht sogar konfligierender Diskurspraktiken am jeweiligen historischen Querschnitt im Wege zu stehen. Und zwar insofern, als vereinheitlichende Meta-Diskurse über *die* Bewegung angesichts der historisch gewachsenen Ausdifferenzierung zwischen Technik, Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften, Philosophie, Theologie, Kunst und Medien obsolet erscheinen. Und gerade für den hier zu verhandelnden Zeitraum der frühen Moderne scheint diese Problematik besonders virulent zu sein. Mit der neuzeitlichen Auflösung vorgängiger Deutungsmonopole wird jede Rede über ‚die‘ Bewegung sich dem Verdacht aussetzen müssen, disziplinäre wie epistemische Differenzen zwischen Bewegungskonzeptionen ganz unterschiedlicher Provenienz im totalisierenden Erkenntniszugriff nivellieren zu wollen. Doch so sehr angesichts der komplexen Ausdifferenzierungsleistungen der neuzeitlichen Kulturen und Epochen jeder vereinheitlichende Zugriff problematisch erscheint, so sehr könnte andererseits gerade im Konzept der symbolischen Form eine Lösung

2 Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1964; sowie: Heinz Paetzold: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1994.

3 Vgl. Erwin Panofsky: Die Zentralperspektive als ‚symbolische Form’, in: ders., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, herausgegeben von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin: Verlag Bruno Hessling ^{2}1974, S. 99-167.

4 Sybille Krämer: Zentralperspektive, Kalkül, virtuelle Realität. Sieben Thesen über die Weltbildimplikationen symbolischer Formen, in: Gianni Vattimo/Wolfgang Welsch (Hg.), Medien-Welten Wirklichkeiten, München: Fink 1998, S. 27.

dieses Dilemmas bereits auf der Hand liegen. Dies jedoch nur unter der Voraussetzung, dass sich symbolische Formen als *nicht zwangsläufig totalisierend* würden modellieren lassen.[5] Denkt man das Symbolische nämlich weiter, so könnte es weniger als verengende und reduktionistische kulturelle Operation, sondern gerade im Gegenteil als ein konnektives, sich gleichsam als Koppelung zwischen die verschiedenen Diskurspraktiken anlagerndes Drittes angesehen werden. Symbolische Formen – so also die Basis meiner nachfolgenden Erörterungen – wären mithin als artifizielle Neutralisierung differentieller Diskurse und Deutungsansprüche gerade unter der neuzeitlichen Ägide der Ausdifferenzierung anzusetzen – und somit als ein unverzichtbares Instrumentarium zu begreifen, das kollektive Kommunikation überhaupt erst wieder ermöglicht und herstellt.[6]

In diesem Sinne möchte ich hier der Überlegung nachgehen, dass der Film *die* symbolische Form der Moderne schlechthin darstellt. Dies ist zugegebenermaßen kein Gedanke, der sonderliche Originalität für sich beanspruchen kann, sondern der nachgerade vom Odium des Gemeinplatzes umweht ist, trifft man doch in nahezu jeder zweiten Abhandlung über die kulturhistorische Relevanz des Films mal implizit, mal explizit auf just diese These. So etwa paradigmatisch bei der Filmphänomenologin Vivian Sobchack:

„Die ‚Moderne' stellte die neue Wahrnehmungs- und Erfahrungsform eines Zeitalters dar, das von der besonderen Autonomie und dem energetischen ‚Fließen' mechanischer Phänomene gekennzeichnet war, zu denen der Film gehörte. [...] Zwar hat man die ‚Moderne' vor allem mit der Malerei und der Photographie der Futuristen [...], der Kubisten [...] und mit den Romanen von Joyce identifiziert – aber im historisch vollsten Sinn repräsentiert der Film die ‚Moderne'."[7]

5 Angedacht, jedoch nicht ausformuliert ist diese Neuakzentuierung des Konzeptes der symbolischen Form bei Joachim Paech, der auf das zwangsläufig „Widersprüchliche in der symbolischen Form einer dispositiven Struktur" aufmerksam macht. Vgl. Joachim Paech: Das Fernsehen als symbolische Form, in: ders./Albrecht Ziemer, Digitales Fernsehen – eine neue Medienwelt? Mainz: ZDF-Schriftenreihe (Heft 50) 1994, S. 81-88.

6 Zur symbolischen Form ‚Mythos' als Neutralisierungsinstanz gesellschaftlicher und logischer Widersprüche vgl. die berühmte Untersuchung des Ödipus-Mythos bei Claude Lévi-Strauss: Strukturale Anthropologie I., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 234-240.

7 Vivian Sobchack: The Scene of the Screen. Beitrag zu einer Phänomenologie der ‚Gegenwärtigkeit' im Film und in den elektronischen Medien, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. S. 420 f.

Nun sagt dies nur sehr begrenzt etwas darüber aus, was *an* oder *von* der Moderne denn nun im Film seine gültige symbolische Form findet. Formulieren wir also unsere leitende Fragestellung dahingehend um, dass der sozialen Durchsetzung des Films zum Leitmedium der Moderne schlechthin ein *kulturelles Sinndesiderat* zugrundegelegen haben muss; oder – um einen erhellenden Gedanken Lorenz Engells aufzugreifen – gehen wir davon aus, dass der Film auch und gerade in seiner Potenz als symbolischer Form die Lösung für ein Problem gewesen sein muss, das wir erst anhand seiner Gegebenheit nachträglich rekonstruieren können.[8] Und hierbei muss der Fokus natürlich auf der evidenten Funktionalität des Mediums selbst liegen, Bewegung per Kamera aufzeichnen und qua Projektionsbild wiedergeben zu können. Ganz im Sinne Cassirers, Panofskys und Warburgs wäre also zu mutmaßen, dass in ebendieser *Sinnlichkeit* der kulturelle *Sinn* des Mediums Film bereits zu seiner Formung gelangt ist. Gehen wir weiter davon aus, dass – ähnlich wie Panofsky dies für die Zentralperspektive aufgezeigt hat – der Zeitpunkt der technischen wie der sozialen Etablierung eines Mediendispositivs keinesfalls zufällig ist, sondern auf eine Relevanz für kulturelle Sinnschöpfungsprozesse hinweist, die sich eben erst zu diesem historischen Zeitpunkt als virulent erwiesen haben. Und auf dieser Grundlage können wir nun die Hypothese präzisieren, dass der Film eine Antwort auf Problemstellungen des späten 19. Jahrhunderts gewesen sein muss – Problemstellungen, die ihrerseits mit einer neuen Funktionalität und einer neuen Konzeptualisierung der Bewegung im fraglichen Zeitraum zu tun haben müssen.

Tatsächlich kann das 19. Jahrhundert als Kulminationsphase eines im Rationalismus und Mechanismus der späten Neuzeit wurzelnden Konzeptwandels der Bewegung verstanden werden. Dieser Wandel von einem organischen, holistischen hin zu einem mechanischen, reduktionistischen Verständnis der Bewegung findet im Technizismus und im Positivismus der Epoche seinen Höhepunkt und entsprechend auch seine

8 Vgl. Lorenz Engell: Bewegen beschreiben. Theorie zur Filmgeschichte, Weimar: VDG 1995, S. 7 ff. Engells Argumentation weist beachtliche Kongruenzen zu den hier vorgestellten Überlegungen auf, dient ihm jedoch primär als Auftakt zu einer systemtheoretisch modellierten Grundlegung einer Filmhistoriografie. Weitere Affinitäten zu meinen Thesen finden sich besonders bei Norbert M. Schmitz: Der mediale Austritt aus der Geschichte. Anmerkungen zum Zeitdiskurs der Medientheorie, in: Harro Segeberg et al. (Hg.), Die Medien und ihre Technik, Marburg: Schüren 2004, S. 49-61; sowie ders.: Bewegung als symbolische Form. Die Ikonologie und der Kunstbegriff der Medienwissenschaften, in Heinz B. Heller et al. (Hg.), Über Bilder sprechen. Positionen und Perspektiven der Medienwissenschaft, Marburg: Schüren 2000, hier v.a. S. 79 ff.

strukturisomorphen technologischen Materialisationen, unter denen Fließband, Eisenbahn und Film sicherlich die wirkungsmächtigsten darstellen.[9] Der technisch-maschinelle Bewegungsvorgang fußt dabei auf einer folgenreichen Separierung der Bewegung von den Gegenständen, einer abstrakten und damit operationalisierbaren Autonomisierung der Bewegung als einer den Objekten externen Größe. Als solche wird die Bewegung nunmehr dekontextualisiert, dadurch fragmentarisierbar und berechenbar.

Damit einher geht die endgültige Ablösung des klassischen, ehedem antiken Bewegungsmoments als *telos* oder *akmé*, als ‚fruchtbarer Augenblick', wie Lessing ihn noch beschrieb,[10] in dem die Essenz der Bewegung selbst verdichtet zum Vorschein kommt. Das neuzeitliche Konzept setzt dem die lineare Auffassung der in sich ausdehnungslosen, abstandsgleichen und v.a. äquivalenten Bewegungs*punkte* entgegen. Der Augenblick, die Abstraktion von der Bewegung zugunsten eines in sich selbst bewegungslosen Bewegungs- und Zeitquantums, wird mithin ein *beliebiger* – und damit ein entsemantisierter.[11] In dieser doppelten Fragmentarisierung der Bewegung – einmal in der Ablösung vom bewegten Gegenstand, zum anderen in der Aufsplitterung des Bewegungsganzen – und in der Nivellierung von qualitativen Unterschieden zugunsten eines homogen verstandenen Bewegungskontinuums, manifestiert sich eine wissenschaftlich-technische Perspektive auf die Bewegung, jedoch allein und ausschließlich im Hinblick auf Optionen ihrer artifiziellen Rekonstruierbarkeit kraft ihrer Anordnung entlang einer Linie. Und so steht am Beginn der fotografischen Aufzeichnung von Bewegung ein genuin wissenschaftliches Interesse, das der Bewegung indes austreiben musste, was bislang als ihre ontologische Bestimmung schlechthin angesehen worden war – nämlich ihr Bewegtsein. Und dies stellt zugleich die konzeptuelle Vorbedingung für die spätere filmische Bewegungsillusion dar, die ja in materieller Hinsicht nichts anderes ist, als die Reanimation von abstandsgleich aufgenommenen Einzelfotografien im Projektionsvorgang, mithin: die technologische Resynthese des zuvor Fragmentarisierten.

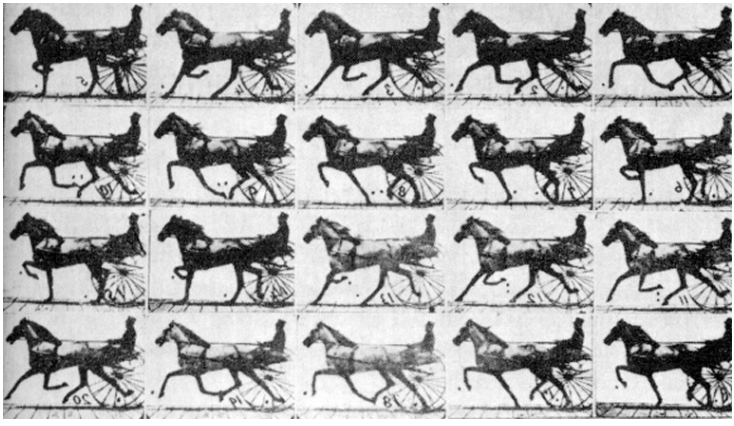
9 Vgl. Sigfried Giedion: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte, Nachdruck, Frankfurt/M.: Athenäum 1987; sowie Hanno Möbius/Jörg Jochen Berns (Hg.): Die Mechanik in den Künsten, Marburg: Jonas 1990.

10 Vgl. Gotthold Ephrahim Lessing: Laokoon. Mit beylaeufigen Erlaeuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte oder Ueber die Grenzen der Mahlerey und Poesie, Berlin: Voss 1788.

11 Vgl. Gilles Deleuze: Kino 1. Das Bewegungs-Bild, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 16 ff.

Als entscheidender medienhistorischer Vorläufer der Kinematografie wird gemeinhin die Reihenfotografie, wie sie in den Experimenten Jules Étienne Mareys und Eadweard Muybridges breite Popularität erlangte, angesehen. Und ersichtlich avancieren hierin die zuvor erwähnten Neukonzeptualisierungen des Bewegungsmomentes – Homogenität, Äquidistanz und Äquivalenz – bereits zur epistemologischen Basis der konkreten Versuchsanordnung überhaupt. Erst diese nämlich erlauben es einem Muybridge überhaupt, seine Kamerabatterien abstandsgleich und parallel zur Laufrichtung etwa eines Pferdes aufzubauen, Lücken im dergestalt aufgezeichneten Bewegungskontinuum nicht nur hinzunehmen, sondern sogar zum technologischen Fundament der gesamten Versuchsanordnung zu machen, ohne dabei der Angst vor einem womöglich verpassten ‚fruchtbaren Augenblick' anheim zu fallen.

Abbildung 1



Quelle: Jürgen Berger (Hg.): Perspektiven. Zur Geschichte der filmischen Wahrnehmung. Ausstellungskatalog, Frankfurt/M.: Deutsches Filmmuseum 1986.

