Habilitation am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin

Habilitationsschrift

(§2 Abs. I Nr. 1 lit a der Habilitationsordnung)

Zeichen, Körper und Bewegung. Aufführungen von Gesellschaft im Sport

von

Dr. phil. Thomas Alkemeyer

Berlin, im Januar 2000

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 6
1. Die Bedeutung von Zeichenprozessen für die Soziologie 14
1.1. Konstruktionen ersten und zweiten Grades 19
1.1.1. Bedingungen wissenschaftlicher Gegenstandskonstruktionen 23
1.2. Mimesis als Konzept der Sozialwissenschaften 29
2. Probleme einer Soziologie und Pädagogik des Sports 34
3. Bestandsaufnahme soziologischer Theorien, die Zeichenprozesse berücksichtigen 45
3.1. Praxis und Sinn 47
3.2. Struktursoziologie und Kultursoziologie 50
3.3. Strukturalismus und Poststrukturalismus 58
3.3.1. Text und Code 58
3.3.2. Das Problem des Subjekts 67
3.4. Soziologische Mikrotheorien 73
3.4.1. Symbolischer Interaktionismus (Mead) 74
3.4.2. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie (Goffman) 82
3.5. Mikro-Makro-Theorien 90
3.5.1. Zur Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas) 91
3.5.2. Die Figurations- und Prozeßsoziologie von Norbert Elias 105
3.5.3. Ökonomie, Kultur, Habitus: Zeichen- und Körpergebrauch als gesellschaftlich-institutionell bestimmte Praxis (Bourdieu). 115
4. Begriffsklärungen: Soziale Repräsentation, Mimesis, kulturelle Aufführung 137
4.1. Soziale Repräsentation 137
4.2. Mimesis 144
4.3. Kulturelle Aufführung 149
5. „Welterzeugen“, Macht und Herrschaft 158

5.1. Die Materialität des Ideologischen, „Mikrophysik der Macht“ und Habitus 161
5.2. Geschlechterkonstruktion.....166
6. Medien und Gesellschaft 171
6.1. Sprache.....174
6.2. Schrift.....176
Exkurs: Körper, Schrift und „virtuelle Identitäten“ 186
6.2.1. Die Objektivierung der Sprache in der Schrift und die Durchsetzung offizieller Nationalsprachen.....189
6.3. Oralität in literalen Gesellschaften – Körperdistanzierung und Körperaufwertung 192
6.3.1. Körper und Bewegung 201
6.3.2. Körper, Gestik und die Konstitution des Bürgertums 211
7. Der Körper der Nation – die verkörperte Nation. Repräsentationen und männliche Habitus-Konstruktionen in der deutschen Turnbewegung des 19. Jahrhunderts 215
7.1. Aufführungen von Bürgerlichkeit: Aufrechter Gang und philanthropische Gymnastik 220
7.2. Die „wilden Knabenspiele“ Friedrich Ludwig Jahns.....224
Exkurs: Zum Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ 228
7.3. Schulturnen als Praxis autoritärer Körperformierung nach 1850.....233
7.4. Zusammenfassung und Ausblick 240
8. Der moderne Sport als Aufführung der modernen Gesellschaft.....245
8.1. Sport als mimetische Konstruktion.....248
8.1.1. Zur sozialen und historischen Genese des modernen Sports 249
8.1.2. Die Gesten des Sports.....253
8.1.3. Die Weisen der Erzeugung einer Welt des Sports.....255
8.1.4. Die Macht der Aufführung.....258
8.1.5. Der Überschuß über das Gewöhnliche.....263
8.2. Der Körper im Sport 265
8.2.1. Der Körper im Sport und der Körper in der Gesellschaft 267
8.3. Produktion und Rezeption sportlicher Ereignisse.....268

8.3.1. Oberflächenphänomene und Tiefendimensionen 270
8.3.2. Wider die Manipulationsthese 272
9. Medien-Sport 276
9.1. Spektakularisierung der Gesellschaft und Spektakularisierung des Sports ..278
9.2. Marktökonomie, Kultur des Spektakels und Inszenierungen des Körpers 283
9.3. Vom kultischen Sportfest Pierre de Coubertins (Mimesis) zur „Hyperrealität“ des Fernsehsports (Simulation) 293
9.3.1. Riefenstahls Olympia-Film 293
9.3.2. Von der „großen Erzählung“ zur Serie „kleiner Geschichten“ 294
9.4. Fernsehsport 297
10. Kommunitäten, Rituale, Subkulturen und Lebensstile 315
10.1. Ritual und Kommunität 315
10.2. Stil-Rituale, Sportgruppen und kulturelle „Mikropolitik“ 324
10.2.1. Cultural Studies 324
10.2.2. (Sportive) Lebensstile und Vermarktung von Distinktionsbedürfnissen 328
10.2.3. „Bricolage“ und „Kunst des Handelns“ 334
10.2.4. Kulturelle „Mikropolitik“ 341
11. Neue Sportarten und passagere Gemeinschaftlichkeit 346
11.1. Ästhetisierung und Individualisierung – Kritische Anmerkungen zu soziologischen Zeitdiagnosen 371
11.2. Ausblick 378
12. Sport- und körperpädagogische Anschlüsse 383
12.1. Die Ordnung der Schulfächer 383
12.2. Schulsport als Kompensation moderner „Leibverachtung“? 385
12.3. Die stumme (Körper-) Pädagogik der Schule 387
12.4. Die „materielle“ Ordnung der Schule und das Handeln der Subjekte 391
12.5. Schulunterricht als Aufführung 395
12.6. Lernen und Umlernen mit dem Körper 399
Literaturverzeichnis 412

Einleitung

Die von Menschen benutzten, geschaffenen und sie umgebenden Zeichensysteme, Symbolwelten und Repräsentationen sind, so soll in dieser Arbeit verständlich gemacht werden, nicht bloß sekundär im Verhältnis zur „materiellen“ Ordnung der Gesellschaft. Sie haben vielmehr selbst eine konstitutive Bedeutung für die verschiedenartigen sozialen Gebilde (von überschaubaren sozialen Gruppen bis hin zu größeren, abstrakten oder postulierten Einheiten wie „Klasse“, „Gesellschaft“ oder „Nation“), aber auch für die Subjekte, die sich stets in Beziehungen mit anderen herstellen. Die Untersuchung sozialer Einheiten, von Vergesellschaftung, Vergemeinschaftung und Individuierung, fällt in den Gegenstandsbereich der Soziologie; mit Zeichenprozessen befaßt sich vor allem die Semiotik. Grundlegend für diese Arbeit ist damit zunächst das Verhältnis von Soziologie und Semiotik – die Sozio-Semiotik ebenso wie das, was ich Semio-Soziologie nennen möchte, um bereits mit diesem Term zu signalisieren, daß die vielfältigen Zeichenprozesse nicht nur gesellschaftlich bedingt sind, sondern auch einen eigenständigen Beitrag zur sozialen Synthesis, zu Integration und Differenzierung, Macht und Herrschaft leisten. Die symbolischen Darstellungsweisen der sozialen Wirklichkeit erzeugen diese zugleich performativ mit.

Zeichenprozesse sind an materiale Träger und Medien gebunden.[1] Zwar hat insbesondere das Nachdenken über den Zusammenhang von *Sprache* und Gesellschaft eine lange, in die Philosophie und philosophische Anthropologie zurückreichende Tradition (vgl. Schlieben-Lange 1991:15f), jedoch kommunizieren, verflechten und repräsentieren sich die Menschen darüber hinaus auch durch andere Medien, zum Beispiel durch *Schrift* (Texte), *Bilder* und – dieser Dimension soll eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden – die *Medien der Körperlichkeit*, durch Bewegungen und Gesten, in Ritualen, Spielen und im Sport. Um die körperlichen Aspekte der sozialen Verflechtung, des symbolischen Austauschs und der Repräsentation zu bezeichnen, wird gern der Begriff „Körpersprache“ benutzt. Jedoch birgt die Übertragung des Modells der Sprache auf das körperliche (Ausdrucks-) Handeln der Menschen die Gefahr, die prozeßhaften, prinzipiell

---

1 Bedeutung und Funktion der (selbst nicht sinnhaften) Träger und Medien von Zeichenprozessen, Kommunikation und Sinn-Genese werden beispielsweise in dem umfassenden Sammelband von Gumbrecht und Pfeiffer (1988) thematisiert.

vieldeutigen, unscharfen, präsentativen und sinnlichen Qualitäten dieses Handelns zu verfehlen, also genau das, was es auszeichnet. Um diese Dimension adäquat erfassen zu können, bedarf es eines Hinausgehens über ältere formalistische Ansätze der Semiotik in Richtung auf neuere kulturtheoretische bzw. historisch-anthropologische Konzepte der Mimesis und der kulturellen Aufführung als ein spezieller Typus von Repräsentationen. Diese Konzepte sind auch für die Untersuchung des Sports besser geeignet als Sprach- oder Textmodelle. Zwar existiert Sport nicht ohne Sprache und andere kulturelle Signifikationsgewebe, aber er ist doch zuvörderst körperliches Handeln. Nicht Wort und Schrift sind im Sport die primären Medien der Aktion und der Präsentation, von Handeln, Ausdruck und Verstehen, insgesamt des Austauschs mit den anderen sowie der dinglichen Umgebung, sondern Körper und Bewegung. Historisch betrachtet hat sich der moderne Sport im neunzehnten Jahrhundert geradezu als ein Reservat von Oralität (Mündlichkeit) innerhalb moderner, durch das Paradigma der Literalität (Schriftlichkeit) geprägter Gesellschaften ausgebildet. In den Zusammenhängen oraler Kulturen spielen Körperlichkeit und Sinnlichkeit eine größere Rolle als in Wort- und Schriftkulturen.

Sportereignisse können als eine besondere Klasse der Aufführung von sozialen Strukturen, Selbst- und Weltbildern sowohl vor den Mitgliedern der eigenen Gesellschaft bzw. Gruppe als auch vor anderen betrachtet werden. Aufgrund ihrer Allgemeinverständlichkeit und großen Medienpräsenz sind sie in modernen Gesellschaften ein äußerst einflußreicher Repräsentationstyp. Sportereignisse wie Olympische Spiele oder Fußball-Weltmeisterschaften führen große Massen von Menschen imaginär zusammen und schaffen damit so etwas wie eine virtuelle Gesamtöffentlichkeit. Jedoch ist die Zeit der einheitsstiftenden „großen Erzählungen“ (Lyotard 1979) vorbei und repräsentiert auch die ausdifferenzierte Sportlandschaft der Gegenwart kaum (mehr) die ganze Gesellschaft (ohnehin hatte der Sport auch in der Vergangenheit nur ein vorwiegend *männliches* Publikum). In ökonomisch, kulturell und ethnisch vielgestaltigen Gesellschaften treffen wir auf eine Vielzahl symbolisch ausgedrückter Welt- und Selbstbilder, zu denen auch die zahlreichen neuen Sportarten – vom Fitneßsport über Triathlon bis hin zum Inline-Skating – gehören, die sich in Konkurrenz zum etablierten Vereinssport entwickelt haben. All diese Aufführungen bilden eigene symbolische Welten mit Indikatorfunktion. In ihnen sind je besondere Haltungen, Wertorientierungen, Beurteilungsmaßstäbe und Gefühle enthalten. Die Analyse solcher Aufführungen, der Zeichen, Bewegungsformen, (Stil-) Rituale und Gesten, aus denen sie sich zusammensetzen, gibt gruppenspezifische Vorstellungen davon zu erkennen, was eine Gesellschaft ist (bzw. sein sollte), was sie zusammenhält, wie man miteinander umgeht, was Männer und was Frauen sind usw.. Wie durch ein Brennglas hindurch lassen sich an den

Aufführungen des Sports und ihren Veränderungen (Wunsch-) Bilder von Gesellschaft, soziale Prozesse und Entwicklungen diagnostizieren. Vor allem kann an ihnen exemplarisch beobachtet werden, welche Rolle der Körper beim (symbolischen) Austausch mit der Welt, für Vergesellschaftung, Vergemeinschaftung und Selbstbildung, in Sozialisation und Erziehung, in den Prozessen der Zivilisierung und der Disziplinierung sowie bei der Ausbildung eines speziellen praktischen Wissens spielt, das überhaupt erst die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit der Menschen ermöglicht.

Repräsentationen (Aufführungen) sind niemals bloße Abbilder des Repräsentierten (Aufgeführten), aber sie sind auch keine Gegenwelten dazu. Wir haben es mit einem komplizierteren Verhältnis verschiedener Realitäten zu tun, das mit Hilfe des Konzepts der Mimesis näher bestimmt werden kann. Innerhalb sportwissenschaftlicher Diskussionszusammenhänge standen sich lange zwei Positionen gegenüber: eine gewissermaßen widerspiegelungstheoretische, die den modernen (Wettkampf- und Leistungs-) Sport direkt auf die Strukturen industriekapitalistischer Wirklichkeit bezog und ihn als deren Abbild begriff, und eine andere, die im Sport primär einen Raum der Freiheit des Menschen von jedweden äußeren Zweckbestimmungen sah und ihn von daher als eine vom gesellschaftlichen Leben abgeriegelte Eigenwelt betrachtete.[2] Entsprechend wurde in der ersten Perspektive hervorgehoben, der moderne Sport manifestiere exemplarisch denselben Geist der Effizienz, der (Selbst-) Disziplin und der Zweckrationalität, der auch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse auszeichne. Er erschien aus diesem Blickwinkel als Sozialisationsinstanz zur Anpassung der menschlichen Körperfunktionen und Triebe an den gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmen, während er sich vom zweiten Standpunkt aus im Gegenteil als Sphäre des Auslebens einer sonst unterdrückten oder verdrängten Leiblichkeit darstellte: als Bereich einer (kompensatorischen) Rückgewinnung von Natürlichkeit und realen Erfahrungen, die im übrigen sozialen und kulturellen Leben moderner Gesellschaften verlorengegangen seien. Jedoch trifft weder die eine noch die andere Position den Sachverhalt.[3] An dieser Stelle soll der Hinweis darauf genügen, daß sportliches Handeln zwar eine (durch mimetische Bezugnahmen erzeugte) Ähnlichkeit mit den, oft verborgenen, Strukturen und Figurationen einer vorgängigen sozialen Praxis zeigt, diese im Rahmen des Sports aber immer auch (ästhetisch) bearbeitet, geformt,

---

2 Die erste Position ist beispielsweise von Rigauer (1969) vertreten worden, zur zweiten vgl. von Krockow 1972:35.

3 Weitere Positionen zum Verhältnis von Sport und Gesellschaft skizziert Heinemann 1998:263ff.

gestaltet und modifiziert werden. Das heißt, Ähnlichkeit schließt Distanzierung nicht aus. Vielmehr stecken in jeder Repräsentation bzw. Aufführung Momente der Loslösung von dem, was repräsentiert bzw. aufgeführt wird.

Auch die unterschiedlichen sportpädagogischen Inszenierungen aus Geschichte und Gegenwart lassen sich als Aufführungen begreifen. In ihren Raum- und Zeitordnungen, der praktischen Anordnung von Dingen und Körpern, den mehr oder weniger ritualisierten Handlungen und formalisierten Bewegungen sind stets bestimmte Welt- und Gesellschaftsbilder, Werte, Normen und Personenmodelle, Muster des sozialen Mit- und Gegeneinanders enthalten. Sportpädagogische Arrangements können anhand verschiedener Kriterien und Merkmale klassifiziert werden, beispielsweise hinsichtlich der Frage, wie viel Selbstinszenierung innerhalb eines fremdinszenierten pädagogischen Rahmens möglich ist. Während manche historisch vorfindbaren sport- bzw. körperpädagogischen Arrangements primär auf Machtwirkungen abzielten, das heißt darauf, den „Zöglingen“ äußere Sollens- und Verhaltensanforderungen direkt in die Körper einzuschreiben, streben andere Konzepte – scheinbar rein pragmatisch – nichts weiter an, als den Schülern spezifische sportliche Fähigkeiten und Fertigkeiten beizubringen. Aber auch sie transportieren und zeigen implizit bestimmte (gruppen- oder klassenspezifische) Bilder und Utopien von Gesellschaft, die in einem ersten Schritt wissenschaftlich zu analysieren wären, um sie dann in einem zweiten auch kritisieren und in Frage stellen zu können.

Damit ist der Aufbau der Arbeit bereits in Grundzügen angedeutet:

Im *ersten Kapitel* wird dargestellt, welche Bedeutung Zeichenprozesse für die Soziologie haben. Da es sich sowohl bei den zahlreichen sozialen Gebilden unterschiedlicher Art und Komplexität, welche die Akteure in ihrem alltäglichen Handeln hervorbringen und reproduzieren, um zeichenabhängige (Interpretations-) Konstrukte handelt, als auch bei den diversen soziologischen Konzeptualisierungen der sozialen Welt, werden beide Ebenen in ihrem Verhältnis zueinander betrachtet. Einen wichtigen Stellenwert nimmt in diesem Zusammenhang die Frage ein, welche Voraussetzungen und Bedingungen erfüllt sein müssen, damit es zu einer *wissenschaftlichen* Konstruktion der Gegenstände der Soziologie kommt.

Daran anschließend werden im *zweiten Kapitel* einige Probleme der Sportsoziologie und der Sportpädagogik diskutiert, die aus der Übernahme der wissenschaftlichen Apparatur (Fragestellungen, Begriffe, Methoden usw.) aus den sogenannten Mutterwissenschaften resultieren und dazu führen, daß „Sport“ als ein mit denjenigen Bereichen strukturgleiches Feld konstruiert wird, in denen diese Apparatur ursprünglich ausgebildet wurde. Damit kann jedoch genau das, was den Sport

maßgeblich auszeichnet – sein Aufführungscharakter, seine Körpergebundenheit, seine Flüchtigkeit und Prozeßhaftigkeit – nicht erfaßt werden.

Das *dritte Kapitel* ist eine Bestandsaufnahme gesellschaftswissenschaftlicher Theorien, in denen – im Unterschied zu einseitig struktursoziologischen Ansätzen – die Bedeutung von Zeichenprozessen und symbolischen Darstellungen für den Aufbau der sozialen Welt und die Konstitution der Subjekte reflektiert wird. Auf der Basis dieser Bestandsaufnahme kann geprüft werden, welche sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätze und Konzepte sich dazu eignen, von einer Sportsoziologie und -pädagogik aufgegriffen und weiterverarbeitet zu werden, die es vornehmlich mit Prozessen der Kommunikation, Vergesellschaftung, Sozialisation, Machtausübung, Bildung, Erziehung und Darstellung in den Medien von Körper und Bewegung zu tun haben.

Im *vierten Kapitel* geht es um die Klärung der für die vorliegende Arbeit zentralen Begriffe Repräsentation, Mimesis und Aufführung. Es werden, erstens, solche Repräsentationsmodelle (Durkheim, Chartier) vorgestellt, welche die eigene Leistung von Repräsentationen für die Konstruktion des Sozialen sowie die materiellen, den Körper und die Sinne beteiligenden Dimensionen dieser Repräsentationen berücksichtigen. Zweitens sollen die Leser mit den Konzepten der (sozialen) „Mimesis“ und der „kulturellen Aufführung“ vertraut gemacht werden, die sich kritisch sowohl gegen einfache Nachahmungsmodelle als auch gegen die Metapher „Kultur als Text“ wenden. Sowohl mit der Bestandsaufnahme (kultur-) soziologischer Ansätze, die Zeichenprozesse berücksichtigen, als auch mit den in diesem Kapitel vorgenommenen Begriffsklärungen sind Methodologien, Instrumentarien und Begrifflichkeiten in ihrem theoretischen Zusammenhang dargestellt und (kritisch) diskutiert, mit deren Hilfe dann verschiedene konkrete Aufführungen des Sports aus Geschichte und Gegenwart beschrieben und analysiert werden können.

Im *fünften Kapitel* wird jedoch zuvor noch ausgeführt, daß jede Darstellung, Deutung und Definition von Realität mit Macht und Herrschaft zusammenhängt, entweder, indem Repräsentationen bzw. Aufführungen der Errichtung oder Bekräftigung bestehender Ungleichheiten, Machtverhältnisse und Herrschaftsstrukturen dienen, oder aber, indem sie diese in Frage stellen. Akzentuiert wird insbesondere die Materialität ideologischer, zur Sicherung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse beitragender Weltdeutungen zum Beispiel in Institutionen, Ritualen oder auch in Spielen. Daß und wie kulturelle bzw. ideologische Entwürfe eine spezifische Materialität erlangen, das individuelle Auftreten und Verhalten modellieren und dadurch zur Reproduktion von Machtverhältnissen beitragen, wird nicht zuletzt am Beispiel der Geschlechterkonstruktion deutlich, an der auch die (ritualisierten) Praktiken des Sports teilhaben, indem sie – wie in den folgenden

Kapiteln unter anderem dargestellt wird – daran mitwirken, kulturelle Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit in den Körpern der Menschen Gestalt werden zu lassen.

Sportliche Aufführungen werden primär in den Medien von Körper und Bewegung erzeugt. Medien sind keine neutralen Mittler, sondern wirken aufgrund ihrer besonderen Beschaffenheit maßgeblich auf die Vermittlung und das Vermittelte, die Darstellung und das Dargestellte, die Produktion und die Rezeption symbolischer Erzeugnisse ein. Im *sechsten Kapitel* wird deshalb zu zeigen versucht, wie verschiedene Medien (neben Körper und Bewegung vor allem Sprache und Schrift) sowie die mit ihrer Hilfe erzeugten Repräsentationen (Texte, Rituale, Spiele, Sportveranstaltungen) die soziale Organisation, die Formen des Zusammenseins und des Austauschs sowie die in sozialen Figurationen erfolgenden subjektiven Bildungsprozesse der Menschen beeinflussen, umgekehrt aber auch die dynamische Struktur einer Gesellschaft auf die Medien, die Medientechnologien und deren Entwicklung einwirkt. In einem weiteren Schritt werden knapp einige kulturwissenschaftliche und sportsoziologische Ansätze skizziert und diskutiert, die das Entstehen oraler, die Dimensionen körperlichen Handelns, Kommunizierens und Darstellens betonender (Sub-) Kulturen im Rahmen literaler Gesellschaften erklären (wollen). Am Beispiel der Konstitution des Bürgertums wird zumindest ansatzweise die besondere Rolle des Körperlichen und Gestischen für die Ausbildung bürgerlicher Identität im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert dargelegt.

Im *siebten Kapitel* wird dieser Gedanke anhand exemplarischer Materialanalysen zu historischen Inszenierungen des Turnens und des Turnunterrichts weiter konkretisiert und entwickelt. Gegenstand ist der Anteil des Turnens an der Ausbildung und Festigung einer bürgerlichen Klassenidentität, in Verbindung damit am *nation-building* sowie der Verkörperung kultureller Konstruktionen von Männlichkeit. Es wird gezeigt, wie das fiktive Konstrukt der Nation in den (pädagogischen) Aufführungen des Turnens im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert realitätsmächtig und anschaulich werden und die Körper der Übenden buchstäblich „besetzen“ konnte.

Thema des *achten Kapitels* ist die Beziehung des modernen, das ältere Turnen ablösenden Sports zur modernen Gesellschaft. Galt das Turnen in den Augen der Protagonisten des neuen Sports als Ausdruck vor-moderner, verkrusteter und erstarrter gesellschaftlicher Verhältnisse, so sahen sie hingegen im Sport eine „realistische“ Verkörperung der Dynamik und Geschwindigkeit, der flexiblen Konkurrenzen und der Kooperationsformen des modernen, industriellen Kapitalismus. Auf der Grundlage der besonders im dritten und vierten Kapitel dargestellten soziologischen, kulturtheoretischen und historisch-anthropologischen Theorien und Konzepte wird der Versuch unternommen, das Verhältnis von

sportlicher und sozialer Praxis begrifflich genauer zu fassen, um auf diese Weise einige Schwächen bisheriger Betrachtungsweisen dieses Verhältnisses zu überwinden. In diesem Zusammenhang wird der Beziehung zwischen dem Gebrauch des Körpers im Sport einerseits und in der außersportlichen gesellschaftlichen Praxis andererseits eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Der moderne Hochleistungssport ist maßgeblich medienvermittelter Zuschauersport. Aber die Massenmedien, insbesondere das Fernsehen, verbreiten die Sportereignisse nicht bloß, sondern konstruieren eigene Medienwirklichkeiten des Sports, die über spezielle Darstellungskonventionen, Erzählstrukturen, Inszenierungstechniken, Verfahren der Sinngebung und Formen der Anteilnahme verfügen, wie im *neunten Kapitel* an einigen Beispielen gezeigt werden soll. Heutzutage fällt vor allem die fortschreitende Spektakularisierung des Sports ins Auge. Sie deutet auf allgemeine Spektakularisierungstendenzen in modernen Gesellschaften hin, die inzwischen auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für die gesellschaftliche Bedeutung von (technisch produzierten und distribuierten) Bildern geführt haben. Die Medieninszenierungen des Sports beziehen sich auf die „realen“ Sportveranstaltungen, aber sie machen doch auch etwas Neues, Eigenständiges aus ihnen: eine Mimesis zweiter Ebene. In dem Maße, wie sich die Medienbilder des Sports immer mehr auf andere Bilder beziehen, koppeln sie sich von der „ersten“ Wirklichkeit des Sports ab. Der traditionelle „Realismus“ des Sports wird durchbrochen, eine „Hyperrealität“ des Sports entsteht: Exemplarisch läßt sich am medialen Sport ein Übergang von der Mimesis zur Simulation beobachten.

In den modernen Gesellschaften der Gegenwart haben sich neben dem traditionellen, stark institutionalisierten Sport zahlreiche neue, nur schwach institutionalisierte, ebenfalls durch Spektakularisierungstendenzen gekennzeichnete Sportarten und Formen des Sporttreibens etabliert, die Verbindungen zu einer unübersehbar warenästhetisch instrumentalisierten und massenmedial überformten Popkultur aufweisen. Zeichen, Waren, Markenartikel, Bilder, ästhetische Signaturen und – vor allem, jedoch oft zu wenig beachtet – Körper und Bewegung spielen hier für die Prozesse der Gruppen- und der Selbstbildung, der Aufführung, Inszenierung und Theatralisierung des Selbst und der Gruppe, der Distinktion und der Integration eine hervorragende Rolle. Im *zehnten Kapitel* werden zunächst einige ritual- und zeichentheoretische Überlegungen aus der Historischen Anthropologie und den britischen Cultural Studies skizziert und diskutiert, die ein Begreifen dieser neuen Gemeinschaftsbildungen und Aufführungen ermöglichen. Im *elften Kapitel* wird auf dieser Grundlage ausdrücklich auf einige neue Sportkulturen neben den älteren Sportvereinen eingegangen. Es soll insbesondere gezeigt werden, wie hier über

gemeinsames körperliches Agieren, Bewegen und Darstellen im öffentlichen Raum neue Formen der Zugehörigkeit und sinnlich wahrnehmbarer Gemeinschaftlichkeit hergestellt werden, in denen sich die Orientierung an anderen Personen und (narzißtische) Selbstbezüglichkeit nicht ausschließen, sondern bedingen und ergänzen.

Im *zwölften* und letzten Kapitel werden im Anschluß an das zuvor Ausgeführte einige Überlegungen zur (Schul-) Sport- und Körperpädagogik skizziert. Es soll, erstens, deutlich werden, daß der Körper und mimetische, von Körper zu Körper verlaufende Vorgänge auch dann als Medien von Vergesellschaftung, Lernen, Bildung, Sozialisation und Erziehung im Spiel sind, wenn dies auf den ersten Blick nicht so erscheinen mag (wie in den sogenannten schulischen Sitzfächern); zweitens werden die mit mimetischen Prozessen stets verbundenen Aufführungsdimensionen von Schulunterricht und Schulsport offengelegt; und schließlich wird, drittens, über Möglichkeiten einer „didaktischen Brechung“ jener „stummen“ (Macht-) Wirkungen reflektiert, die Schule und traditioneller Schulsport dann entfalten, wenn ihre Mechanismen von den Akteuren nicht durchschaut werden.

* * * * * *

Zum Schluß dieser Einleitung noch drei Bemerkungen. Die erste: Die vorliegende Arbeit ist nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem von Gunter Gebauer geleiteten Teilprojekt *Die Aufführung von Gesellschaft in Spielen* im Rahmen des Sonderforschungsbereichs *Kulturen des Performativen* der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) entstanden. Die zweite: In die Kapitel acht, neun und zum Teil auch zwölf sind – zumeist stark überarbeitet – bereits veröffentliche Texte bzw. einzelne Passagen aus diesen Texten eingegangen.[4] Und schließlich die dritte: Mir ist die Problematik wohl bewußt, aus Gründen der besseren Lesbarkeit habe ich mich dennoch dafür entschieden, durchgängig bei der traditionellen männlichen Sprachform zu bleiben.

---

4 Das achte Kapitel ist in Teilen identisch mit Alkemeyer 1997; in das neunte Kapitel sind Abschnitte aus Alkemeyer 1996c, in das zwölfte Kapitel einige Passagen aus Alkemeyer 1999 integriert.

1. Die Bedeutung von Zeichenprozessen für die Soziologie

„Soziologie“ – ein Kunstwort, das auf das lateinische Wort „socius“ (adj.: gemeinsam, verbunden, verbündet; subst.: Gefährte, Verbündeter, Teilnehmer, im weiteren Sinne: Mitmensch) und das griechische Wort „logos“ (sprachliche Darstellung, Wort, Kunde, Wissenschaft) zurückgeht – ist die Wissenschaft vom Zusammenleben bzw. vom Miteinanderverbundensein von Menschen. Sie untersucht unter anderem die Formen der *Vergemeinschaftung* (Familie/Verwandtschaft/Sippe, Nachbarschaft, soziale Gruppe) und der *Vergesellschaftung* (Organisation, Gesellschaft, Staat), die „Strukturen“ des sozialen Handelns, das „Funktionieren“ der sozialen Gebilde, ihre Veränderungen im historischen Prozeß usw.

Zwar gehört die Reflexion über die Bedingungen und Formen des menschlichen Zusammenlebens bereits seit der griechischen Antike zum westlichen Denken, als eine – dem Anspruch nach – nüchterne und rationale, strikt an der Erfahrung ausgerichtete moderne Einzelwissenschaft hat sich die Soziologie jedoch erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts aus ihren „Mutterwissenschaften“ – (Moral- und Sozial-) Philosophie, Ökonomie, Allgemeiner Staatslehre und Völkerkunde – herausgelöst.[5] Diese Ausdifferenzierung der Soziologie stand nicht zuletzt im Zusammenhang mit einem fundamentalen Umbruch der Grundlagen und Formen des menschlichen Zusammenlebens im Kontext der bürgerlich-politischen Revolutionen (besonders seit 1789) und der von England ausgehenden sogenannten Industriellen Revolution (seit etwa 1770). In der Folge dieser Umbrüche verloren alte gesellschaftliche und moralische Ordnungen ihre Geltung. „Gesellschaft“ und eine sie reflektierende eigenständige Wissenschaft entstanden als historische Produkte eines Zustands, in dem die traditionellen Bande des Zusammenhalts zwischen den Menschen und überkommene Gewißheiten brüchig zu werden schienen, Gesellschaft also zunehmend weniger als gegeben erfahren, begründet und einsichtig wurde und sich die Erkenntnis breitmachte, daß die menschliche Ordnung verletzlich und kontingent ist und sich die gesellschaftlichen Verhältnisse den Menschen gegenüber verselbständigen können (die Exteriorität des Sozialen). Als eine neue Einzelwissenschaft sollte die Soziologie den Umbruch des Sozialen einerseits erklären und den Individuen, Gruppen, Organisationen und Institutionen

---

5 Zur Geschichte der Soziologie vgl. unter anderem Korte 1993.

andererseits handlungsorientierendes Wissen bereitstellen, um so zu einer Erneuerung (oder Verbesserung) der sozialen Ordnung, zur Reintegration der Gesellschaft beizutragen.[6] Die Soziologie wird deshalb auch als Umbruchs- oder Krisenwissenschaft bezeichnet. (vgl. zum Beispiel R. König 1978)

Im alltäglichen Sprachgebrauch sagt man, „Gesellschaft“ sei der „Gegenstand“ der Soziologie; in soziologischen Lehrbüchern wird er beispielsweise als die „soziale Wirklichkeit“ bestimmt, wie sie „sich im Zusammenleben der Menschen sowie in den Effekten und Ergebnissen dieses Zusammenlebens und Zusammenhandelns ausdrückt“ (Gukenbiehl 1995:10). Daß die von der Soziologie zu untersuchenden „Tatbestände“ – von alltäglichen Umgangsformen wie Sitten, Gebräuche oder Alltagsrituale bis hin zu komplexen sozialen Einrichtungen wie Recht, Institutionen und Organisationen, gesellschaftliche Formationen, soziale Systeme usw. – über den Erfahrungs- und Erlebnisbereich des Individuums weit hinausgehen (ihn aber dennoch betreffen) hat bereits Durkheim hervorgehoben. In den *Regeln der soziologischen Methode* (1895 = 1984), einem der grundlegenden Werke der Soziologie als sich verselbständigender Fachwissenschaft, hat er entsprechend für sein neues akademisches Fach folgende Ausgangspunkte und Aufgabenstellungen benannt:

- Es gibt „soziale Tatsachen“ als Phänomene sui generis, die durch zwischenmenschliche Beziehungen produziert werden und sonst nicht denkbar

---

6 Emile Durkheim vor allem, geistiger Erbe Comtes und Hochschullehrer für Soziologie an den Universitäten von Bordeaux und Paris, markierte als erster ausdrücklich die Grenzen, welche die Soziologie von anderen Disziplinen wie der Psychologie und der Biologie als eigenständige Wissenschaft unterscheiden. Im Zentrum der von ihm um die Jahrhundertwende repräsentierten sogenannten positiven Soziologie stand eben das Problem des gesellschaftlichen Zusammenhalts im Staat. Bei allem Vertrauen, das Durkheim in die Integrationskraft des modernen Staats und die vernetzenden Wirkungen der zunehmenden Arbeitsteilung setzte, gerieten bei ihm doch auch die negativen, zu Dekomposition und Atomisierung des Sozialen führenden Tendenzen der funktionalen Ausdifferenzierung nicht aus dem Blick. Wie bereits andere Sozialtheoretiker vor ihm (Comte, Spencer usw.), sah auch er die modernen Gesellschaften dadurch bedroht, daß die Bindungen zwischen den Gruppen und den Individuen gelockert würden. In seiner Sichtweise deutete die Desintegration moderner im Vergleich zu traditionalen Gesellschaften auf eine Schwächung des „Kollektivbewußtseins“ („conscience collective“), sowie der Normen und Regeln hin, in denen dieses seine soziale Ausprägung finden würde (vgl. Durkheim 1895 = 1984:94ff). Durkheim nannte den Zustand moderner Gesetzes- und Regellosigkeit „anomisch“ (vgl. Durkheim 1897 = 1988). Die von ihm repräsentierte Soziologie verstand sich zum einen als Wissenschaft zur Analyse der Gegenwart, zum anderen bestand ihr Ziel darin, aus der Einsicht in die Krisenlage moderner Gesellschaften soziologische Mittel zu deren Neuordnung bereitzustellen.

wären, zum Beispiel Wert- und Normensysteme, Gruppengefühle, Glaubenssysteme, Rituale, Institutionen usw..

- Die sozialen Tatbestände sind „wie Dinge“ zu betrachten. Das heißt, obwohl sie durch das Handeln von Subjekten (re-) produziert werden, verfügen sie über eigene Regelmäßigkeiten. Sie verselbständigen sich den Einzelnen gegenüber, werden von subjektiver Eigenmächtigkeit und individuellem Bewußtsein unabhängig und wirken formend auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und das Denken, Verhalten und Handeln jedes Individuums zurück, das an ihnen teilhat oder sich auf sie einläßt: Sie haben eine „konstante Art des Seins, eine Natur ..., die nicht von der individuellen Willkür abhängt und von der sich notwendige Beziehungen ableiten.“ (Durkheim 1895 = 1984:101).
- Der Sinn noch der persönlichsten und anscheinend transparentesten Handlungen ist demzufolge nicht (allein) dem Subjekt zuzuschreiben, das sie ausführt, sondern ergibt sich aus dem umfassenden System der Beziehungen, in dem es handelt, so Durkheims Einwand gegen alle zeitgenössischen Versuche, soziale Prozesse als einfache Aggregationen psychischer Merkmale von einzelnen Personen zu erklären.[7]
- In der soziologischen Arbeit kommt es zuvörderst darauf an, mit den (unbewußten) Vorurteilen der Menschen zu brechen, und das heißt vor allem: das gesellschaftliche Leben nicht durch die entsprechenden Vorstellungen der Subjekte zu erklären, sondern durch soziale Prozesse, die sich dem einzelnen Bewußtsein entziehen, das individuelle Vorstellen und Handeln aber dennoch anleiten, gestalten oder bestimmen.

Gegen eine einseitige Bestimmung von „Gesellschaft“ (und deren „Gesetzmäßigkeiten“) als Gegenstand der Soziologie hat jedoch bereits Elias (1996:10) eingewandt, dies sei eine „verdinglichende Ausdrucksweise“, die nicht wenig dazu beitrage, „den Zugang zum Verständnis des Aufgabenbereichs der Soziologie zu erschweren.“ Er hob demgegenüber hervor, auch das Individuum gehöre in seiner Verflechtung mit anderen Individuen zu diesem Aufgabenbereich. Individuum und Gesellschaft, Individualität und Gesellschaftsbezogenheit sind, so Elias (eine ähnliche Auffassung findet man auch bei anderen Soziologen, etwa

---

7 Nichts anderes meinte auch Karl Marx mit seiner berühmten Formulierung, die Menschen müßten „in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens“ bestimmte „notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse eingehen“, oder Max Weber mit seiner Warnung davor, das soziale Handeln auf die subjektiven Absichten der Handelnden zu reduzieren. (vgl. Elias 1996:99ff)

Georg Simmel[8] und Pierre Bourdieu[9]), keine Gegensätze, sondern erzeugen sich gegenseitig.[10]

Die höchst disparaten gesellschaftlichen Einheiten und Gebilde, die – in komplexen Konfigurationen miteinander verbunden – die soziale Welt ausmachen,[11] können offenkundig nicht ohne Zeichenprozesse[12] existieren und ohne deren Beachtung auch nicht wissenschaftlich begriffen werden. Zwar bietet die gegenwärtige Soziologie – sowohl aufgrund der fortschreitenden Ausdifferenzierung des Sozialen als auch der internen Feldbedingungen der Soziologie und der sich auf diesem Feld abspielenden Distinktionskämpfe unterschiedlicher Fraktionen, „Schulen“ und „Lager“ – das Bild eines in vielfacher Hinsicht zerstreuten, in zahlreiche nebeneinander her arbeitende Sektionen und Bindestrich-Soziologien (Familiensoziologie, Jugendsoziologie, Freizeitsoziologie usw.) auseinanderfallenden Faches und zerfaserten Diskursuniversums ohne erkennbare Einheit in theoretischer, methodologischer und praktischer Hinsicht (dieses Bild verschärft sich noch, wenn der Blick auch auf die unterschiedlichen nationalen Theorie-Traditionen gerichtet wird), gleichwohl gibt es einige soziologische Grundfragen, welche die besondere Position und Einheit des Faches im Ensemble angrenzender Disziplinen begründen können: etwa die Fragen danach, wie die wechselseitige Orientierung des sozialen Handelns verschiedener Individuen möglich ist; wie und in welchen Formen und Medien ein bestimmtes kulturelles Erbe an die nachfolgenden Generationen tradiert wird; welche Macht- und Autoritätsgefälle es in den verschiedenen sozialen Gebilden gibt und wie sie (re-) produziert und legitimiert werden; wie soziale Konflikte und

---

8 So macht Simmel besonders in seinem *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?* (1908 = 1992) deutlich, wie sich in den Handlungen der Individuen die Gesellschaft vergegenwärtigt und die Individuen selbst von der Gesellschaft hervorgebracht werden, in der sie eine spezielle Position einnehmen, die nur in Relation zu anderen Positionen ihre Besonderheit erlangt.

9 Siehe das Kapitel 3.5.3..

10 Vgl. auch das Kapitel 3.5.2. sowie Elias (1939 = 1987:41): „Individualität und Gesellschaftsbezogenheit eines Menschen stehen nicht nur nicht im Gegensatz zueinander, sondern die einzigartige Ziselierung und Differenzierung der psychischen Funktionen eines Menschen, der wir durch das Wort ‚Individualität‘ Ausdruck geben, sie ist überhaupt nur dann und nur dadurch möglich, daß ein Mensch in einem Verbande von Menschen, daß er in einer Gesellschaft aufwächst.“ Zur „wechselseitige(n) Erzeugung von Individuum und Gesellschaft“ vgl. auch Gebauer und Wulf 1998:272ff.

11 Zu diesen Einheiten vgl. Peters 1993:57f sowie das Kapitel 6..

12 Zu deren Faktoren vgl. Posner 1992:6ff.

Kämpfe entstehen und in welchen Formen sie ausgetragen werden; welchen Einfluß die jeweiligen Produktions- und Eigentumsverhältnisse auf die Formen des menschlichen Zusammenlebens, die kulturelle Praxis und die Lebensstile von Individuen und Gruppen haben; oder auch, was komplexe Gesellschaften der Gegenwart auseinandertreibt und was sie zusammenhält.[13] Für all diese Fragen sind Zeichenprozesse – Symbole, symbolische Formen, Kommunikation usw. – von grundlegender Bedeutung: Jede wechselseitige Orientierung von Menschen ist symbolvermittelt (was freilich nicht unbedingt auch heißt, daß sich Gesellschaft in Kommunikationsprozesse auflösen ließe); Tradition, Macht und Lebensstile sind auf Medien und Symbole angewiesen; das menschliche Zusammenleben, die soziale Synthesis und die Handlungsorientierung der Menschen sind insgesamt ohne Zeichenprozesse undenkbar. Ohne Zeichen, Repräsentationen und Aufführungen ihrer selbst können sich auch soziale Gebilde wie Gruppen, Vereine oder fiktive Konstruktionen etwa der Nation nicht als Einheiten begreifen und wiedererkennen. Dies mag in besonderer Weise für moderne Gesellschaften gelten, in denen grundlegende Verflechtungen und soziale Prozesse (Arbeitsteilung, funktionale Ausdifferenzierung, weltweiter Geldverkehr, Machtausübung usw.) *abstrakter* Natur sind: Im Unterschied zu traditionalen Gesellschaften sowie zu lokalen Gemeinschaften im Rahmen der Moderne wie Jugendcliquen, Sportgruppen, Stammtische usw., die eher durch gemeinsames Handeln sowie gemeinsame Symbole, Rituale und Embleme gebildet werden, welche die Existenz der Gruppe (Gemeinschaft) aktualisieren und für den Einzelnen spürbar machen, können sie durch eine Kommunikation unter Anwesenden (=Interaktion) weder erreicht noch abgebildet werden.[14] Repräsentationen und Aufführungen geben den unanschaulichen sozialen Prozessen und Verflechtungen eine sinnlich erkennbare Gestalt, stiften so Wiedererkennungen und erzeugen Geltung und Glaubwürdigkeit.[15]

---

13 Zu diesen Fragen vgl. auch Schäfers 1995:309f. Auf ihrer Basis ließe sich zum einen eine Typologie der wichtigsten soziologischen Grundbegriffe erarbeiten (soziales Handeln, soziale Differenzierung, soziale Ungleichheit, Macht und Herrschaft, soziale Integration, sozialer Konflikt, Sozialstruktur, Milieu und Lebensstil, Interaktion und Kommunikation usw.); über die möglichen, wissenschaftlich begründeten Antworten auf diese Fragen kann man zum anderen zu einer Kennzeichnung der wichtigsten soziologischen Methoden und grundlegender theoretischer Ansätze gelangen.

14 Luhmann (1994a:551ff) spricht in diesem Sinne von einem Auseinanderfallen von Interaktion und Gesellschaft.

15 Siehe dazu genauer das Kapitel 4..

1.1. Konstruktionen ersten und zweiten Grades

Wenn man betont, daß die Individuen durch medien- und symbolvermitteltes Handeln die verschiedenen sozialen Gebilde erzeugen und diese umgekehrt das Individuum hervorbringen, heißt das auch, daß es sich weder bei „Gesellschaft“ noch bei „Individuum“ um objektiv „gegebene“ Fakten handelt, die der Analyse und Dechiffrierung durch den Soziologen harrten (wie es ein unreflektierter Positivismus behauptet), sondern um (Interpretations-) *Konstrukte*. Die (Re-) Produzenten dieser Konstrukte sind zunächst die gesellschaftlichen Akteure selbst. Die Gegenstände der Soziologie sind also vor-wissenschaftlich, aber nicht natürlich, sondern gesellschaftlich vor-konstruiert. Diese sozial-konstruktivistische Einsicht, die das gesellschaftliche Gemachtsein der „sozialen Wirklichkeit“ im Gegensatz zur Vorstellung ihres unmittelbaren Gegebenseins hervorhebt, ist in der Soziologie keineswegs neu, sondern findet sich unter anderem bereits bei Marx in der Formel „Menschen machen ihre eigene Geschichte“ oder bei Marx und Engels (*Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3:38) in der Feststellung, „daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“. In neuerer Zeit sind in diesem Zusammenhang unter anderem zu nennen:

- der Sozialkonstruktivismus von Berger und Luckmann (1977), die erstens fragen, wie die soziale Ordnung kollektiv produziert wird, und zweitens (in Anlehnung an Marx), wie es dazu kommen kann, daß das selbstproduzierte Soziale den Menschen gleichzeitig als eine „objektive“, ihnen äußerliche, quasi naturgegebene Wirklichkeit gegenübertritt;
- die Soziologie Bourdieus,[16] der betont, daß das seinerseits gesellschaftlich strukturierte Handeln der Akteure das praktisch konstituiert, womit sich dann die Soziologie beschäftigt (Gesellschaft, soziale Praxis, soziale Strukturen, Institutionen usw.); oder
- die verschiedenen empirischen Programme des Konstruktivismus, die sich mit mikrosoziologischen und kultur-, sozial- oder historisch-anthropologischen Perspektiven überlappen.

Kernpunkt der verschiedenen „Spielarten des Konstruktivismus“ (Knorr-Cetina 1989) ist die Annahme, daß die soziale Welt von den Akteuren durch ihr Handeln und die Bedeutungen hergestellt wird, die sie Prozessen, Ereignissen und Gegenständen beilegen. Die alltäglichen Erfahrungen und Strukturen einer geschichtlichen Alltagswirklichkeit werden dabei stets von Sprachen und anderen historischen Zeichensystemen mitbestimmt: Die Zeichensysteme bilden ein jedem sozialen Akteur vorgegebenes gesellschaftliches Apriori. In den Sozial- und Kulturwissenschaften

---

16 Siehe das Kapitel 3.5.3..

wird die soziale Konstruktion und Konstruierbarkeit der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit insbesondere seit dem sogenannten „linguistic turn“ (Rorty 1967) der sechziger Jahre betont. Die Einsicht darin, daß es Ereignisse an sich nicht gibt, sondern nur Interpretationen, ist freilich weit älter. Eine semiotisch fundierte Erkenntnistheorie und –kritik hat zum ersten Mal Charles Sanders Peirce (1839-1914) entwickelt. (vgl. Apel 1970) Peirce (1983) zufolge sind wir nur durch den Gebrauch und das Verstehen von Zeichen fähig, etwas zu erfassen und uns auf Dinge, Ereignisse und Tatsachen zu beziehen. Es gibt kein Bewußtsein, kein Denken und kein Erkennen ohne Zeichenvermittlung: Die Zeichen prägen die Vorgänge mit, in denen wir unter je besonderen gesellschaftlichen Bedingungen die Wirklichkeit (um-) definieren, verfestigen oder verändern. (vgl. auch Luckmann 1986:195ff) Verstehen wir unter „Zeichen“ das ganze Netzwerk der symbolischen Gestaltungen, Sprachen, Theorien und Wertorientierungen, so zeigen sich Verbindungen von Peirce zur Philosophie Ernst Cassirers (1923-1926 und 1933)[17] und der direkt oder indirekt – zum Beispiel über Susanne K. Langer (1978) – von ihr beeinflußten sogenannten symbolischen Anthropologie von Victor Turner, David Schneider und Clifford Geertz. (vgl. Fröhlich und Mörth 1998) Andere Richtungen sind die phänomenologische Sichtweise von Alfred Schütz (1932 = 1974), die erkenntnistheoretische Position Hilary Putnams (1981 und 1991), die konstruktivistische Position Nelson Goodmans (1984) oder der Interpretationismus von Hans Lenk (vgl. 1982 und 1994). Alle genannten Ansätze sind sich zumindest darin einig, daß nicht von einer Realität ausgegangen werden kann, die außerhalb subjektiver oder sozial geteilter Sichtweisen existiert, wir also keinen interpretationsunabhängigen Zugang zur Welt an sich haben, sondern diese nur als interpretierte erfassen können – was aber nicht unbedingt auch bedeutet, daß sie an sich nicht existiert und nur in der Interpretation vorhanden ist, wie von radikal konstruktivistisch orientierten Sozial- und Kulturwissenschaftlern behauptet wird. Es ist damit nur soviel gesagt, daß die historische und gesellschaftliche Struktur der Zeichen den Zugang zur Wirklichkeit und damit auch die individuelle Erfahrung bestimmt. Wirklichkeit ist für uns „das Ergebnis der Überkreuzungen, der ‚Kontaminationen‘ (im lateinischen Sinne) der vielfältigen Bilder, Interpretationen und Re-Konstruktionen, die die Medien in Konkurrenz zueinander beziehungsweise ohne jegliche ‚zentrale‘ Koordination verbreiten“ (Vattimo 1992:19; vgl. auch ebd.:41f). Dabei sind wir jedoch nicht notwendig Gefangene einer Interpretation, sondern haben die Möglichkeit, bestimmte Interpretationen zu kritisieren, zu verhindern oder

---

17 Zu Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* und ihrer Anwendung für die Untersuchung des Sports vgl. auch Hildenbrandt 1997 und Franke 1998.

aufzugeben. Wir können – wenn auch nicht alle im selben Maße, da die materiellen und kulturellen Ressourcen beispielsweise von Einkommen und Bildung unterschiedlich verteilt sind – in einen anderen interpretativen Rahmen überwechseln, in eine andere Kultur, Sprache oder theoretische Konstruktion – in ein anderes Welt-Bild.[18] Aber wir können nichts über *die* Wirklichkeit wissen und herausfinden, ohne überhaupt interpretierende Zeichen anzuwenden. (vgl. Gebauer 1981b sowie Lenk 1981 und 1994)

Wirklichkeitskonstruktionen existieren auf verschiedenen, jedoch wechselseitig aufeinander einwirkenden Ebenen. Auf einer ersten Ebene treffen wir auf die von den gesellschaftlichen Akteuren geschaffene soziale Alltagswirklichkeit, auf einer zweiten beispielsweise auf Spiele, Sportveranstaltungen oder andere Repräsentationen und kulturelle Aufführungen, die zwar auf die erste Ebene Bezug nehmen, aber doch etwas Anderes, Neues aus ihr machen, und zwar gemäß der Regeln und Gewohnheiten, die auf der zweiten Ebene herrschen. So verfügt jede Repräsentations- oder Aufführungsgattung – Texte, Rituale, Theater, Spiele usw. – über eigene Settings[19] und Rahmen mit je eigenen Medien, materiellen Anordnungen, Regeln, Einklammerungs- und Darstellungskonventionen usw., denen die Darstellung unterworfen ist.[20] Soziologische Darstellungen, Modelle und Theoretisierungen des sozialen Lebens sind ebenfalls solche Repräsentationen zweiter Ebene. Wie unter dem Stichwort „Krise der Repräsentation“ (vgl. zum Beispiel Fuchs und Berg 1993) in verschiedenen Zusammenhängen seit längerem diskutiert wird, handelt es sich auch bei dem Verhältnis von sozialer Wirklichkeit

---

18 Vattimo (1992:20f) hebt hervor, daß sich in der heutigen Mediengesellschaft die Vorstellungen von der Welt vervielfältigt hätten. Er meint darin einen Vorgang von emanzipatorischer Tragweite zu erkennen, da sich nun auch alle möglichen Minderheiten (ethnische, sexuelle, religiöse, kulturelle, ästhetische usw.) öffentlich artikulieren könnten. Wenn er in diesem Zusammenhang von einem „Befreiungsprozeß der Differenzen“ bzw. einer „Befreiung der Verschiedenheiten“ als einem Akt spricht, „mit dem sie (die Minderheiten, Dialekte, „lokale Rationalitäten“ usw., TA) ‚das Wort ergreifen‘, sich darstellen, sich also ‚eine Form geben‘, um sich Anerkennung zu verschaffen...“ (21), vernachlässigt er jedoch die großen Unterschiede hinsichtlich der Möglichkeiten, in der Medienöffentlichkeit das Wort zu ergreifen ebenso wie die Machtwirkungen, die von den medial erzeugten und verbreiteten Welt-Bildern ausgehen.

19 Als Settings werden Orte mit spezifischen physikalischen Eigenschaften bezeichnet, in denen die Teilnehmer in bestimmter Weise in spezifischen „Rollen“ und Zeitabschnitten aktiv sind. Die Faktoren Ort, Zeit, physikalische Eigenschaften, Teilnehmer und „Rolle“ sind die Elemente des Settings; sie konstituieren es. Settings des Sports sind beispielsweise Schulsport, Sportvereine oder kommerzielle Sporteinrichtungen.

20 Der Begriff des Rahmens wird im Kapitel 3.4.2. näher erklärt. Siehe auch das Kapitel 4..

einerseits und ihrer (gesellschafts-) theoretischen Darstellung andererseits nicht um eines der bloßen Abbildung faktisch gegebener Zusammenhänge, sondern um einen Vorgang *theoretischen* Konstruierens.[21] In der Folge des linguistic turn wird entsprechend hervorgehoben, daß auch die Wissenschaften, in denen es um das Verstehen und Erklären der sozialen Welt geht, durch Konstruktion erzeugt werden. Bereits für den französischen Mathematiker und Philosophen Auguste Comte, in dessen Schriften sich der Begriff „Soziologie“ seit 1838 zuerst findet, war „Soziologie“ ein theoretischer Ansatz bzw. ein Paradigma, das sowohl den Gegenstandsbereich der neuen Wissenschaft als auch deren Methode definierte, das also zu bestimmen versuchte, *was* das eigentlich Wichtige und Grundlegende an der sozialen Welt und *wie* dessen soziologische Analyse am sinnvollsten zu betreiben sei. (vgl. Gukenbiehl 1995:11) Von Anfang an hatte sich die Soziologie mithin die Aufgabe gestellt, das Soziale als eine eigene Realität zu *konstruieren* und unter speziellen Fragestellungen mit Hilfe eines spezifischen Kapitals an wissenschaftlichen Errungenschaften – Begriffe, Methoden, Verifizierungsverfahren – zum Zwecke des Wissenserwerbs und des Erkenntnisgewinns analytisch zu erfassen. So betreffen bereits die Fragen nach den Gegenständen, den Aufgaben, den Perspektiven und den Methoden der Soziologie im Kern Probleme der (geschriebenen) Sprache und damit der Zeichentheorie. Die Gegenstände der Wissenschaften existieren nicht unabhängig von Zeichensystemen und -prozessen: von Wörtern, Begriffen, semantischen und narrativen Strukturen, diskursiven Verfahren und Diskursformen, insgesamt den sprachlichen Darstellungen, mit deren Hilfe sie hervorgebracht werden. Schon die Wahl und diskursive Anordnung bestimmter Begriffe führen dazu, daß nur bestimmte Objekte sichtbar werden und prädeterminieren die inneren Beziehungen, die zwischen ihnen hergestellt werden. Das heißt, auch die Begriffe der Sozialwissenschaften sind Interpretationskonstrukte, die nur in ihrem jeweiligen kontextuellen, institutionalisierten und codifizierten Rahmen einen Sinn haben. Die wissenschaftliche Konstruktion ist also ihrerseits ein gesellschaftlicher Vorgang, aber gewissermaßen ein Vorgang zweiter Instanz, der von einer ersten Instanz ausgeht, um hier die Ausdrucksweise von Alfred Schütz zu gebrauchen: Nach Schütz (1971:5f) sind alle Tatsachen immer schon interpretierte. Bei den Konstruktionen der Sozialwissenschaften – den „gedanklichen Gegenstände(n), die von den Sozialwissenschaftlern gebildet werden“ – handelt es sich deshalb stets um „Konstruktionen zweiten Grades“, um „Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden“ (ebd.:7). Wissenschaften entstehen „durch Konstruktion von Wissen über ein Objekt, das selbst bereits ein konstruiertes

---

21 Zum Überblick über die einschlägige Diskussion siehe auch Flick 1995:44ff.

ist“, das heißt auf einer Meta-Ebene. (Krais 1991:X) Schütz (1971:68) zufolge ist es die „erste Aufgabe der Methodologie der Sozialwissenschaften, die allgemeinen Prinzipien zu erforschen, nach denen der Mensch im Alltag seine Erfahrungen und insbesondere die Sozialwelt ordnet“. Die sozialwissenschaftliche Konstruktion zweiten Grades beruht also nicht auf einer Ausschaltung der sinnkonstituierenden Alltagspraxis, sondern setzt deren systematische (Re-) Konstruktion voraus. (vgl. auch Luckmann 1986:195f) Alltagserkenntnis und Alltagswissen, die unter speziellen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen interaktiv und kommunikativ, gemeinsam oder konkurrierend hergestellten „Weltversionen“ (Goodman 1984) der sozialen Akteure sind die Basis, von der aus Sozialwissenschaftler durch eine *theoriegeleitete* und *methodisch kontrollierte* Erhebung, Aufbereitung und Interpretation von Daten mehr oder minder stark formalisierte, codifizierte und verallgemeinerte wissenschaftliche Versionen der Welt entwickeln können.[22]

1.1.1. Bedingungen wissenschaftlicher Gegenstandskonstruktionen

Eine entscheidende Bedingung für die wissenschaftliche Konstruktion des Objekts besteht darin, „sich von den Ordnungsvorstellungen, Fragestellungen und Problemformulierungen des Alltagsverständnisses zu lösen, d.h. einen Bruch mit vorwissenschaftlichen Begriffen und Konzepten zu vollziehen“ (Krais 1991:VIII): Der wissenschaftliche Tatbestand kann nur gegen die Illusion des unmittelbaren Wissens, gegen gewohnte Wahrnehmungen, Erfahrungen und Intuitionen errungen werden. Zwar sind gesellschaftliche Vor-Konstruktionen und das Alltagswissen der

---

22 Wenn es zutrifft, daß die Sichtweise das Objekt erzeugt, dann läßt sich eine Wissenschaft nicht nur durch einen ihr eigenen Wirklichkeitsbereich definieren, sondern auch durch ihre Perspektive. Schon die Einteilung der Wissenschaften in Naturwissenschaften und solche Wissenschaften, die nicht mit der Natur befaßt sind wie die Sozial- und Geisteswissenschaften, „erweist sich als symbolische Manifestation einer ontologischen Annahme, der Annahme einer tatsächlich existierenden Teilung der Welt“ (Elias 1990:339). Einem naiven wissenschaftstheoretischen Realismus, der so tut, als seien die Einteilungen der Wissenschaft nur Abbilder der Teilungen der Welt, hat bereits Marx (MEW, Bd. 13:632) entgegnet, die „konkrete Realität [sei] als Gedankenrealität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens“; und Max Weber (1968:166) hat betont, den „Arbeitsgebieten der Wissenschaften“ lägen nicht „die „sachlichen“ Zusammenhänge der Dinge, sondern die „gedanklichen“ Zusammenhänge der Probleme zugrunde. So ist auch die wissenschaftliche Arbeitsteilung oder die Gliederung des soziologischen Diskursuniversums in die verschiedenen Bindestrich-Soziologien kein Abbild der realen Teilung des Wirklichen, sondern Produkt unterschiedlicher gedanklicher (sprachlicher) Aneigungsweisen der realen Welt.