Und doch muss gegen eine solche Genealogie des kinematografischen Dispositivs aus dem Geiste der Reihenfotografie ein systematischer Einwand erhoben werden, ein Einwand, der uns zugleich erste Erkenntnisse über den Film als symbolische Form liefern wird. Tatsächlich nämlich bleibt die Reihenfotografie voll und ganz der symbolischen Form Fotografie verhaftet, konkret: dem Paradigma des Fragments, der Isolierung, der Stillsetzung der Bewegung zum Zwecke ihrer Analyse.[12] Der Reihenfotografie war es mitnichten um Fragen der Animation bzw.

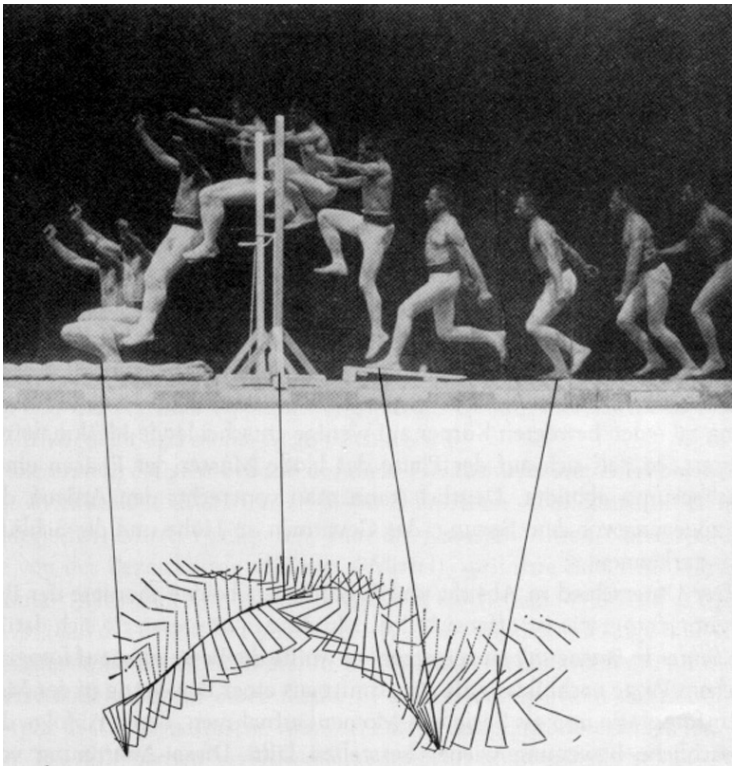
12 Vgl. L. Engell: Bewegen beschreiben, S. 41 ff.

Reanimation der fotografierten Bewegung zu tun, auch wenn Muybridge selbst später erkannte, dass in seiner Serienfotografie die Keimzelle hierzu natürlich schon angelegt war. Seine – und erst recht Mareys – Experimente jedoch verdankten sich einem ganz anders gearteten Erkenntnisinteresse. Beide wollten eben nicht Bewegung *zeigen*, sondern Bewegung *schreiben*, aufzeichnen, vermessen, analysieren. Besonders Mareys Chronofotografie – im Grunde eine völlig irreführende Bezeichnung – war weitaus eher an der *Spur der Bewegung im Raum* interessiert als an ihrer zeitlichen Dimension.[13] Nicht zuletzt deswegen entwickelte er seine Verfahren der Mehrfachbelichtung auf *einer* fotografischen Platte, denn erst und allein hierauf konnte er die Bewegung *diagrammatisch* aufzeichnen: als Verlaufsform, als Kurve, als quasi-mathematisches Differential. Es lag daher nur in der Konsequenz dieser Anordnung, dass Marey schließlich auch noch die abgebildeten Körper einer weiteren Abstraktion unterzog, sie endgültig auf Lichtspuren und Grafeme der Bewegung reduzierte, und damit bekanntlich die Voraussetzung zu den problematischen Methoden der wissenschaftlichen Betriebsführung und ihrer Erforschung von Bewegungsoptimierung schuf, die dann im 20. Jahrhundert von Frank B. Gilbreth weiter perfektioniert wurden.[14]

13 Vgl. Joachim Paech: Bilder von Bewegung – bewegte Bilder. Film, Fotografie und Malerei, in: Monika Wagner (Hg.), Moderne Kunst. Das Funkkolleg zum Verständnis der Gegenwartskunst, 2 Bde, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991, Bd. 1, S. 237-264.

14 Vgl. S. Giedion: Herrschaft der Mechanisierung, S. 125 ff.

Abbildung 2



Quelle: Jürgen Berger (Hg.): Perspektiven. Zur Geschichte der filmischen Wahrnehmung. Ausstellungskatalog, Frankfurt/M.: Deutsches Filmmuseum 1986.

Demgegenüber ist Muybridge natürlich noch sehr viel mehr an der fotografischen Referentialität interessiert, doch auch er bleibt letztlich ein reiner Bewegungsanalytiker. Wäre es den Protagonisten der Reihenfotografie nämlich wirklich darum gegangen, die vorab fragmentarisierten Bewegungsphasen wiederum in Bewegung zu versetzen, hätte sich also die Phasenfotografie selbst als eine Art Durchgangsstation zum bewegten Bild verstanden – die prototypischen Verfahren hierfür hätten seit langem bereit gestanden. Nämlich in Gestalt der zahllosen Animationstechniken und -instrumente, die als optische Illusionserzeuger bereits seit Jahrhunderten demonstriert hatten, wie sich aus der apparativen Mobilisierung von – damals noch gezeichneten – Einzelbildern Bewegungsbilder erzeugen ließen: Zoetrope, Daumenkinos, Praxinoskope

etc.[15] Der Rückgriff auf diese lange Animationstradition und ihre Synthese mit der ungleich exakteren fotografischen Aufzeichnungsmethode hätte also gleichsam auf der Hand gelegen – dass die Reihenfotografie diesen Schritt nicht vollzog, erweist ein weiteres Mal, dass sie einem anderen Diskurs verpflichtet war, nämlich dem der Fragmentarisierung.

Natürlich ist Fragmentarisierung der dominante Erfahrungsmodus der Bewegung im 19. Jahrhundert überhaupt und erscheint insofern im mechanistischen Epistem der herrschenden Wissenschaften lediglich noch einmal gespiegelt. Wissenschaft allein vermag indes noch keinen kulturellen Sinn herzustellen, dafür bedarf es übergreifenderer und umfassenderer Erfahrungszusammenhänge. Und diese manifestierten sich für die Menschen des 19. Jahrhunderts in den als schockhaft erlebten neuen Erfahrungen der Mobilisierung, der Urbanisierung und der Industrialisierung sowie in den neuen Wahrnehmungsmodalitäten des Warenhauses oder der Eisenbahnfahrt, die eben durch Diskontinuität, Isolierung und Zerstückelung vormaliger Ganzheitserfahrungen gekennzeichnet waren. All dies sind Zusammenhänge, die von Kulturhistorikern und Soziologen wie Benjamin, Hauser, Schivelbusch oder Simmel hinreichend beschrieben und in unmittelbare Beziehung zum filmischen Dispositiv gerückt worden sind.[16] Ich beschränke mich daher hier noch einmal auf die Akzentuierung der Tatsache, dass im Zuge der Modernisierung Zeit

„zunehmend als diskontinuierlich und rhythmisch erfasst [wurde]. Arbeits- und Produktionsrhythmen, Schichtwechsel, Öffnungszeiten, Fahrpläne strukturieren den Zeithaushalt mehr und mehr in der Form von Gittern oder Netzen statt in Prozessen."[17]

Wo besagte Prozessualität der erlebten Zeit einem Leben in Diskontinuitäten weicht, heben sich jedoch auch vorgängige, eben organische Erfahrungsformen der Bewegung auf und machen dem Eindruck eines sinnentleerten, weil nicht länger teleologisch ausgerichteten Pseudo-

15 Vgl. Friedrich Pruss von Zglinicki: Der Weg des Films, Nachdruck Hildesheim: Olms 1979.

16 Vgl. Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974; Arnold Hauser: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München: Beck 1967; Wolfgang Schivelbusch: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, München: Hanser, 1977; sowie Georg Simmel: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, herausgegeben von Michael Landmann und Margarete Susman, Stuttgart: Koehler, 1957.

17 L. Engell: Bewegen beschreiben, S. 39.

Kontinuums aus lauter Diskontinuitäten Platz. So sehr also das 19. Jahrhundert einerseits einen bis dahin nicht gekannten Mobilisierungsschub der Subjekte und Objekte erfährt, so sehr kommt dieser kollektiven Kinetik aber auch ein gravierender Verlustwert an Sinn, Ganzheitlichkeit und Einbindung in erzählbare Lebensverläufe zu, wie dies in den großen Krisen des realistischen Romans und der hierauf folgenden Entstehung collagierender und montierender Erzählexperimente ästhetischen Niederschlag fand.[18]

Dass der Wahrnehmung der Moderne selbst kein einheitsstiftender Wert mehr zukam, zeigt sich auch an der frühmodernen Malerei, die völlig zu unrecht gelegentlich als Vorläufer der filmischen Wahrnehmung bezeichnet worden ist. Zu unrecht deshalb, weil die konstitutive Akzentverlagerung, die im Impressionismus ihren kunsthistorischen Ausgang nahm, letztlich als eine Abwendung vom Objektstatus hin zum „problematisch gewordenen Status des Gegenstands der Wahrnehmung selbst“[19] zu verstehen ist. Nicht zufällig dominieren in der frühmodernen Kunst ästhetische Figurationen der Zerstückelung – auch und gerade was die malerische Evokation von Bewegungsabläufen – angeht, doch ist dies nunmehr dezidiert auf die fragmentarisierten Wahrnehmungsmodalitäten der Epoche, und natürlich nicht auf die Objektwelt als solche bezogen.[20] Der hierin erneut manifest werdende Verlust an unmittelbarer Erfahrbarkeit der Dingwelt ist dann ja auch von kulturpessimistischen Kritikern der Moderne wie Sedlmayr ausgiebig inkriminiert worden.[21]

Es würde indes zu kurz greifen, die frühe Moderne als allein vom Paradigma der Diskontinuität beherrscht abzubilden. Dem mechanistischen Diskurs an die Seite gestellt ist nämlich jene zeitgenössische Hinwendung zu einem vitalistischen Denken, das auf der unteilbaren dynamischen Ganzheit der Bewegung beharrt und hierin die Grundlage von Sinngenese schlechthin postuliert. Gegen die Praktiken der Abkoppelung und Stillsetzung setzt der Vitalismus sein organizistisches Programm der Unteilbarkeit der Bewegung und der Dauer, wie es in der seinerzeit vielgelesenen Philosophie Henri Bergsons seine prägnanteste

18 Vgl. Rudolf Wendorff: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa, Opladen: Westdeutscher Verlag ^{3}1985, S. 455-663.

19 L. Engell: Bewegen beschreiben, S. 36.

20 Vgl. J.Paech: Bilder der Bewegung; sowie N.Schmitz: Der mediale Austritt.

21 Vgl. Hans Sedlmayr: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit, Salzburg: Müller ^{8}1965.

Ausformulierung fand.[22] Bergson kritisierte gerade die reduktionistische Ablösung der Bewegung von den Körpern und die Transformation der Bewegung in räumliche, d.h. unbewegte Entitäten, worin er scharfsinnig die axiomatische Grundlage des gesamten rationalistischen Paradigmas erkannte.[23] Der Einfluss Bergsons auf die zeitgenössischen Künste ist bekannt, beschränkte sich jedoch keineswegs hierauf. Vielmehr artikulierte sich in der Lebensphilosophie lediglich exemplarisch ein weitverbreiteter Einspruch gegen die Hegemonie des Fragments, zeigte sich somit ein gewachsenes soziales Krisenbewusstsein für die Verlustgrößen, die mit dem Erfahrungswandel der Bewegung einhergingen. Das Insistieren auf der Erfahrbarkeit von Zusammenhang und Sinn war natürlich nicht allein ein elitäres Programm kulturpessimistisch gesonnener Philosophen, sondern muss aus naheliegenden Gründen als gleichgewichtiger Pol das soziale Leben wenigstens mitbestimmt haben. Denn kollektive Handlungsorganisation kann sich logischerweise nicht im Rahmen permanenter Zersplitterung bewegen, zumindest nicht, solange dies nicht durch neue, fraglos abstraktere Sinnzusammenhänge und Koordinationsformeln aufgefangen wird. Dem Geld als ‚symbolisch generalisiertem Kommunikationsmedium' kann mit Georg Simmel eine solche Vernetzungsfunktion der Individuen zugesprochen werden,[24] ähnliches gilt für neue Zeitpraktiken wie Arbeits- und Zeitpläne etc. Es kann daher nicht darum gehen, den einen Diskurs gegen den anderen auszuspielen oder zu gewichten, sondern lediglich darauf hinzuweisen, dass der relevante Zeitraum eben von konfligierenden Konzeptualisierungen von Bewegung beherrscht war, auch wenn diese auf durchaus unterschiedlichen Diskursfeldern jeweils Relevanz für sich reklamieren konnten.

Nicht von ungefähr attackierte der Vitalismus denn auch die kinematografische Bewegungsillusion als eine fundamentale Verfehlung der Bewegung an sich, die – so Bergson – eben niemals aus der reinen Addition bewegungsloser Ruhepunkte hergestellt werden könne.[25] Mehr noch, im Kinematografen erblickten die vitalistisch gestimmten Zeitgenossen geradezu die paradigmatische Manifestation des maschinellen

22 Vgl. Henri Bergson: Schöpferische Entwicklung, Jena: Diederichs, 1912; sowie ders.: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Jena: Diederichs, 1919.