Akteure, ihr „praktischer Sinn“ (*sens pratique*) (Bourdieu 1987), der Ausgangspunkt soziologischer Erkenntnis, soziologisches Wissen zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß es deren Begrenzungen methodisch überwindet. Insofern war und ist Soziologie seit ihren Anfängen immer auch Aufklärung über gesellschaftliche Praxis. (vgl. auch Luhmann 1971) Aufklärung ist aber nur möglich, wenn das Alltagsverständnis nicht blind reproduziert, sondern kritisch durchdrungen und dem Handelnden verborgene Beziehungen transparent gemacht werden.

Ein Überwinden der stets begrenzten „Spontansoziologien“ der Menschen setzt, erstens, eine methodische, logische und lexikologische Kritik der Alltagsprache voraus. Denn sie ist ein primäres, gesellschaftlich vorgegebenes Medium alltäglicher Welt-Konstruktionen sowie Transportmittel herrschender und vertrauter Vorstellungen über die Welt. Wortschatz und Syntax der Alltagssprache bergen eine Art „versteinerte Philosophie des Sozialen“ (Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991:24), die dann, wenn die Umgangssprache nicht einer methodischen Kritik unterzogen wird, als gegeben hingenommen und in die wissenschaftlichen Meta-Konstruktionen eingeschleust wird. Eine solche Kritik hätte beispielsweise die konnotativen „Bedeutungshöfe“ der sprachlichen Zeichen aufzuzeigen und zu analysieren, die im gesellschaftlichen Handeln in Verbindung mit gestischen, mimetischen, kinesischen usw. Anteilen wichtige Aspekte der Kommunikation sind, und jene metaphorischen Übertragungen zu kontrollieren, die trügerische Zusammenhänge zwischen disparaten Wirklichkeitsbereichen stiften, pseudo-explikativ Evidenzen erzeugen und implizit bestimmte Philosophien des Sozialen suggerieren – zum Beispiel dann, wenn der Physik, der Biologie oder der Chemie entnommene Bilder wie Gleichgewicht, Zelle, Körper, Absonderung, Wachstum oder Absterben zur Beschreibung, Darstellung und „Erklärung“ sozialer Prozesse benutzt werden, die nach einer ganz anderen „Logik“ funktionieren.[23] Um derartige biologistische Interpretationen der Funktionsweise des Sozialen zu vermeiden, müssen die Sozialwissenschaften einen klaren „wissenschaftstheoretischen Schnitt“ vollziehen und die von ihnen „benutzten Schemata vollständig explizit“ machen. (ebd.:28)

Eine rein (logisch-) linguistische Kritik reicht jedoch zur semantischen Kontrolle von Wörtern, Begriffen und Schemata nicht aus. Vielmehr bedarf es dazu, zweitens, auch einer „Soziologie des sozialen Gebrauchs der Interpretationsmuster des Sozialen“ (ebd.). Wissen, Kommunikationsformen und Deutungsmuster der Wirklichkeit sind stets gesellschaftlich bestimmt, sozial unterschiedlich verteilt und werden in unterschiedlichen sozialen Gruppen in Abhängigkeit vom kommunikativen Milieu, der

---

23 Zu solchen Übertragungen vgl. auch Elias 1996:13ff und Foucault 1966 = 1994:413ff.

jeweiligen Situation und dem Typ der sozialen Beziehung verschieden benutzt, wie auch die Wissens- und Kultursoziologie von Durkheim bis hin zu Peter Berger gezeigt hat: Alle sozialen Milieus, also auch das wissenschaftliche, haben ihre eigene charakteristische „narrative Kultur“. (vgl. Luckmann 1986)

Neben dem Bezug auf die Umgangssprache muß damit, drittens, der Bezug auf die anerkannte, legitime theoretische Tradition im stets umkämpften Feld der Soziologie kontrolliert werden, soll ein wissenschaftstheoretischer Bruch vollzogen werden. Denn auch sie enthält Vorannahmen, die dem Forschenden seine Problemstellungen, Themen und Denkmuster vorgeben, und bildet ähnlich wie das Alltagsbewußtsein der Akteure einen common sense, der zum Zweck des Erkenntnisgewinns kritisch in Frage gestellt werden muß. Gegen die traditionelle Theorie sind mithin „dieselben Waffen wie gegen die Spontansoziologie einzusetzen“ (Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991: 33f; vgl. auch Elias 1996:118ff). Insofern ein ganzes Bündel historischer und sozialer Faktoren und Bedingungen – auf der allgemeinsten Ebene die umfassende Gesellschaftsstruktur; sodann die Struktur des gesamten Wissenschaftsfeldes, auf dem die Soziologie einen speziellen Ort einnimmt; schließlich die Binnenstruktur des Feldes der Soziologie mit ihren speziellen Positionsverteilungen und Kräfteverhältnissen – auf die soziologische Praxis, die Konstruktion des Untersuchungsobjekts durch den Soziologen einwirkt, gehört also auch „die Reflektion des wissenschaftlichen Subjekts auf seine eigene soziale Einbindung“ zu den grundlegenden Elementen der „epistemologischen Wachsamkeit“: „eine Reflektion, die nicht nur dem Umstand zu gelten hat, daß Soziologen wie alle anderen Subjekte Strömungen des Zeitgeistes unterworfen sind, Denkweisen und Vorurteile mit sich herumschleppen, die der eigenen sozialen Herkunft, der erreichten gesellschaftlichen Stellung und der spezifischen Rolle als Intellektuelle geschuldet sind, sondern auch auf die soziale Ordnung in der jeweiligen scientific community und die eigene Position darin abzielt.“ (Krais 1991:Xf) Zwar gibt sich die Wissenschaft den Anschein völliger Autonomie gegenüber der sozialen Praxis, aber auch ihre Fragestellungen entstammen in aller Regel einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der die Forschenden selber Subjekte mit bestimmten Positionen, Standpunkten und Perspektiven sind. Eine Selbstreflexion des Soziologen über diese Einflüsse führt nicht etwa dazu, daß er sich von allen sozialen Bestimmungen freimachen und die Position eines „freischwebenden“, bindungs- und wurzellosen Intellektuellen im Sinne Karl Mannheims (vgl. Korte 1993:129) einnehmen kann. Aber sie kann ihm ein kontrolliertes Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand und eine wissenschaftliche Analyse des sozialen Geschehens ermöglichen. Eine weitere Bedingung dafür ist allerdings, daß innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaft die Voraussetzungen für einen möglichst offenen, kritischen Austausch ohne Kommunikationshindernisse geschaffen werden, die

beispielsweise auf Rangunterschieden des Renommees oder des Status beruhen. „Die Frage, ob die Soziologie eine Wissenschaft – und eine wie alle anderen – sei, ist folglich zu ersetzen durch die Frage, welche Art der Organisation und Funktionsweise der scientific comunity am ehesten dazu führt, daß sich eine strikt wissenschaftlichen Kontrollen unterworfene Forschung entwickelt“ (Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991:86f).[24]

Zwischen dem durch Alltagspraxis, Alltagsbewußtsein und Alltagssprache vorkonstruierten „realen“ Gegenstand und dem wissenschaftlichen Gegenstand wird desweiteren insofern ein Einschnitt vollzogen, als dieser ein System explizit und methodisch konstruierter Beziehungen bildet. Wissenschaftliche Begriffe haben eine systematische Bedeutung, das heißt, sie sind in ein System wechselseitiger Beziehungen eingebunden. Damit ist wissenschaftliche Begriffsbildung von theoretischen Überlegungen nicht zu trennen: „Ein wie immer partieller Forschungsgegenstand kann immer nur in Abhängigkeit von einer *theoretischen Fragestellung* definiert und konstruiert werden, mit der sich Aspekte der Realität, die durch die ihnen gestellte Frage in einen Zusammenhang gebracht werden, systematisch befragen lassen“ (ebd.:38). In jede empirische Beobachtung und Forschung fließen theoretische Prämissen und Hypothesen ein, auch dann, wenn dies nicht reflektiert und explizit gemacht wird, also unkontrolliert und unwissenschaftlich geschieht. Noch die scheinbar neutralsten und objektivsten Daten werden in bezug auf bestimmte Fragestellungen und durch die Anwendung bestimmter, auf theoretischen Vorannahmen beruhender Klassifikationen (Altersklassen, Einkommensgruppen, Statusgruppen, Geschlecht usw.) gewonnen. (vgl. ebd.:66ff)[25] „Wann immer der Soziologe sich der Aufgabe entziehen zu können

---

24 Auch in seiner Studie *Homo academicus* (1992c) geht es Bourdieu darum, dem an Universitäten institutionalisierten Wissenschaftsbetrieb den Schein zweckfreier objektiver Wissenschaft zu nehmen und aufzuzeigen, daß universitäre Wissenschaftsprozesse stets auch als Kämpfe um die Wahrung und Geltung jener symbolischen Ordnung aufzufassen sind, die sich hinter dem Mythos neutraler Wissenschaft verbirgt.

25 Ein besonderes Problem entsteht bei den Sozialwissenschaften zudem deshalb, weil sie es mit „sprechenden Objekten“ zu tun haben, denen bestimmte Informationen, zum Beispiel im Interview, entlockt werden sollen. Dies birgt die Gefahr, daß im Forschungsprozeß entweder die Begriffe der Untersuchungspersonen (schleichend) an die Stelle der Vorbegriffe der Forschenden treten oder aber ein Gemisch aus deren (Spontan-) Soziologie und der „Protosoziologie“ des Untersuchungsobjekts entsteht. Zwar muß der Forschende jede – auch noch so eigenartige – Rede, Erklärung oder Erläuterung der untersuchten Personen ernst nehmen, aber nur unter der Voraussetzung, daß er darin nicht eine Erklärung ihres Verhaltens sieht, sondern einen Aspekt des wissenschaftlich erst zu erklärenden Verhaltens selbst.

glaubt, die Tatbestände von einer theoretischen Problemstellung her zu konstruieren, unterwirft er sich einer Konstruktion, die er nicht kennt und deren er sich nicht bewußt ist, und am Ende erhält er nichts als der Phantasie entsprungene Aussagen, die die Subjekte nur zu dem einen Zweck ersinnen: Um für die Erhebungssituation gewappnet zu sein und auf artifizielle Fragen oder auch auf den Kunstgriff par excellence, nämlich das Fehlen von Fragen, zu antworten. Verzichtet daher der Soziologe auf sein erkenntniskritisches Privileg, so bestätigt er nur immer wieder die Spontansoziologie.“ (ebd.:44)

Das „empiristische Ideal voraussetzungsloser Aufzeichnung“ läßt sich darüber hinaus schon deshalb nicht verwirklichen, weil dazu Instrumente, Techniken und Aufzeichnungsverfahren benutzt werden, die niemals neutrale Medien sind, sondern ebenfalls dazu beitragen, das Objekt auf eine bestimmte Weise zu konstruieren. „Messen und Meßinstrumente, allgemeiner, alle Operationen der soziologischen Praxis – von der Ausarbeitung eines Fragebogens und der Codierung bis zur statistischen Analyse – sind zugleich, als bewußt oder unbewußt vollzogene Verfahren, Konstruktion von Tatbeständen und von Beziehungen zwischen diesen, Theorien *in actu.*“ (ebd.:45) Das heißt, die Konstruktion des Gegenstandes der Soziologie stützt sich nicht nur auf einen konstruktiven Einsatz von Begriffen, sondern auch von Instrumenten, Techniken und Erkenntnismedien (Sinne, Sprache, Kamera, Computer usw.). Ein Beispiel ist der Gebrauch neuer optischer Instrumente sowie visualisierender, apparativer und semiotechnischer Anordnungen im neunzehnten Jahrhundert, die einen tiefen Einschnitt in die Episteme bewirkt und zu einer grundlegenden Veränderung von Körperbildern und Wahrnehmungstechniken der Naturwissenschaften geführt haben. (vgl. Wetzel und Wolf 1994:105ff) Dies bedeutet jedoch nicht, daß „alle Erkenntnis nichts als mediale Konstruktion“ und alle Wahrheit im Grunde bloßer Schein, Fiktion oder eine Sache des Geschmacks sei (Seel 1993a:782), sondern nur so viel, daß auch alles (wissenschaftliche) Erkennen medial vermittelt wird und konstruktive Züge hat.

Wissenschaftliche Objekte sind also mit Bedacht und Methode konstruierte Objekte, welche die Hypothesenbildung orientieren. Paradigmatisch ist der Webersche „Idealtypus“ als der privilegierte Fall innerhalb einer konstruierten Reihe, der eine isomorphe Struktur mit anderen Fällen dieser Reihe zeigt, so wie Goffmans (1972) psychiatrische Anstalt die Logik und Struktur anderer „totaler Institutionen“ exemplifiziert, die von Foucault (1979) untersuchte panoptische Gefängnisanstalt andere Disziplinaranstalten bzw. die Funktionslogik moderner Normalisierungsgesellschaften modelliert, oder Mauss‘ (1984) Potlatsch die „übersteigerte Form aus der Gattung der totalen und agonistischen Tauschakte“ (Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991:59) ist. Ebenso ließen sich die Spiele

einer Gesellschaft als analogische Modelle konstruieren, die in einer besonders klaren und konzentrierten Form die verborgenen „Tiefenstrukturen“ der gesellschaftlichen Wirklichkeit, aus der sie hervorgehen, zeigen. (vgl. Caillois 1958 = 1982; Elias 1996:75ff sowie Gebauer und Wulf 1998:187ff) Für die Soziologie ist die Bildung analogischer Modelle, das heißt die Konstruktion des Objekts durch vergleichendes Vorgehen, ein wichtiges methodisches Mittel. Strukturanalogien können aber nicht unmittelbar auf der Ebene des Erscheinungsbildes erzeugt werden, vielmehr müssen die zu vergleichenden Realitäten erst so aufbereitet werden, daß sie für den Vergleich verfügbar sind. Sie müssen also theoretisch begründet und methodisch so entwickelt werden, daß ihre – oft unsichtbaren – Strukturen und internen Relationen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ein theoretisch begründetes Modell erkennt man daran, „daß es zwei miteinander verbundene Dinge zu leisten vermag: den Bruch mit dem Präkonstruierten und die Generalisierung. Es ist ein formaler Aufriß der Beziehungen zwischen den Beziehungen, die die konstruierten Objekte definieren, und kann daher auf Realitätsbereiche übertragen werden, die in ihrem Erscheinungsbild sehr unterschiedlich sind; ebenso führt ein solches Modell durch Analogie zu neuen Analogien, zu Grundlagen neuer Konstruktionen von Objekten“ (Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991:63). Modelle, die verborgene strukturelle Affinitäten zwischen unterschiedlichen Gesellschaften oder Feldern (Subsystemen) innerhalb einer Gesellschaft zutage treten lassen, entsprechen dann den Anforderungen theoretischer Konstruktion, wenn sie auf der Ebene der Argumentation konsistent und auf der Ebene der wissenschaftlichen Erfindung produktiv sind. „Als generative Grammatiken übertragbarer Schemata bilden diese ‚wissenschaftlichen Metaphern‘ den Ausgangspunkt für immer wieder neue Fragen und Infragestellungen; als systematische Realisierungen eines Systems von verifizierten oder zu verifizierenden Beziehungen zwingen sie zu einer ihrerseits nur systematisch vorzunehmenden Verifizierung; als bewußte Produkte einer Distanzierung von der Wirklichkeit führen sie doch immer wieder zu dieser zurück und ermöglichen es, an ihr die Eigenschaften zu messen, die nur, weil sie nicht wirklich sind, herausgearbeitet werden können: durch Deduktion“ (ebd.:64).

1.2. Mimesis als Konzept der Sozialwissenschaften[26]

Um die Vorgänge bei der Konstruktion neuer Wirklichkeiten bzw. Welten aus vorgängigen genauer zu erfassen, ist das ursprünglich aus der Kunst- und Literaturwissenschaft stammende Konzept der Mimesis inzwischen auch für die Sozialwissenschaften fruchtbar gemacht worden. Wurde unter „Mimesis“ in der Philosophie zunächst die Nachahmung der Natur verstanden, so wird dieses Konzept inzwischen viel umfassender diskutiert. (vgl. Gebauer und Wulf 1992 sowie 1998) Es schließt nun auch viele soziale Prozesse und Akte ein, und zwar solche, so Gebauer und Wulf (1998:11f) mit der Absicht, einer Überdehnung des Begriffs der *sozialen* Mimesis entgegenzuwirken, die, erstens, Bewegungen sind, welche sich auf andere Bewegungen beziehen, zweitens als Aufführungen betrachtet werden können, das heißt über Darstellungs- und Zeigeaspekte verfügen, und drittes sowohl eigenständige Handlungen sind, „die aus sich selbst heraus verstanden werden“ können, „als auch auf andere Akte oder Welten Bezug“ nehmen.[27] Mit dieser Konzeption sozialer Mimesis soll ein wichtiger Aspekt „der gesellschaftlichen Existenz von Menschen“ hervorgehoben werden, „der sich im Gestalterischen zeigt, im Formenden und selbständigen Herstellen, bei dem auf andere Menschen Bezug genommen wird. Im mimetischen Handeln erzeugt ein Individuum seine eigene Welt, bezieht sich dabei auf eine andere Welt, die es – in der Wirklichkeit oder in der Vorstellung – bereits gibt.“ (Gebauer und Wulf 1998:7) Soziale Mimesis ist also ein auf andere gerichtetes bzw. ein an anderen orientiertes *Tun:* die Aktivität einer Person, die sich ihrer Außenwelt unter Einsatz ihres gesellschaftlichen (praktischen) Wissens annähert, ihre Antwort auf die Welt der Anderen im eigenen Tun symbolisch objektiviert und sich die Außenwelt so zuhanden macht.

Mimetische Prozesse existieren auf unterschiedlichen Ebenen und in diversen Formen sozialer Praxis – vom Alltagshandeln über Rituale, Spiele und Sport bis hin zur wissenschaftlichen Praxis. Bereits die alltagspraktischen gesellschaftlichen Vor-Konstruktionen der sozialen Akteure und ihre in Handlungen, Gesprächen, Beschreibungen oder Erzählungen kommunikativ hergestellten (Re-) Konstruktionen der sozialen Wirklichkeit verfügen über vielfältige mimetische Dimensionen. Beispiele

---

26 Zur weiteren Explikation des Mimesis-Konzepts siehe das Kapitel 4..

27 „Nur wenn diese drei Bedingungen erfüllt sind, sprechen wir von *mimetischen* sozialen Handlungen. Ausgegrenzt werden damit *nicht*-körperliche Akte wie mentale Kalküle, Entscheidungen, strukturelle Zusammenhänge ebenso wie reflexhaftes oder routiniertes Verhalten, aber auch einmalige, einzigartige Akte und Regelbrüche.“ (Gebauer und Wulf 1998: 12)

sind alle Praktiken, in deren Verlauf sich Menschen anderen Menschen, zum Beispiel Vorbildern, Freunden, den Eltern, Lehrern usw. ähnlich machen, indem sie deren Haltungen, Gesten, Sprechweisen usw. transformierend übernehmen, umgestaltend noch einmal machen (vgl.ebd.:16) oder sich handelnd den Dingen der Außenwelt annähern. Auf diese Weise machen sie ihre personale und materiale Umwelt zu einem Teil ihrer selbst. Es entstehen innere Bilder von der Welt, Tast-, Geruchs- und Geschmackswelten,[28] die den Einzelnen mit der sozialen Welt verbinden und zugleich seine Individualität ausmachen;[29] umgekehrt verfügt auch jeder Prozeß der Veräußerlichung dieser verinnerlichten gesellschaftlichen Strukturen und Tatbestände über mimetische Anteile. Genau darin liegt die besondere Produktivität des Mimesis-Konzepts: Während in den meisten sozialwissenschaftlichen Theorien – auch in solchen, welche die Bedeutung von Zeichenprozessen für die Erzeugung der sozialen Wirklichkeit und des Selbst anerkennen und reflektieren – die körperlich-sinnlichen und die gestalterischen Seiten des sozialen, auf andere Bezug nehmenden Verhaltens unterbelichtet bleiben, werden sie im Rahmen des Mimesis-Konzept akzentuiert. In einem allgemeinen Sinne bezeichnet soziale Mimesis so die Fähigkeit des *sinnlichen* Nachvollzugs, der *symbolischen* Wiederholung und der *körperlichen* Darstellung von Vorbildern, Verhalten und Ereignissen. Daß und wie die soziale Welt aus mimetischen Handlungen aufgebaut wird, zeigt sich – auf zunehmend höherem Komplexitätsniveau – in Bewegungen, Gesten, Ritualen oder Spielen, einschließlich der komplexen Sprachspiele des gesellschaftlichen Handelns. Mimesis erweist sich damit als eine zentrale Bedingung des Entstehens von Gesellschaft und der sie konstituierenden Gruppen, Gemeinschaften und Teilkulturen, die sich wesentlich über mimetisches Handeln herstellen, darstellen, miteinander vernetzen und voneinander abgrenzen: Auch die „feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1993b), welche die moderne Gesellschaft sowohl differenzieren als auch zusammenhalten, werden wesentlich über mimetisches Handeln erzeugt.

Flick (1995:47ff) zufolge verfügen auch die sozialwissenschaftliche Übersetzung von Konstruktionen ersten in solche zweiten Grades sowie deren Rückwirkungen auf die soziale Praxis über mimetische Anteile: bei der Umsetzung von Erfahrungen in

---

28 Siehe dazu auch das Kapitel 3.5.3.

29 In seiner *Philosophie der Mode* macht auch Simmel bereits auf die soziologische Dimension der „Nachahmung“ aufmerksam. Er schreibt: „Die Nachahmung könnte man als eine psychologische Vererbung bezeichnen, als den Uebergang des Gruppenlebens in das individuelle Leben.“ (Simmel 1905 = 1995:10) Allerdings vernachlässigt Simmel die produktiven, schöpferischen Seiten dieser Nachahmung, die Dimensionen der Umformung, des Neuschaffens usw..

Erzählungen oder Berichte durch die untersuchten Subjekte;[30] bei der auf diesen Erzählungen und Berichten basierenden, interpretierenden Verfertigung von Texten seitens der Forschenden, der bestimmte, dem Feld der Soziologie entstammende Regeln und Konventionen zugrunde liegen, das heißt bei der schriftlichen Fixierung all dessen, was im Interview mündlich und flüchtig geschieht – eine Transformation des Oralen in ein literales Register, das Begriffe verwendet, Eindeutigkeit und Genauigkeit verlangt, aber kaum etwas von dem festhalten kann, was die Interviewsituation selbst auszeichnete: das Fließende, Vieldeutige, Nicht-Gesagte, sondern allein körperlich-gestisch Ausgedrückte wie Zögern, Kopfschütteln, Stimmungen usw. (vgl. auch Gebauer 1994b:27); schließlich dann, wenn die wissenschaftlichen Interpretationen in Alltagszusammenhänge zurückfließen, indem sie zum Beispiel deren Wahrnehmung und Deutung durch die Menschen und darüber auch das Alltagshandeln der Akteure selbst anleiten. Alle Beteiligten wirken derart an der Herstellung von Wirklichkeit mit: die über sich selbst oder soziale Ereignisse Auskunft gebenden Subjekte, die Verfasser von (wissenschaftlichen) Texten (über bestimmte Individuen, Interaktionszusammenhänge, Ereignisse usw.) und deren Leser/Interpreten. In Anlehnung an Ricœur (1981 und 1988), der sich mit literarischen Texten befaßt, hat Flick (1995:48ff) so für eine auf Texten basierende Sozialwissenschaft drei Formen von Mimesis unterschieden: $Mimesis_1$ als Vor-Konstruktion und Vor-Verständnis menschlichen Handelns (seiner Semantik, Symbolik und Zeitlichkeit) bzw. sozialer oder natürlicher Ereignisse; $Mimesis_2$ als die auf diesen Vor-Konstruktionen aufbauende, re-konstruierende und re-interpretierende Verarbeitung von Handlungen und Erfahrungen der sozialen und natürlichen Welt in Texten (Alltagserzählungen anderen gegenüber, Dokumente, zu Forschungszwecken hergestellte Texte usw.); $Mimesis_3$ als die interpretierende Rezeption und Transformation von Texten in Verständnisweisen, „als Schnittstelle zwischen der Welt des Textes und der Welt des Hörers oder Lesers“ (Ricœur 1981:26). Mimesis beinhaltet damit „den Gang vom Vorverständnis über den Text zur Interpretation. Der Prozeß wird im Akt der Konstruktion und der Interpretation wie im Akt des Verstehens vollzogen“ (ebd.:49). Auch Verstehen als Erkenntniskonzept und –methode im Rahmen sozialwissenschaftlicher Forschung ist danach als ein aktiver Vorgang der Herstellung von Wirklichkeit zu begreifen. Im Rückgriff auf Goodman (1984) heben Gebauer und Wulf (1992:28) in diesem Sinne hervor: „Erkennen

---

30 In Verlauf dieser Umsetzung greifen die Subjekte in der Regel auf gegebene Erzählmuster, kommunikative Formen oder Gattungen zurück. Zur Unterscheidung zwischen kommunikativen Formen und den stärker verfestigten kommunikativen Gattungen vgl. Luckmann 1986.

gleicher Muster ist eine Sache des Erfindens: Organisationsweisen werden nicht in der Welt gefunden, sondern in die Welt eingebaut. Verstehen ist kreativ."

Beispielhaft hat Flick (1995:51ff und 115ff) mimetische Prozesse an einem Kernstück qualitativer Sozialforschung, der Rekonstruktion von Lebensgeschichten in Interviews, aufgezeigt. Unter anderem wird hier deutlich, daß die durch die Fragestellungen des Sozialforschers in Gang gesetzte und kanalisierte Erzählung des Untersuchten ihrerseits auf dessen alltägliche Konstruktionen des eigenen Lebens Einfluß nehmen und in seine Selbstdeutungen einfließen kann. Bourdieu hat eben darauf wiederholt kritisch hingewiesen, daß die Soziologie selbst durch ihre Begriffe die Konstruktion von Wirklichkeit beeinflußt: „Die Worte des Soziologen tragen dazu bei, daß die sozialen Objekte entstehen. In der sozialen Welt ist mehr und mehr verdinglichte Soziologie anzutreffen". (Bourdieu 1992a:73)

Insbesondere Bourdieu hat in seiner Methodologie eine „Mimesistheorie des Sozialwissenschaftler" entwickelt, die auf der einen Seite eine Ferne des Beobachters zum Beobachteten – den äußerlich beobachtbaren, in konkreten Handlungen, Äußerungen, Körpern, Verhaltensweisen, Gegenständen materialisierten „Oberflächenerscheinungen" der Gesellschaft – voraussetzt, auf der anderen Seite aber auch ein „‚Anschmiegen' oder Nachfolgen, ein Nachzeichnen der Subjektivität der Beobachtungspersonen verlangt" (Gebauer 1994b:28). Daß der Wissenschaftler durch die Angleichung an denjenigen, den er zu verstehen sucht, einen objektiven Standpunkt gewinnt, ist ein alter Gedanke der Hermeneutik seit Schleiermacher. Der Unterschied besteht allerdings darin, daß diese Angleichung in der traditionellen Hermeneutik als „Einnahme der *tatsächlichen* Position" verstanden wurde, „ermöglicht durch ein Eindringen in den Geist des Anderen, als ein Einswerden" bzw. eine Verschmelzung der Horizonte, während Bourdieu hervorhebt, daß der Sozialwissenschaftler – gemeinsam mit den untersuchten Personen – mimetisch eine neue, eigene Welt erzeugt, die Zusammenhänge zu erkennen gibt, die in der Welt, auf die Bezug genommen wird, unsichtbar bleiben. (ebd.) Das heißt, die mimetische Konstruktion des Wissenschaftlers soll gerade in der „Angleichung" an Subjektives eine Brücke zwischen Subjektivität und Objektivität bauen: Sie soll zum einen die Wirkungen des Objektiven, des Überpersönlichen (Strukturen, Funktionsweisen, Klassenbeziehungen, Geschlechterverhältnisse usw.) im Subjektiven, in den gesamten Verästelungen des individuellen Lebens, den Gefühlen, der Sinnlichkeit der Wahrnehmung, des Schmeckens usw. zutage treten lassen. Und sie soll umgekehrt den Anteil der Subjekte an der Herstellung des über den Einzelnen hinausweisenden sozialen Spiels zeigen, in dem die Subjekte mit anderen gemeinsam engagiert sind. Kurzum, sie soll deutlich machen, wie das Subjektive in eins mit dem Sozialen entsteht und umgekehrt – und damit genau jene

irreführenden Entgegensetzungen von Individuum und Gesellschaft überwinden, die bereits Elias (siehe oben) kritisiert hat.[31]

Mit dem Modell vielfältig ineinander verschlungener mimetischer Prozesse, Bezugnahmen und Wechselwirkungen zwischen empirischen und symbolischen Wirklichkeiten ist das Mimesis-Konzept letztlich eine brauchbare Alternative zum radikalen Konstruktivismus und überwindet gleichzeitig die Dichotomie von „materialistischen“ und „idealistischen“ Ansätzen. Es betont den fiktionalen (von *fictio* „etwas Gemachtes“, „etwas Hergestelltes“) Charakter symbolischer Darstellungen – von der Geste über Ritual, Spiel und Mediendarstellungen bis hin zu wissenschaftlichen Texten – der Welt, ohne jedoch den Bezug des mimetischen Produkts auf bereits vorhandene Realitäten (Handlungsmuster, Figurationen, Sozialstrukturen, Gesten, Rituale, Spiele, Texte usw.) zu ignorieren.

---

31 Zu „Bourdieus Hermeneutik“ vgl. ausführlicher Gebauer 1994b und die methodologischen und theoretischen Reflexionen über das „Verstehen“ in Bourdieu et al. 1997:779ff. Zum besseren Verständnis des hier nur Angedeuteten vgl. auch das Kapitel 3.5.3..

2. Probleme einer Soziologie und Pädagogik des Sports

Zwar läßt sich „Sport“, ähnlich wie „Spiel“, kaum eindeutig definieren,[32] soviel scheint jedoch klar: Sport ist, erstens, eine historisch bestimmte, gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit unter anderen, und, zweitens ein praktisches Handeln, das zwar nicht ohne Sprache existiert, aber nicht über das Sprechen funktioniert und nicht auf die Modelle von Sprache und Text reduziert werden kann.[33] Denn im Sport verzahnen und verflechten sich die Akteure primär in den flüchtigen, fließenden, vieldeutigen und nicht von der aktual gegebenen Situation abzulösenden Medien der Körperlichkeit, und zwar innerhalb eines zeitlich linear verlaufenden, also nicht umkehrbaren Handlungs- und Bewegungskontinuums. Der so von den Sportlern hergestellte, dynamische Spielzusammenhang[34] kann nur im Hier und Jetzt – von den ausübenden Athleten kinästhetisch und von den Betrachtern primär visuell – wahrgenommen werden. Darin ähnelt der Sport beispielsweise der Musik, „die ja von Hause aus an einen ebenso vergänglichen und flüchtigen (in diesem Fall akustischen) Träger gebunden ist“ (Hildenbrandt 1997:21). Ähnlich wie die Musik vermögen auch sportliche Bewegungen die Beteiligten in einem gemeinsamen (Spiel-) Rhythmus zu verbinden.[35] Sie sind nicht als Sprache organisiert; ihnen fehlt

---

32 In Anlehnung an die Analysen der Verwendung des Spielbegriffs in Wittgensteins Spätphilosophie (vgl. Wittgenstein 1953 = 1993, *Philosophische Untersuchungen*, besonders die §§ 64ff), in denen Wittgenstein unter anderem ausführt, der Begriff „Spiel“ sei kein Begriff mit exakten, sondern ein solcher mit „verschwommenen Rändern“ (§ 71), ist auch Digel (1995a:10) auf Distanz zu ontologischen Zugriffen auf den Sport gegangen: „Der Sport läßt sich demnach nicht wesensmäßig kennzeichnen. Sport wird vielmehr durch seine Familienähnlichkeit zusammengehalten, und diese läuft über wechselnde Merkmale gleichsam von einem Muster zum nächsten." Zur Problematik der Definition von „Sport“ vgl. auch Schierz 1997:110ff.

33 Dies sei auch Güldenpfennig (1996a) entgegengehalten, der die Metapher „Kultur als Text“ für die Sportwissenschaft entdeckt hat. Zum Ungenügen dieser Metapher für die Untersuchung von (sportlichen) Aufführungen vgl. das Kapitel 4..

34 Zum Sport als dynamischer, prozeßhafter Spielfiguration vgl. Elias und Dunning 1983. Zum Begriff der Figuration vgl. das Kapitel 3.5.2..

35 Siehe das Kapitel 11..

mit der „doppelten Artikulation“ ein entscheidendes sprachliches Kriterium.[36] Eine Ablösung des Sports vom Aktualgeschehen erfolgt erst, wenn das sportliche Ereignis in andere Register (Schrift, gesprochenes Wort, elektronische Bilder usw.) übertragen wird und auf diese Weise technisch reproduzierbare, mediale Sportwirklichkeiten enstehen, die zwar noch auf die „erste“ Wirklichkeit des Sports Bezug nehmen, aber in dieser Bezugnahme doch auch eine eigene Welt bilden.[37] Im sportlichen Geschehen selbst erfolgt der symbolische Austausch zwischen den Akteuren in erster Linie stumm, von Körper zu Körper.[38] Diese vor-diskursive, nicht-sprachliche Form des Austauschs kann nie vollständig – eins zu eins – in das literale oder andere Register übersetzt werden, die zwar etwas Hinzutun, indem sie den Sport mit Bedeutungen, Vorstellungen oder Gefühlen aufladen, ihn also gewissermaßen sekundär semiotisieren, ihm aber auch das Einmalige, Flüchtige und Höchstvergängliche nehmen. Das zugrundeliegende materielle Substrat des Sports entfaltet sich allein in (codifizierten) körperlichen Handlungen und Bewegungen, die nicht durch Reden oder Schreiben ersetzt werden können. Zugleich ist das prozeßhafte sportliche Geschehen eine Form der Aufführung, das heißt eine grundlegend an die Medien von Körper und Bewegung gebundene szenische Darstellung außersportlicher Praktiken, Handlungsweisen, Ereignisse, Strukturen usw.. Mit anderen Worten: Sport ist eine an aktual gegebene Situationen und Handlungsvollzüge gebundene, aber stets in sprachliche, textuelle, bildhafte usw. Darstellungen und Kommentare verwickelte Praxis, in der die körperlich-sinnlichen Qualitäten der Handlungen und Bewegungsvollzüge eine zentrale Rolle spielen und ein spezielles, nämlich vorbewußtes praktisches Wissen erworben und vorausgesetzt wird, das die Akteure situationsbezogen ohne Nachdenken mobilisieren. Diese Praxis verfügt zwar über einen eigenen Rahmen[39], über eigene körperbezogene räumliche Koordinaten und eine eigene Zeitlichkeit, aber sie nimmt doch auch

---

36 Dies wird näher ausgeführt im Kapitel 8..

37 Siehe dazu das Kapitel 9..

38 Bewußt ist hier wie auch im folgenden die Rede vom „Körper“ und nicht vom „Leib“. Denn der Begriff des Leibes verfügt über eine durchaus problematische kulturkritische Tradition, in der der Spaltung des Menschen in den herrschenden Geist und den beherrschten, zum Rohmaterial erniedrigten Körper die Idee des Leibes als einer harmonischen Einheit von Seele und Körper entgegengesetzt wurde. Fragwürdig ist dies deshalb, weil eine solche Metaphysik des Leibes nur idealisiert und beschwört, was in der abendländischen Zivilisation uneinholbar ist – eine rückwärts gerichtete Utopie. (vgl. E. König 1989:2f)

39 Zum Konzept des Rahmens siehe das Kapitel 3.4.2..

praktisch (körperlich-sinnlich) auf andere Wirklichkeiten außerhalb des Rahmens Bezug.[40]

Allerdings sind nun gerade diese prozeßhaften, situationsgebundenen, körperlich-sinnlichen Dimensionen und Qualitäten, die doch im Zentrum des Sports stehen, selbst in der Sportwissenschaft lange Zeit nicht genügend beachtet worden. Aus diesem Grund konnte auch nicht gesehen werden, daß es sich bei sportlichen Ereignissen um eine spezielle performative Form der Darstellung von Gesellschaft handelt. Für diesen Mangel war zweifellos mitverantwortlich, daß die Sportwissenschaft im Gefüge aller Wissenschaften eine noch sehr junge Disziplin ist, kaum älter als zwanzig bis dreißig Jahre. Sie stand – und steht – deshalb unter einem besonderen Legitimationsdruck und hat bis heute schwer um wissenschaftliche Anerkennung zu ringen. Um ihre Wissenschaftlichkeit unter Beweis zu stellen, wurden von Sportwissenschaftlern nicht selten auffällige Zeichen wissenschaftlicher Legitimität von anderen Wissenschaften übernommen oder selbst entwickelt: ein spezielles symbolisches Kapital, das der Sportwissenschaft wissenschaftliches Prestige sichern sollte. Zumindest die erste Phase der Entwicklung der Sportwissenschaft zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin (die sie freilich längst noch nicht ist) zeichnete sich zudem dadurch aus, daß neben einem wissenschaftliches Prestige verbürgenden symbolischen Kapital auch die unterschiedlichsten Themen, Probleme, Forschungsinteressen, Methoden, Kategorien und Begriffsanordnungen aus anderen Wissenschaften, den sogenannten Mutterwissenschaften, auf den Sport übertragen wurden. Etliche Sportwissenschaftler hielten es (und halten es oft noch immer) für ihre Aufgabe, sich die Methodensicherheit der jeweiligen Mutterwissenschaft (und ihrer Teildisziplinen wie etwa, im Falle der Soziologie, der Gesellschaftstheorie, der Kultursoziologie, der Freizeitsoziologie, der Theorie sozialer Konflikte, der Organisationssoziologie usw.) zunutze zu machen und mit Hilfe der dort entwickelten, mehr oder minder etablierten wissenschaftlichen Apparatur den Sport in den Blick zu nehmen, zu beschreiben und zu untersuchen. – Für Mutterwissenschaftler aus der Soziologie wurde das Phänomen Sport umgekehrt als Untersuchungsgegenstand besonders deshalb interessant, weil es oft besser als andere gesellschaftliche Bereiche die Möglichkeit bot, „soziologische Theorien überschaubar und leicht kontrollierbar zu testen und zu ergänzen und Sport als Teil gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen zu diagnostizieren“ (Heinemann 1998:41). – Dieser intensive Bezug auf eine Mutterwissenschaft war für Sportwissenschaftler in der Gründerzeit der

---

40 Diese Beschreibung des Sports soll an dieser Stelle ausreichen. Genauere Bestimmungen finden sich bei Gebauer (1993:39f) sowie in Kapitel 8..

Sportwissenschaft oft der einzig gang- und mitunter auch fruchtbare Weg. Er wurde – und wird – üblicherweise unter dem Aspekt des Profits für die entsprechende sportwissenschaftliche Teildisziplin betrachtet. Aber es ist in der Folge dieser Vorgehensweise auch zu Verlusten, Problemen, Verkürzungen und Einseitigkeiten gekommen. Denn bei der Übernahme von Problem- und Fragestellungen, von Verfahren, Techniken und Begriffen, das heißt der gesamten Art und Weise, wie ein Forschungsgegenstand aufbereitet und bearbeitbar gemacht – konstruiert – wird, von anderen Disziplinen auf den Sport sind stillschweigend – und zumeist unbewußt – auch „das Verhältnis des Wissenschaftlers zu seinem Gegenstand, seine Erwartungen und Zielsetzungen aus der Herkunftsdisziplin in die Sportwissenschaft hineingetragen“ worden (Gebauer 1993:39). Die Übernahme mutterwissenschaftlicher Forschungsinteressen, –methoden und –instrumente für die Untersuchung des Sports mit allem, was zu ihm gehört – körperliches Handeln, Institutionen, Organisationen, Veranstaltungen, Zuschauer, Erfolge, Spitzen-, Breiten- und Freizeitsport usw. – hat mithin dazu geführt, daß dieser als ein Bereich konstruiert wurde, „der genau mit jenen Bereichen strukturgleich ist, in denen die entsprechenden Forschungsinteressen ursprünglich ausgebildet und die verwendeten Methoden entwickelt worden sind“ (Gebauer 1981a:115). In der Konsequenz ist in den Handlungen und Institutionen des Sports nichts anderes gesehen worden als ein Anwendungsfeld der Soziologie, der Erziehungswissenschaft oder der Psychologie.[41] Egal wie die Gegenstandskonstruktion entsprechend einer anderen Disziplin im einzelnen vorgenommen wird, die Sportwissenschaft verliert so genau das, was ihre Besonderheit ausmacht: die Situationsgebundenheit des Sports, seine flüchtigen, körperlich-sinnlichen (mimetischen) Qualitäten, seinen Aufführungscharakter usw.. Schärfer formuliert: Eine Sportsoziologie und eine Sportpädagogik, die sich von mutterwissenschaftlichen Konzepten abhängig machen, welche die Bedeutung von Körper und Bewegung, von mimetischem Handeln und körperlichen Aufführungen, für die Bildung und Formung des Subjekts, für Vergesellschaftung und Individuierung, für die Aneignung und Verkörperung kultureller Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit, für Gruppen- und Gemeinschaftsbildung, letztlich für die soziale Synthesis, vernachlässigen – wenn nicht gar übersehen – verfehlen ihre Gegenstände.

Erforderlich wären demgegenüber Konzeptionalisierungen der sportlichen Praxis, die der Merkmale dieser Praxis gerecht werden, die sich ihnen gewissermaßen – im

---

41 Eine gewisse Ausnahme sind Trainingswissenschaft und Bewegungslehre als mehr oder minder genuin sportwissenschaftliche Disziplinen.

oben dargestellten Sinne – mimetisch „anschmiegen“. Bachelard (1938 = 1984) bereits, dem auch Bourdieu in seinen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Überlegungen verbunden ist, hatte gefordert, das Erkennen müsse dem Erkannten angepaßt sein und sich mit diesem entwickeln und verändern. Eine gegenstandsadäquate Theorie (und Methode) hätte vor allem zu berücksichtigen, daß die handelnden Personen im Sport als *Körper* und nicht nur als denkende Wesen bzw. als (ideale) theoretische Konstrukte anwesend sind, zu der sie in der Perspektive der Mutterdisziplinen oft gemacht werden. Vergleichbares gilt aber ebenso für die soziale Praxis außerhalb des Sports. Denn auch hier spielen von Körper zu Körper verlaufende, mimetische Austauschprozesse und nonverbale Handlungen – in Verbindung mit der Sprache – eine wichtige Rolle. Insofern könnte gerade eine Theorie des Sports, die das Körperliche und Sinnliche in den Mittelpunkt stellt und ihm auch methodisch gerecht wird, ihrerseits einen eigenständigen Beitrag zur Weiterentwicklung der sozialwissenschaftlichen Mutterdisziplinen leisten (und sich damit auch von diesen emanzipieren), indem sie darauf aufmerksam macht, „daß der Sozialwissenschaftler nicht Prinzipien des theoretischen Denkens auf sein Objekt, das praktische Handeln, übertragen darf“ (Gebauer und Wulf 1998:15).

Erste Bemühungen um eine andere Auffassung von Sportsoziologie und -pädagogik, die berücksichtigt, daß im Sport zusammen mit spezifischen Interessen, Intentionen, Handlungsweisen, Organisationsstrukturen usw. die Dimensionen von Körper und Bewegung im Mittelpunkt stehen, deren Erforschung eigene Fragestellungen, Begriffe, Methoden, Forschungsinstrumente usw. verlangt, reichen in Deutschland bis in die siebziger Jahren zurück. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang besonders jene Ansätze, die Sportsoziologie und Sportpädagogik in eine *Soziologie* bzw. *Historische Anthropologie des Körpers* einbinden und damit eben der Tatsache gerecht werden wollten, daß im Sport nicht Wort und Schrift, sondern Körper und (codifizierte, gestische) Bewegungen die primären Medien des Handelns, der Kommunikation, des Darstellens, Verstehens und Interpretierens, der Gruppenbildung und Vergemeinschaftung sind. Wichtige theoretische Bezugspunkte waren dabei von Beginn an die den Körper und das Bewegungsverhalten ins Zentrum rückenden Ansätze von Elias, Foucault und später Bourdieu. Als einer der ersten hat in diesem Zusammenhang Rittner (1974; vgl. auch Rittner 1983) den Vorschlag gemacht, Sportsoziologie vorrangig als eine Soziologie des Körpers zu betreiben. (vgl. auch Digel 1995a:2f) Seither hat sich diesbezüglich eine recht kontinuierliche Diskussion entwickelt, in deren Zusammenhang unter anderem die Veröffentlichungen von Eichberg (1973, 1978 und 1998), Gebauer (unter anderem 1981a, 1988 [Hg.] und 1995a), M. Klein (1984), Baur (1989), E. König (1989), Kröner und Pfister (1992), Abraham (1992), G. Klein (1994), Honer (1995) sowie König und Lutz (1995) zu erwähnen sind. Darüber hinaus sind die zentralen

körpersoziologischen Fragen danach, was die soziale Welt aus den Körpern macht, wie sie diese benutzt, verändert, verwandelt, formt, produziert, konstruiert und dechiffriert, welche Techniken und Mittel dabei in Anschlag gebracht werden, welche Formen körperlicher Praxis, Zivilisierung, Disziplinierung und Manipulation dabei eine vorrangige Rolle spielen und wie schließlich die Körper selbst an der Aneignung und der Konstitution des Sozialen beteiligt sind, mit anderen Themen, Problemfeldern und Fragen verknüpft worden: unter anderem mit dem Problem der Medialisierung des Sports (vgl. beispielsweise Hortleder und Gebauer 1986 sowie Boschert und Gebauer 1996), mit der Frage nach der Bedeutung der sportlichen Sorge um den Körper im Zusammenhang gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse (Alkemeyer 1995a), oder auch mit den Aspekten der körperlichen Dimension von Fremdheitserfahrungen (Bröskamp 1994) sowie der Bedeutung körperbezogener Kulturproduktion und –konsumtion, von Körperkult-, Fitness- und Gesundheitswellen, für die unterschiedlichen – biologistischen und kulturalistischen – Formen des Rassismus (Alkemeyer und Bröskamp 1996). Schließlich hat Bette (1989 und 1999) versucht, der Körperthematik im Rahmen systemtheoretischer Überlegungen einen höheren Stellenwert einzuräumen, um so seinerseits zur Weiterentwicklung der Systemtheorie beizutragen.[42]

Die von körpersoziologischen Fragestellungen beeinflußten sportwissenschaftlichen Forschungsschwerpunkte lagen in der Vergangenheit zumeist auf dem „objektivistischen“ Wirkungszusammenhang „von außen nach innen“: auf den Problemen der gesellschaftlichen Einwirkung auf den Körper, seiner Prägung und Formung durch die Gesellschaft; den diskursiven und regulativen Verfahren der Kultur, mit denen die menschlichen Körper konstruiert werden; den Prozessen der Manipulation, Instrumentalisierung, Technologisierung, Zivilisierung (Elias) und Disziplinierung (Foucault) des Körpers sowie der Transformation äußerer, auf die Körperfunktionen gerichteter Kontrollen in innere (Selbst-) Kontrollen der subjektiven Trieb- und Bedürfnisstrukturen, verbunden mit der Frage nach dem Anteil, den die unterschiedlichen Formen des Sports an all diesen Vorgängen haben. Auch Eichbergs Strukturanalysen (vgl. besonders 1978), die – mit Nähen zu den Arbeiten von Rudolf zur Lippe (1974) – in den Bewegungsstrukturen des Sports die Immanenz gesellschaftlicher Strukturen aufweisen wollen, lassen sich letztlich hier einordnen.

Sowohl die Dimension der Ausbildung eines besonderen, zu gesellschaftlichem Handeln überhaupt erst befähigenden praktischen Wissens als auch der in umgekehrter Richtung „von innen nach außen“ verlaufende Prozeß der „Veräußerlichung“ und Darstellung des einverleibten Sozialen in den Medien von

---

42 Siehe dazu genauer das Kapitel 6.3..

Körper und Bewegung sind demgegenüber in der Sportwissenschaft weitgehend vernachlässigt worden. Ausnahmen sind die – den sportwissenschaftlichen Rahmen freilich überschreitenden – Ansätze bei Rittner (1983 und 1989) sowie die bereits genannten diversen Arbeiten von Gebauer sowie Gebauer und Wulf (besonders 1998). Dabei ist auch diese Dimension der „Veräußerlichung" für eine historisch-anthropologisch sowie körpersoziologisch fundierte Sportforschung zentral. Es greift zu kurz, beschränkt man die Analyse des Körpers als „soziales Gebilde" – ein Ausdruck von Mary Douglas (1981:99f) – allein auf a) die gesellschaftlich und kulturell geprägten „Techniken des Körpers" (Mauss 1989b), das heißt, die Arten und Weisen, wie in einer Gesellschaft traditionsgemäß bestimmte Bewegungsabläufe (Gehen, Laufen, Springen, Schwimmen usw.) vollzogen werden,[43] b) die subjektive Verinnerlichung äußerer Kontrollen der Trieb- und Bedürfnisstrukturen, oder auch c) die gesellschaftliche Prägung des Körpers und der Sinne (Sehen, Riechen, Hören usw.). Vielmehr muß eine Theorie des sozialen Körpers d) auch die Untersuchung aller *aktiven* Leistungen des Individuums, seiner *expressiven* und *gestalterischen* Körperbewegungen – Haltungen, Gestik, Mimik usw. – mit einschließen, die als eigene symbolische Ausdrucksformen – teilweise mit der Sprache abgestimmt, teilweise unabhängig von ihr – nicht nur der Selbstdarstellung und der Kommunikation dienen, sondern auch eigenständige Instrumente der Aneignung, Errichtung, Aufrechterhaltung und Veränderung sozialer Strukturen sind: der Vergesellschaftung und der Vergemeinschaftung, aber auch der Bildung des Selbst. (vgl. auch Heinemann 1994:21 und 1998:137) Bewegungen, Haltungen und Gesten geben Aufschluß über den sozialen Status einer Person, ihre Stimmungslage (zum Beispiel Trauer oder Freude), über situative Gegebenheiten[44] oder auch ihre Wertorientierungen, ihr – stets von gesellschaftlichen Normen wie Scham- und Peinlichkeitsschwellen oder Schönheitsidealen beeinflußtes – „Körperethos", das prinzipiell über das einzelne Individuum auf die soziale Gruppe hinausweist, zu der es gehört. Diese Dimension der Veräußerlichung des Verinnerlichten (des sozial konstituierten Selbst) vor anderen und für andere ist in allen Praktiken einer Person

---

43 Dabei existieren stets vielfältige Verbindungen zwischen den „Techniken des Körpers" und anderen Bereichen der Kultur einer Gesellschaft. So macht beispielsweise auch Gaulhofer (1930:10) in seinen Materialstudien zur Stilgeschichte der Fußhaltung darauf aufmerksam, daß die „Gesellschaft eines jeden Zeitabschnitts [...] eine Haltung (hat, TA), die sie für richtig, vornehm, für schön hält [...] sie sind nicht nur zweckbedingt, sondern Stilglied. Sie gehören ebenso zum Stil einer Zeit wie die Kleidung, der Tanz, die Musik, Dichtkunst, Malerei und Baukunst."

44 So signalisiert beispielsweise Kleidung, ob man Tourist oder Sportler ist, ob man gerade arbeitet oder sich in der Freizeit befindet usw..

enthalten; selbst dann, wenn die anderen nicht unmittelbar anwesend sind, ist doch gewissermaßen ihr Blick anwesend.[45] Die Veräußerlichung des Verinnerlichten kann, zum Beispiel durch expressive Haltungen und Bewegungen, auch bewußt inszeniert und theatralisiert werden.[46] Sie verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie für die Entwicklung und Bildung des Selbst und der Gruppe, wie wir insbesondere seit der Rezeption der Arbeiten von George Herbert Mead wissen, von grundlegender Bedeutung ist: Um zu erfahren, was es/sie ist, muß das Individuum/die Gruppe gewissermaßen ein Bild von sich erzeugen, sich aufführen; es/sie erfährt seine/ihre „Identität" durch die Reaktionen des jeweiligen sozialen Gegenübers auf sein/ihr (Darstellungs-) Handeln.[47] Das heißt, (Selbst-) Darstellungen und Aufführungen sind weit mehr als bloße Wiedergaben bereits existierender Tatsachen. Im mimetischen Bezug auf etwas Anderes, bereits Existierendes bringen sie vielmehr etwas hervor, was es so vorher noch nicht gab; sie haben also auch eine produktive, eine *poiesis*-Funktion.[48] Bezogen auf die verschiedenen Wirklichkeiten des Sports – kommerzialisierter Freizeitsport, institutionalisierter Vereins- und Leistungssport, Schulsport usw. – bedeutet dies: Im körperlich-sinnlichen Zusammenhandeln von Individuen, das mehr oder weniger stark institutionalisiert, fremd- oder selbstbestimmt sein kann, wird eine je eigene, fiktive Aufführungswirklichkeit des Sports erzeugt, die sich auf andere – tatsächlich existierende oder bloß vorgestellte – Wirklichkeiten bezieht. Zu diesen schon existierenden Wirklichkeiten können auch die Bilder gehören, die eine Person bereits

---

45 Siehe dazu das Kapitel 3.4.1..

46 Stärker als in den „klassischen", schicht- oder klassentheoretisch orientierten Ungleichheits- und Reproduktionstheorien werden die (Darstellungs-) Aktivitäten der Subjekte in jenen Lebensstilansätzen berücksichtigt, welche die älteren sozialwissenschaftlichen Theorien im Zuge der Verbreitung der neuen, vor allem von Beck (1986 und 1994) auf den Weg gebrachten Individualisierungsthese in den Hintergrund gedrängt haben. (vgl. beispielsweise Berger/Hradil 1990) Im Unterschied zur unten skizzierten Theorie Bourdieus zerreißen sie freilich den Zusammenhang zwischen sozialer Herkunft bzw. Klassenlage und Lebensstil. Vester (1994:129) vermutet, daß die Forscher, welche die gesellschaftlichen Entwicklungsdimensionen der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung betonen, vor allem die Werte gehobener sozialer Gruppen ansprechen, „die sich gegen die Masse, die Konformität und das Vulgäre abgrenzen".

47 Vgl. das Kapitel 3.4.1.. Vgl. auch Schuhmacher-Chilla 1995:besonders 22ff und 28ff. Auch Goffman betont diese Ausdrucks- und Darstellungsdimension des Körpers. Vgl. dazu Willems 1998:43ff.

48 Dies wird näher im Kapitel 4. erläutert.

in der Vergangenheit von sich erzeugt hat. Es handelt sich dann um den Mechanismus einer Mimesis des Selbst, der entweder zur einer Verfestigung des Habitus beitragen kann, oder – unter bestimmten Bedingungen – auch zu dessen Irritation.[49]

Daß (Selbst-) Darstellungen und Aufführungen wie diejenigen des Sports nicht nur Reproduktionen bereits existierender Muster und Handlungsweisen, der einverleibten sozialen Strukturen sind, sondern daß diese inkorporierten gesellschaftlichen Muster auf der Basis eines impliziten praktischen Wissens in unterschiedlichen Medien (Wort und Schrift, Körper und Bewegung usw.) im Rahmen von Aufführungen auch umgestaltet werden (können) und damit Mittel der *aktiven* Selbstgestaltung von Individuen und Gruppen sind, wird in all jenen körpersoziologischen Ansätzen, die eher von einer *passiv* erlittenen gesellschaftlichen Prägung des Körpers ausgehen oder primär nach den gemeinsamen Strukturen von Körpergebrauch und Bewegung in Gesellschaft und Sport suchen, zu wenig berücksichtigt. Bezug wäre demgegenüber auf eine – soziologistische Reduktionismen überwindende – Historische Anthropologie des Körpers zu nehmen, die beide Dimensionen berücksichtigt und miteinander vermittelt: die Seite der gesellschaftlichen Bedingtheit, Formung und Prägung von Körper, Körperpraxis und Körperwahrnehmung mit der Seite der darstellerischen, mimetischen und poetischen Aktivitäten der Subjekte, ihren Anstrengungen des Sich-Selbst-Machens in Aufführungen. Das heißt, in Ergänzung der „klassischen“ körpersoziologischen Konzepte wären auch semiotische, kulturtheoretische und historisch-anthropologische Begriffe etwa des Stils, der Repräsentation, der Mimesis und der Aufführung für die Sportforschung fruchtbar zu machen – nicht zuletzt deshalb, weil die Bedeutung dieser zeichenhaften, theatralen Dimensionen des sozialen Handelns im allgemeinen und des sportlichen Handelns im besonderen in den heutigen modernen Gesellschaften immer größer zu werden scheint. Konkrete Analysen von sportlichen Aufführungen als speziellen Formen von (Selbst-) Bildung, Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung, Erziehung usw. hätten neben den verschiedenen institutionellen (Schule, Verein, Fitneßstudio usw.), außer-institutionellen oder nur schwach institutionalisierten (neue Straßenkulturen[50], Natur-, Risiko- und Abenteuersportarten usw.) Zusammenhängen, in denen dies geschieht, mithin auch zu beachten, wie

---

49 Zu den Prozessen der „Selbstnachahmung als semiotische Inszenierung mit Selbstabbildern“ vgl. Schumacher-Cilla 1995:44ff. Zum Begriff des Habitus vgl. das Kapitel 3.5.3.. Reflexionen darüber, wie der Habitus durch Körper-Bildung und Körper-Lernen irritiert werden kann, werden im 12. Kapitel angestellt.