23 Vgl. vom Verfasser: Verdichtung, Weltverlust und Zeitdruck. Grundzüge einer Theorie der Interdependenzen von Medien, Zeit und Geschwindigkeit im neuzeitlichen Zivilisationsprozess, Opladen: Leske + Budrich 1998, S. 76 ff.

24 Vgl. Georg Simmel: Philosophie des Geldes, Leipzig: Duncker & Humblot 1900.

25 Vgl. G. Deleuze: Kino 1, S. 13 ff.

Zeitalters und seiner Abstraktion von der wirklichen Bewegung. Argumentationsgrundlage für diese Ablehnung war dabei der Rekurs auf die materialistische Dimension des reanimierten Phasenbildes, eben die angesprochene Resynthese zuvor fragmentarisierter Photogramme. Dem liegt jedoch mal ganz abgesehen von der Tatsache, dass unsere physiologische Ausstattung Bewegung gar nicht anders wahrnehmen kann, ein signifikantes Missverständnis zugrunde, das sich im Grunde noch bis in heutige technizistisch-materialistische Filmtheorien fortschreibt.[26] In der materialistischen Grundlage eines Mediums nämlich geht seine Wahrnehmungsanordnung so wenig auf wie die hierauf fußenden symbolischen Potentiale eines Mediums, geschweige denn seine ästhetischen Figurationsprozesse. Was Bergson verkannte, war die schlichte Tatsache, dass sich das Filmbild selbst im Moment seiner Wahrnehmbarkeit durch die Rezipienten überhaupt erst konstituiert – und dort, also in der Projektion als Lichtbild, eben als fotografisches Bewegungsbild, als *gezeigte* Bewegung wahrgenommen wird. Insofern sagt die mechanistische Produktionsform des filmischen Phasenbildes wenig aus über das allein als Bewegungsbild *sinnfällig* werdende kinematografische Programm als solches. Und ich darf noch einmal daran erinnern, dass laut Cassirer das symbolische Potential stets nur im Sinnlichwerden des abstrakten Sinns überhaupt figurieren kann. Deswegen also kann die symbolische Form des Films eben gerade nicht in seiner letztlich unsichtbar bleibenden Materialität begründet liegen. Auch wenn sich dieser technizistische Kurzschluss bis in heutige Medientheorien etwa von Kittler[27] und Virilio erhalten hat, die hieraus weitreichende Funktionsbestimmungen des Filmischen abzuleiten können glauben.

Die fundamentale Differenz zwischen Reihenfotografie und Kinematografie liegt also im Schisma von Bewegung *schreiben* und Bewegung *zeigen,* von stillsetzender Verräumlichung und Redynamisierung begründet. Und damit wird bereits ersichtlich, dass das Paradigma der Fragmentarisierung für das filmische Dispositiv eben *nicht* allein leitend gewesen ist – ganz im Gegensatz zum fotografischen Diskurs. Und die Modi, mittels derer der Film Bewegung zeigt, werden im filmhistorischen Verlauf immer komplexer und multipler. Beschränkte der frühe Film sich noch ganz auf das Faszinosum der reinen Bewegungsrepräsentation – etwa indem einfach eine ungeschnittene Bootspartie auf bewegter See zwei Minuten lang gezeigt wurde – so ist der etwa um 1906 zu veranschlagende Übergang zu einem narrativen Medium zugleich der

26 Vgl. Paul Virilio: Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung, München: Hanser 1986.

27 Vgl. Friedrich A. Kittler: Grammophon, Film, Typewriter, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.

Ausgangspunkt für die Genese einer wachsenden Fülle einander korrespondierender Bewegungssignaturen im filmischen Bild.[28] Neben die Objektbewegungen von Menschen, Natur und technischen Vehikeln tritt die immer weiter voranschreitende Beweglichkeit der Aufnahmeapparatur selbst: Schwenks, Fahrten, sehr viel später Zooms vervollständigen die Formulierung eines kinetischen Universums, das sich aus dem Wechselspiel von intradiegetischen und medialen Bewegungsformen voranschreibt. All dies wird ergänzt durch jenes Gestaltungsmittel, das gemeinhin als das konstitutive des Mediums schlechthin gilt: die Montage.

Insofern kommt Gilles Deleuze in seiner, anhand der Diskussion von Bergsons Theoremen entwickelten Filmtheorie zu dem kurzen, aber bündigen Schluss: „Das Bewegungs-Bild, das heißt die aus den in Bewegung befindlichen Körpern gewonnene reine Bewegung. Dabei handelt es sich nicht um eine Abstraktion, sondern um ein Freisetzen.“[29] Und es ist dabei eben das Zusammenspiel der aufgeführten Bewegungselemente innerhalb der Einstellung und über die Einstellungsgrenzen hinaus, die „unaufhörlich [...] die Körper, Teile, Aspekte, Dimensionen, Distanzen und jeweiligen Positionen zueinander [variiert]“.[30] So ist der jeweilige Film insgesamt nichts anderes als ein einziges, ein permanentes Bewegungsbild, ein „Bewegungsschnitt der Dauer“ im Sinne Bergsons.

Aber gilt andererseits nicht gerade die Montage als *der* Beleg für die Inklination des Films zum Zeitalter der Fragmentarisierung überhaupt? Ist nicht insbesondere die künstliche Zerstückelung in disparate Einheiten Ausweis jener Modernität, die auf jedwedes Telos, jedwede Sinnsynthese zugunsten einer Feier des Heterogenen verzichtet? Und sah nicht zuletzt Walter Benjamin in seinem wirkungsmächtigen „Kunstwerk“-Aufsatz die kulturelle Funktion des Films gerade in seiner Schockhaftigkeit, seiner taktilen Gewalt, mit der die Fragmente auf das Auge des Betrachters einschießen, seiner Flüchtigkeit und Zerstreuung des Wahrnehmungseindrucks gegeben?[31] Auch diesbezüglich scheint mir ein folgenreiches Missverständnis, wenn nicht eine unzulässige Reduktion der Funktionsvielfalt filmischer Montage vorzuliegen: Wenn in aller Regel die filmische Montage als adäquates Mittel zur Realitätsdarstellung moderner Heterogenität, quasi als äquivalente Artikulation einer fragmentierten Welterfahrung angesehen wird, so wird dabei leichthin verkannt,

28 Vgl. Joachim Paech: Literatur und Film, Stuttgart, Weimar: Metzler ^{2}1997, S.1-24.
29 G. Deleuze: Kino 1, S. 42.
30 Ebd.
31 Vgl. W. Benjamin: Das Kunstwerk, S. 32-41.

dass die ästhetisch-mediale Zusammenfügung des Disparaten genauso gut als *kompensatorische* Re-Synthese des zuvor Isolierten verstanden werden kann. Immerhin wies schon Arnold Hauser auf die konstitutive Aufgabe der modernen Kunst hin, eben das zu gewährleisten, was die sozialen und diskursiven Praktiken der Epoche noch zu erfüllen sich außerstande sahen: nämlich die verwirrenden Zentrifugalkräfte der neuen Erfahrungsmuster von Wirklichkeit wenigstens symbolisch noch befrieden zu können:

„Das neue Jahrhundert ist so von tiefen Gegensätzen erfüllt, die Einheit seiner Weltanschauung so tief bedroht, dass die Vereinigung des möglichst weit Auseinanderliegenden, die Vereinheitlichung des am meisten Widerspruchsvollen zum Hauptthema [...] seiner Kunst wird."[32]

Und ebendiese Funktion scheint in der modernen Dominanz montierender Techniken optimal eingelöst, die ja keineswegs auf den Film beschränkt ist, in ihm gleichwohl ihre prominenteste Ausgestaltung erfahren hat. Es gilt also, sich der Janusköpfigkeit des Montageprinzips bewusst zu werden, das zwar Fragmentarisierung einerseits voraussetzt, diese in der Einbindung des Bruchstückhaften in eine, auf nächsthöherer Ebene angesiedelte, neue Einheit und Kohärenzstiftung jedoch zugleich wieder nivelliert. So ist eben konstitutiv für die Strukturen des montierenden Films,

„dass zunächst getrennt werden muss, was dann durch die Erzählung des Films in einer neuen, imaginären Einheit wiedervereinigt werden muss. Dieses Verfahren [...] setzt die Uneinheitlichkeiten, Differenzen, Widersprüche oder Trennungen (auch als gesellschaftliche Referenz-Erfahrung) voraus, die, indem sie erzählt, zugleich homogenisiert und (als imaginäre) gelöst werden."[33]

Im Modus der Erzählens also, egal ob dokumentarischer oder fiktionaler Natur, dem der Film sich ab dem o.a. Zeitpunkt verschreibt, ist also keineswegs ein Verrat an den proletarischen Wurzeln des ehemaligen Jahrmarktsmediums am Werke, sondern vielmehr die zunehmende Assimilation des Mediums an (s)eine symbolische Funktionalität. Der frühe, nicht-narrative Film kannte bezeichnenderweise noch keine Montage im Sinne der Zusammenfügung disparater Raum- und Zeiteinheiten. Geschnitten wurde damals, so etwa in den berühmten Filmen von George Mélies, allein und nur in Anlehnung an das theatrale Prinzip des Raum- und Szenenwechsels. Eine Handlung spielte solange innerhalb einer Einstellung, bis das an diesen Raum gebundene Handlungselement be-

32 A. Hauser: Sozialgeschichte der Kunst, S. 490.
33 J. Paech: Literatur und Film, S. 47.

endet war. Jeder Umschnitt bedeutete einen Wechsel des Handlungsortes und war allein dadurch determiniert. Eben jenes ‚breaking down', also die künstliche Auflösung einer in sich zusammenhängenden Handlungseinheit in verschiedene Perspektiven, kinetische Fragmente und Zeitquanten, die letztlich zum Synonym der Montage überhaupt avancierte, ist also untrennbar verbunden mit der neuen Funktion des Films ab 1906, kraft und trotz der Fragmentarisierung seiner Einstellungen Kontinuität zu gewährleisten und damit die zersplitterte Welt der Moderne erst wieder erzählbar zu machen.[34]

Dennoch – und dies ist entscheidend – stellt all dies keineswegs eine reduktionistische Rückkehr zur vormaligen Homogenität einer einheitlichen, ganzheitlichen Welt organischer Bewegungsfolgen dar! Ganz im Gegenteil: der Film ist gerade das Medium, das beide Bewegungskonzepte des 19. Jahrhunderts – das mechanische wie das organische – zusammendenkt, zusammenbringt und somit harmonisiert. Die Tendenz zur Fragmentarisierung und Nivellierung der Bewegung kommt im filmischen Projektionsbild überein mit der Tendenz zur Rekontextualisierung des vorab Fragmentierten, zur Koordination der unzusammenhängenden Einzelteile unter der Ägide des Narrativen, zur Reduktion sozialer Komplexität kraft der Sinnstiftung durch das Fiktionale und Imaginäre, zur Negation des Augenblicks in Gestalt der filmischen Dauer. Das Chaotische der modernen Umwelterfahrung wird somit durch die konstitutive Bezugnahme zu montierenden und multiperspektivischen Verfahren keineswegs negiert! Es wird jedoch reintegriert in ein ästhetisches Programm der anschaulichen Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit. Dekomposition arrangiert sich symbolisch mit Rekomposition, Mechanismus mit Organizismus. Genau darin liegt die symbolische Potentialität des Films begründet, der insofern – ungeachtet seiner rein technologischen Fundierung in der Reihenfotografie – als entschiedener Gegenpol zum fotografischen Diskurs der Fragmentierung verstanden werden muss. Lorenz Engell verweist also zu recht darauf, dass der „Film zugleich eine Folge- und eine Kompensationserscheinung zur industriellen Revolution ist".[35] Genau das aber macht seine Wirksamkeit als symbolische Form aus, dass er als künstliche Befriedung der oppositionellen Diskurse des 19. Jahrhunderts fungiert – als gezeigte Bewegung, die aus lauter Fragmenten besteht. Erst mit dem Film konnte Bewegung wieder kommunizierbar werden, als Einheit im Gegensatz, als entschiedene Unent-

34 Vgl. Tom Gunning: Non-Continuity, Continuity, Discontinuity. A Theory of Genres in Early Films, in: Thomas Elsaesser (Hg.), Early Cinema. Space, Frame, Narrative, London: BFI Publishing 1990, S. 86-94.

35 L. Engell: Bewegen beschreiben, S. 30.

schiedenheit zwischen zwei divergierenden Bewegungskonzepten der frühen Moderne.

Literatur

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.

Berger, Jürgen (Hg.): Perspektiven. Zur Geschichte der filmischen Wahrnehmung. Ausstellungskatalog, Frankfurt/M.: Deutsches Filmmuseum 1986.

Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung, Jena: Diederichs, 1912.

Ders.: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Jena: Diederichs, 1919.

Bourdieu, Pierre: Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1964.

Deleuze, Gilles: Kino 1. Das Bewegungs-Bild. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

Engell, Lorenz: Bewegen beschreiben. Theorie zur Filmgeschichte, Weimar: VDG 1995.

Giedion, Siegfried: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte, Nachdruck Frankfurt/M.: Athenäum 1987.