50 Zu den verschiedenen Straßenkulturen vgl. Hohm 1996.

bzw. mittels welcher Zeichen, Medien und kommunikativen Formen die Bilder und Darstellungen aufgebaut sind, die Einzelne oder Gruppen von sich herstellen. Dies setzt voraus, zunächst die Selbstgestaltungs- und Selbstthematisierungsmöglichkeiten sowie die Zeichenressourcen zu rekonstruieren, die in einer Kultur, Gesellschaft, Institution oder Gruppe überhaupt zur Verfügung stehen. Es ist offenkundig, daß insbesondere für die neuen, im Vergleich zum traditionellen Vereinssport nur schwach institutionalisierten Sportarten – Skateboard-Fahren, Mountainbiking, Inline-Skating usw. – massenmediale und kommerzielle Bild-, Waren- und Zeichenangebote eine zentrale Bedeutung haben, besonders deshalb, weil sie Körperideale und -stile in die Welt setzen bzw. stabilisieren und zu ihrer Nachahmung auffordern oder auch eingelebte Ideale irritieren und zur Annahme neuer Bilder und Stile motivieren.[51]

Kurzum, sowohl für die Sportsoziologie als auch für die Sportpädagogik wäre eine Theorie der sportlichen Praxis erforderlich, die zuvörderst die falsche Gegnerschaft von Objektivismus, in dem sich die Innenwelt von der Außenwelt gebieten läßt, und Subjektivismus, in dem die Innenwelt die Außenwelt befehligt, überwindet und dabei im menschlichen Körper die zentrale Gelenkstelle der handelnden Hereinnahme des Sozialen in das Individuum sowie der aktiv gestaltenden – und damit auch eigene Wirkungen in der Außenwelt verursachenden – Veräußerlichung (Darstellung, Aufführung) des Verinnerlichten vor anderen und für andere erkennt, die dann ihrerseits wieder Rückwirkungen auf die Entwicklung und den Aufbau des Selbst oder der Gruppe hat. Für die Sportpädagogik ist dieser Zusammenhang besonders deshalb von Bedeutung, weil jede Erziehung und Bildung (nicht nur die sportliche) über fundamentale materielle und körperliche Dimensionen verfügt, deren Mechanismen und Wirkungen jedoch oft unbegriffen bleiben. Nur wenn sie erkannt werden, kann bewußt in sie eingegriffen und beispielsweise die Frage danach beantwortet werden, wie sich das körpergewordene praktische Wissen der Individuen im Rahmen sportpädagogischer Zusammenhänge so nutzen, weiterentwickeln und ausarbeiten ließe, daß eingelebte Habitus und Körperstile nicht nur bestärkt werden (und im Schulsport auch nicht nur eine Vorbereitung auf die außerschulische Sportpraxis etwa im Verein erfolgt), sondern auch etwas Neues, etwas über das Bestehende Hinausweisendes entsteht: Was sind, so die diesbezügliche – am Ende dieser Arbeit wieder aufgegriffene – Leitfrage, die Bedingungen und Möglichkeiten, über einen spielerisch-lernenden Umgang mit dem eigenen Körper zu sinnlichen Erkenntnissen über sich selbst – die gesellschaftlichen Prägungen, Formgebungen, Normierungen und Festlegungen des Selbst, über die Evidenzen, Habitualisierungen

---

51 Siehe auch das Kapitel 11..

und Routinen, denen das eigene Handeln unterliegt – zu gelangen, um derart die (Bedeutungs-) Grenzen und Möglichkeiten der eigenen Kultur, die stets auch die Grenzen und Möglichkeiten meiner je eigenen, subjektiven Welt sind, auszutesten oder sogar auszuweiten? Sportpädagogik wäre, inszenierte sie einen solchen spielerisch-lernenden Umgang mit dem Körper, ein spezieller Typus von ästhetischer Bildung, die jene unbegrifffene körperlich-sinnliche Bildung, wie sie Teil *jeder* Alltagspraxis ist, reflektiert und damit deren Körper- und Realitätsmächtigkeit wenn schon nicht bricht, so doch zumindest kontrolliert und einschränkt.

3. Bestandsaufnahme soziologischer Theorien, die Zeichenprozesse berücksichtigen

Fragen der Semiotik betreffen die Soziologie, so können wir bereits an dieser Stelle festhalten, unter anderem: im Hinblick auf die Konstruktion des Gegenstandes durch spezielle Wörter, Begriffe und Begriffsanordnungen, durch die narrativen Strukturen und diskursiven Verfahren der verschiedenen soziologischen Theorien usw.; in der soziologischen Forschungspraxis bei der Erhebung, Aufbereitung und Auswertung eines Datenkorpus zum Beispiel durch die Methoden der empirischen Sozialforschung (denn alle Formen der Datenverarbeitung sind letztlich Zeichenprozesse); bei der Darstellung der Forschungsergebnisse in Texten, Tabellen, Diagrammen, Schaubildern, wissenschaftlichen Vorträgen, Diskussionsrunden usw.; schließlich bezüglich der Außenrepräsentation und der Kommunikation in der Wissenschaftsgemeinschaft durch ein eigenes Vokabular, eigene Sprach- und Verhaltenscodes, typische Gesten, Vortragsstile usw.

Semiosen und Kommunikation als einer ihrer Sonderfälle[52] sind aber auch auf der Ebene der vor-wissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis, also für all jene Einheiten unterschiedlichen Abstraktions- und Komplexitätsgrades, die durch das Zusammenleben und –handeln von Menschen zustandekommen, wie Gruppen, Organisationen, Institutionen, Vereine oder Subkulturen, mit konstitutiv. In seinen postum veröffentlichten Vorlesungen hatte bereits Saussure als „Vater“ der strukturalen Linguistik die Semiologie als eine Wissenschaft definiert, die das „Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens“ untersucht (Saussure 1916 = 1967:19). Dieser Definition zufolge ist im Grunde jede Semiotik auch als Soziosemiotik aufzufassen, „wenngleich Saussures Grundbegriffe ‚langue‘ und ‚parole‘ gerade durch die Abstraktion vom Sprechen als sozialer Praxis entstanden sind“ (Tanzmeister 1987:138). Dezidiert soziosemiotische Konzepte haben sich zunächt als Teildizplinen der Soziolinguistik herausgebildet; ihr Gegenstandsbereich ist später jedoch auf andere Zeichensysteme als die Sprache wie Kleidung, Nahrung, Kinetik oder Gestik ausgedehnt worden. Zum Aufgabenbereich der Soziosemiotik gehört an erster Stelle die Erforschung der Koexistenz und der Kovariation von

---

52 Vgl. Posner 1992:9; siehe auch Kapitel 3.4.

Zeichenstrukturen und sozialen Strukturen bzw. besser: der Prozesse und Handlungen, in denen sich Gesellschaft, Subjekte und Zeichensysteme miteinander verweben und herstellen.[53] Dabei sind zwei Perspektiven möglich: eine, die von der Semiotik und eine, die von der Soziologie ausgeht. Die erste betrifft den Stellenwert von Gegenständen wie Zeichen, Codes und Medien für soziologisch relevante Untersuchungsgegenstände und Problemstellungen. Ihre Leitfragen sind unter anderem: Welchen Part spielen Zeichenprozesse im sozialen Leben? Welchen Beitrag erbringen sie für das soziale Handeln: für Interaktion und Kommunikation, die Synthesis von Gruppen, (Sub-) Kulturen, Organisationen, Institutionen und Gesellschaften, für Integration und Differenzierung, Macht und Herrschaft, das Entstehen und Austragen sozialer Konflikte, für die Ausbildung von „Identität“ usw.? Man kann diese Perspektive als die „semio-soziologische“ bezeichnen. Auf der Meta-Ebene der Theorie bezieht sie sich auf den Beitrag der Zeichentheorie zur Soziologie. Auf dieser Ebene hätte sie zu zeigen, wie einzelne Theorieentwürfe und Begriffe der Soziologie mit zeichentheoretischen Konzepten zusammenhängen und deren oft nur implizite zeichentheoretische Bezüge herauszuarbeiten. In der Forschungspraxis ginge es darum, jeweils detailliert zu untersuchen und nachzuweisen, welchen Anteil Zeichen, Codes und Medien an der Konstitution von sozialen Gebilden unterschiedlicher Art und Größe haben, wie sie spezielle Kommunikationsweisen und –formen ermöglichen und bedingen, wie sie die subjektive Wahrnehmung, Erfahrung und Deutung der sozialen Wirklichkeit prägen, wie sie die Prozesse der Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung und Individuierung beeinflussen, wie sie zur (Re-) Produktion von Macht und Herrschaft beitragen und welche Zusammenhänge zwischen speziellen Zeichenprozessen und besonderen Geselligkeits- bzw. Gruppentypen existieren. Die zweite, von der Soziologie ausgehende Perspektive untersucht demgegenüber – in der Tradition der „klassischen“ Wissens- und Kultursoziologie – die gesellschaftliche Bedingtheit, Variation und Verteilung von Zeichenprozessen, den kontext- und situationsabhängigen Gebrauch von Zeichen, Codes und Medien. Zeichenproduktion und –rezeption werden in dieser Perspektive als gesellschaftlich-institutionell bestimmte Praxis analysiert. Erstes Ziel ist es, die Einflüsse zu bestimmen, die von der Sozialstruktur (als der Struktur der sozialen Klassen und der Struktur der

---

53 So hebt auch Schlieben-Lange (1991:23) hervor, daß es sich bei diesen drei Größen nicht um fertige Systeme handelt, die eine Beziehung eingehen, sondern daß sie sich in Handlungsprozessen verschränken und sich in ihnen erst bilden. Zu fragen wäre also nicht nach der *korrelativen* Zuordnung von Zeichenphänomenen und sozialen Erscheinungen, abgelöst von jeder situativen Verankerung, sondern nach der *integrativen* Verknüpfung von sozialen und semiotischen Handlungen.

gesellschaftlichen Institutionen) auf die Zeichenprozesse einwirken. Diese Perspektive ließe sich als die „sozio-semiotische“ im engeren Sinne bezeichnen. Auf der Meta-Ebene der Theorie hätte sie jene Forschungsergebnisse der Soziologie herauszuarbeiten, die für die Semiotik relevant sind. In der Forschungspraxis käme es darauf an, die (impliziten) gesellschaftlichen und institutionellen Voraussetzungen und Bedingungen der Zeichenpraxis herauszuarbeiten. Produktiv für Soziologie und Semiotik wäre es, die sozio-semiotische und die semio-soziologische Perspektive theoretisch und forschungspraktisch zusammenzuführen und ihre Wechselwirkungen zu berücksichtigen, also etwa an Fallbeispielen zu zeigen, wie Zeichenprozesse einerseits durch gesellschaftliche und institutionelle Strukturen bestimmt sind, sie aber andererseits auch selbst eine eigene, konstitutive Bedeutung für die Formen, Strukturen und Einrichtungen des sozialen Lebens haben. Das Projekt einer Sozio-Semiotik, die gleichzeitig eine Semio-Soziologie ist, hätte mithin zweierlei zu leisten: eine Erforschung der komplexen Beziehungen zwischen Zeichenprozessen und gesellschaftlichen Strukturen auf der Ebene der Konstruktionen ersten Grades und eine Reflexion der Beziehungen zwischen Semiotik und Soziologie auf der Meta-Ebene der theoretischen Konstruktionen zweiten Grades. Auf dieser Ebene wären auch die wechselseitigen Einflüsse auf wissenschaftliche Standpunkte, Begriffsapparate und Methoden aufzuarbeiten.[54]

3.1. Praxis und Sinn

Die soziale Welt ist zugleich Materie, Praxis und Sinn, Struktur, Konstruktion und Theorie. (vgl. Peters 1993:67ff) Wird unter „Gesellschaftsstruktur“ in den Sozialwissenschaften im allgemeinen das System der materiellen Reproduktion (Wirtschaft, Technologie und Berufssystem) verstanden, so richten sich einige der zahlreichen sozialwissenschaftlichen Konzeptionalisierungen von Kultur primär auf die Erschließung der sinnhaften Dimension des Sozialen, das heißt auf das gesamte (systematische) Gefüge von Bedeutungen, typischen Symbolen, expressiven Formen und Deutungsmustern, vermittels dessen die Interaktionen und die gemeinsamen

---

54 Ein kritischer Überblick über bisherige Versuche, eine Brücke zwischen Semiotik und Soziologie zu schlagen, findet sich bei Zima (1989:218ff und 448ff); einen Überblick über die soziosemiotischen Konzepte von Halliday (1978) und Greimas (1976) gibt Tanzmeister (1987).

(Wirklichkeits-) Deutungen der gesellschaftlichen Akteure stattfinden.[55] „Kultur“ bezeichnet in dieser Sichtweise zum einen die zu verschiedenen Codes geordneten Symbole, die zwischen Mensch und Welt sowie zwischen den Menschen vermitteln, zum anderen die in der sozialen Welt vorzufindenden sinnhaften Praktiken der Menschen. (vgl. Peters 1993:69, Jung und Müller-Doohm 1994:482, Hörning 1997 und Flusser 1998:74ff) In diesem Sinn wird Kultur etwa von Lévi-Strauss (1989:15) als das „Ensemble der symbolischen Systeme“ definiert, von Geertz (1994:19) als das semiotische System von „sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen“ bzw. als das „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ (ebd.:9) verstanden, in das die Menschen verstrickt sind, oder von Eco (1977) als die Totalität von Symbolen aufgefaßt, die den Menschen in einer Gesellschaft umgibt. Sie könne deshalb, so Eco (1987:52), „völlig unter einem semiotischen Gesichtspunkt untersucht werden“: Im Rahmen eines Konzepts, das Kultur als Set von gemeinsamen (Be-) Deutungen, Zielen und Zeichensystemen definiert (vgl. auch Williams 1958 = 1999), wird die Semiotik zum zentralen Mittel einer umfassenden Erforschung und Darstellung von Kultur; Kultur- und Zeichentheorie fallen letztlich zusammen: „Wo Zeichen analysiert werden, wird Kultur erforscht, und wo Kultur erforscht wird, müssen jene Räume entdeckt werden, in denen sich die vielfältigen Formen der Symbolisierung einnisten, entwickeln und fortpflanzen“. (Mersch 1998:21; vgl. auch Bozenhard 1986 und Posner 1992:6) Damit tritt der Symbolbegriff aus einer engen, ausschließlich erkenntnistheoretischen Orientierung heraus und öffnet sich zur Vielfalt aller möglichen kulturellen Äußerungs- und Darstellungsformen: Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sprache, Musik, Mode, Spiele, Sport, Sitten, Gebräuche usw.. Kultur als die sinnhafte Dimension der sozialen Welt umfaßt dann die Zeichen-, Symbol- und Bedeutungssysteme einer Gesellschaft – ihre Ideen, Werte, Codes, Semantiken, Überzeugungs- und Glaubenssysteme, Weltanschauungen, Ideologien, Mythologien

---

55 In den Eigenheiten des Gegenstandes der Soziologie, sowohl über (objektive) „Struktur“- als auch über (subjektive) „Sinn“-Dimensionen zu verfügen, liegen auch die Gründe, die bereits Max Weber (1864-1920) dazu veranlaßten, für die Sozialwissenschaften eine von den Naturwissenschaften unterschiedene Erkenntnistheorie und -haltung zu postulieren: In der Soziologie reicht, so Weber, das kausalanalytische (naturwissenschaftliche) „Erklären“ nicht aus, sondern es bedarf auch eines (geisteswissenschaftlichen) „Verstehens“ der sozialen Tatsachen, das gegenüber dem „Erklären“ den Vorteil besitzt, den Besonderheiten des Gegenstandsbereichs zu entsprechen. Denn anders als im Falle der Naturwissenschaften sind die Einheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch „harte“, raum-zeitliche Meßwerte nicht zu bestimmen, sondern ihrem Wesen nach Sinn-Einheiten, die verstanden werden müssen – wobei allerdings sofort die Fragen entstehen, wie diese Sinn-Einheiten „systematisch und in intersubjektiv überprüfbarer Weise erkennbar“ sind und wie aus ihnen übergeordnete Zusammenhänge gebildet werden (Luckmann 1986:195).

usw. – sowie die sinnhaften und sinnstiftenden Aktivitäten der Subjekte und deren Voraussetzungen (Handlungsfähigkeiten, Kompetenzen, sozial-kulturelle Tiefensstrukturen usw.). Entsprechend wird der Zugang zur kulturellen Dimension des Sozialen in dieser Perspektive sowohl über die Analyse der Symbol- und Bedeutungssysteme von sozialen Gebilden als auch über die Untersuchung des sinnerzeugenden Handelns, der zeichenproduzierenden und -verwendenden Praktiken der Menschen gesucht.[56]

Unterschiede zwischen den verschiedenen zeichentheoretisch orientierten Ansätzen der Kulturforschung betreffen vor allem die Frage nach der Einheit bzw. Vielheit von Kultur: Unterstellt die neukantianische Philosophie Cassirers (1923-1926) das Postulat einer Einheit des Geistes und damit der Kultur als dessen einheitlicher Manifestation, so betont dagegen Lotman (1990a:123ff; siehe auch Lotman 1990b) mit seinem Bild sich gegenseitig abgrenzender und befruchtender „Semiosphären“ ebenso die Pluralität und Relativität der kulturellen Eigenwelten wie beispielsweise Goodman (1984) mit seiner Akzentuierung der Existenz unterschiedlicher Zeichensysteme, Bezugsrahmen und symbolisch konstruierter „Weltversionen“.[57]

Ein grundlegendes Problem der Sozial- und Kulturwissenschaften betrifft die Frage danach, wie das Verhältnis von Sinn und Praxis, Kultur und sozialem Handeln, Sinn und Materie, sinnhaften und nichtsinnhaften Elementen des sozialen Lebens, „Basis und Überbau“ (Marx, MEW, Bd. 13:8f), „Ideen und Interessen“ (Weber 1920:252), „Realfaktoren und Idealfaktoren“ (Scheler 1926), dem Symbolischen und den Institutionen (Castoriadis 1997:199ff) bzw. allgemeiner: Kultur und Gesellschaftsstruktur zu denken ist. Die zur Identifizierung von Kultur- und Zeichentheorie führende Bestimmung von Kultur als Totalität der Zeichensysteme und der Bedeutungsstrukturen in einer Gesellschaft ist *expansiv* und *restriktiv* zugleich: Sie schließt alle Arten von Zeichensystemen bzw. alles ein, was in einer Gesellschaft Bedeutung erlangen oder als bedeutungsvoll angesehen werden kann, beschränkt Kultur aber auch auf die Sinndimension, an deren (Re-) Produktion alle sozialen Praktiken in unterschiedlichen Formen teilhaben. Kulturanalysen drohen

---

56 Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch das auf die Prozesse der kollektiven Bedeutungs- und Sinngebung abhebende Kulturkonzept der Cultural Studies; siehe dazu das Kapitel 10.2..

57 Auch Castoriadis (1997:209) betont, daß die unterschiedlichen symbolischen Welten über eigenständige „Symbol-Logik(en)“ verfügen, die sich nicht auf die Logik und Rationalität anderer gesellschaftlicher (Sub-) Systeme, wie des ökonomischen Systems, reduzieren lassen. Sie können mit den Logiken anderer gesellschaftlicher Bereiche sogar in Konflikt geraten sind damit ein selbständiger Faktor des sozialen Lebens.

besonders dann in eine „kulturalistische Falle“ zu tappen, wenn sie nicht die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Trennung von Kultur und Gesellschaft selbst einer sozialwissenschaftlichen Reflexion unterziehen und die Einbettung symbolischer Formen in besondere historische und sozial strukturierte Kontexte sowie spezielle situative Handlungszusammenhänge aus dem Auge verlieren, sich also allein mit Interpretationen, Diskursen, Narrationen und Repräsentationen beschäftigen, darüber das komplexe Verhältnis zwischen der Kultur und den vielfältigen Formen sozialer Praxis vernachlässigen und die Sinn- und Symbolkomponente von Kultur zu Lasten gesellschaftlicher Handlungsformen überbetonen. (vgl. Grossberg 1997) Eine solche Gefahr besteht besonders dann, wenn eine semiotische Fassung des Kulturbegriffs zugrunde gelegt wird, welche die *pragmatische* Dimension des Umgangs, Gebrauchs und Neu-Hervorbringens von symbolischen und expressiven Formen übersieht.

Da alles, „was uns in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt begegnet, [...] untrennbar mit dem Symbolischen verwoben“ ist (Castoriadis 1997:199)[58], ohne allerdings darin aufzugehen, sind die kulturellen und die sozialen (sowie die historischen) Aspekte des menschlichen Lebens nur *analytisch* voneinander zu trennen. Sie sind, wie Geertz (1994:98) betont, als „unabhängig variable, aber zugleich wechselseitig interdependente Faktoren“ zu behandeln. Anders gesagt: Kultur und Sozialstruktur sind „nur *verschiedene Abstraktionen der gleichen Phänomene*“ (Mörth und Fröhlich 1998:14), deren Unterschied Geertz (1994:99) anhand ihrer je charakteristischen Integrationsweisen so erläutert: Sei Kultur „logisch-sinnstiftend“, so das Sozialsystem „kausal-funktional“ integriert.

3.2. Struktursoziologie und Kultursoziologie

Während sich die „Gründerväter“ der Soziologie – von Durkheim über Simmel bis hin zu Max Weber mit seinem dezidiert interpretativen Ansatz einer verstehenden Soziologie – noch sehr intensiv mit Kultur auseinandergesetzt hatten, führten kultursoziologische Ansätze später erst einmal ein Randdasein. Für längere Zeit

---

58 Castoriadis (1997:199f) fährt fort: „Die realen, individuellen oder kollektiven Handlungen – Arbeit, Konsum, Krieg, Liebe, Gebären – und die zahlreichen materiellen Produkte, ohne die eine Gesellschaft auch nicht einen Augenblick lang lebensfähig wäre, sind keine Symbole (jedenfalls nicht immer und nicht unmittelbar). Aber beides, die Handlungen und die Produkte wären außerhalb eines symbolischen Netzes unmöglich.“

wurde die soziologische Forschung und Theoriebildung – im Sinne des Marxschen Diktums, nicht das Bewußtsein bestimme das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein[59] – von einer einseitigen Aufmerksamkeit für die Produktionsverhältnisse bzw. die sozio-ökonomischen Strukturen als dem „Rückgrat“ moderner, industriekapitalistischer Gesellschaften dominiert: für die Mittel und Formen der Produktion, die Prozesse der Arbeitsteilung, die Klassen- und Schichtungsstruktur usw. Dem Paradigma der Arbeitsgesellschaft folgend, erkannte diese Variante der Struktursoziologie in Industrie und Betrieb die zentralen institutionellen und organisatorischen Orte der Vergesellschaftung und in der Berufsarbeit das entscheidende Tätigkeitsmuster. Kultur war aus ihrer Perspektive kaum mehr als ein Restphänomen; die den Menschen umgebenden und von ihm geschaffenen Symbol- und Zeichenwelten – Gedanken- und Bewußtseinsformen, politische Ideologien, Wissenssysteme, soziale Repräsentationen usw. – galten als bloßer (und oft verkehrter oder verzerrter) Abdruck des materiellen Handelns und der Strukturen der sozialen Organisation, das heißt als abhängige, nur abgeleitete Größen – als „Überbau“. (vgl. auch Müller 1994:57ff) Ausnahmen sind wissenschaftliche Grenzgänger wie Kenneth Burke (1989; vgl. auch Gusfield 1989), Michail Bachtin (1979), Valentin N. Vološinov (1975) oder Antonio Gramsci (1991ff), die ihre Aufmerksamkeit auch in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts auf den Zusammenhang zwischen Materie und Sinn bzw. auf kulturelle (symbolische) Phänomene richteten, um zu erforschen, welche Bedeutung sie für die Integration, Differenzierung und Reproduktion moderner Gesellschaften haben.

---

59 So schreibt Marx beispielsweise in *Die deutsche Ideologie* (MEW, Bd. 3:26), das „Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens.“

Zwar hatte bereits Marx selbst, über eine rein ökonomistische Betrachtung von Gesellschaft hinausgehend, die Rolle des Imaginären und des Symbolischen[60] für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft und der modernen

---

60 Castoriadis (1997:218) versteht unter dem Imaginären zunächst „die elementare und nicht weiter zurückführbare (produktive und schöpferische, TA) Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen." Zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen bestehen, Castoriadis (ebd.) zufolge, „tiefgreifende(n) und undurchsichtige(n) Beziehungen". So muß das Imaginäre „das Symbolische benutzen, nicht nur, um sich ‚auszudrücken' [...], sondern um überhaupt zu ‚existieren', um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist." (ebd.) Das heißt, das Imaginäre – die nur schwer herauszuarbeitenden gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen – existieren nicht, ohne sich an wahrnehmbare Symbole anzuheften bzw. sich in konkreten Symbolen zu „materialisieren" – ein Gedanke, der Durkheims Auffassung von (kollektiven) Repräsentationen nahekommt (siehe dazu das Kapitel 4.; vgl. auch Castoriadis 1997:239f, Fn. 46). Als Beispiel für eine imaginäre Bedeutung nennt Castoriadis (1997:241) „Gott": „Gott ist weder eine zum Realen noch zum Rationalen gehörige Bedeutung, er ist auch kein Symbol für etwas anderes [...] Gott ist weder der Name Gottes noch die Summe der Bilder, die sich ein Volk von ihm machen kann, oder dergleichen. Er ist das, worauf alle Symbole verweisen, die ihn tragen; er ist das, was in einer jeden Religion diese Symbole zu religiösen Symbolen macht – eine zentrale *Bedeutung*, eine systematische Organisation von Signifikanten und Signifikaten – das, was diesen Verknüpfungen Einheit verleiht, zugleich aber auch die Möglichkeit gewährleistet, dieses System von Verknüpfungen zu erweitern, zu vervielfachen und zu verändern. Und da jene Bedeutung weder auf Wahrnehmbares (Reales) noch auf ein Gedachtes (Rationales) bezogen ist, handelt es sich um eine imaginäre Bedeutung." Anders ausgedrückt: Im Falle des Imaginären verweist der Signifikant auf ein Signifikat, das „als solches fast ungreifbar ist und seine ‚Seinsweise' *per definitionem* eine Weise des Nicht-Seins ist" (Castoriadis 1997:243). „Gott" ist somit auch kein „Bild", sondern „das, was diese Bilder zu Bildern ‚Gottes' macht. [....] Strenggenommen existieren die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen nicht wie Vorstellungen, sondern von anderer Art, für die sich in den übrigen Bereichen unserer Erfahrung keine Analogie findet." (ebd.:246) Imaginäre Bedeutungen sind demzufolge „die jedem gesellschaftlichen Raum eigentümliche Krümmung, [...] der unsichtbare Zement, der den ungeheuren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt – und (als) das Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt und angibt." (ebd.) Gegen eine funktionalistische Betrachtungsweise des Imaginären und des Symbolischen gerichtet, betont Castoriadis (ebd.:225), daß die Institutionen ihren Ursprung im gesellschaftlichen Imaginären finden und dieses sich zum einen mit dem Symbolischen verschränken muß, „weil sich die Gesellschaft sonst nicht hätte ‚sammeln' können", es zum anderen aber auch „mit dem Ökonomisch-Funktionalen verbunden sein (muß, TA), weil sie sonst nicht hätte überleben können."

Klassengesellschaften reflektiert, als er die Bedeutung des Warenfetischismus[61] und der ideologischen Mächte[62] hervorhob, allerdings beschränkte er die Rolle, die er dem Imaginären zubilligte, doch auch, wie Castoriadis (1997:227) kritisiert, „auf den funktionalen Gesichtspunkt eines ‚nicht-ökonomischen' Kettengliedes innerhalb der ‚ökonomischen' Kette." Marx erkannte die Macht der imaginären Schöpfungen der Menschen – ihrer Mythologien und Ideologien – an, jedoch „erschien ihm diese Macht nur als Spiegelbild der realen Ohnmacht der Menschen" (ebd.:227): „Alle Mythologie", schrieb er so in der postum veröffentlichten *Einleitung in die Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859 (in MEW, Bd. 13:641), „überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung: verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben." In ihren imaginären Schöpfungen transformieren die Menschen, Marx zufolge, ihre reale Machtlosigkeit in

---

61 Im Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" behandelt Marx die Probleme der Verdinglichung und Entfremdung, die dann eintritt, wenn eine Gesellschaft in ihren Repräsentationen bzw. symbolischen Welten, beispielsweise in ihrer Religion, nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen vermag (siehe auch das Kapitel 4.). Marx schreibt: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelreligion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist." (*Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23:86f) Und weiter unten: „Der Wert verwandelt [...] jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eigenen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache." (ebd.:88)

62 Tatsächlich sprechen Marx und Engels in *Die deutsche Ideologie* (MEW, Bd. 3) von ideologischen Mächten, um damit zu signalisieren, daß Ideologien über eine spezifische Materialität verfügen, daß sie in Institutionen (der Staat als erste ideologische Macht, darunter die ideologischen Mächte des Rechts, der Politik usw.) existieren. Vgl. auch das Kapitel 5.1..

eine phantasierte Allmacht.[63] Die Mythologien verschwänden in der Konsequenz dann, wenn die Menschen eine wirkliche Macht über die Natur und ihre eigenen Lebensverhältnisse erlangten, so Marx' fortschrittsoptimistischer Gedanke.[64] Das Imaginäre ist für ihn letztlich nicht viel mehr als eine phantasmatische Lösung gesellschaftlicher Widersprüche,[65] etwa so, wie dem Imaginären in bestimmten psychoanalytischen Strömungen die Aufgabe zuerkannt wird, „ein ursprüngliches Aufklaffen, eine ursprüngliche Spaltung des Subjekts" zu „vernähen" (Castoriadis 1997:229, Fn. 33).

---

63 Einen ähnlichen Gedanken formuliert Gunnar Heinsohn (1988) in seiner Analyse des Antisemitismus, in der er sich unter anderem mit Opfer-Ritualen auseinandersetzt. Nach Heinsohn handelt es sich bei diesen oft um Re-Inszenierungen bzw. ein „heilungsorientiertes Nachspielen traumatisch erlebter Katastrophen", denen die Menschen ohnmächtig ausgeliefert seien. Im Nachspielen holten sie die Katastrophe in einen anderen Deutungsrahmen hinein; die dramatische Aufführung der Katastrophe stiftet danach nicht nur eine neue gesellschaftliche Ordnung, sondern dient auch der sinnlich-körperlichen Beglaubigung ihrer (neuen) Mythologie. Das Nachspielen des schicksalhaften und unbegriffenen, über die Menschen hinweg gehenden Naturprozesses im Opferritual ist nicht zuletzt, so Boschert (1997) in seiner Analyse des Textes von Heinsohn, der Versuch der Menschen, den Naturzwang im Rahmen des mythologischen Spiels zu beherrschen, sich darin also zu Subjekten eines Geschehens zu machen, dem sie in Wirklichkeit wie Objekte ausgeliefert waren.

64 So schreibt Marx in *Das Kapital*, Bd. 1 (MEW, Bd. 23:94): „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind."

65 So heißt es beispielsweise in Marx' vierter These über Feuerbach: „Aber daß die weltliche Grundlage (der religiösen Welt, TA) sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden." (Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3:6; vgl. auch Castoriadis 1997:228, Fn. 31). Die These, die Welt des Imaginären und des Symbolischen diene nur der scheinhaften Lösung gesellschaftlicher Widersprüche, findet sich beispielsweise auch noch in kultursoziologischen Arbeiten des *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) in Birmingham. Vgl. das Kapitel 10.2..

Die lange Zeit dominante Variante einer „materialistischen“ Struktursoziologie hat jedoch die folgenden Probleme übersehen oder zumindest zu wenig berücksichtigt. Erstens: Das Imaginäre, die Sinngefüge und Bedeutungsuniversen einer Gesellschaft, sind nicht nur eine überflüssige Zutat zu ihrer materiellen Ordnung, und die realen Faktoren diktieren diese Sinn-Welten der Darstellungen und Symbolisierungen nicht einfach nur. Zwar unterliegt ihre Hervorbringung stets bestimmten Beschränkungen seitens des Realen, zwar ist ihre Produktion stets in geschichtliche Kontinuitäten eingelassen und arbeitet mit bereits vorhandenen Symbolismen und Darstellungsformen, die nicht beliebig manipulierbar sind, aber es ist doch auch gerade umgekehrt „dieser Sinn [...], der jenen realen Faktoren ihre Wichtigkeit und ihren bevorzugten Platz (das heißt auch ihren Wert, TA) im Universum dieser Gesellschaft zuweist; ein Sinn, den man im Lebensinhalt und Lebensstil dieser Gesellschaft wiederfinden kann ...“. (Castoriadis 1997:220)[66] Zweitens: Zwar haben die – auch von Max Weber selbst aufgezeigten – Prozesse der „Entzauberung“ und „Rationalisierung“ der Welt dazu geführt, daß alte, traditionale Formen des Imaginären und seiner Symbolisierungen zerstört worden sind – vor allem die Religion als bevorzugter Gegenstand der klassischen Kultursoziologie hat ihre Funktion als kollektive Repräsentation und sozialkulturelle Prägeinstanz individueller Lebensführung im Prozeß der Moderne zunehmend verloren –, jedoch haben sich im selben Prozeß auch neue Formen des Imaginären und neue Bedeutungssysteme herausgebildet, ohne die der (industrielle) Kapitalismus nie hätte funktionieren und ohne deren Beachtung auch die Prozesse der Integration und Differenzierung moderner Gesellschaften nicht erklärt werden können: Formen des Glaubens an Rationalität, Fortschritt und Wissenschaft, aber auch Formen der (Neu-) Verzauberung und (Re-) Ästhetisierung der Welt etwa durch Warenästhetik, (Techno-) Bilder, (Medien-) Simulationen usw..[67] Das heißt: Das

---

66 An anderer Stelle schreibt Castoriadis (1997:230) entsprechend: „Wenn man nun im Zusammenhang mit der Institution behauptet, das Imaginäre spiele darin nur deshalb eine Rolle, weil es den Menschen bislang nicht gelungen sei, bestimmte ‚reale‘ Probleme zu lösen, so bleibt dabei zweierlei außer acht: Zum einen gelingt den Menschen die Lösung realer Probleme gerade nur deshalb, *weil* sie zur Imagination fähig sind; zum anderen wären jene realen Probleme keine solchen, das heißt könnten sich nicht als *diese* Probleme stellen, die sich die jeweilige Epoche oder Gesellschaft gerade zu lösen vorgenommen hat, wenn es nicht ein zentrales Imaginäres der betreffenden Epoche oder Gesellschaft gäbe [...] Aber *was* für eine jeweilige Gesellschaft überhaupt zum Problem wird [...], hängt unmittelbar mit der allgemeinen Seinsweise dieser Gesellschaft zusammen, also genau mit dem problematischen Sinn, den sie der Welt und ihrer eigenen Stellung in dieser zuspricht. Dieser Sinn ist als solcher weder wahr noch falsch ....“.

67 Siehe auch das Kapitel 9..

Imaginäre und die von ihm nicht zu trennenden Symbole, die Welten der Zeichen, die Bedeutungssysteme der Kultur, haben nicht nur in traditionalen Gesellschaften „materielle“ Wirkungen (auch wenn sie dort besonders leicht zu erkennen sind), sondern beeinflussen auch dann den Aufbau und die Gliederung der modernen gesellschaftlichen Welt, die Organisation des menschlichen Verhaltens und die Strukturen der sozialen Beziehungen in modernen Gesellschaften tiefgreifend, wenn dies diesen Gesellschaften nicht bewußt ist – wobei es freilich ein großer Unterschied für ihre Entwicklung und das Handeln der Menschen, Gruppen und Klassen in ihnen ist, ob sie einen Begriff von der Logik ihrer symbolischen Einrichtungen haben oder nicht.[68] Noch jede bisherige Gesellschaft, Gruppe oder Klasse hat versucht, mittels ihrer symbolischen Darstellungen und Bedeutungssysteme für sich und andere ein bestimmtes Selbstverständnis her- und auszustellen, ihre „Identität“ zu bestimmen und auszudrücken: ihre Gliederungen der Welt, ihre Beziehungen zu anderen und zu den Objekten der Welt, ihre Werte, Begehren, Bedürfnisse, Wünsche usw. Ohne solche (Realitäts-) Definitionen, die in modernen Gesellschaften grundsätzlich umkämpft sind und mit außersymbolischen Machtverhältnissen in Beziehung stehen,[69] gibt es letztlich keine menschliche Welt und keine materielle Ordnung der Gesellschaft.

Gerade vor dem Hintergrund einer in modernen Gesellschaften wachsenden Bedeutung der Zeichen, besonders der Zeichen der populären Kultur, für die Definition, Deutung und Konstruktion von Realität, für die gesellschaftliche Integration und Differenzierung sowie die Reproduktion des Gesellschaftssystems ist erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten eine Renaissance des soziologischen Interesses am Beschreiben und Verstehen kultureller (symbolischer) Phänomene zu

---

68 Als Beispiele für traditionale Gesellschaften wären etwa der Totemismus oder auch die griechische Kultur zu nennen. Macht der Totemismus „aus einem ‚elementaren‘ Symbol das Organisationsprinzip der Welt und die Existenzgrundlage des Stammes“, so überlagert in der griechischen Kultur die von der Polis und der gesellschaftlich-politischen Organisation untrennbare Religion mit ihren Symbolen „jedes Naturelement und alle menschlichen Tätigkeiten“ und weist „so dem Kosmos sowie dem Platz des Menschen darin einen Gesamtsinn“ zu. (Castoriadis 1997:223) Aber sogar noch „in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften“ fänden sich Wirkungen „eines neuen Imaginären, in dessen Mittelpunkt“, so Castoriadis (1997:224), „das ‚Pseudo-Rationale‘ steht und das sich sowohl auf die ‚letzten Bausteine‘ der Welt *als auch* auf deren Gesamtorganisation erstreckt.“ Vgl. auch Castoriadis ebd.:210 und 243.

69 Darauf, daß die moderne Gesellschaft von einem wahren Krieg der Diskurse gekennzeichnet ist, der sich durch die Subjekte hindurchzieht, sie erst herstellt, hat besonders Foucault in seinen verschiedenen Schriften aufmerksam gemacht. Vgl. jüngst Foucault 1999. Sie auch das Kapitel 3.3.2..

verzeichnen.[70] Dieses Interesse artikuliert sich freilich in so verschiedenen Formen, daß tiefere Gemeinsamkeiten kaum zutage treten. Hatten zumindest Teile der (marxistischen, struktur-) soziologischen Tradition die kulturellen Rahmen, in denen der Welt eine sinnvolle und verständliche Ordnung gegeben wird, entweder unbeachtet gelassen oder auf etwas anderes reduziert, wie zum Beispiel die Funktion der ideologischen Lösung sozialer Widersprüche, der Verschleierung ökonomischer Interessen oder bestehender Beziehungen von Dominanz und Ungleichheit (vgl. auch Larrain 1983), so entstanden seit den sechziger Jahren besonders in Nordamerika und Europa verschiedene sozialwissenschaftliche Strömungen wie Strukturalismus, symbolischer Interaktionismus, phänomenologische Soziologie, Ethnomethodologie oder sozialer Konstruktivismus, die zumindest in den Fragen danach einen gemeinsamen Focus fanden, was soziale Phänomene ihren Teilnehmern und Beobachtern bedeuten, wie sie ihre Bedeutung erlangen und welche Rolle symbolische Formen, sprachliche Muster des Wissens, Kategorien usw. für die Organisation der sozialen Welt und der Erfahrungen bzw. für die Konstruktion von Realität (und Subjektivität) überhaupt spielen.

Die Anerkennung der menschlichen Kultur als eines eigenständigen, für die Gesellschaft konstitutiven Bereichs und der (wachsenden) Macht der Zeichen und der Symbolisierungen führte auch zur gesellschaftswissenschaftlichen Aufwertung der modernen Semiotik. Dies war schon deshalb konsequent, weil ihre Geburt selbst bereits dem Problem und der Kritik vereinfachender Repräsentationsmodelle entsprang: Von Anfang an stellte die moderne Semiotik die simple Zuordnung von Zeichen und Wirklichkeit in Frage, machte stattdessen auf den wirklichkeitserschließenden und –schaffenden Charakter der Zeichen aufmerksam und betonte im Kontrast zu deren bloß instrumenteller Auffassung ihre Autarkie. Gegen die These von der Bedeutungslosigkeit der Repräsentationen betont die Semiotik ihre Wichtigkeit und den Primat des Sinns, statt der Wahrheit (im Sinne einer Übereinstimmung zwischen Begriff und Sache) akzentuiert sie die Interpretation, statt der Abbildung die Bildung und Formung. (vgl. Mersch 1998:15f)

Kurz, im Zusammenhang der linguistischen Wende der Geistes- und Sozialwissenschaften avancierte die Semiotik zu einem wichtigen (Hilfs-) Mittel der Gesellschaftsanalyse. Sie erlangte in dem Maße Einfluß in der und auf die Gesellschaftstheorie, wie den Zeichen eine relevante Rolle für den Aufbau und die Gliederung der (sozialen) Wirklichkeit, die Stiftung von Gesellschaft (vgl. Eco 1977:108) und die Synthesen der Subjektivität zuerkannt wurde. Umstritten blieben die Fragen beispielsweise danach, weshalb sich Symbolbildungen gerade auf diesen

---

70 Zur „kulturtheoretischen Wende“ in der Soziologie vgl. u.a. Berking und Faber 1989.

oder jenen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens beziehen, wie groß die Freiheitsgrade sind, in deren Rahmen Gesellschaften, Gruppen oder Klassen ihren Symbolismus konstituieren, welches (natürliche, geschichtliche, symbolische usw.) Material sie dabei als Anknüpfungspunkte benutzen, wie stark die Symbolisierungen das gesellschaftliche Leben festlegen und definieren, welche Lücken sie aufweisen, welche Spielräume sie offen lassen usw.

Im folgenden werden einige theoretische Linien skizziert, die trotz aller Unterschiede immerhin in der Annahme konvergieren, daß eine Gesellschaft ohne Zeichenprozesse undenkbar ist und damit die Gesellschaftswissenschaften ihren Gegenstand verfehlen, wenn sie diese ignorieren.

3.3. Strukturalismus und Poststrukturalismus

3.3.1. Text und Code

Ein gesellschaftstheoretisches Interesse an der Semiotik als einer Wissenschaft, die vorwiegend in der Linguistik (Saussure, Moskauer Schule, Prager Schule) entwickelte Verfahren nach und nach auf andere Gebiete der Kultur (Literatur, Film, Bildende Kunst, Architektur, Musik, Mode, Reklame usw.) angewendet hat, ist seit Ende der fünfziger Jahre besonders im Umfeld des französischen Strukturalismus entstanden, um mit ihrer Hilfe Alternativen zum orthodoxen Marxismus bzw. einer auf die Sozialstruktur fixierten Sozialwissenschaft zu formulieren. Ausdrücklich griffen Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen (unter anderem der Ethnologe Claude Lévi-Strauss [1958], der Psychoanalytiker Jacques Lacan [1966], der Literaturwissenschaftler Roland Barthes [1957 = 1981], die Philosophen Louis Althusser [1965 und 1976] und Michel Foucault [1966]) die Fixierungen des traditionellen Marxismus auf das Produktionsparadigma, ökonomistische Ableitungen und das Basis-Überbau-Schema an: Die Anerkennung des Symbolischen als eigener Wirklichkeitsbereich und die sukzessive Ausdehnung strukturalistischer linguistischer Analyseverfahren auf alle möglichen Kulturphänomene standen explizit unter der Devise des Bruchs mit dem Ökonomismus (vgl. Friedrich 1994:9), der unter anderem (zum Beispiel von Althusser) deshalb vollzogen wurde, weil der auch wirtschaftliche Krisen überdauernden Stabilität entwickelter industriekapitalistischer Gesellschaften mit ökonomistischen Denkmodellen offenkundig nicht beizukommen war. Neben der Sphäre der Erwerbsarbeit, ökonomischem Druck und staatlicher Repression

erwiesen sich die Bilder, Inszenierungen und Spektakel (des Sports, des Sexes, der Politik usw.), der Warenästhetik und des Warenkonsums, der (Alltags-) Mythologien und der massenmedialen Simulationen als immer wichtigere „Rohstoffe“ des Marktes und Fermente des Gesellschaftlichen. In den industriell produzierten und distribuierten Zeichenwelten wurden neue Medien der gesellschaftlichen Integration und Differenzierung, der Mythisierung des Sozialen und der Ausübung einer Macht erkannt, die nicht unterdrückt, sondern verlockt und produktiv wirkt, indem sie die Träume und Wünsche der Menschen anstachelt, einfängt und ins Verwertbare umlenkt, soziale Widersprüche zukleistert oder die narzißtische Illusion individueller Einzigartigkeit befördert – eine Macht, die sich vor allem in der populären Kultur eingerichtet hat, jenem labilen Konglomerat aus Genres, Medien, Mythen und Bildern, aus Musik, Kleidung, Filmen und Ideologien, das sich den Vorstellungen der Menschen einprägt, ihre Wirklichkeitswahrnehmung bestimmt und auch dadurch sozial wirksam wird, daß es zur Konstruktion von Gemeinschaften, von Zugehörigkeit und Gleichheit, aber auch von Differenz und Ungleichheit beiträgt (die Performanz der Zeichen). In einer doppelten Abgrenzung sowohl zur etablierten bürgerlichen Wissenschaft als auch zu einem reduktionistischen Ökonomismus, wie er paradigmatisch durch das den westlichen Marxismus bis dato prägende Gesellschaftsmodell der „expressiven Totalität“ von Georg Lukács (1970:besonders 170ff) repräsentiert wurde, in dem die Warenform die Grundstruktur der gesamten Gesellschaft ausmacht und die Ausdehnung der Warenverhältnisse auf alle gesellschaftlichen Bereiche konstatiert wird, betonten die Vertreter einer neuen, von Sprachtheorie, Sprachsoziologie und Semiotik, aber auch von Ethnologie und Ethnomethodologie inspirierten Gesellschaftstheorie eine – zumindest relative – Autonomie der Zeichen und schrieben diesen eine wichtige Bedeutung für die Konstitution von Individuum (Subjekt) und Gesellschaft zu.

Trotz der Herausforderung an traditionelle dogmatische oder neu-hegelianische marxistische Denkmodelle verstanden sich die Repräsentanten des Strukturalismus zunächst jedoch eher als Erweiterer denn als Gegner des Marxismus. Sebag (1964), Althusser (1965), Bourdieu[71] und andere haben explizit versucht, Strukturalismus und Marxismus zu verbinden (vgl. auch Lefebvre 1966). Aber auch Roland Barthes’ (1957 = 1981) semiologische Theorie des Mythos sowie Schriften von Julia Kristeva, Jean-François Lyotard, Michel Foucault und Jean Baudrillard lassen – partiell – durchaus noch eine (ideologie-) kritische, aufklärerisch-emanzipatorische Verwendung des semiotischen Modells erkennen. Ausdrücklich konzipierte beispielsweise Kristeva die Semiotik als eine kritische „Ideologiewissenschaft“

---

71 Vgl. das Kapitel 3.5.3..

(Kristeva 1977a, 1977b, 1969: 7ff und 1981:291ff; vgl. auch Pollak 1986); und wie Barthes hinter den opaken Erscheinungen des Mythos, deren primäre Funktion er darin sah, Geschichte und Gesellschaft in Natur zu verkehren, die verborgene Organisation des Gesellschaftlichen aufdecken wollte, so ging es auch Baudrillard anfangs noch darum, den Schein der Zeichen zu durchbrechen und die dahinter liegende soziale Struktur – das Reale in den Simulationen – sichtbar zu machen (vgl. Friedrich 1994:81): Zeichenbegriff und semiotische Verfahren sollten als ideologiekritische und mythenzerstörende, das heißt aufklärerische Instrumente zur verfeinerten Analyse der Integrationsformen und Reproduktionsmechanismen moderner Klassen- und Konsumgesellschaften beitragen. In den Methoden der Semiotik hoffte man den Schlüssel zu finden, um die Konstruktionslogik der symbolischen (mythischen, ideologischen usw.) Diskurse zu entziffern und die Frage nach den Beziehungen zwischen den Zeichenwelten einerseits und der Wirklichkeit des Kapitalismus andererseits besser beantworten zu können. Dabei konnte man durchaus an ältere Überlegungen aus dem Umkreis marxistischer Theoriebildung anknüpfen, etwa an Antonio Gramscis Konzept der Hegemonie als einer „zwangfreien“ und deshalb nur schwer zu erschütternden Form von Herrschaft, die zentrumslos ist und im diskursiven Medium vermittelt wird (vgl. Elfferding und Volker 1979, Demirovic´ 1991 und Jablonka 1998)[72], oder an Vološinovs (1975) Reflexionen

---

72 Der Begriff der kulturellen Hegemonie bezeichnet, nach Gramsci, solche Prozesse nicht-repressiver Macht- und Herrschaftsausübung, die auf der Herstellung von Konsens beruhen. Daraus resultiert auch die besondere Effizienz und Stabilität hegemonialer Machtausübung. Der Schauplatz der Konsensproduktion ist weniger die „politische Gesellschaft“ *(societá politica*) als vielmehr die „Zivilgesellschaft“ (*societá civile*). Diese umfaßt alles, was auf die öffentliche Meinung einwirken kann: Bibiotheken, Schulen, Debattier-Zirkel, Sportvereine, Architektur, die Anlage von Straßen und deren Namen usw. Hier werden in kollektiven (symbolischen) Aktivitäten Deutungen der Realität und Sinngebungen in bezug auf die je eigene Position im sozialen Ganzen ausgearbeitet und gelebt, die die eigentliche Basis des modernen Staats darstellen. Das heißt, Gramsci wendet sich kritisch gegen eine emphatische und idealisierende Überzeugungs- und Begriffstradition von Zivilgesellschaft, die diese ohne Umschweife mit demokratischen bzw. republikanischen Zielen assoziiert: dem Schutz des Individuums vor dem Staat (John Locke), der Herrschaft des Gesetzes und der Teilung der Gewalten (Charles Montesquieu) oder auch der Schulung der Bürger und der Rekrutierung politischer Eliten (Alexis de Tocqueville). Indem Gramsci zeigt, daß die Ziviligesellschaft nicht zuletzt der Ort ist, wo die Bürger „aus freien Stücken“ ihren eignen Teil zur Reproduktion gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse beitragen, steht sein Verständnis von Ziviligesellschaft jenem gegenüber, das damit vornehmlich den öffentlichen Raum als Medium demokratischer (herrschaftsfreier) Selbstreflexion bezeichnet. Zum Konzept der Zivilgesellschaft vgl. auch Kneer 1997.

über *Sprachphilosophie und Marxismus*, die erstmals zu einem kohärenten Entwurf einer Sprachtheorie und Semiotik auf marxistischer Grundlage geführt hatten.[73]

Eco (1972:359ff) hat freilich dem entwickelten Strukturalismus Geschlossenheit und Dogmatismus vorgeworfen. Seiner Ansicht nach ist der ursprünglich nur als methodologische Hypothese bzw. als Operationsverfahren konzipierte Begriff der Struktur von den ersten Versuchen der linguistischen Wissenschaften über Lévi-Strauss‘ (1947) Untersuchungen über die Verwandtschaftssysteme bis hin zu den späteren Schriften desselben Autors (vgl. z.B. Lévi-Strauss 1964a und 1964b) allmählich zu einem Prinzip hypostasiert worden. Sollte es der Struktur-Begriff zunächst nur gestatten, auf einheitliche Weise über disparate Aspekte der Kultur zu sprechen – Lévi-Strauss identifizierte zum Beispiel in seinen ethnologischen Studien mit Hilfe der strukturalen Methode homologe (formale) Ordnungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (in der Sprache einer Gemeinschaft, ihren Verwandtschaftsbeziehungen, ihren Heirats-, Tausch- und Kommunikationssystemen, in der räumlichen Organisation ihres Dorfes usw.) –, so hat sich, Eco zufolge, schrittweise eine dogmatische Auffassung von Struktur entwickelt: ein ontologischer Strukturalismus, der alle gesellschaftlichen Gliederungsebenen bzw. kulturellen Oberflächenphänomene auf eine Art Ur-Code des Sozialen zurückführt, eine Struktur der Struktur, die in allen kulturellen Erscheinungen präsent sei. (vgl. besonders Eco 1972:386ff) Nach Eco (ebd.:378ff) macht es ein solches Verständnis von Struktur schwer, sich Phänomenen anzunähern, die eine historische Entwicklung und eine ständige Entstrukturierung der für unveränderlich gehaltenen Strukturen in Gang setzen: Es vernachlässige die Diachronie und betone dafür die Momente, in denen das Denken und Handeln der Menschen einer klaren Struktur folgt. Strukturveränderungen, Entwicklungen, Varianten und Normüberschreitungen werde damit nicht das gleiche Gewicht zuerkannt wie den Konstanten: Dem „ontologischen Strukturalismus“ unterliege ein heimlicher Konservatismus, so die – Lévi-Strauss jedoch in dieser zugespitzten Form wohl kaum ganz gerecht werdende – Kritik Ecos. Theoretiker wie Sebag (1964) haben sich bemüht, diesem Konservatismus zu entkommen, indem sie den „ontologischen Strukturalismus“ mit dem marxistischen Historismus zu verbinden suchten.

Während der entwickelte Strukturalismus eine fixe, kristalline Struktur hypostasiert und sich damit gewissermaßen auf den „Standpunkt der fertigen Phänomene“ stellt,

---

73 Zum Verhältnis von Semiotik und Marxismus vgl. auch Hauser 1988. Zum Verhältnis von Semiotik und Materialismus Reiss 1981.

ohne deren Genese und Veränderungen nachzuzeichnen,[74] unterstreicht der Poststrukturalismus gerade die strukturelle Offenheit, welche Symbolisierungen, Deutungen und Artikulationen bzw. Kombinationen von sprachlichen oder nicht-sprachlichen Elementen ermöglicht, die sich einem gegebenen „Zeichenregime“ entziehen und sich nicht in bestehende Bedeutungs- und Erwartungssysteme einschließen lassen, sondern sie erschüttern, über sie hinausweisen und zum Beispiel ein künftiges Potential anzeigen.[75] (vgl. Jablonka 1998:24, Eco 1972:378ff und Posner 1993) Im Poststrukturalismus wird die von Saussure eingeführte scharfe Trennung von Synchronie und Diachronie aufgelöst: Eine synchron gegebene Struktur ist danach stets *structure in process*, wobei die „pragmatische Umsetzung synchron gegebener Sprachstrukturen in der *parole* unweigerlich (mikro-) diachrone strukturelle Differenzierungen“ (Jablonka 1998:24) nach sich zieht. Die Synchronie ist demzufolge nichts anderes als der Moment einer Diachronie, eines ständigen Stroms der Sprache: „Was in einer synchronen Momentaufnahme als fixe, kristalline Struktur erscheint, enthüllt sich als überaus dynamische Variabilität und Differentialität in actu [...]“. (ebd.:25) Die Unterscheidung von Synchronie und Diachronie wird letztlich hinfällig. Die Struktur wird in ihrer stetigen Entwicklung gesehen; sie ist beständig sich entwickelnde Struktur.

Ein Beispiel ist die ursprünglich literaturtheoretische Position von Derrida (1990), die durch die Ablehnung jeder Idee des Ursprungs, von dem aus sich eine Struktur beschreiben ließe, gekennzeichnet ist. Zwar teilt Derrida mit Saussure die Ansicht einer wechselseitigen Bedingtheit der linguistischen Einheiten, aber er lehnt dessen komplementäre These ab, „derzufolge ein Wort wie zum Beispiel *denken* im Zusammenhang mit den differierenden Einheiten, die sein semantisches Feld bilden,

---

74 So kritisiert auch Castoriadis (1997:237f) an „strukturalistischen Mythologen oder Anthropologen“: „Wer den Sinn als bloßes ‚Ergebnis‘ der Differenz zwischen Zeichen betrachtet, macht aus den notwendigen Bedingungen einer *Lektüre* der Geschichte die zureichenden Bedingungen ihrer *Existenz*. Zwar sind diese Bedingungen der Lektüre letztlich auch schon Existenzbedingungen, da es Geschichte ja nur gibt, weil Menschen kommunizieren und in einem symbolischen Umfeld miteinander handeln. Doch dieser Symbolismus ist selbst *erschaffen.* Geschichte gibt es nur in und durch ‚Sprache‘ (alle Arten von Sprache), doch sie selbst ist es, die diese Sprache schafft, begründet und umbildet. Übersieht man diese Seite der Frage, so behandelt man die Vielfalt der symbolischen [...] Systeme und ihre Aufeinanderfolge als rohe Tatsachen [...] Man beseitigt somit die historische Frage *par excellence:* nach der Entstehung des Sinns, nach der Schaffung neuer Systeme von Signifikanten und Signifikaten. Und dies gilt nicht nur für die geschichtliche Grundlegung neuer Symbolsysteme, sondern auch für die Verwendung eines bestehenden und gegebenen Systems – in jedem Augenblick.“

75 Siehe auch das Kapitel 10.2..

eindeutig bestimmbar ist“ (Zima 1994:52). Derrida hält dem entgegen, jedes Zeichen verweise unablässig auf andere, vorangegangene und nachfolgende, so daß ein Zerfall seiner Identität und Sinnpräsenz bewirkt werde. Der Sinn kann danach nie gegenwärtig sein, weil er sich in einem offenen Verweisungszusammenhang von Zeichen permanent verschiebt und dadurch einem unablässigen Bedeutungswandel unterliegt, den Derrida in Anlehnung an das französische Verb *différer* als *différance* bezeichnet. (vgl. ebd.:52) So lehnt Derrida jegliches strukturierende Moment, jeden festen Halt für das Denken – Grund, Sinn, Ordnung oder irgendeine andere Art der Präsenz – ab. (vgl. Mersch 1998:35) An die Stelle der vorherbestimmenden Struktur rückt der Begriff des *Spiels* als eines offenen Felds von Möglichkeiten. (vgl. Derrida 1993; vgl. auch Eco 1972:407f) Jeder Text ist danach ein prinzipiell unabgeschlossenes Zeichengefüge, das in heterogenen kommunikativen Zusammenhängen sogar unvereinbare Sinnzuordnungen erlangen kann. *Lektüre* ist nach Derrida eine permanente Prozedur der Neu-Produktion, der Verschiebung und Umwandlung; das Zeichen/der Text ist einer potentiell unendlichen Semiose unterworfen. Seine Identität wird damit grundsätzlich erschüttert; der Sinn eines Zeichens bzw. einer Äußerung wird durch jeden Gebrauch von sich getrennt: er wird deplaziert (*deplacé*). Das Denken wird einem Spiel vergleichbar, „ohne Zentrum vagabundierend, Bewegung der *différence*, Drift“ (Mersch 1998:35).

Derridas literaturwissenschaftliche Konzeption, der zufolge nichts außerhalb von Texten existiert, traf auf einen vielfältigen Resonanzboden in den Sozial- und Kulturwissenschaften, etwa bei seinem Landsmann Baudrillard, in dessen Schriften Zeichenwelten an die Stelle konkreter Realität treten, und zwar Zeichenwelten, „die über keinen Referenten mehr verfügen, die also nichts mehr bezeichnen, sondern nur noch mit anderen Simulationen interagieren [...]“ (Blask 1995:23). Hatte Baudrillard bis zu seinem Buch *Pour une critique de l`économie politique du signe* (Baudrillard 1972) noch versucht, Semiotik und marxistische Gesellschaftsanalyse zu verbinden, so argumentiert er später, der Prozeß der materiellen Produktion sei nicht mehr länger das bestimmende Zentrum der Gesellschaft; deren Reproduktion erfolge vielmehr durch die Mobilisierung der Konsumenten und ihrer Bedürfnisse. In Zeichen verwandelte, binär angeordnete Alltagsgegenstände, aber auch Zeichensysteme wie Körpertechniken, Sport und Sex beeinflußten die Bedürfnisse und das Verhalten der Menschen in der Konsumgesellschaft weit mehr als die industriekapitalistischen Produktionsverhältnisse. Damit werde, so Baudrillard (1991a) in *Das System der Dinge* (*Le système des objets)*, eine neue soziale Ordnung konstituiert: Es sind die Zeichensysteme, welche die soziale Differenzierung durch ihre binären Codes leisten. Die distinktive Ordnung der Zeichen, und nicht mehr in erster Linie die „materiellen“ Produktionsverhältnisse, steht deshalb im Zentrum einer neuen gesellschaftskritischen Analyse. Die von Baudrillard (1991a) diagnostizierte, durch

„Zeichenarbeit“ bewirkte Fetischisierung der Objekte „löst deren Warencharakter auf und erzeugt ein selbstreferentielles Zeichensystem“ (Blask 1995:18), das kein Außen mehr kennt. Das Produktionsparadigma wird ersetzt durch dasjenige der Kommunikation, die Arbeit als das Reale der Produktion durch das Hyperreale, den Code, der eine universelle Simulation reguliere. (vgl. auch Friedrich 1994:65f) Produktion, Arbeit, Geld und Streiks sind für Baudrillard nur noch referenzlose Zeichen, Fiktionen. Folgerichtig erklärt er auch alle Zeichen- und Abstraktionsmodelle für überholt, die „nach dem Muster der Karte, des Duplikats, des Spiegels und des Begriffs“ funktionieren. Denn die Simulation bezieht sich nicht auf ein Territorium, ein referentielles Wesen oder eine Substanz, sondern bedient sich „verschiedener Modelle zur Generierung eines Realen ohne Ursprung oder Realität“ – eines Hyperrealen (Baudrillard 1978:7). Nichts als Simulakren – Trugbilder, Blendwerke, Fassaden, Schein usw. –, beliebig austauschbare Signifikantenstrukturen ohne bestimmte Referenz, würden das Feld der Kommunikation, zu der Baudrillard auch die Ökonomie zählt, beherrschen (Baudrillard 1982:26); nicht länger sei das Territorium der Karte vorgelagert, vielmehr sei nun umgekehrt die „Karte [...] dem Territorium vorgelagert, ja sie bringt es hervor.“ (Baudrillard 1978:8). Das Simulacrum ersetzt, was zuvor mit einem Bilderfilm überzogen und verdeckt wurde. Die miteinander interagierenden Simulationen haben den Zugang zur sinnlichen und unmittelbaren Wahrnehmung der Welt verschüttet. Baudrillard bezeichnet diese Dominanz der Zeichen in der „postmodernen“ Gesellschaft als (allgegenwärtige und totale) „Semiokratie“. Bedingung für die „referenzlose Epistemologie der postindustriellen Gesellschaft“[76] ist für ihn die Tatsache, „daß neue Technologien, insbesondere die Medien, als systembegründende Faktoren auftreten und daß der Code das Konstituens moderner Gesellschaften geworden ist“ (Blask 1995:23). Durch die Medien wird keine vorgängige Realität (mehr) repräsentiert, sondern genau umgekehrt müssen die Ereignisse nun der Medienwirklichkeit hinterherhasten und sich ihr anpassen: „Jegliche Realität wird von der Hyperrealität des Codes und der Simulation aufgesogen. Anstelle des alten Realitätsprinzips beherrscht uns von nun an ein Simulationsprinzip. [...] Es gibt keine Ideologie mehr, es gibt nur noch Simulakren“. (Baudrillard 1982:8) Bedeutungsmanagement – die Fähigkeit, Bilder zu manipulieren – wird, dieser Auffassung zufolge, ein entscheidendes Moment der Produktion und Reproduktion des Sozialen ebenso wie des Selbst.