Gunning, Tom: Non-Continuity, Continuity, Discontinuity. A Theory of Genres in Early Films, in: Thomas Elsaesser (Hg.), Early Cinema. Space, Frame, Narrative. London: BFI Publishing 1990, S. 86-94.

Hauser, Arnold: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München: Beck 1967.

Kirchmann, Kay: Verdichtung, Weltverlust und Zeitdruck. Grundzüge einer Theorie der Interdependenzen von Medien, Zeit und Geschwindigkeit im neuzeitlichen Zivilisationsprozess, Opladen: Leske + Budrich 1998.

Kittler, Friedrich A.: Grammophon, Film, Typewriter, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.

Krämer, Sybille: Zentralperspektive, Kalkül, virtuelle Realität. Sieben Thesen über die Weltbildimplikationen symbolischer Formen, in: Gianni Vattimo/Wolfgang Welsch (Hg.), Medien-Welten Wirklichkeiten, München: Fink 1998, S. 27-37.

Lessing, Gotthold Ephrahim: Laokoon. Mit beylaeufigen Erlaeuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte oder Ueber die Grenzen der Mahlerey und Poesie, Berlin: Voss 1788.

Lévi-Strauss, Claude: Strukturale Anthropologie I., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

Möbius, Hanno/Jörg Jochen Berns (Hg.): Die Mechanik in den Künsten, Marburg: Jonas 1990.

Paech, Joachim: Bilder von Bewegung – bewegte Bilder. Film, Fotografie und Malerei, in: Monika Wagner (Hg.), Moderne Kunst. Das Funkkolleg zum Verständnis der Gegenwartskunst, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991, Bd. 1, S. 237-264.

Ders.: Das Fernsehen als symbolische Form, in: ders./Albrecht Ziemer, Digitales Fernsehen – eine neue Medienwelt? Mainz: ZDF-Schriftenreihe (Heft 50) 1994, S. 81-88.

Ders.: Literatur und Film, Stuttgart/Weimar: Metzler ^{2}1997.

Paetzold, Heinz: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1994.

Panofsky, Erwin: Die Zentralperspektive als ‚symbolische Form', in: ders., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Hg. von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin: Verlag Bruno Hessling ^{2}1974, S. 99-167.

Sedlmayr, Hans: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit, Salzburg: Müller ^{8}1965.

Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, München: Hanser 1977.

Schmitz, Norbert M.: Der mediale Austritt aus der Geschichte. Anmerkungen zum Zeitdiskurs der Medientheorie, in: Harro Segeberg et al. (Hg.), Die Medien und ihre Technik, Marburg: Schüren 2004, S. 49-61.

Ders.: Bewegung als symbolische Form. Die Ikonologie und der Kunstbegriff der Medienwissenschaften, in: Heinz B. Heller u.a. (Hg.), Über Bilder sprechen. Positionen und Perspektiven der Medienwissenschaft, Marburg: Schüren 2000, S. 79-95.

Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, herausgegeben von Michael Landmann und Margarete Susman, Stuttgart: Koehler, 1957.

Ders.: Philosophie des Geldes, Leipzig: Duncker & Humblot 1900.

Sobchack, Vivian: The Scene of the Screen. Beitrag zu einer Phänomenologie der ‚Gegenwärtigkeit' im Film und in den elektronischen

Medien, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 416-428.

Wendorff, Rudolf: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa, Opladen: Westdeutscher Verlag ^{3}1985.

Virilio, Paul: Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung, München: Hanser 1986.

Zglinicki, Friedrich Pruss von: Der Weg des Films. Nachdruck Hildesheim: Olms 1979.

SIBYLLE PETERS

Bewegung als Konzept der Zeit: Figuren der Zeitmessung

Bewegung und Zeit

Abgeleitet vom lateinischen ‚concipere/conceptum – erkennen, aufnehmen, empfangen (schwanger werden)' wird in einem ‚Konzept' etwas Körperloses, oft auch Zukünftiges erstmals gegenwärtig, sichtbar und fassbar, gewinnt also eine gewisse, noch vorläufige Körperlichkeit. Genau in diesem Sinne sollte man über ‚Bewegung als Konzept' nicht nachdenken, ohne das Verhältnis von Bewegung und Zeit zu erörtern, denn zuerst und zuletzt ist Bewegung unser Konzept der Zeit: Dass die Zeit als das Körperlose schlechthin in der Bewegung sich zeigt und allererst fassbar wird – dieser Gedanke muss als ein Grundprinzip abendländischen Denkens gelten.[1] „Daß somit Zeit nicht gleich Bewegung, andrerseits aber auch nicht ohne Bewegung ist, leuchtet ein",[2] schreibt schon Aristoteles im 4. Buch seiner Physik, denn einerseits gilt:

„Die verändernde Bewegung eines jeden Gegenstandes findet statt an dem Sich-Verändernden allein oder dort, wo das in ablaufender Veränderung Befindliche selbst gerade ist; die Zeit dagegen ist in gleicher Weise sowohl über-

1 Vgl. Kai van Eikels: Die erste Figur. Zum Verhältnis von Bewegung und Zeit, in: Gabriele Brandstetter/Sibylle Peters (Hg.), De Figura. Rhetorik – Bewegung – Gestalt, München: Fink 2002, S. 33-50.

2 Ebd.

all als auch bei allen Dingen. Weiter, Veränderung kann schneller und langsamer ablaufen, Zeit kann das nicht."[3]

Andererseits gilt aber auch:

„Wenn also der Eindruck, es vergehe keine Zeit, sich uns dann ergibt, wenn wir keine Veränderung bestimmend erfassen können, sondern das Bewußtsein in einem einzigen, unmittelbaren (Jetzt) zu bleiben scheint, wenn andrerseits wir (Veränderung) wahrnehmen und abgrenzend bestimmen und dann sagen, es sei Zeit vergangen, so ist offenkundig, daß ohne Bewegung und Veränderung Zeit nicht ist."[4]

Abzuleiten wäre aus diesen für das abendländische Verständnis von Bewegung zentralen Passagen zunächst, dass eine Untersuchung des Verhältnisses von Bewegung und Zeit zu spät einsetzt, wenn sie unter ‚Bewegung' einen Lauf und unter ‚Zeit' eine Stoppuhr versteht; denn dieses Verhältnis ist bereits in der Stoppuhr selbst enthalten, in der Art, in der wir die Bewegung eines Pendels oder die Bewegung von Quarzmolekülen für die Zeit einstehen lassen. „Wir messen nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch Zeit mittels Bewegung, weil sie nämlich durcheinander bestimmt werden"[5] formuliert Aristoteles. Nichtsdestoweniger lässt sich die Art dieses Durcheinander Bestimmt Werdens näher qualifizieren, denn es wird seinerseits von einem spezifischen Vorher-Nachher-Verhältnis bestimmt: Obwohl das Phänomen der Bewegung uns gewissermaßen erst auf die Existenz der Zeit schließen lässt, schließen wir mit Aristoteles damit dennoch bereits auf die Vorgängigkeit der Zeit als auf ein Universal. Aus der Vielzahl der in ihrer Körperlichkeit unendlich differenzierten Bewegungen leiten wir abstrahierend das Universal der einen körperlosen Zeit ab. Und diese universale Zeit denken wir zugleich als vorgegeben, als Teil eines zeiträumlichen Kontinuums, in die alles Körperliche und alle Bewegung sich immer schon hineingestellt findet, das allerdings ohne Körper und ihre Bewegungen auch nicht als solches zu erkennen wäre. In diesem, im Zuge der abendländischen Philosophie immer weiter ausgearbeiteten Modell wird demnach die Zeit zwar erst durch die Bewegung als Zeit bestimmbar und das heißt messbar, andererseits findet sich aber die Bewegung selbst in noch grundsätzlicherer Weise durch eine immer schon vorgegebene universelle Zeit bestimmt. Dies wäre die abendländische Figur der Zeitmessung –

3 Aristoteles: Physik: Vorlesungen über Natur, herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1987, S. 207 f.
4 Ebd.
5 Ebd., S. 219.

Zeit aus der Bewegung als etwas Universales und Körperloses abzuleiten, das der Bewegung in ihrer körperlichen Differenziertheit vorangeht.

Ohne bereits einen Bewegungsbegriff vorstellen oder auch nur skizzieren zu wollen, der sich von dieser grundlegenden Konzeption löst, widmet sich der vorliegende Beitrag im folgenden der Frage, ob eine interdisziplinäre Bewegungsforschung ihr Verständnis von Bewegung nicht aus einer Kritik dieses grundlegenden Modells gewinnen müsste, das Bewegung zwar einerseits als Konzept der Zeit einsetzt, Bewegung aber andererseits in ihrer Körperlichkeit prinzipiell der Zeit nachordnet. Als These zu reklamieren wäre angesichts dieser Fragestellung zunächst nur das eine: dass nämlich – vielleicht überraschenderweise – die Figuren der Zeitmessung als ein zentrales Thema der Bewegungsforschung in Anspruch zu nehmen sind.

Die moderne Kritik der Zeitmessung

Dass Zeit qua Bewegung gemessen, an Bewegung abgelesen wird, hat sich seit der Antike nicht geändert. Nichtsdestoweniger haben kulturgeschichtliche Untersuchungen immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass die Art und Form der Bewegung, die jeweils zur Zeitmessung geeignet erscheint, beziehungsweise die Aufzeichnungs- und Distributionstechniken, die sich damit jeweils verbinden, von Epoche zu Epoche und von Kulturkreis zu Kulturkreis verschieden sind. Zugleich zeigte sich, dass Zeitordnung und Zeiterfahrung in Abhängigkeit von diesen kulturellen Unterschieden durchaus wandelbar sind. Gerade in den letzten Jahren häufen sich Abhandlungen über die Entwicklung der Zeitordnungen, Zeitmessungen und Zeiterfahrungen, Abhandlungen, deren Pointe immer aufs Neue darin besteht, die kulturelle Verfasstheit der Zeit nachzuweisen.
In Anthony Avenis Buch *Empires of Time. Calendars, Clocks and Cultures*, zu deutsch: *Rhythmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit* ist beispielsweise zu lesen:

„Aus allen behandelten Kalendern geht konstant hervor, daß die Zeit nicht als eine bloße Naturtatsache fasziniert, sondern vielmehr als eine Dimension des Lebens, die sich letztlich der kulturellen Steuerung unterwerfen läßt. Die materiale Verkörperung der Zeit, wie sie im Buch, im Codex, im gemeißelten Türsturz, in der zeremoniellen Stele oder auch in der großen Standuhr ihren

Ausdruck findet – sie wirkt sich überall im Sinne einer Konkretisierung und Formalisierung von Vergangenheit und Zukunft aus."[6]

Kulturen, so wird hier vermittelt, bringen immer wieder andere Zeitmessungen, andere Verkörperungen von Zeit hervor, die dann ihrerseits eine bestimmte Zeitordnung miterwirken und eine bestimmte Erfahrung von Zeit befördern.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die grundlegende Auffassung von Zeit als einer universalen Größe, die gegenüber der Bewegung, an der sie ablesbar wird, gewissermaßen auf einer höheren Abstraktionsstufe angesiedelt wäre, einer Kritik zu unterziehen. Selbst einmal abgesehen von der physikalischen Forschung – da es offenbar nicht gleichgültig ist, wie Zeit gemessen wird, muss aus kulturwissenschaftlicher Perspektive als fraglich gelten, ob Zeit tatsächlich „in gleicher Weise sowohl überall als auch bei allen Dingen" ist. Anstelle einer solchen Kritik findet sich jedoch häufig eine etwas andere These, dass nämlich die Geschichte der Zeitmessung gewissermaßen von der Konkretion zu immer höherer Abstraktion fortschreite. Es folgt dann eine Parteinahme für die Reorientierung an ‚natürlichen Rhythmen', also das Votum, sich nun, da die kulturelle Veränderlichkeit der zeitlichen Ordnung einmal erkannt wurde, für eine Bindung derselben an biologische und ökologische Rhythmen stark zu machen. So erklärt etwa Jeremy Rifkin in seinem Buch *Time Wars*:

„Die neue ‚Computime' stellt die endgültige Abstraktion der Zeit und ihre völlige Trennung von menschlicher Erfahrung und den Rhythmen der Natur dar,"[7]

und er prophezeit, dass Zeit-Kriege die Politik in Zukunft stärker prägen werden, wobei die Allianz der Guten in diesem Krieg

„daran interessiert [sein wird], das menschliche Bewußtsein zu einer mehr emphatischen Einheit mit den Rhythmen der Natur zurückzulenken."[8]

Die genauere Analyse zeigt, dass solche kulturpessimistischen Thesen sich schon seit Beginn unserer Zeitrechnung mit jeder Neuerung in Sa-

6 Anthony Aveni: Rhythmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, S. 424.
7 Jeremy Rifkin: Time Wars, New York: Holt 1987, S. 2 ff.
8 Ebd.

chen Zeitmessung verbinden. Schon der römische Dichter Plautus schreibt:

„Als ich ein Junge war, war mein Magen meine Sonnenuhr – eine zuverlässigere, wahrhaftigere und genauere als jede andere. Diese Sonnenuhr gab an, wann es an der Zeit war, zum Essen zu gehen, wann ich essen sollte. Doch heutzutage darf ich, selbst wenn ich etwas habe, mich nicht darüber hermachen, bis die Sonne es mir erlaubt. Die Stadt ist so voll von diesen verwünschten Uhren.“[9]

Solche Funde lassen – die These von der fortschreitenden ‚Entkörperlichung‘ der Zeit betreffend – skeptisch werden: Der Verdacht liegt nahe, dass die grundlegende Figur der Zeitmessung, die Abstraktionsbeziehung zwischen Bewegung und Zeit, hier unbemerkt weiter mitgetragen wird, so dass sie sich dann als vermeintliche Entwicklung im Gegenstandsbereich einfindet. Aus einer vielleicht durchaus berechtigten, aber nicht wirklich durchgeführten Kritik an der Abstraktionslage der abendländischen Zeitvorstellung wird so eine ‚grand histoire‘, die als konkrete historische These nicht haltbar ist. Denn: Inwiefern ist der Sonnenstand natürlicher als die Atomuhr? Muss Zeit nicht weiterhin von Bewegungsabläufen abgelesen, in Bewegungsabläufen dargestellt werden und sind diese nicht in gewisser Hinsicht immer mit ‚natürlichen Rhythmen‘ und menschlichen Erfahrungen verbunden? Untersuchen wir also genauer, wie die angebliche Trennung zwischen abstrakter Zeit und natürlichem Rhythmus, dieser ‚Sündenfall‘ der Zeitmessung, verfasst sein soll, um uns auf diese Weise einer Formulierung der Beziehung von Bewegung und Zeit zu nähern, die sich tatsächlich von der klassischen Figur der Zeitmessung unterscheidet.