---

76 Zur Einführung in die schillernden, zahlreiche kritische Einwände auf sich ziehenden Konzepte der „postmodernen“ und der „postindustriellen Gesellschaft“ vgl. auch Eickelpasch 1997 sowie Eickelpasch und Rademacher 1997.

Ähnlich wie Baudrillard hat auch Jean-François Lyotard (1979) den Marxismus ebenso wie andere philosophische Systeme, die ein wissenschaftliches Wissen legitimieren, für erledigt erklärt. Der Marxismus ist für ihn nur eine große „Erzählung“ bzw. ein „Sprachspiel“ unter anderen, die in ihrer Heterogenität und Pluralität gleich-gültig nebeneinander existierten und gleich-gültige Formen des Wissens und des Sinns produzierten, ohne daß noch von einer universellen und/oder konsensuellen Wahrheit gesprochen werden könne. Die Verteilung gesellschaftlicher Positionen geschehe, so auch Lyotard gegen das Marxsche Postulat vom Primat der Produktionsverhältnisse, im Zirkulieren von Information. (vgl. Hauser 1988:3) Gemeinsam ist den Positionen von Baudrillard, Lyotard und anderen demnach über alle sonstigen Unterschiede hinweg, erstens, ihre Absage an die Möglichkeit der Reflexion über ein Reales jenseits von Sprache, Texten und Kommunikation und, zweitens, die Einsetzung von zeichentheoretischen Begriffen wie „Code“, „Erzählung“ oder „Sprachspiel“ als unhintergehbaren und nicht weiter begründbaren Fundamenten einer neuen Rede über die Gesellschaft, ihr Wissen und ihre Vorstellungen. Sprachliche Codes bzw. ein unkontrolliertes Spiel der Differenzen beherrschen danach das soziale Leben.

Hatte der mit der Übernahme struktural-linguistischer Methoden zusammenhängende linguistic turn in den Sozialwissenschaften der sechziger Jahre unter anderem die Erkenntnis gebracht, daß jedes Wissen kontingent und lokal situiert bleibt und nur im historischen Kontext seiner Produktion darstellbar ist, so führte die Einsicht in die Konstruierbarkeit von Wirklichkeit bei einigen poststrukturalistisch und (de-) konstruktionistisch orientierten Sozial- und Kulturwissenschaftlern in letzter Konsequenz dazu, die Existenz einer „Welt da draußen“ prinzipiell zu bestreiten. Sie ist in dieser Perspektive nichts anderes als ein von kontingenten Zeichenprozessen bewirkter Effekt. Die gesellschaftliche Macht symbolischer Äußerungen wird in diesen selbst und nicht in den „materiellen“ gesellschaftlichen Strukturen, Beziehungen und Institutionen aufgesucht, die – so etwa die Gegenposition von Bourdieu – die Produktion der Diskurse und den Gebrauch der Zeichen und Codes bestimmen und regulieren, indem sie beispielsweise der Sprache einer gesellschaftlichen Gruppe dadurch eine Macht über die Sprachen anderer verleihen, daß sie sie mit einem besonderen Prestige ausstatten.[77] Folgerichtig lockerten sich auch die nach dem linguistic turn zunächst noch recht engen Verbindungen zwischen der Ideologiekritik des Marxismus bzw. der Kritischen Theorie der Frankfurter

---

77 Zum Problem der Beziehung zwischen dem Symbolischen und dem Außersymbolischen vgl. auch Castoriadis 1997:234ff.

Schule[78] einerseits und der Semiotik andererseits in dem Maße, wie die symbolischen Systeme, sprachlichen Codes und Diskurse selbst als gesellschaftliche Praxis der Wissens- und Wirklichkeitskonstitution begriffen bzw. zu einer allgegenwärtigen, das gesamte soziale Leben bestimmenden Struktur gemacht wurden. Die poststrukturalistischen Thesen vom Verschwinden des Realen, der Abgehobenheit des „Textes“ von jedem Realitätsbezug und der „Entsicherung der Signifikanten“ (Scherpe 1986:272) durch die Zerstörung der symbolischen Ordnung führten jedoch nicht nur zu einer tendenziellen Entkoppelung von Marxismus und Strukturalismus, sondern auch dazu, daß am Ende beide Paradigmen verabschiedet wurden. So bemerkte beispielsweise Derrida (1990:17f), das Spiel der Signifikanten, das keine abschließende Deutung der Zeichen (mehr) zuläßt und alle Sicherheit gewährenden Signifikate mit sich reißt, würde strenggenommen auch auf „die Destruktion des Begriffs ‚Zeichen‘ und seiner ganzen Logik“ hinauslaufen, verweist doch der Signifikant *per definitionem* auf ein Signifikat (Vorstellungen, Ordnungen, Gebote, Anreize usw. – also Bedeutungen im weitesten Sinne).

Freilich werfen poststrukturalistische Theorien ein grundlegendes wissenschafts- und erkenntnistheoretisches Problem auf. Bezieht man nämlich die Aussagen über den Verlust der Referenz und die Gleich-Gültigkeit der Sprachspiele auf sie selbst, dann zeigt sich, daß sie im Gestus der Nicht-Referenz eben doch auf eine (außersymbolische) Realität der Gesellschaft und ihres Wissens referieren, um diese nicht gleich-gültig neben anderen Sprachspielen zu repräsentieren: Die Gesellschaft wird von einer idealen Beobachterposition jenseits der Sprachspiele aus analysiert. (vgl. Hauser 1988:4) Auf der Basis einer Soziologie des intellektuellen bzw. wissenschaftlichen Feldes wäre dagegen die Frage zu stellen, wie eigentlich der gesellschaftliche und institutionelle Ort beschaffen sein muß, der es überhaupt erst gestattet, diese Position einzunehmen und einen Diskurs der Referenzlosigkeit einzusetzen.

Wenn die Zeichensysteme total werden und von einer Gleich-Gültigkeit der Sprachspiele ausgegangen wird, dann hat dies neben erkenntnistheoretischen aber auch politische Konsequenzen: Es ist dann weder ein Standpunkt denkbar, von dem aus Gesellschaftskritik und –veränderung noch möglich wären, noch ein aktives politisches Subjekt dieser Kritik und Veränderung. Kritik und Revolution, Dialektik und Negativität werden „in einer indifferenten Welt vollkommen unmöglich“ (Blask 1995:85), so etwa Baudrillard (1991b) in *Die fatalen Strategien (Les stratégies fatales)*. Gegen das System sei, wie es hier heißt, prinzipiell nichts mehr auszurichten. Man könne es nur noch überlisten, indem man mitspielt und seine

---

78 Siehe dazu das Kapitel 3.5.1..

katastrophische Logik bis zum Untergang vorantreibt. Wenn auch das Politische in einem Spiel der Simulationen verschwindet, wie von Baudrillard behauptet wird, dann kann keine explizit politische Einstellung mehr existieren. Widerstand, Revolte und Subversion sind allenfalls durch bedingungslose Affirmation möglich, die den Weg des Systems in die eigene Katastrophe beschleunigt, oder auch durch poetisch-ästhetische Überschreitungen: durch *écriture* und das Zersetzen sprachlicher Codes, wie es in den Arbeiten von Lyotard und Kristeva vorgeschlagen wird.[79]

Quer zu poststrukturalistischen Theorien, die an Stelle der sozialen Wirklichkeit nur noch ein unendliches Verweisspiel referenzloser Signifikanten sehen, steht die Position des ebenfalls oft als Poststrukturalist eingestuften Philosophen Foucault in seinen Analysen der Macht und der Sexualität (vgl. z.B. 1976, 1978, 1983 sowie 1986a und b). Beides nimmt Foucault trotz seiner Absage an bestimmte freudianische und marxistische Denkmodelle noch als Felder des Realen in den Blick, während etwa Baudrillard auch deren Verschwinden in Simulationen, ihre Transformation zu bloßen Zeichen, behauptet. Zwar geht Foucault von einer nicht mehr präzise zu ortenden, sondern über den gesamten Gesellschaftskörper verteilten Macht aus („Mikrophysik der Macht"; Foucault 1976), aber diese ist doch noch real vorhanden.[80] Und er setzt sich für einen (lokalen) Widerstand gegen diese dezentralisierte Macht ein, wohingegen Baudrillard meint, jeder Widerstand würde der Macht nur nützen, „weil er ihre Existenz durch Negation bestätigt" (Blask 1995:17).

3.3.2. Das Problem des Subjekts

Eine zentrale Frage von Strukturalismus und Poststrukturalismus betrifft das Subjekt und – damit zusammenhängend – die Tatsache, daß dieses immer auf eine bereits konstituierte Sprache trifft, also nicht selbst in die signifikante, die symbolische Ordnung einführt, sondern ihr im Gegenteil begegnet. Bereits in Saussures Postulat, mit den Gliederungen der Sprache lägen auch die Gliederungen der Welt vor (vgl. Saussure 1916 = 1967:77), ist ein theoretischer Anti-Subjektivismus angelegt. Offenkundig existiert eine Verwandtschaft zwischen der Sprache im Saussureschen Sinne (*langue*) und Durkheims Begriff des *Kollektivbewußtseins*, das von seinen

---

79 Zur Kritik an diesem Postulat vgl. Huyssen 1985:39.

80 Siehe das Kapitel 5.1..

individuellen Manifestationen unabhängig ist;[81] genau darin liegt die soziologische Bedeutung des Saussureschen Begriffspaares *langue/parole*. Die Sprache existiert für Saussure nur in der Gesamtheit einer Sprachgemeinschaft, da kein Einzelner voll über sie verfügt. Sie wird als eine soziale Tatsache (*fait social*) angesehen, die sich durch Konventionalität auszeichnet. Wie Durkheims Kollektivbewußtsein, so ist auch die Sprache Saussures eine Institution vor individuellen Realisationen. Für die Sozialwissenschaften beinhaltet die Wahl des Saussureschen Modells der Sprache als eines synchronen Systems die Vorentscheidung, die Realität als eine universell codierte zu konstruieren, in der jede mögliche individuelle Position systematisch vorbestimmt ist. Gesellschaft kann auf dieser Grundlage – Elias und Bourdieu beispielsweise kritisieren eben diese Auffassung – nur im Gegensatz zum Individuellen begriffen werden: als eine Präskription durch das grammatische System der Sprache, das unabhängig von den sprechenden Individuen existiert. (vgl. auch Jameson 1972, Barthes 1964 = 1983:21f und Friedrich 1994:15ff)

Auch für Lévi-Strauss, der Saussures Modell auf die Ethnologie übertragen hat, sind die Strukturen das Primäre des Denkens und Handelns der Menschen. Lévi-Strauss faßt die erzählten Mythen wie die *parole* auf und fragt nach der *langue* als dem den Mythen zugrunde liegenden Relationssystem, ihrer Struktur. Sie geht dem Menschen voraus: Der Mensch „spricht“ im Grunde nicht die Sprache, sondern die Sprache „spricht“ den Menschen, ohne daß es diesem bewußt wäre: „Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken. Und vielleicht müßte man [...] noch weiter gehen und von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, daß sich die Mythen auf gewisse Weise *untereinander* denken.“ (Lévi-Strauss 1964b = 1971:26) Die strukturierte Welt von Sprache und Mythen wird zum „Spielfeld eines *Spieles*, das sich hinter dem Rücken der Menschen abspiele und in dem der Mensch nicht impliziert sei, außer als gehorsame Stimme, die sich dazu hergebe, eine Kombinatorik auszudrücken, die über ihn hinausgehe und ihn als verantwortliches Subjekt vernichte“ (Eco 1972:371) – Bourdieu wird demgegenüber betonen, daß die Subjekte genau so das Spiel erzeugen wie das Spiel die Subjekte hervorbringt. Es ist im Strukturalismus ein strukturiertes Unbewußtes – Saussure bereits hatte den unbewußten Charakter der Sprache postuliert –, das sich in den Menschen denkt und ausspricht: eine letztlich metahistorische und ungesellschaftliche, eine transzendentale Matrix. Roland Barthes ging in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France (am 7. Januar 1977) in einer provokanten Formulierung sogar so weit, die Sprache (im Gegensatz zur revolutionären Literatur) als faschistisch zu bezeichnen,

---

81 Zu den Beziehungen zwischen Durkheim und Saussure vgl. auch Wagner 1990.

da sie uns aufgrund ihres Systemcharakters dazu zwinge, in festgelegten Formen zu sprechen. Der Systemcharakter der Sprache war für ihn identisch mit gesellschaftlichen Zwängen, welche die Entfaltung der Begierden hemmten. (vgl. Altwegg und Schmidt 1987:44f, Zima 1989:43 sowie Friedrich 1994:38) Die bewußten Selbstauslegungen von Gesellschaften oder Kulturen erscheinen demgegenüber als pure Ideologien, welche die „wirklichen", in den Sprachstrukturen liegenden unbewußten Zwänge und Bedingungen von Denken und Handeln verdecken.

Obwohl bereits bei Saussure die Auslöschung des autonomen Subjekts angelegt ist, haben ihm einige seiner Nachfolger vorgeworfen, er halte an einer essentialistischen Konzeption des Subjekts fest. Tatsächlich nimmt Saussure ja noch einen Sprecher an, der aus den von der *langue* bereitgestellten Möglichkeiten in der *parole* seine Auswahl trifft.[82] Gefordert wurde demgegenüber die Möglichkeit einer Linguistik des Diskurses, die dem Problem der Konstitution des Subjekts innerhalb des Feldes der Sinnproduktion Rechnung trägt. Diskurs kann in diesem Zusammenhang als eine thematisch gebundene, komplexe intertextuelle Vernetzung von heterogenen „Elementen" (sprachliche Handlungen, Diskursereignisse wie Aussagen oder Texte, soziale Praktiken usw.) verstanden werden, die sich im Laufe gesellschaftlicher Auseinandersetzungen auf eine geregelte und insofern beschreibbare und analytisch zu rekonstruierende, gleichwohl disparate und diskontinuierliche Weise aufgrund kommunikativer Anschlüsse an andere kommunikative Akte fortpflanzt. Dabei modifiziert jeder kommunikative Akt die Struktur der Diskursformation, der er angehört, und prägen sich die entsprechenden Regeln selbst erst im Zuge des Fortschreitens der Diskursformation aus. (vgl. Jablonka 1998:33) Der Gegenstand von Diskursen ist demnach nicht im Sinne außerdiskursiver Bedeutungen zu denken. Diskurse sind vielmehr so definiert, daß sie ihren Gegenstandsbereich konstituieren. Die Bestimmung der Grenze zwischen dem Diskursiven und dem Außerdiskursiven reduziert sich auf die Bestimmung der Grenzen zwischen dem, was notwendig kausalen Determinationen unterliegt, und dem, was diesen Determinationen entgeht und gesellschaftlich konstruiert ist. Diese Auffassung führt letztlich zur Behauptung einer Identität zwischen gesellschaftlicher und diskursiver Praxis. Das Subjekt kann seinen Diskurs nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben. Es verfügt weder über einen festen Bedeutungskern, noch ist es ein ursprünglich Existierendes, das sich im

---

82 Selbstverständlich ist er auch darin nicht unbeschränkt frei, sondern muß sich auf Vorgefundenes beziehen, es sich aneignen, genau so, wie auch ganze Gesellschaften bei der Errichtung ihrer symbolischen Ordnung keine völlige Freiheit genießen, sondern ihr Material dem Vorfindlichen entnehmen müssen. Vgl. auch Castoriadis 1997:206f.

Diskurs, etwa im Schreiben, zum Ausdruck bringt. Vielmehr konstituiert es sich erst im Diskurs bzw. in einem sprachlichen Geschehen immer wieder neu und nimmt im Text eine „objektive“ Gestalt an. Dies bedeutet, daß das Subjekt im Rahmen dieser Diskurstheorie nicht als ein bloßer Effekt der Sprache gedeutet wird. Es wird damit vielmehr behauptet, daß es in seinen konkreten Aus- und Umformungen unabdingbar mit den (sprachlichen) Diskursen verbunden ist, die es hervorbringt. Es ist damit ein Subjekt im Prozeß, ein Subjekt, das der Bewegung der Texte und Diskurse folgt. (vgl. B. Becker 1997:177)[83] Jedoch sind diese Texte und Diskurse nicht ausschließlich das Produkt der sich mit und in ihnen konstituierenden Subjekte, sondern sie enthalten ein „Eigenleben [...], in deren Sog das Subjekt fortgerissen wird – es verliert sich im Netz der Sätze [...] Denn die Worte bergen ihren eigenen Sinn in sich, jenseits des sich in ihnen zum Ausdruck bringen wollenden Subjekts“. Es ist diese Eigenständigkeit der Texte und Diskurse, mit und in denen sich das Subjekt zu entwerfen sucht, die gleichzeitig zur dauernden Dekomposition des Subjekts führt. Das Subjekt ist mithin „der Eigengesetzlichkeit dessen unterworfen, worin es sich zur Geltung bringen möchte. Die Illusion, zumindest im fiktionalen Selbstentwurf zur Identität mit sich gelangen zu können, zerbricht an der Anonymität der Strukturen, innerhalb derer dieser stattfindet. Das Subjekt inszeniert sich mit der Sprache und verliert sich genau in diesem Augenblick wieder.“

Vielleicht kann man es so sagen: Bereits das strukturalistische Denken hat „den Kältetod des Subjektiven und Humanen (besiegelt, TA), sofern beides sich noch auf substantialistische Annahmen bezieht“ (Scherpe 1986:272). Poststrukturalistisches Denken tilgt auch noch deren letzte Reste. Die klassische Auffassung vom autonomen Subjekt jedenfalls wird eskamotiert. Das Subjekt löst sich als deren Produkt entweder in fixen, überhistorischen (Sprach-) Strukturen oder aber in historisch gegebenen und daher offenen, dynamischen Zeichengebilden, Diskursen und Diskursnetzen als kollektiven Erscheinungen auf, in denen sich auch die Organisatoren des hegemonialen Diskurses verfangen: Bei Deleuze und Guattari (1992) ist das Subjekt jener Ort, wo die Wunschströme und die Aussageakte zusammentreffen und sich verketten;[84] bei Derrida (1990) tritt das kulturelle und linguistische Regelsystem an die Stelle des Subjekts; unter Berufung auf eine

---

83 Die Vorstellung, das Subjekt schaffe sich im Diskurs selbst, knüpft im Grunde an eine pragmatische Anthropologie an, die nicht danach fragt, was der Mensch naturgemäß sei, sondern was er aus sich macht, indem er Institutionen, symbolische Formen, Kultur hervorbringt.

84 Statt von Subjekten spricht Guattari denn auch von „agencements collectifs d’énonication“, von kollektiven Aussageverkettungen. Vgl. Altwegg und Schmidt 1987:68.

Randglosse von Marx, der zufolge dessen analytische Methode nicht vom Menschen ausgeht, sondern von der ökonomisch gegebenen Gesellschaft, entwickelt auch Althusser (vgl. 1965 = 1968:168ff) einen klaren theoretischen Anti-Humanismus;[85] Foucault situiert das Subjekt in einer Matrix, die es „als Macht-Wissens-Komplex [...] in konkreten Machtkonstellationen historisch konstituiert“ („Tod des Subjekts“, Bublitz 1997:667f);[86] nach Lacan (1980) konstituieren „gründende Worte“ und Namen die Subjekte als „reale Wesen“ usw..[87]

Mit seinen Konzepten der Dekonstruktion und der Fragmentierung des Subjekts hat der (Post-) Strukturalismus theoretisch auf Erfahrungen einer Aushöhlung und Zerstörung der Subjektivität in modernen Gesellschaften reagiert und damit auch den Boden für neue Fragen nach der Konstitution des Subjekts in Codes, Texten, Bildern und anderen kulturellen Artefakten bereitet. Allerdings hat er diese Fragen nicht immer als historische gestellt und sich damit zumindest teilweise die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit einer Wiederherstellung bzw. -aneignung von Subjektivität und Autorenschaft verstellt. Dahingestellt sei auch, ob es sich bei der (post-) strukturalistischen Kritik an der herkömmlichen Metaphysik des Subjekts und modernen Individualitätsideologien wirklich um mehr als um eine bloße Weiterführung der bekannten klassisch-modernen Kritik an „idealistischen und romantischen Begriffen von auktorialer Genialität und Authentizität, Originalität und Intentionalität, zentrierter Subjektivität und persönlicher Identität“ handelt, oder ob Huyssen (1985:37) nicht Recht hat, wenn er schreibt: „Die Emphase, mit der diese Kritik noch in den sechziger Jahren in Frankreich als Neuigkeit vorgebracht wurde, kann dabei eigentlich nur aus den besonderen französischen Bedingungen (z.B. der Dominanz Sartres und des Existentialismus) erklärt werden.“

Trotz aller Kritik, die man an der am Ende zur Simulationstheorie radikalisierten strukturalen (Gesellschafts-) Theorie üben kann, ist ein Zurückfallen hinter die

---

85 Zu dessen Kritik vgl. Sève 1973:64ff und 76ff.

86 In den beiden letzten Bänden von *Sexualität und Wahrheit* (Foucault 1986a und b) berücksichtigt Foucault jedoch auch die Eigenaktivitäten der Subjekte, ihre sich in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Transformationsprozessen entwickelnden und verändernden „Selbsttechnologien“, ihre Selbstregulationstechniken und ihre Fähigkeiten zur „Selbstregierung“. Vgl. auch Schmid 1991.

87 Zum Problem des Subjekts im Strukturalismus vgl. auch Deleuze 1975:298ff. Eine Ausnahme allerdings bildet der gemeinhin ebenfalls dem Strukturalismus zugeordnete westschweizer Psychologe Jean Piaget, der die Autonomie des Menschen keineswegs durch ein für allemal gegebene Strukturen beschnitten, sondern im Menschen durchaus auch den Schöpfer der Strukturen sieht.

Einsichten darin, daß nichts unabhängig von seinem speziellen Erscheinen existiert, die Darstellung ins Dargestellte folgenreich eingreift, die Struktur der verschiedenen Zeichensysteme und Codes die Wahrnehmung und Bewertung, das Erleben und Verständnis der Welt durch die Subjekte tief beeinflußt und die Zeichenwelten und ihre Strukturen demnach eine eigenständige Bedeutung für die Erzeugung der (sozialen) Wirklichkeit und der Subjektivität haben, in den Sozialwissenschaften kaum mehr möglich. Alles andere würde den Rückfall in ein ontologisches Denken bedeuten. Fraglich allerdings ist, ob schon die Tatsache, daß die Wahl einer Sprache (eines Symbolsystems) nicht im freien Belieben steht und jede Sprache (jedes Symbolsystem) in das eingreift, was gesagt wird oder werden soll, den Glauben daran rechtfertigt, „man sei der Sprache bedingungslos ausgeliefert und könne immer nur sagen, was sie uns sagen läßt“ (Castoriadis 1997:216). Wie Gebauer (1981b) oder Lenk (1981 und 1994) betont haben, wir seien nicht notwendig Gefangene einer Interpretation von Wirklichkeit, so hat auch Castoriadis (1997:216) hervorgehoben, zwar könnten wir „niemals aus der Sprache heraustreten“, aber dennoch kenne unsere Beweglichkeit in der Sprache „keine Grenzen und erlaub(e) uns, alles, auch die Sprache selbst und unser Verhältnis zu ihr, in Frage zu stellen“. Nichts stünde, so seine in kritischer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus entwickelte Auffassung, „einer aufgeklärten Verwendung“ des Symbolismus durch die Gesellschaft entgegen. (ebd.)

Zwar wird das Subjekt – dies wäre allen bewußtseinsphilosophischen Subjekt-Ideologien entgegenzuhalten – durch die Macht- und Kraftlinien der gesellschaftlichen Ordnungen sowie die symbolischen und institutionellen Strukturen, in und unter denen es tätig wird, konstituiert und reguliert, aber es stellt sich im Netz dieser Linien, dieser symbolischen und außersymbolischen Strukturen und Diskurse, doch auch praktisch selbst her und kann in dieser Praxis durchaus mit „der Ordnung“ und den Definitionen, in und unter denen es sich konstituiert, in Konflikt geraten. „Der Mensch überschreitet seine Definitionen“, schreibt Castoriadis (ebd.:233), „stets wieder, weil er sie selbst *schafft*, indem er etwas schafft und damit auch *sich selbst* erschafft; ...“. Es gilt mithin, die Übergänge von Gesellschaftstheorie und Individualwissenschaft, von struktur- und handlungstheoretischen Ansätzen neu zu überdenken. Denn weder ist das Subjekt völlig autonom, noch ist es ein bloßer Effekt der Strukturen (bzw. eine prozessierende Einheit des Systems). Vielmehr bleibt die Spannung zwischen der heteronomen gesellschaftlichen Realität einerseits und ihrer subjektiven Konstruktion andererseits stets erhalten. Als Subjekt kann sich der Einzelne nur dadurch konstituieren, daß er eine Differenz zwischen sich und den anderen bzw. dem aufbaut, was ihn als Subjekt konstituiert bzw., wie Althusser (1976) sagen würde, „anruft“.

3.4. Soziologische Mikrotheorien

Zeichenprozesse sind nicht nur in soziologischen Makrotheorien von Bedeutung, sondern vor allem auch in Mikrotheorien. Während in den Makro-Ansätzen größere soziale Gebilde und kollektive Vorgänge im Mittelpunkt stehen, die nicht (unmittelbar) aus individuellem Handeln bzw. aus den Beziehungen zwischen Individuen abzuleiten sind, sondern nur als „Konstitution ‚von oben'" (Luhmann 1994b:43) angemessen erfaßt werden können[88] – ihr Gegenstand sind beispielsweise die Formen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und des Tausches, die Struktur und der Wandel staatlicher Organisationen und Institutionen, soziale Schichtungen oder Klassenverhältnisse (vgl. Treibel 1994:13f) –, wenden sich Mikro-Theorien vorwiegend den Individuen und ihren Interaktionen in speziellen sozialen Situationen zu. Die Abhängigkeit des individuellen Handelns von sozialen Strukturen wird zwar gesehen, steht jedoch nicht im Mittelpunkt der Analysen. Untersucht wird dagegen beispielsweise, wie Menschen unter bestimmten Bedingungen typischerweise – und damit vorhersehbar – handeln, welches ihre Motive und Erwartungen sind, wie sie (sich, die Situation, die anderen usw.) interpretieren, sich entscheiden, bestimmte Handlungen durchführen, wie sich ihre Handlungen aufeinander beziehen und dabei gelegentlich auch etablierte Handlungsmuster überschritten werden usw..

Die Begriffe „Interaktion" und „Kommunikation" werden in der Soziologie nicht immer systematisch voneinander unterschieden. Tendenziell wird „Interaktion" eher für sogenannte „face-to-face" -Situationen verwendet, die sich durch Kopräsenz und wechselseitige Wahrnehmbarkeit der Beteiligten auszeichnen, während der Kommunikationsbegriff breiter gebraucht wird. Der Begriff „Interaktion" stellt die Beziehung der Handlungspartner in den Mittelpunkt, „Kommunikation" den Inhalt oder Gegenstand des Austauschs. Aus der Perspektive der Semiotik ist „Kommunikation" ein Spezialfall der Semiose: Wir haben es mit kommunikativen Zeichen zu tun, wenn am Zeichenprozeß „ein Sender beteiligt ist, der ein Zeichen produziert, um damit einem Adressaten eine Botschaft mitzuteilen [...]; wenn es dem

---

88 Wichtigster Begründer dieser Sichtweise in der Soziologie war Durkheim, dessen Soziologie insgesamt darauf abzielte, die „Gesetzmäßigkeiten" aufzufinden, welche die Entwicklung, das Funktionieren und den Wandel sozialer, von den individuellen Manifestationen unabhängiger Gebilde erklären. (vgl. Kapitel 1.) Neben Theorien in der Nachfolge der Marxschen Soziologie haben vor allem die diversen Varianten der Systemtheorie dieses Konzept in der Soziologie weiterentwickelt und ihm zumindest zeitweilig einen recht großen Einfluß gesichert, etwa der Struktur-Funktionalismus von Talcott Parsons (1902-1979) (vgl. dazu Esser 1996:Kapitel 22-24) und die von Niklas Luhmann (1927-1998) entwickelte, hochabstrakte Theorie komplexer sozialer Systeme.