Das Beispiel des römischen Dichters Plautus zeigt zunächst: die sogenannte abstrakte Zeit geht gegenüber dem „natürlichen Rhythmus“ des Hungers mit einem Mehr an Arbitrarität einher: Es ist Essenszeit, sobald der Schatten im dritten Viertel der Sonnenuhr angekommen ist, obwohl das Wandern des Lichts und das Essen keinerlei kausale, irgendwie notwendige Beziehung zueinander haben. „Abstrakte Zeit“ heißt in diesem Fall, dass zuvor Unverbundenes in eine Beziehung gesetzt wird. Aber ist denn überhaupt eine Zeitmessung denkbar, die dies nicht tut?

In dem derzeit gut verkauften Buch *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit der Zeit umgehen* unterscheidet Robert Levine zwischen

9 Zitiert nach Robert Levine: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen, München: Piper 1998, S. 111.

Ereigniszeit und Uhrzeit.[10] Die Ereigniszeit ist Levine zufolge eine Zeit, die sich an „natürlichen Rhythmen" orientiert. Als Beispiel nennt Levine die ‚Kuhzeit', nach der man sich, wie behauptet wird, in Burundi verabredet: Wir treffen uns zum Tee, wenn die Kühe auf die Weide gehen, und wenn die Kühe zur Tränke gehen, gehe ich dann zum Haareschneiden.[11]

Genau betrachtet ist dies allerdings nicht weniger arbiträr als die Korrelation von Hunger und Sonnenstand, denn was hat der Tee oder die Frisur mit den Bewegungen der Kühe zu tun? Gut, die Kühe gehen nicht deshalb zur Weide, zur Tränke und zurück, weil sie damit die Zeit anzeigen. Im Unterschied zur Ereigniszeit, beginnt Uhrzeit, so scheint es, also dann, wenn man etwas, was sonst nicht geschehen würde, eigens geschehen lässt, um daran oder damit die Zeit bemerkbar zu machen, wenn man also einen Stock in den Boden steckt, der keine andere Funktion hat als die, einen Schatten zu werfen, der die Zeit anzeigt. Aber nehmen wir an, jemand in Burundi verkauft alle seine Kühe und behält doch eine, um auf diese Weise einen besseren Bezug zum allgemeinen Geschehen zu behalten? Um also immer zu wissen, wann die Kühe zur Tränke gehen? Wäre diese Kuh dann nicht auch eine Art Uhr? Zeitmessung insgesamt, so wäre provisorisch zu definieren, beginnt, wenn ein Bewegungsablauf vor allem dazu aufgezeichnet, in Gang oder in Szene gesetzt wird, um einen anderen Bewegungsablauf mit sich selbst oder mit einem dritten in Beziehung zu bringen.

So betrachtet wäre Zeit als ein Phänomen von Emergenz zu beschreiben, dass sich aus einem komplexer werdenden Zusammenhang von Bewegungen ergibt. Denn kulturgeschichtlich ist es ja sicher nicht so, dass zunächst ein Ablauf gefunden würde, von dem man die Zeit abliest, um dann mit Hilfe dieses Ablaufs alle anderen Abläufe im Hinblick auf ihre Zeitlichkeit zu bestimmen. Vielmehr ist es so, dass Bewegungsabläufe von vornherein zueinander in Beziehung stehen. Wird dann ein Bewegungsablauf mehr und mehr zur Koordination der anderen genutzt, so wird er im gleichen Zug als ‚Zeitreihe' markiert. Das heißt nicht, dass er ursprünglich ‚Zeitreihe', ist; er ist nicht wesenhaft dazu disponiert Zeitreihe zu sein, vielmehr wächst ihm diese Funktion im Zuge einer Komplexitätssteigerung im Beziehungsgeflecht zahlreicher Bewegungsabläufe zu. Umgekehrt leuchtet sofort ein, dass ein Bewegungsablauf gerade dann die Möglichkeit bietet, andere Bewegungsabläufe miteinander zu koordinieren, wenn er selbst von den entsprechenden Abläufen möglichst unabhängig und unbeeinflusst bleibt.

10 Ebd.
11 Ebd., S. 129 ff.

In diesem Sinne ist der Beginn von Zeitmessung immer auch ein Ursprung von Repräsentation: Insofern die als Zeitreihe genutzte Reihe im Hinblick auf das durch sie Koordinierte unabhängig und mithin arbiträr ist, kann sie zugleich als Hinweis auf eine verborgene höhere Sinnstiftung und analog ihrer Funktion als Verweis auf eine kosmische Ordnung erscheinen, in der alles Geschehen harmonisch miteinander verknüpft ist. Diese Verweisstruktur der Zeitmessung ist manchmal weniger, manchmal stärker ausgeprägt. Als ein Beispiel für den letzteren Fall zitiere ich die Beschreibung einer Wasseruhr, die das Osttor der Großen Moschee in Damaskus schmückte:

„Zu jeder ‚Stunde' des Tages oder der Nacht fielen zwei Gewichte aus hellglänzendem Messing aus den Mündern zweier aus Messing gearbeiteter Falken in Messingschalen, die durchlöchert waren, um den Bällen die Rückkehr in ihre Position zu ermöglichen. Über den Falken war eine Reihe von offenen Türen, eine für jede ‚Stunde' des Tages, und über jeder Tür befand sich eine nicht angezündete Lampe. Zu jeder Stunde des Tages läutete eine Glocke, sobald die Bälle fielen, und die Tür der vorübergegangenen Stunde wurde geöffnet. Bei Einbruch der Nacht schlossen sich alle Türen automatisch wieder. Sobald die Bälle fielen und ankündigten, daß eine ‚Stunde' der Nacht verstrichen war, wurde die Lampe, die dieser Stunde zugeteilt war, entzündet und glühte rot, bis schließlich bei Tagesanbruch alle Lampen brannten. Es bedurfte der ständigen Aufmerksamkeit von elf Männern, um dieses Gerät am Laufen zu halten."[12]

Im Vergleich zu diesem Spektakel scheint offenkundig, dass die Uhren, die wir heute im Gebrauch haben, nicht mehr auf eine göttliche Ordnung verweisen. Es sei denn, die Zeit selbst wäre an die Stelle dieser sakralen Ordnung getreten! Tatsächlich stellt sich ja die Frage, ob wir Uhren als etwas nutzen, das uns einen arbiträren Ablauf zur Verfügung stellt, mit Hilfe dessen, sich andere, nicht notwendig miteinander gekoppelte Reihen zueinander in Beziehung setzen lassen, oder ob wir Uhren nicht doch als etwas betrachten, das uns *die Zeit* zeigt, das also, genauer gesagt, auf die Zeit, die eine, die immer gleiche Zeit verweist, auf jene sogenannte ‚objektive Zeit', zu der wir unsere ‚subjektive Zeitwahrnehmung' gängigerweise in Gegensatz bringen. Aveni schreibt:

„Die Zeit wird objektiver, verliert an Spiritualität und Gefühlsgehalt. [...] Wir haben die Zeit auf die reine Zahl, das aristotelische Maß aller Dinge reduziert.

12 Zitiert nach Daniel J. Boorstin: The Discoverers, New York: Vintage Books 1983, S. 33.

Ein Knopfdruck und ein rascher Blick auf eine Reihe von Anzeigen, eine blinkende Anordnung von Ziffern, weckt oder zerstreut meine Angst vor der Zukunft [...].“[13]

Aber hat denn eine auf Knopfdruck reagierende digitale Anzeige mit der reinen Zahl, gar der aristotelischen Zahl tatsächlich soviel zu tun? Liegt das Problem der Kritik an der modernen Zeitmessung möglicherweise darin, dass die Kritiker der sogenannten ‚abstrakten Zeit‘ diese selbst miterzeugen, indem sie dem Verweis auf die kosmische Ordnung ‚Zeit‘ allzu schnell Vertrauen schenken und die materiale Praxis der Zeitmessung an und mit der Bewegung demgegenüber für eine sekundäre Darstellung halten?

Begreift man den Einsatz der Zeitmessung als einen Ursprung von Repräsentation, tritt diese Struktur deutlicher zutage: Das aller Zeitmessung inhärente Moment des Arbiträren gibt traditionell dem Verweis auf etwas Abwesendes statt – auf eine kosmische Ordnung. Diese kosmische Ordnung als die *eine Zeit* zu identifizieren, ist demgegenüber ein zweiter Schritt, mit dem unkenntlich wird, inwiefern die material/körperliche Bewegungspraxis der Zeitmessung als ursprüngliche Re-Präsentation dem Verweis aller erst stattgibt. Diese materiale Praxis wird statt dessen nun als *eine* mögliche Repräsentation der einen ‚wahren‘ Zeit verstanden. Geht man von der einen, ‚wahren‘ Zeit aus, wird es entsprechend schwierig, der materialen Praxis der Zeitmessung als solcher Rechnung zu tragen. Man hat die Zeit bereits als etwas Körperloses gesetzt, dass immer wieder neue Verkörperungen findet, und diese sekundären Verkörperungen scheinen die wahre Erfahrung der Zeit dann zunehmend zu verstellen. In dieser klassischen Falle der Repräsentationskritik träumt die Kritik der Zeitmessung vom natürlichen Rhythmus als der ursprünglichen Verkörperung der Zeit und zugleich als passender Inszenierung der *einen* Zeit im Sinne einer geschlossenen sakralen Ordnung.

Doch die Materialität jenes Bewegungsablaufs, der als Zeitreihe gilt, ist nicht arbiträr (und mithin un-angemessen) im Hinblick auf die wesenhaft körperlose Zeit, die in ihr verkörpert wird. Vielmehr ist der als Zeitreihe verwendete Bewegungsablauf als solcher arbiträr im Hinblick auf das, was mit seiner Hilfe koordiniert wird. Die Materialität, die Körperlichkeit des Bewegungsablaufs macht dabei jedoch gerade die Zeit aus, die in der Relationierung der entsprechenden Reihen ‚gemessen‘ wird. Es ist die Körperlichkeit, die materielle Dynamik der als Zeitreihe verwendeten Bewegung, die die Koordination der anderen Reihen zei-

13 A. Aveni: Rhythmen des Lebens, S. 427.

tigt: Dies kann das Umherschweifen der Burundischen Kuh sein oder die Schwingung innerhalb eines atomaren Zustands von Cäsium.

Sollte man also der Vorstellung von der einen Zeit abschwören und einer Vielzahl unterschiedlicher Zeiten das Wort zu reden? Und zwar nicht im Sinne unterschiedlicher Verkörperungen von Zeit, sondern vielleicht eher im Sinne einer Vielzahl singulärer und zugleich immer schon ein Netz von Bewegungsabläufen umfassender Zeitkörper, an deren Bewegungen und Bewegtheit jeweils Anschluss zu finden wäre?

Die ‚Time Warriors' für den ‚natürlichen Rhythmus' sind keineswegs die Hauptwidersacher eines solchen Denkens, sie sind eher die falschen oder möglicherweise: die noch zu gewinnenden Freunde. Der eigentliche Widerstand, dem ein solches Denken zu begegnen hat, ist unvergleichlich intensiver. Er beginnt und endet als Formulierungsschwierigkeit und irgendwo zwischendurch ist er sogar geltendes Recht.

Bewegen, Darstellen, Zeitigen

Dass Zeit sich in Bewegung darstellen lässt und wie genau diese Darstellung verfasst sein soll, ist tatsächlich Gegenstand gesetzlicher Regelungen: Das heute geltende Zeitgesetz der Bundesrepublik trat 1978 in Kraft. Seither basiert die gesetzliche Zeit auf der Definition der Cäsium-Sekunde von 1967. Die Sekunde ist hier bestimmt als ein Vielfaches der Periodendauer der dem Übergang zwischen zwei Hyperfeinstrukturniveaus des Grundzustandes von Atomen des Nuklids 133 Cs entsprechenden Strahlung. Und auch ein Hüter der solchermaßen bestimmten Zeit ist gesetzlich festgelegt. Realisiert und distribuiert wird die Cäsiumsekunde von der Physikalisch Technischen Bundesanstalt (PTB) in Braunschweig beziehungsweise durch die in der PTB entwickelten und verwalteten Cäsiumuhren. Ausgehend von diesen primären Uhren wird die gesetzliche Zeit über einen Sender an öffentliche Einrichtungen und Produktionsstätten, an die Rundfunk- und Fernsehanstalten, an die Transport-, Kommunikations- und Navigationsnetze, an Forschungseinrichtungen und private Funkuhren übermittelt. Würde all dies dauerhaft ausfallen, könnte der Verkehr am Frankfurter Flughafen ebenso zusammenbrechen wie die ISDN-Kommunikation, die GPS-Systeme und das Börsentermingeschäft. Ein Schild im Foyer der Physikalisch-Technischen-Bundesanstalt zitiert aus dem Bundesgesetzblatt von 1978 den Satz, der die PTB zu solcher Machtfülle autorisiert: „Das Zeitgesetz der Bun-

desrepublik Deutschland beauftragt die Physikalisch Technische Bundesanstalt, die gesetzliche Zeit darzustellen.“[14]

Was heißt in diesem Fall „darstellen“? Es heißt, die subatomare Bewegung des Cäsiums, in der sich per definitionem die Sekunde zeigt, hervorzurufen, zu kontrollieren und stabil abzulesen. Doch ist damit die oben beschriebene Repräsentation der einen universalen Zeit gemeint, oder wird das Wort „darstellen“ im Unterschied zum Wort „messen“ hier gerade deshalb gebraucht, weil es offen für eine generative Lesart ist, also dafür, dass Zeit in der PTB durchaus in bestimmter Weise gemacht wird, gerade indem sie gemessen wird?

In dem für die repräsentationstheoretische Debatte der 1990er Jahre einschlägigen Sammelband *Was heißt Darstellen?* wird auf die titelgebende Frage zunächst folgende Antwort gegeben:[15] In der neuzeitlich-abendländischen Tradition unterliegt jede Darstellung dem Verdacht, den Zugang zum Dargestellten zumindest ebenso sehr zu verstellen, wie zu ermöglichen. Von Kants Unterscheidung zwischen Vorstellung und Ding an sich bis zu Adornos Verblendungszusammenhang und darüber hinaus beschreibt Philosophie immer wieder eine Welt der geschlossenen Repräsentation. Florian Rötzer erklärt:

„Das Gehäuse beherrscht als Bild der Gefangenschaft die Moderne. [...] Gemeint ist damit eine Beschreibung von Gefangenschaften innerhalb von Darstellungen, die keinen wirklichen oder unmittelbaren ‚Blick‘ auf das ‚Wirkliche‘ eröffnen und daher weniger Darstellungen als Simulationen oder Konstruktionen sind, die die Menschen, eingesperrt in die sich selbst organisierenden Gehäuse der Wahrnehmung oder der Erkenntnis nicht sollen überschreiten können: Wahrnehmung ist wie ein Blindflug in der abgeschlossenen Kabine eines Jets, das nur über Simulatoren Kontakt zum Außen besitzt, deren ‚Bilder‘ mit diesem aber keine Ähnlichkeiten besitzen. Das Reale taucht in solchen Modellen als Katastrophe oder Unfall, als Trauma auf: Wenn die Konstruktionen scheitern oder die Bewegung auf einen Widerstand trifft, [...] läßt sich plötzlich oder jäh die Welt oder eine andere Welt sehen, kann sich etwas ereignen.“[16]

Es ist dieser klassisch-moderne Denkstil, dem wir in einer Kritik der Zeitmessung begegnen, die sich durch blinkende Zifferanzeigen von der wahren Erfahrung der Zeit abgeschnitten glaubt. Tatsächlich erscheint

14 Bundesgesetzblatt 1978, Teil 1, S. 1110 f.

15 Christiaan Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt Darstellen? Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

16 Rötzer Florian: Von der Darstellung zum Ereignis, in: Christiaan Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt Darstellen?

gerade die Zeitmessung aus dieser darstellungstheoretischen Perspektive als das Gefängnis der Darstellung schlechthin, liegt hier doch geradezu die Zentrale einer naturwissenschaftlichen Vernunft, die das Zukünftige als das Berechenbare konstruiert, wird hier doch die Zeit selbst gegen das Ereignis verwahrt.

Die darstellungstheoretische Debatte der 1990er Jahre brachte gegenüber dieser modernistischen Auffassung von Darstellung eine Wende mit sich und löste das Bild von der Gefangenschaft in der Repräsentation ab. Auch in dieser Wende geht es um Darstellung und Ereignis, jedoch nicht mehr um den, noch zur ‚Gefangenschaft' gehörenden Versuch, das Gehäuse aufzubrechen, das von den Bildern abkünftige Subjekt zu opfern, sich in die Katastrophe zu stürzen, um von dort her das Ereignis des Anderen schockhaft erfahrbar zu machen. Statt das Ereignis im Zusammenbruch der Repräsentation zu suchen, versucht man seiner inmitten der Darstellung, des Darstellens selbst gewahr zu werden, es nicht mehr als das Unmögliche, sondern vielmehr als das zu denken, was man vor allem deshalb übersieht, weil es ubiquitär ist, weil es unablässig geschieht.[17] Weiterhin garantiert nichts, dass Darstellungen oder Wahrnehmungen ein Reales abbilden, es bleibt aber die Wirklichkeit der Zeichen, der Wahrnehmungen, der Darstellung selbst: Um zu repräsentieren, müssen Darstellungen ihrerseits eine gewisse materielle Wirklichkeit haben – jeder Repräsentation korrespondiert ein körperlicher Vorgang, und wenn man so will: eine bestimmte Bewegung. Allerdings lenken Darstellungen ihrem Prinzip nach von dieser Materialität ab, indem sie auf anderes verweisen, anderes bedeuten. Eben deshalb hatte die moderne Darstellungstheorie das Reale der Darstellung allein in der Störung, im Ereignis des Scheiterns verorten wollen, dort, wo „die Bewegung auf einen Widerstand trifft". Noch in Anlehnung an diesen Ereignischarakter des Realen besteht die jüngst vollzogene darstellungstheoretische Wende nun in der Einsicht, dass das Reale der Darstellung auch dann wirksam und spürbar ist, wenn die Darstellung nicht explizit scheitert, wenn auch (nur) in einer ganz bestimmten Dimension, nämlich der zeitlichen: Zwar lenkt Darstellung per definitionem von der Materialität beziehungsweise Medialität ab, die ihr zugrunde liegt, das Mediale ist jedoch in der Darstellung wirksam, insofern es dem Vorgang der Bedeutungsstiftung, der Signifikation eine spezifische Zeitlichkeit anweist. In diesem Sinne gilt es das Sich Ereignen des Materialen als etwas zu begreifen, das sich chronisch im Rücken *jedes* bedeutsamen Verweises

17 Vgl. Dieter Mersch: Das Ereignis der Setzung, in: Erika Fischer-Lichte u.a. (Hg.), Performativität und Ereignis, Tübingen, Basel: Francke 2003, S. 41-56.

hält, also auch im gelungenen Verweis immer aufs Neue geschieht und den Verweis so erst geschehen lässt.

Dem liegt eine zentrale Erkenntnis aus dem Kontext dessen zugrunde, was man den ‚performative turn' nennt: körperlich-mediale Praktiken sind Handlungen, die nicht nur in der Zeit geschehen, sondern selbst an der Generation von Zeit mitwirken.[18] Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass die Frage der 1990er Jahre „Was heißt Darstellen?" lautete und nicht mehr: „Was heißt Darstellung?" Darstellen meint eine material-mediale Praxis, die Prozessen der Signifikation stattgibt und das heißt vor allem: die Prozessen der Signifikation Zeit gibt, ihnen eine spezifische Zeitlichkeit vorgibt. So entspricht beispielsweise einem Darstellungsvorgang mittels der Alphabetschrift eine andere Zeitlichkeit als einer Darstellung mittels mündlicher Rede oder mittels des Fernsehens.[19]

Entscheidend für die Verabschiedung der klassisch-modernen Form der Repräsentationskritik ist demnach eine neue Betrachtung der Beziehung zwischen Darstellung und Zeit, nämlich die Feststellung, dass die Medialität, die einem Signifikationsprozess zugrunde liegt, der entsprechenden Bedeutungsproduktion ihre Zeitlichkeit vorgibt. Diese Erkenntnis ist so und in ähnlicher Form vielfach diskutiert worden.[20] Meines Wissens nach noch nicht gestellt worden ist dagegen die Frage, was dies nun eigentlich für die Darstellung der Zeit im engeren Sinne und das heißt für die ‚Zeitmessung' als Artikulation der Beziehung von Bewegung und Zeit bedeutet. Müsste ihr nicht auch und gerade in diesem neuen Paradigma des Darstellens ein besonderer Stellenwert zukommen?

Sobald Bewegung etwas darstellt, ist sie nicht mehr Handlung in der Zeit, sondern hat an der Generation von Zeit teil – als Bewegung zeitigt sie den Prozess der Signifikation, dem sie stattgibt. Wenn dieser Prozess nun, wie im Falle der Zeitmessung, als ‚die Zeit' selbst angeschrieben wird, so zeitigt die Bewegung in ihrer materialen Spezifität den Verweis auf die Zeit. Dieser zielt jedoch in den Bewegungsablauf, der den Verweis zeitigt, zurück; und so erweist sich Zeitmessung als jener Präzedenzfall von Darstellung, in der die Zeitigung der Darstellung und das Dargestellte sich wechselseitig bezeichnend und verbergend in eins fal-

18 Vgl. Judith Butler: Bodies That Matter, New York: Routledge 1993, S. 244 ff.

19 Vgl. Sibylle Peters: Heinrich von Kleist und der Gebrauch der Zeit. Von der MachArt der Berliner Abendblätter, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, hier insbesondere S. 216 ff.

20 Vgl. für einen Überblick Mike Sandbothe: Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

len – eine Art Kurzschluss, der die klassische Logik einer Repräsentation der körperlosen Zeit in der verkörperten Bewegung unterbricht.

Die Zeit messen, die die Zeit braucht

Erst vor dem Hintergrund der Annahme, dass Bewegungen sich nicht nur in der Zeit vollziehen, sondern zugleich Zeit generieren, wird deutlich, dass die derzeitige Verwaltung der gesetzlichen Zeit ein hochexklusiver Vorgang ist: Mit der Fixierung der gesetzlichen Zeit wird immer auch die zeitgenerierende Wirkung anderer, an der Generation dieser übergeordneten Zeit nicht beteiligter Agenturen dissimuliert. Zugleich zeigt sich, dass diese Darstellung von Zeit nicht weniger involviert als die Verwaltung der Gegenwart und der daraus ableitbaren Zeitbezüge. Den generativen Charakter dieser Darstellung hervorzuheben, heißt daher auch darauf hinzuweisen, dass bisher – nicht zuletzt aufgrund fehlender theoretischer Grundlagen – versäumt worden ist, die Realisierung der gesetzlichen und mithin öffentlichen Zeit zum Gegenstand einer ebenso öffentlichen Debatte zu machen. Eine solche Debatte müsste davon ausgehen, dass Zeitmessung kein leerer und neutraler, die Welt lediglich begleitender Prozess, sondern ein zentrales Element gesellschaftlicher Selbststeuerung ist. Zudem müsste sie zwei Entwicklungen, die sich bisher verfehlt haben, aufeinander beziehen: Die geltende Zeitgesetzgebung ist in den 1960er und 1970er Jahren entstanden. Erst in den 1980er Jahren setzte jener Prozess ein, im Zuge dessen Zeit für immer mehr wissenschaftliche Disziplinen, künstlerische und medienbezogene Kontexte zum Schlüsselthema wurde. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Alternativen zur gegenwärtigen Darstellung öffentlicher Zeit heute denkbar wären. Diese Frage überhaupt zu stellen, setzt zugleich einen intensiven Dialog zwischen Kultur- und Naturwissenschaften, Wissenschaften und Künsten voraus.[21]

„Was heißt hier darstellen?“ fragte ich den wissenschaftlichen Mitarbeiter, der mich durch die Physikalisch Technische Bundesanstalt führte. Er antwortete, darüber habe er noch nie nachgedacht, aber vielleicht hänge es mit jenem jüngeren Geschehen in der Geschichte der Zeitmessung zusammen, das man den Sieg der Uhrmacher über die Astronomen nennt: Mit der Erfindung der Quarzuhr war nämlich die Entdeckung verbunden, dass der Tag und das Jahr im Sinne der Bewegungen

21 Diese öffentliche Debatte beziehungsweise diesen Dialog zwischen Kunst und Wissenschaft zu befördern, ist das Ziel der Initiative <t-rich>, aus deren Diskussionszusammenhang der vorliegende Beitrag ursprünglich entstanden ist. Siehe http://www.t-rich.org.

der Erde um sich selbst und um die Sonne keineswegs immer gleich lang sind, ja, dass sie auf eine Weise unregelmäßig sind, die sich nicht im Voraus berechnen lässt. Diese Entdeckung setzte allen traditionellen Verfahren, ein vollkommenes Zeitmaß aus der Bewegung der Himmelskörper abzuleiten, ein Ende. Genauer gesagt: Es setzte den Versuchen ein Ende, Zeit im Bezug auf eine in der Natur bereits gegebene Bewegung zu messen. Wäre diese Entdeckung nicht geeignet gewesen, den Glauben an die *eine* Zeit gründlich zu erschüttern?

„Absolute, true and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably, without relation to anything external" – Newtons berühmte Definition der Zeit fand ihren ideellen Garanten traditionell in der Bewegung der Himmelskörper, die scheinbar ebenfalls unbeeinflusst, gleichmäßig und nach mathematischen Gesetzen ihre Bahn zogen. Seit Erfindung der Quarztechnik sind natürliche Konstanten dagegen zu etwas geworden, das im Labor hervorgerufen und stabil gehalten werden muss, zum Beispiel indem man Cäsium mit einer ganz bestimmten Intensität von Mikrowellen bestrahlt. Das bedeutet zwar nicht, dass es natürliche Konstanten eigentlich nicht gibt. Für sie gilt dasselbe wie für alle Gegenstände der experimentellen Wissenschaft, - ich zitiere Bruno Latour:

„It is not just that [scientific objects] are both made up and real. Rather it is precisely because they have been artificially made up that they gain a complete autonomy from any sort of production, construction and fabrication."[22]

Es gilt allerdings auch zu verstehen, dass weder die Zeitmessung anhand der Bewegungen der Himmelskörper noch die aktuelle Zeitmessung anhand der subatomaren Bewegung von Cäsium einem Experiment entspricht, das qua Messung die gemessene Zeit irgendwie nachweisen würde. Zunächst einmal verortet schon Newtons für die neuzeitliche Wissenschaft grundlegende Definition der Zeit, die übrigens wiederum eine Bewegung, das Fließen, als Prädikat der Zeit bemüht, dieselbe radikal außerhalb dessen, was experimentell zu bestätigen wäre: Wie könnte das, was ohne Beziehung zu allem Äußeren ist, jemals experimentell beeinflusst und somit gestellt und bestimmt werden? Dies ist mit Newtons Definition prinzipiell ausgeschlossen. Am ehesten hätte es dem von Newton beschriebenen Charakter der Zeit entsprochen, wenn es gelungen wäre, das Zeitmessen ganz auf die Arithmetik zurückzuführen. Das eigentliche Problem der Zeitmessung ist jedoch kein mathematisches im

22 Bruno Latour: Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies, London 1999, S. 127.

engeren Sinne, sondern die Auswahl und die Kennzeichnung des zur Messung zu verwendenden Bewegungsablaufs beziehungsweise der zu zählenden Bewegungseinheit. Eine arithmetische Theorie des Messens lässt dieses Problem aus und tendiert im Zuge dessen zu der Vorstellung einer in der Natur vorfindlichen ‚absoluten' Einheit. Da diese Vorstellung sich aber als verfehlt erweist, kommt man nicht umhin zu bestimmen, welche materialen Bewegungsabläufe sich für die Zeitmessung eignen und welche nicht: Welchen Charakter muss ein Bewegungsablauf haben, damit sich Zeit zuverlässig an ihm ablesen lässt? Und woraus ergibt sich eigentlich diese Notwendigkeit? Ist ein Fließen eher geeignet als ein Pendeln? Ein Drehen eher als ein Springen? Warum?

Die Messtheorie musste schließlich einräumen, dass alle Versuche, entsprechende das Messen von Zeit erst ermöglichende Bewegungsabläufe zu kennzeichnen, ein bestimmtes Verständnis von Zeit und Zeitmessung immer schon voraussetzen. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn man formuliert, periodische Abläufe, wie die Bewegung eines Pendels, seien für die Zeitmessung geeignet; denn, was periodisch ist, lässt sich offenbar nicht ohne das Merkmal ‚gleichlang' bestimmen. In seiner *Begründung und Geschichte der Zeitmessung* zieht Peter Janich den Schluss, dass solche Theorien des Messens scheitern müssen, weil sie „erfahrungswissenschaftlich bestätigt sehen wollen, was eigentlich in menschlichem Witz besteht, Erfahrungswissenschaft zu ermöglichen".[23] Die materiale Praxis des Zeitmessens geht der physikalischen Bestimmung der Zeit also voraus – die experimentelle Wissenschaft kapituliert vor der Evidenz der Zeit in der Messung. So ist es schließlich weniger „absolute, true and mathematical time", die aller Erfahrungswissenschaft zugrunde liegt, als vielmehr die materiale Praxis des Zeitmessens an und mit der Bewegung. Sie liefert dem wissenschaftlichen Experiment einen Ablauf, der als unbeeinflussbar durch das experimentelle Geschehen gesetzt ist und damit das notwendige Außerhalb des Experiments konstituiert.

Erstaunlicherweise gilt dies nun sogar noch für solche Experimente, die die Zeit selbst betreffen, wie zum Beispiel im Falle jenes Experiments von 1962, in dem mit Hilfe zweier sehr genauer Uhren eine relativitätstheoretische Vorhersage geprüft wurde: Nach Einstein ist Zeit von der Bewegung des Lichts, der Lichtgeschwindigkeit, abhängig definiert, die wiederum von der Gravitation beeinflusst wird. Die zu überprüfende These lautete demnach, dass die Zeit in Erdnähe, also unter stärkerem Einfluß der Gravitation langsamer vergehen müsse als in eini-

23 Peter Janich: Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung, Frankfurt/M. Suhrkamp: 1980.

gem Abstand von der Erde. Man brachte daher eine Uhr sehr weit oben, fern der Erdoberfläche, eine andere unten auf dem Meeresgrund an. Und tatsächlich: nach einer (wiederum mit einer Uhr) bestimmten Zeitspanne schien auf der tiefer angebrachten Uhr weniger Zeit vergangen zu sein als auf der höher angebrachten Uhr.[24]

Es ist hinlänglich diskutiert worden, welche Relevanz das Ergebnis dieses Experiments und ähnliche die Relativitätstheorie bestätigende Versuchsaufbauten für die physikalische Theorie der Zeit haben. Nicht diskutiert worden ist meines Wissens nach dagegen bisher ein anderer Punkt, nämlich die Frage, welcher Gebrauch in einem solchen die Zeit selbst betreffenden experimentellen Aufbau eigentlich von der Zeitmessung gemacht wird und was dieser Gebrauch für eine Kulturgeschichte der Zeitmessung bedeutet. Was zeigen die in diesem Experiment gebrauchten Uhren eigentlich an? Weiterhin messen sie die Zeit und zwar sehr genau. Indem man aber drei genaue Uhren so zueinander in Beziehung setzt, dass sie unterschiedliche Zeitverläufe messen, messen die Uhren zugleich, welche Zeit die Zeit selbst braucht, um zu vergehen. Sie zeigen also eine Zeit, die sich von sich selbst unterscheidet.

Oben hatte ich skizziert, dass Zeitmessen grundsätzlich meint, Bewegungsabläufe in bestimmter Weise zueinander in Beziehung zu setzen und zwar so, dass einer der beteiligten Bewegungsabläufe von den anderen unabhängig ist und gerade dadurch zu ihrer Koordination dienen kann. Es bedarf bereits einer gewissen Komplexität in der Beziehung von Bewegungen aufeinander, um Zeit dargestellt zu sehen. Vor diesem Hintergrund wird nun deutlich, dass das skizzierte Experiment einen Komplexitätssprung in der Geschichte des Zeitmessens ausmacht: Auch in diesem Experiment werden wesentlich Bewegungsabläufe zueinander in Beziehung gesetzt – die Bewegung der Quarzatome, die Bewegung des Lichts, die Gravitation, etc. Statt das Koordinationsmoment dieses Beziehungsgeflechts von Bewegungen jedoch in der Darstellung der *einen* Zeit aufzuheben, hat das Aufeinander Beziehen von Bewegungsabläufen mit diesem Experiment eine Komplexitätsstufe erreicht, in der Zeit im Unterschied zu sich selbst messbar wird.

Zu einer solchen, kulturwissenschaftlichen Analyse steht die gängige innerphysikalische Deutung des Experiments nun in einem denkbar seltsamen Verhältnis: Man war sich nämlich einig, dass die Uhren dem Augenschein zum Trotz genau ‚gleichschnell' gelaufen sein müssten, wohingegen die Zeit, aufgrund einer Relation zwischen Masse/Atmosphäre und Lichtgeschwindigkeit oben schneller vergangen sei als unten. Was

24 Stephen Hawking: A Brief History of Time, New York: Bantam Books [10]1998, S. 33f.

dieses Experiment – neben der Triftigkeit einer relativitätstheoretischen Annahme – damit paradoxer Weise demonstriert, ist die Dominanz der materialen Praxis der Zeitmessung über die Idee der physikalischen Zeit selbst; eine Dominanz, die ihr gerade aufgrund einer gewissen Nichtbeachtung zuzukommen scheint. Denn wiederum entgegen dem Anschein konstituieren die Uhren auch in diesem Experiment der innerphysikalischen Interpretation gemäß das Außen, von dem aus die Beziehung zwischen Zeit, Licht und Masse untersucht werden kann: Für die Physik bleibt die Zeitmessung vor und nach dem Experiment, was sie ist, das Konzept der Zeit jedoch ändert sich. So bestätigt sich hier einerseits auf drastische Weise das kulturtechnische Apriori der Zeitmessung vor der physikalischen Bestimmung der Zeit. Andererseits wird diese Tatsache nicht als Ergebnis des Experiments wahrgenommen und gewertet, womit die Relativitätstheorie ihrem Image zuwider das Zeitmaß als solches weit rigider fasst als alle vorangegangenen Theorien der Zeit.

Man kann die Geschichte der neuzeitlichen Physik insgesamt als eine schrittweise Demontage des Newtonschen Zeitideals erzählen:[25] Zeit wird heute nicht mehr als etwas gedacht, das ohne Beziehung zu allem Äußeren ist, Zeit ist heute physikalisch-konzeptionell nicht mehr unabhängig von Orten, von Massen zu denken. Doch das eigentlich Entscheidende ist, dass keins der entsprechenden physikalischen Experimente hätte stattfinden können, ohne eine Zeitmessung, die in diesen Versuchen zu den Eigenschaften der Zeit gerade nicht zur Disposition stand. Man könnte argumentieren, dass Zeitmessung zwar nicht widerlegt werden kann, aber durch Versuche wie den eben geschilderten doch ex negativo bestätigt wird, denn wenn sie anzeigen kann, dass die Zeit unter bestimmten besonderen Bedingungen von der sonst gemessenen Norm abweicht, so wäre dies zugleich eine dann allerdings durch Bedingungen ergänzte Bestätigung der Norm. Doch ist dies ein klassischer Zirkelschluss, denn das Experiment bestätigt damit ja offenbar seine eigene Voraussetzung.

Weiterhin ist kein physikalisches Experiment denkbar, dessen Ergebnis die gegebene Praxis der Zeitmessung nachhaltig in Frage stellen könnte. Weiterhin stehen alle wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zur Zeitmessung vor dem Problem, die Wahl eines bestimmten Zeitmessstandards zu begründen, ohne dabei auf experimentelle Überprüfbarkeit zu rekurrieren – in den Worten Reichenbachs: „Annahmen über den Ablauf gewisser realer Mechanismen, d.h. Uhren, sind prinzipiell nicht überprüfbar.“[26] Fast einhellig optiert die Wissen-

25 Ebd.

26 Hans Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, Berlin: de Gruyter 1928, S.138.

schaftstheorie an dieser Stelle für das von Ernst Mach zu neuen Ehren gebrachte „simplicitas sigillum veritatis“, das Einfachheitskriterium, das allerdings ebenfalls einen Zirkelschluss zu implizieren scheint:

„Man wähle diejenigen Zeitmeßstandards aus, die auf die einfachsten Theorien führen. Die einfachsten Theorien sind die anerkannten, vorliegenden. Die vorliegenden Theorien beruhen aber gerade auf den ausgewählten Zeitstandards und nicht auf solchen, die dazu irregulär sind. [...] Das Einfachheitskriterium wäre im Hinblick auf die Meßkunst [der Zeit] nur dann ernst zu nehmen, wenn es tatsächlich Alternativen in der physikalischen Theorienbildung aufgrund verschiedener Klassen von Meßstandards gäbe.“[27]

Aus dieser plausiblen Überlegung folgt überraschenderweise: Nimmt man die wissenschaftstheoretische Mehrheitsentscheidung für das Einfachheitskriterium ernst, findet sich darin bestätigt, dass unterschiedliche materiale Praxen der Zeitmessung unterschiedliche physikalische Zeiten generieren, statt lediglich unterschiedliche Verkörperungen der einen, absoluten Zeit zu sein. Und zwar Zeiten, die ihrerseits keineswegs einfach sind, sondern sich letztlich sogar von sich selbst unterscheiden lassen, wie die Experimente zur Relativitätstheorie zeigen: Besteht man auf der These von der einen Zeit, zeigt diese sich in letzter Konsequenz selbst als Differenz. In diesem Sinne verschleiert die theoretische Physik im Grunde nicht, dass es sich beim Festhalten am Konzept der *einen* Zeit vor allem um eine pragmatische Entscheidung handelt, die mit der Einfachheit in erster Linie eines gewährleistet: Kontrolle. Es sind eher die Laien, die eine physikalisch informierte Expertise in Sachen Zeitmesskunst allzu schnell mit dem Wissen um das wahre Wesen der Zeit verwechseln.

Als Dank für soviel Vertrauen liefert die physikalische Messtechnik eine Möglichkeit der Steuerung, von der wir alle ständig Gebrauch machen, deren Verfasstheit auf diese Weise allerdings weiterhin von wenigen Instanzen kontrolliert wird, deren Interessen ebenso spezifisch wie global sind. Es handelt sich dabei weitgehend um dieselben Interessen, die sich immer schon, oder sagen wir: spätestens seit dem Problem der Längengradberechnung mit der Entwicklung der Zeitmessung verbunden haben. Pars pro toto sei das Beispiel des Militärs genannt, hofft man doch gerade heute wieder den sogenannten „chirurgischen Angriff“ durch die aktuelle Optimierung geltender Zeitmessstandards mit Hilfe der neuen Ionen-Uhr noch „chirurgischer“ zu machen.

27 P. Janich: Die Protophysik der Zeit, S. 41 f.

Die Steuerung jener gesellschaftlichen Steuerung, die wir die Zeit nennen, steht solange nicht zur Disposition, wie die sogenannten westlichen Gesellschaften weiterhin an die *eine* Zeit glauben. Erst wenn die *eine* Zeit zur Disposition steht, wird es wirklich von Interesse sein, andere Arten des Zeitmessens zu finden, als solche zu erkennen und zu entwickeln. Zugleich kann dies dann nicht mehr allein die Aufgabe der physikalischen Messtechnik sein, ist doch das Experiment mit der *anderen* Art der Zeitmessung genau das Experiment, das die Physik bisher nicht durchführen kann. Auch die Bewegungsforschung sollte es sich daher in Zukunft zur Aufgabe machen, das Zeitmessen als Schnittstelle zwischen Kultur- und Naturwissenschaft, Kunst und Politik auszuzeichnen und zu bearbeiten.

Es sei, so gibt die Wissenschaftstheorie an dieser Stelle zu bedenken, „ein historisches Faktum, daß die Menschheit nur eine Sorte von Zeitmessung entwickelt hat.“[28] Doch vielleicht verbirgt sich auch in dieser Feststellung ein Zirkel: Dass die Menschheit, wie es scheint, nur eine Sorte von Zeitmessung, nur eine Zeit entwickelt hat, ist nämlich eben jenes historische Faktum, das in gewisser Hinsicht das historische Faktum als solches erst ermöglicht, steht es doch hinter dem Konzept von der *einen* Geschichte der Menschheit. Giorgio Agamben schreibt:

“Every conception of history is invariably accompanied by a certain experience of time which is implicit in it, conditions it, and thereby has to be elucidated [...]. The original task of a genuine revolution, therefore, is never merely to ‚change the world‘, but also – and above all – to ‚change time‘. Modern political thought has concentrated its attention on history, and has not elaborated a corresponding concept of time.”[29]

Literatur

Agamben, Giorgio: History and Infancy. The Destruction of experience, London: Verso 1993.

Aristoteles: Physik: Vorlesungen über Natur, herausgegben von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1987.

Aveni, Anthony: Rhythmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Boorstin, Daniel J.: The Discoverers, New York: Vintage Books 1983.

Bundesgesetzblatt 1978, Teil 1.

28 Ebd. S. 40.

29 Giorgio Agamben: History and Infancy. London 1993, S.91.

Butler, Judith: Bodies That Matter, New York: Routledge 1993.
Eikels, Kai van: Die erste Figur. Zum Verhältnis von Bewegung und Zeit, in: Gabriele Brandstetter/Sibylle Peters (Hg.), De Figura. Rhetorik – Bewegung – Gestalt, München: Fink 2002, S. 33-50.
Hart Nibbrig, Christiaan (Hg.): Was heißt Darstellen? Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
Hawking, Stephen: A Brief History of Time, New York: Bantam Books [10]1998.
Janich, Peter: Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
Latour, Bruno: Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies, London: Harvard University Press 1999.
Levine, Robert: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen, München: Piper 1998.
Mersch, Dieter: Das Ereignis der Setzung, in: Erika Fischer-Lichte u.a. (Hg.), Performativität und Ereignis, Tübingen, Basel: Francke 2003, S. 41-56.
Peters, Sibylle: Heinrich von Kleist und der Gebrauch der Zeit. Von der MachArt der Berliner Abendblätter, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
Reichenbach, Hans: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, Berlin: de Gruyter 1928.
Rifkin, Jeremy: Time Wars, New York: Holt 1987.
Rötzer, Florian: Von der Darstellung zum Ereignis, in: C. Hart Nibbrig, (Hg.), Was heißt Darstellen? S. 49-79.
Sandbothe, Mike: Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

ALKEMEYER, THOMAS

Prof. Dr., lehrt Sportsoziologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Forschungsfelder: Körper- und Bewegungssoziologie, Historische Anthropologie, Soziosemiotik, Populärkulturforschung. Aktuelle Publikationen: Semiotische Aspekte der Soziologie: Soziosemiotik, in: Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebeok (Hg.), Semiotik, Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, Berlin, New York: de Gruyter 2003, S. 2757-2846; Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur, Konstanz: Universitätsverlag 2003 (hg. mit Bernhard Boschert, Gunter Gebauer und Robert Schmidt).

FRANKE, ELK

Prof. Dr., lehrt Sportpädagogik/Sportphilosophie an der Humboldt-Universität Berlin. Forschungsfelder: Ethik und Ästhetik des Sports, Handlungstheorie, Bildungstheorie. Aktuelle Publikation: Ästhetische Bildung, 2, Butzbach-Griedel: Afra Verlag 2003 (hg. mit Eva Bannmüller).

FUNKE-WIENEKE, JÜRGEN

Prof. Dr., lehrt Bewegungs- und Sportpädagogik an der Universität Hamburg. Forschungsfelder: Bildungstheorie, Entwicklungspädagogik, Schulpädagogik. Aktuelle Publikation: Bewegungs- und Sportpädagogik. Wissenschaftstheoretische Grundlagen – zentrale Ansätze – entwicklungspädagogische Konzeption, Baltmannsweiler: Schneider 2004.

GEBAUER, GUNTER

Prof. Dr., lehrt Philosophie und Sportsoziologie an der Freien Universität Berlin. Forschungsfelder: Anthropologie der Körperverhältnisse, Sprachphilosophie, Philosophie und Ästhetik des Sports. Aktuelle Publikationen: Sport in der Gesellschaft des Spektakels, St. Augustin: Academia 2002; Habitus, Münster: transcript 2002 (mit Beate Krais); Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen, Stuttgart: Kohlhammer 2003 (mit Christoph Wulf).

GREVEN, MICHAEL TH.

Prof. Dr., lehrt Politische Wissenschaft an der Universität Hamburg; Forschungsfelder: Politische Theorien und Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts, Regierungslehre. Aktuelle Publikationen: Die politische Gesellschaft, Opladen: Leske + Budrich 1999; Kontingenz und Dezision, Opladen: Leske + Budrich 2000; Democracy beyond the State? Lanham: Rowman & Littlefield 2000 (hg. mit Louis W.Pauly).

KIRCHMANN, KAY

Dr. phil., designierter Professor an der Universität Erlangen-Nürnberg; Forschungsfelder: Medientheorie und -geschichte, Zeit und Medialität, Film- und Fernsehtheorie. Aktuelle Publikationen: Stanley Kubrick. Das Schweigen der Bilder, Bochum: Schnitt ^{3}2001; Licht-Zeiten - Licht-Räume. Das Licht als symbolische Form im Theater der Neuzeit, Siegen: o.V. 2000; Medialität der Geschichte und Historizität der Medien, Konstanz 2004 (hg. mit Fabio Crivellari, Markus Sandl u. Rudolf Schlögl).

KLEIN, GABRIELE

Prof. Dr., lehrt Soziologie von Bewegung, Sport und Tanz an der Universität Hamburg. Forschungsfelder: Körper-, Bewegungs- und Tanztheorie, Poptheorie, Stadtsoziologie, Jugendsoziologie, Frauen- und Geschlechterforschung. Aktuelle Publikationen: Tanz Theorie Text, Münster/Hamburg/London: Lit-Verlag 2002 (Hg. mit Christa Zipprich); Is this real? Die Kultur des HipHop., Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 (mit Malte Friedrich); Electronic Vibration. Pop Kultur Theorie, Opladen: Leske + Budrich 2004.

LENGER, HANS-JOACHIM

Prof. Dr., lehrt Philosophie und Medientheorie an der Hochschule für bildende Künste Hamburg. Forschungsfelder: Ästhetik unter Bedingungen ‚neuer' Medien, kulturphilosophische Implikationen der Psy-

choanalyse, Logiken des Symbolischen sowie Probleme einer politischen Philosophie. Aktuelle Publikationen: Vom Abschied. Ein Essay zur Differenz, Bielefeld: transcript 2001; Marx zufolge. Die unmögliche Revolution, Bielefeld: transcript 2004.

PETERS, SIBYLLE

Dr., Performerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem Forschungsprojekt an der Freien Universität Berlin. Forschungsfelder: Theatralität und Wissen, Zeit und Medien, Lecture-Performance. Aktuelle Publikationen: De Figura. Rhetorik – Bewegung – Gestalt, München: Fink 2002 (Hg. mit Gabriele Brandstetter); Heinrich von Kleist und der Gebrauch der Zeit. Von der MachArt der Berliner Abendblätter, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003.

RECKWITZ, ANDREAS

Dr. phil., z. Zt. Vertretungsprofessor für Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina, Frankfurt/Oder. Forschungsfelder: Soziologische Theorie, Theoriegeschichte, Kulturtheorien. Aktuelle Publikationen: Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999 (Hg. mit H. Sievert); Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Vellbrück 2000.

VILLA, PAULA-IRENE

Dr. rer. soc., ist wissenschaftliche Assistentin am Institut für Soziologie und Sozialpsychologie der Universität Hannover. Forschungsfelder: Soziologische und feministische Theorie, Körpersoziologie, Transkulturalität/Cultural Studies sowie Soziologie Neuer Medien. Aktuelle Publikationen: Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper, Opladen: Leske + Budrich 2001; Judith Butler zur Einführung Frankfurt/M.: Campus 2003.

WEINBERG, PETER

Prof. Dr., lehrt Sport- und Bewegungswissenschaft an der Universität Hamburg. Forschungsfelder: Biophysik des Bewegens; Bewegliche Lebendigkeit und Kohärenz. Publikationen: Handlungstheorie und Sportwissenschaft, Köln: Pahl-Rugenstein 1978; Bewegung, Handlung, Sport, Köln: Pahl-Rugenstein 1985; Die Botschaft der Bewegung, in: Tadeusz Koszczyc/Piotr Oleśniewicz (Hg.), Integracja w procesie ksztalcenia i wychowania fizycznego, Wroclaw: Wydawnictwo 2002.

Die Titel dieser Reihe:

Dominique Schirmer
Soziologie und Lebensstilforschung in der Volksrepublik China
Perspektiven einer Mikrotheorie gesellschaftlichen Wandels

Juni 2004, 248 Seiten,
kart., ca. 29,00 €,
ISBN: 3-89942-258-9

Hannelore Bublitz
In der Zerstreuung organisiert
Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur

Juni 2004, ca. 150 Seiten,
kart., ca. 14,80 €,
ISBN: 3-89942-195-7

Gabriele Klein (Hg.)
Bewegung
Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte

Juni 2004, 304 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-199-X

Peter Fuchs
Theorie als Lehrgedicht
Systemtheoretische Essays I.
hg. von Marie-Christin Fuchs

Juni 2004, 212 Seiten,
kart., ca. 22,80 €,
ISBN: 3-89942-200-7

Sabine Kampmann, Alexandra Karentzos, Thomas Küpper (Hg.)
Gender Studies und Systemtheorie
Studien zu einem Theorietransfer

Mai 2004, 212 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 3-89942-197-3

Gabriele Klocke
Über die Gleichheit vor dem Wort
Sprachkultur im geschlossenen Strafvollzug

April 2004, 350 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-201-5

Barbara Zielke
Kognition und soziale Praxis
Der Soziale Konstruktionismus und die Perspektiven einer postkognitivistischen Psychologie

April 2004, 376 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-198-1

Bettina Heintz, Martina Merz, Christina Schumacher
Wissenschaft, die Grenzen schafft
Geschlechterkonstellationen im disziplinären Vergleich

April 2004, 320 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-196-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Titel dieser Reihe:

Sven Lewandowski
Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung
Eine systemtheoretische Analyse

März 2004, 340 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-210-4

Sandra Beaufaÿs
Wie werden Wissenschaftler gemacht?
Beobachtungen zur wechselseitigen Konstitution von Geschlecht und Wissenschaft

2003, 300 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-157-4

Peter Fuchs
Der Eigen-Sinn des Bewußtseins
Die Person – die Psyche – die Signatur

2003, 122 Seiten,
kart., 12,80 €,
ISBN: 3-89942-163-9

Martin Ludwig Hofmann
Monopole der Gewalt
Mafiose Macht, staatliche Souveränität und die Wiederkehr normativer Theorie

2003, 274 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-170-1

Theresa Wobbe (Hg.)
Zwischen Vorderbühne und Hinterbühne
Beiträge zum Wandel der Geschlechterbeziehungen in der Wissenschaft vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

2003, 312 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-118-3

Christian Papilloud
Bourdieu lesen
Einführung in eine Soziologie des Unterschieds
Mit einem Nachwort von Loïc Wacquant

2003, 122 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-89942-102-7

Julia Reuter
Ordnungen des Anderen
Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden

2002, 314 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-84-X

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de