Adressaten gelingt, aufgrund des Zeichens die Botschaft zu rekonstruieren, so nennen wir die Semiose ‚*Kommunikation*' (Posner 1992:9).

Soziologische Mikrotheorien gehen vor allem auf die Chicagoer Schule (u.a. Thomas/Znaniecki 1918-1920 sowie Mead 1934) zurück, die im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts die US-amerikanische Soziologie bestimmt hat. Zu diesen Mikrotheorien gehören bis heute insbesondere der Symbolische Interaktionismus (Blumer 1969, mit Einschränkungen Goffman [z.B. 1959, 1967a und 1974]) und die Ethnomethodologie (Garfinkel 1967a; Cicourel 1973). Nähen existieren auch zur phänomenologisch-wissenssoziologischen Tradition (Schütz 1932 = 1974, Gurwitsch 1977, Berger und Luckmann 1977) sowie – mit Einschränkungen – zur Wissens- und Kultursoziologie Karl Mannheims. All diese Spielarten des sozialen Konstruktivismus stellen im Gegensatz zu strukturalistischen bzw. objektivistischen Sichtweisen die gesellschaftlichen Akteure in den Vordergrund. Die Subjekte erscheinen nicht als passive Träger von Strukturen, welche die diesen eigenen mechanischen und unpersönlichen Logiken folgen, sondern als aktive Konstrukteure der sozialen Welt. Gesellschaft ist danach das Produkt der Entscheidungen, Handlungen und Erkenntnisakte (bewußter) Individuen, die ihrer Lebenswelt in „organisierten Alltagspraxen" (Garfinkel 1967a) durch Kommunikation und Interaktion Sinn geben. Die sozialen Strukturen werden als Produkt individueller Handlungen und Klassifikationsstrategien angesehen. Die soziale Wirklichkeit existiert in dieser Perspektive nicht von sich aus, sondern wird durch das wechselseitig aneinander orientierte Handeln weitgehend eigenständiger Subjekte erst hergestellt bzw. „gesetzt"; die gesellschaftliche Ordnung ist das Resultat intersubjektiver Sinnsetzung; Gruppen- und Gemeinschaftsbildung erfolgen auf der Grundlage interaktiv entwickelter Übereinkünfte und Gepflogenheiten.[89] Keimzelle dieses Modells der interaktiven Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit ist die face-to-face-Situation.

3.4.1. Symbolischer Interaktionismus (Mead)

Gegenstand des Symbolischen Interaktionismus sind symbolisch vermittelte Interaktionsprozesse, das heißt Wechselbeziehungen von mindestens zwei Personen, die sich durch ihr Verhalten – und sei es auch nur ein Blick – aufeinander

---

89 Ein schönes Beispiel gibt Kaufmann 1994: Er zeigt am Umgang von Paaren mit ihrer schmutzigen Wäsche, wie in Interaktionsprozessen Gewohnheiten entwickelt werden, die zwei Liebende erst wirklich zum Paar vereinheitlichen.

beziehen.[90] In jeder Interaktion tauschen die Interaktionspartner über unterschiedliche Kanäle, verbal-sprachlich und körper-sprachlich (Sprache, Tonfall, Mimik, Gestik usw.), direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt eine Menge von Mitteilungen aus, die analysiert und gedeutet werden sollen.

Primäre Untersuchungsfelder mikrotheoretisch fundierter interpretativer Programme sind gänzlich unspektakuläre soziale (Alltags-) Situationen wie Kneipenbesuche (vgl. Dröge und Krämer-Budoni 1987) oder Familienfeiern und die in ihnen sich vollziehenden sozialen Aktionen. Auch wenn diese auf den ersten Blick sehr einfach erscheinen mögen, sind sie doch äußerst störanfällig und voraussetzungsreich. Selbst wenn sich die Interaktionspartner dessen in der Regel nicht bewußt sind, müssen viele Bedingungen erfüllt sein, bevor sie sich verständigen können. Menschen, die miteinander interagieren, müssen darauf achten, was der jeweils andere tut oder intendiert; sie müssen ihre Handlungen aneinander ausrichten. Außerdem setzen die Beteiligten in symbolvermittelten Austauschprozessen stets ein bestimmtes Vorwissen ihres Gegenübers und voraussehbare Reaktionen voraus. Ihre symbolischen Aktivitäten und Mitteilungen treffen in der Wahrnehmung des Interaktionspartners auf bestimmte Erwartungen und Erfahrungen. Sie können nur verstanden werden, wenn das Gegenüber sie zu deuten weiß. Interpretation hat also im Symbolischen Interaktionismus eine doppelte Funktion: Sie ist zum einen ein elementarer Bestandteil der sozialen Praxis der Interaktionspartner, die ihr Verhalten permanent wechselseitig deuten (müssen), und sie ist zum anderen eine wissenschaftliche Methode der wissenschaftlich tätigen Person, welche die Interaktionsprozesse soziologisch untersucht. (vgl. auch Treibel 1994:107ff)

In jeder Interaktion lassen sich drei Anforderungen bzw. Sinnebenen unterscheiden:

1. Die Beteiligten müssen die Gegebenheiten einer sozialen Situation in Rechnung stellen. „Soziale Situation“ ist ein Zentralbegriff des symbolischen Interaktionismus. Er bezeichnet den gesamten Komplex objektiver Bestimmungen eines sozialen Bedeutungsgefüges soweit sie dem handelnden Subjekt in seinem aktuellen Verhalten gegeben sind (vgl. Bahrdt 1996), zum Beispiel Normen, Rollen oder institutionalisierte Verhaltenserwartungen (etwa die Rollenerwartungen zwischen Arzt und Patient oder Lehrer und Schüler).

---

90 Insofern existieren Affinitäten zu Georg Simmels Begriff der „Wechselwirkung“, dem Ausgangspunkt seiner gesamten Soziologie. Vgl. Simmel 1890 und 1992:791ff sowie Korte 1993:88ff

2. Die Kommunikationspartner bringen stets subjektive Tatbestände (ihre unterschiedlichen Lebensgeschichten, biographische Besonderheiten usw.) in die soziale Situation ein, die deren objektive Bedingungen modifizieren können.
3. Auf der Grundlage der wechselseitigen Interpretation der Beteiligten, in der sowohl die objektiven als auch die subjektiven Faktoren in Rechnung gestellt und aufeinander bezogen werden, kommt es „zu einer gemeinsamen *Definition der Situation* als der eigentlichen *kommunikativen* Leistung der Beteiligten“ (Bohnsack 1995:36).

Als Begründer des Symbolischen Interaktionismus gilt George Herbert Mead (auch wenn nicht er, sondern sein Schüler Herbert Blumer [1969] diesen Begriff geprägt hat). Mead hat sich sowohl am Forschungsprogramm des Behaviorismus als auch am Pragmatismus der nordamerikanischen Soziologen Charles S. Peirce (1829-1914), William James (1842-1910) und John Dewey (1859-1952) orientiert. Er liefert eine verhaltenstheoretische Grundlegung der Semiotik (vgl. Posner 1981 und 1987) und zeigt die Bedeutung der symbolischen Interaktion für die Konstitution des Selbst und der Gesellschaft auf. Im Anschluß an die Behavioristen geht er davon aus, daß bereits Tiere gestisch interagieren, zum Beispiel durch Laute oder Gebärden (Drohhaltungen, Unterwerfungsgesten usw.). Unter Geste wird dabei „jener Teil einer gesellschaftlichen Handlung“ verstanden, „der als Reiz auf andere, in die gleiche gesellschaftliche Handlung eingeschaltete Wesen wirkt“ (Mead 1934 = 1995:81). Ein Beispiel sind zwei kämpfende Hunde: Jede Handlung wird in der Auseinandersetzung zum Reiz für die Reaktion des anderen, das heißt, die Reaktion eines Empfängers auf den Reiz eines Senders wird ihrerseits zum Reiz für den Sender des ersten Reizes usw. Jedoch nimmt der Mensch für Mead eine Sonderstellung ein: Er allein ist, mit einem Ausdruck Cassirers, *animal symbolicum*. Anders als tierische „besagen“ seine Gesten etwas: Sie haben eine Bedeutung bzw. „Signifikanz“, sind „signifikante Symbole“. Im Unterschied zu nicht-signifikanten Gesten, die im Rahmen eines gesellschaftlichen Prozesses als Reize quasi automatisch Reaktionen des „anderen Wesens“ auslösen und derart eine spontane „gegenseitige Anpassung des Verhaltens“ der beteiligten Wesen organisieren, drücken signifikante Gesten eine „dahinterstehende Idee“ aus. (ebd.:84f) Ihre Signifikanz ist „davon abhängig, inwieweit es gelingt, den gesamten Handlungsverlauf geistig zu vergegenwärtigen“ (Bohnsack 1995:41).

Gesten werden dann „zu signifikanten Symbolen, wenn sie im Gesten setzenden Wesen die gleichen Reaktionen implizit auslösen, die sie explizit bei anderen Individuen auslösen oder auslösen sollen – bei jenen Wesen, an die sie gerichtet sind“ (Mead 1934 = 1995:85f). In der Interaktion mit nicht-signifikanten Gesten erfährt jeder Handlungspartner „die Handlungen des andern getrennt von den seinen [...]

Das ändert sich erst, wenn es gelingt, zwei aufeinander folgende Handlungen verschiedener Personen als Phasen derselben Handlung zu interpretieren: Wer die Handlung seines Partners als Fortsetzung seiner eigenen Handlung auffaßt, für den wird seine eigene Handlung als frühe Phase einer Gemeinschaftshandlung erkennbar. Er kann von der späteren Phase dieser Gemeinschaftshandlung auf die frühere Phase zurückschließen und diese als Reaktion auf jene verstehen. Durch die Reaktion des Partners erhält für ihn auch die eigene Geste einen Sinn, sie wird zur signifikanten Geste [...] Signifikante Gesten sind somit vom Sender selbst als solche erkannte Gesten: Der Sender wird hier zum Rezipienten seines eigenen Zeichens. Einen Sender dieser Art nennen wir ‚Zeichenproduzenten'. Allgemein wird ein Reiz als ‚signifikante Geste' bezeichnet, wenn er nicht nur im Rezpienten eine spätere Phase seiner Handlung (Reaktion) auslöst, indem er auf eine spätere Phase im Handeln des Senders hinweist, sondern auch im Sender eine spätere Phase seiner Handlung auslöst, indem er auf eine spätere Phase im Handeln des Rezipienten (seine Reaktion) hinweist [...]". (Posner 1981:106f)

Dies ist das Kernstück der Meadschen Theorie vom symbolvermittelten Charakter sozialer Handlungen: Bewußte bzw. signifikante Kommunikation – menschliche Vergesellschaftung – beginnt, wenn der Einzelne in der Lage ist, sich die Reaktionen anderer auf sein Handeln in Interaktionsprozessen geistig zu vergegenwärtigen, sie in sich selbst zu inszenieren und zu antizipieren. Nach Mead (1934 = 1995:85f) stellt die signifikante Kommunikation durch Gesten einen weit effektiveren Mechanismus der gegenseitigen Anpassung im Rahmen gesellschaftlicher Handlungen dar als dies bei der unbewußten oder nicht-signifikanten Geste der Fall ist. Denn bei signifikanter Kommunikation nimmt jedes der interagierenden Individuen die Haltungen der anderen auch sich selbst gegenüber ein; es nimmt sich also nicht nur für sich selbst wahr, sondern sieht sich stets auch mit den Augen des oder der anderen.

Mead erläutert dies näher an der Tätigkeit des *Spielens*. Dabei unterscheidet er eine frühere Stufe des Spiels, das unorganisierte, ungeregelte nachahmende Spiel („play"), von einer späteren, dem organisierten Wettkampfspiel („game"). Im nachahmenden Spiel nimmt das Kind verschiedene Rollen ein: Es spielt Mutter, Lehrer, Polizist oder Briefträger und führt dabei die Reaktionen der anderen – der durch seine Phantasie nach Vorbildern selbst geschaffenen Spielgefährten, die es später verinnerlicht – tatsächlich aus: „Es spielt zum Beispiel, daß es sich etwas anbietet; es gibt sich selbst einen Brief und trägt ihn fort; es spricht sich selbst an – als Elternteil; als Lehrer; es verhaftet sich selbst – als Polizist. Es hat in sich Reize, die in ihm die gleiche Reaktion auslösen wie in anderen". (ebd.:193) Davon ist die Situation in einem organisierten Wettkampfspiel zu unterscheiden: „Das spielende Kind muß hier bereit sein, die Haltung aller in das Spiel eingeschalteten Personen zu

übernehmen, und diese verschiedenen Rollen müssen eine definitive Beziehung zueinander haben [...] Macht es beim Baseball einen bestimmten Wurf, so muß es die Reaktionen jeder betroffenen Person in seiner eigenen Position angelegt haben. Es muß wissen, was alle anderen tun werden, um sein eigenes Spiel erfolgreich spielen zu können. Es muß alle diese Rollen einnehmen“. (ebd.:193) – „Der grundlegende Unterschied zwischen dem Spiel und dem Wettkampf liegt darin, daß in letzterem das Kind die Haltung aller anderen Beteiligten in sich haben muß. Die vom Teilnehmer angenommenen Haltungen der Mitspieler organisieren sich zu einer gewissen Einheit, und diese Organisation kontrolliert wieder die Reaktion des Einzelnen“. (ebd.:196) Das heißt, der „signifikante andere“ des nachahmenden Spiels (zum Beispiel der Polizist, von dem das Kind als Krimineller verhaftet wird) wird im Wettkampf zum „verallgemeinerten Anderen“, dessen Haltung die der ganzen Gemeinschaft bzw. gesellschaftlichen Gruppe (zum Beispiel des Sportteams) ist, die in die Erfahrung jedes einzelnen Mitgliedes „als organisierter Prozeß oder gesellschaftliche Tätigkeit“ eintritt und dem Einzelnen so „seine einheitliche Identität gibt“. (ebd.:196f)

Meads Überlegungen überwinden den falschen Gegensatz von Individuum und Gesellschaft. Vergesellschaftung und Individuierung werden demgegenüber als die beiden Seiten einer Medaille untersucht; Habermas (1989:187ff) wird diesen Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit Meads Theorie der Subjektivität sowie seiner allgemeinen „kommunikationstheoretischen Grundlegung der Soziologie“ weiterentwickeln.[91] Das Selbst konstituiert sich, Mead zufolge, in symbolisch vermittelten Interaktionen. Die von ihm ausgesandten Zeichen – Gesten, sprachliche Ausdrücke, mimische Aktivitäten usw. – sind nicht bloßer Ausdruck von Gefühlen oder einer bereits bestehenden Identität, vielmehr ist „praktische Intersubjektivität“ (Joas 1989) die Voraussetzung für die Bildung des Selbst. Der Prozeß der Selbstwerdung ist nach Mead an die Fähigkeit des Menschen gebunden, sich mit den Augen des „generalisierten Anderen“ zu sehen. Um Identität („self“) zu entwickeln, muß das Individuum in seinen Interaktionen imaginativ in die Rollen der anderen schlüpfen *(„*role-taking“), sich also gleichsam von außen betrachten und sich selbst als einen anderen erfahren: Es muß die „Haltungen“ der anderen „gegenüber den verschiedenen Phasen oder Aspekten der gemeinsamen gesellschaftlichen Tätigkeit oder der gesellschaftlichen Aufgaben übernehmen, in die sie, als Mitglieder einer organisierten Gesellschaft oder gesellschaftlichen Gruppe, alle einbezogen sind [...]. Dieses Hereinholen der weitgespannten Tätigkeit des jeweiligen gesellschaftlichen Ganzen oder der organisierten Gesellschaft in den

---

91 Siehe auch das Kapitel 3.5.1..

Erfahrungsbereich eines jeden in dieses Ganze eingeschalteten oder eingeschlossenen Individuums ist die entscheidende Basis oder Voraussetzung für die volle Entwicklung der Identität des Einzelnen [...].“ (ebd.:197)

Indem sich der Einzelne mit den Augen der anderen wahrnimmt und permanent Perspektivenwechsel vollzieht, entsteht eine Objektivität des eigenen Ich: der Einzelne erfährt sich als ein „mich“ („me“), als ein *soziales Selbst*, in dem sich seine soziale Umgebung niederschlägt. In der Übernahme dieses Bildes der anderen („me“) erhalten die bisher unreflektierten Handlungen des „I“ (des Ich als eines spontan und kreativ handelnden Subjekts) eine neue Signifikanz. „Identität“ („self“) bezeichnet den „Prozeß der Verknüpfung des eigenen Organismus mit den anderen innerhalb der bestehenden Wechselwirkungen, insoweit sie in das Verhältnis des Einzelnen, in den Dialog zwischen ‘Ich’ [‘I’] und ‘ICH’ [‘me’] hereingenommen werden [...]“ (ebd.:222). Selbstreflexivität, Geist („mind“) und Intelligenz als Voraussetzungen und Aspekte einer vollständigen „Identität“ setzen die Interaktion und Kommunikation mit anderen voraus; Denken wird aufgefaßt als ein verinnerlichter kommunikativer Austausch von signifikanten Gesten: als „ein nach innen verlegtes oder implizites Gespräch des Einzelnen mit sich selbst mit Hilfe solcher Gesten“, die deshalb signifikante Symbole sind, „weil sie für alle Mitglieder einer gegebenen Gesellschaft oder gesellschaftlichen Gruppe den gleichen Sinn haben, d.h. daß sie jeweils in dem die Geste setzenden Individuum wie auch in den auf sie reagierenden Individuen die gleichen Haltungen auslösen [...]. (ebd.:86f)

Unsere Individualität und Identität, unser Selbst, sind, so Mead, soziale Effekte, die interaktiv produziert und reproduziert werden. Die Fähigkeit zum Selbstbezug entspringt, Meads Grundüberlegung zufolge, der Übernahme von Fremdperspektiven oder doch gesellschaftlicher Festlegungen auf ein Bild, das der Einzelne in sozialen Austauschprozessen von sich entwickelt, entwirft und darstellt. Allein diese Übernahme von Fremdperspektiven, das „Sich-selbst-zum-Objekt-Machen“, gestattet es dem Subjekt – wenn auch in Grenzen – zum Schöpfer einer Wirklichkeit zu werden, die keineswegs bloß eingebildet ist. Ein ausgezeichneter empirischer Beleg für die Behauptung der Selbstgestaltungskraft des Subjekts, das sich reflexiv zum Gegenstand der Anschauung (aus der Perspektive der anderen) macht, mag der Placebo-Effekt sein, zeigt er doch, daß allein der bloße Glaube an die Wirksamkeit einer eingenommenen, von anderen „als Medizin“ ausgegebenen Substanz ohne irgendwelche Wirkstoffe die Wirksamkeit tatsächlich „objektiv“ herzustellen vermag. Zeichen- und gesellschaftstheoretisch sind Meads Überlegungen zu Selbstbildung und Selbstgestaltung auch deshalb interessant, weil die Art und Weise, wie die Selbst-Bilder aufgebaut sind, wesentlich von den institutionellen Zusammenhängen und den Selbstthematisierungsmöglichkeiten, von den symbolischen Formen und

den Zeichenressourcen abhängt, in denen sie konstruiert werden bzw. die in einer Gesellschaft oder Gruppe zu Gebote stehen. (vgl. Hahn 1987:9ff)

Während sich der an Mead anschließende Symbolische Interaktionismus oft zu einer reinen Mikrosoziologie entwickelt hat, lassen sich demnach bei Mead selbst noch etliche makrotheoretische Bezüge entdecken. (vgl. auch Treibel 1994:113) In Abgrenzung von einseitig individualistischen Ansätzen schreibt Mead (1934 = 1995:45), er wolle „das Verhalten des Individuums im Hinblick auf das organisierte Verhalten der gesellschaftlichen Gruppe erklären, anstatt das organisierte Verhalten der gesellschaftlichen Gruppe aus der Sicht des Verhaltens der einzelnen Mitglieder erklären zu wollen. Für die Sozialpsychologie ist das Ganze (die Gesellschaft) wichtiger als der Teil (das Individuum), nicht der Teil wichtiger als das Ganze; der Teil wird im Hinblick auf das Ganze, nicht das Ganze im Hinblick auf den Teil oder die Teile erklärt“: Geist, Bewußtsein und Identität werden aus der Struktur der Gemeinschaftshandlung („social act“) erklärt. (vgl. Posner 1981:104) Die „Einheit und Struktur der kompletten Identität spiegelt“, so Mead (1934 = 1995:186), „die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen [...]. Die Organisation und Vereinheitlichung einer gesellschaftlichen Gruppe ist mit der Organisation und Vereinheitlichung einer jeden Identität identisch, die sich aus dem gesellschaftlichen Prozeß heraus entwickelt, in den diese Gruppe eingeschaltet ist oder den sie ablaufen läßt“. (ebd.:186) Umgekehrt entspräche das „Phänomen der Persönlichkeitsspaltung“, das „durch das Auseinanderbrechen der vollständigen, einheitlichen Identität in ihre Teile verursacht“ werde, „den verschiedenen Aspekten des gesellschaftlichen Prozesses [...], in den die Person eingeschaltet ist, und in dem sich ihre vollständige oder einheitliche Identität entwickelt hatte. Diese Aspekte sind die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, denen sie innerhalb dieses Prozesses angehört“ (ebd.): die Fragmentierung des Selbst als Wirkung der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in voneinander weitgehend unabhängige „Subsysteme“, die das Individuum mit konfligierenden Rollen- und Verhaltenserwartungen bedrängen.[92]

Meads Überlegungen sind zukunftsweisend, aber teilweise auch problematisch:

1. In Meads Gesellschaftstheorie, seiner Ethik eines diskursiven Universums, mischen sich deskriptive und normative Elemente. Mehr oder minder deutlich fließt das historisch bestimmte, von Mead jedoch universalisierte Ideal einer menschlichen Gesellschaft als Reflex des Demokratie- und Selbstverständnisses der US-amerikanischen Kultur ein. Konflikte sind für Mead grundsätzlich „auf dem

---

92 Zur Problematik dieser These siehe das Kapitel 11.1..

Wege einer rational-reflexiven Problembeseitigung zu lösen"; die gegebenen gesellschaftlichen Wertmaßstäbe sind „Richtkategorie für zukünftiges - identitätsorientiertes – Verhalten"; eine „Pluralität von Haltungen" wird „nur vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Anpassungsleistung und -bereitschaft des einzelnen" gewährleistet. (Stross 1991:94) [93]

2. Indem Identitätserwerb an die Anpassungsleistungen des Einzelnen gebunden wird, gerät Meads Modell unfreiwillig in die Nähe strukturfunktionalistischer Ansätze. Gegen die eigene Intention kann individueller und gesellschaftlicher Wandel kaum erklärt werden. (vgl. ebd.: 95ff) Es gibt nur eine funktionale, das heißt horizontale Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Damit entsteht in der Tendenz ein funktionalistisches (und damit auch harmonistisches) Bild von Gesellschaft. Hierarchische Strukturen, Macht, Herrschaft und soziale Kämpfe spielen ebenso wenig eine Rolle wie Prozesse abstrakter, hinter dem Rücken der Akteure sich vollziehender Vergesellschaftung.

3. Identität wird als eine rein „kognitive Anstrengung der Person" aufgefaßt, „gesellschaftliche Anpassungsleistungen" durch Rationalisierung zu vollbringen (ebd.:97). Die sinnlich-körperliche und die emotionale Seite der Genese des sozialen Selbst bleiben weitgehend ausgeblendet. Anders als zum Beispiel die Pragmatisten James und Cooley hält Mead ein körperlich fundiertes Identitäts*gefühl* als Grundlage einer kognitiv-reflexiven Identitätsentwicklung nicht für notwendig. Der Identitätsbegriff wird „auf den Akt eines rationalen und reflexiven Sich-Selbst-Gegenübertretens reduziert" (ebd.:96). Die körperliche und emotionale Seite des Menschen erscheint bei Mead vorwiegend als die wilde, ungezähmte, triebhafte und damit anti-soziale Komponente, die der Rationalisierung und Disziplinierung durch den Geist bedürfe. Das heißt, Mead hat keinen Begriff von der historischen und sozialen Konstitution des Körpers und der Emotionen. Seine Theorie bleibt dem Dualismus von Trieb und Rationalität, Körper und Geist verhaftet.

4. Die Ausblendung der körperlichen Dimension des Identitätserwerbs zeigt sich besonders deutlich in Meads Modellen von Spiel und Wettkampf. Sie täuschen darüber hinweg, daß die Mitspieler nicht nur als Repräsentanten von Spielpositionen, Taktiken, Strategien, Regeln und Erwartungen, das heißt von abstrakten, geistigen Dingen auftauchen, sondern auch in ihrer körperlich-sinnlichen Präsenz. Mead kann den Begriff des „generalisierten Anderen" nur

---

93 Vermutlich trifft auch die Annahme, der Einzelne konstituiere sich selbst, indem er sich mit den Augen anderer anblickt (und damit aus deren Perspektive selbst kontrolliert), nicht auf alle Kulturen und Zivilisationen zu, sondern vornehmlich auf die euro-amerikanische.

durch die Abstraktion von der Ebene der physischen Handlungen und konkreten physischen Erscheinungen der Handlungspartner gewinnen. Er „isoliert das Individuum aus den materiell-körperlichen Interaktionen und postuliert dieses als die zentrale Instanz, die das soziale Geschehen in sich hinein nimmt und in innere Konstrukte transformiert.“ Die tatsächliche Interaktion wird nicht aus der Perspektive des handelnden Subjekts betrachtet, sondern aus derjenigen des Sozialwissenschaftlers, „der die im Geist eines idealtypischen Individuums ablaufenden Prozesse rekonstruiert [...] Mead übergeht alle materiellen Bedingungen, die die Aufführung eines Spiels ausmachen. Seine wissenschaftliche Abstraktion verstellt ihm den Blick auf das im Spiel engagierte Subjekt, auf seine körperliche Tätigkeit, seine Sinnlichkeit, seine konkreten Beziehungen zu den anderen, den Glauben an das Spiel, auf die mediale und sinnliche Seite der Aufführung.“ (Gebauer und Wulf 1998:206f).

5. Es bleibt letztlich unklar, worauf die Fähigkeit des „I“ beruht, sich gegen die im „me“ übernommenen Erwartungen der anderen durchzusetzen. Das „I“ dient Mead vornehmlich dazu, die Unvorhersehbarkeit und Spontaneität im Verhalten des Individuums zu erklären; seine soziale Genese wird nicht erfaßt, seine Funktion für die Beteiligung des Einzelnen am sozialen Prozeß bleibt unklar. Dies führt auch zu einigen biologistischen Anklängen. „Der nicht voll geklärte Status des ‚I‘ hängt damit zusammen, daß auch Mead die Integration des Individuums – nicht viel anders als T. Parsons – durch die Einheit des sozialen Prozesses, vermittelt über die Verinnerlichung des ‚generalized other‘, verbürgt sieht und nicht durch die interpretatorische Kraft eines Ich, das sich gegen divergente Anforderungen eines inhomogenen sozialen Prozesses behauptet. Ferner geht Mead und den anderen Interaktionisten vielfach die biographische Perspektive verloren. Dies liegt vor allem daran, daß sie sich zu ausschließlich den Implikationen der aktuellen Interaktionssituation zuwenden.“ (Krappmann 1993:19f)

3.4.2. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie (Goffman)

Wie für Mead, so bilden face-to-face-Interaktionen auch für den nordamerikanischen Soziologen Erving Goffman (1922-1982) das zentrale Thema. In der Forschungsliteratur wird sein Werk gewöhnlich am Schnittpunkt von Symbolischem Interaktionismus und einem seiner Ableger, der Ethnomethodologie, situiert. Jedoch ist die Frage nach der „Identität“ des Ansatzes von Goffman ebenso umstritten wie die, ob sein Werk überhaupt eine kohärente soziologische Theorie bildet. (vgl.

Willems 1997:26) Er selbst hat sich explizit unter anderem sowohl auf Mead als auch auf Schütz (1932 = 1974) bezogen. (vgl. Treibel 1994:135)

Die besondere Leistung Goffmans ist, die konkreten Interaktionen physisch präsenter Individuen im scheinbar banalen Alltag als einen Gegenstandsbereich eigenen Rechts konzipiert zu haben: als ein „sich natürlich abgrenzende(s), analytisch einheitliche(s) Teilgebiet der Soziologie“ (Goffman 1969 = 1981:9). Es ist das körperliche Zusammensein mit anderen in Interaktionen, die deren Eigengesetzlichkeit im Unterschied zur abstrakten Gesellschaftsstruktur bedingt. Goffman unterzieht die Interaktionen des Alltags detaillierten Mikroanalysen. Ausgehend vom beobachtbaren Verhalten der beteiligten Personen, ihren Blicken, Gesten, Haltungen, sprachlichen Äußerungen usw., zeigt er, wie Individuen durch gemeinsames Handeln bzw. praktische Kopräsenz in unterschiedlichen sozialen Situationen (geplante oder ungeplante, flüchtige oder längerfristige, gewünschte oder unerwünschte, öffentliche oder private Begegnungen) spezifische Interaktionsordnungen erzeugen. Diese faßt er aber, im Unterschied beispielsweise zu Schütz (1932 = 1974), nicht als Ergebnis der Handlungsentwürfe der Beteiligten auf, sondern – analog zur Simmelschen Vorstellung sozialer „Wechselwirkungen“ (vgl. Simmel 1890 und 1992:791ff) – als Resultat ihrer wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen. (vgl. Knoblauch 1994:34) Mit ethnographischem Blick betrachtet er die soziale Situation, die darin auftretenden Verhaltensmuster und -sequenzen, ihre räumliche und soziale Konstellation, und deckt ihre – die Interaktion bedingenden und ermöglichenden – Strukturen sozialen Sinns und ihre „normative Ordnung“ auf (vgl. Goffman 1967a = 1971:7f). In Übereinstimmung mit Durkheims Verständnis von Sinntranszendenz begreift er Sinnstrukturen und normative Ordnungen als soziale Tatsachen, die vor den Einzelnen da sind und deshalb ihre Handlungsmöglichkeiten begrenzen.

Genau darin liegt eine entscheidende Differenz des Goffmanschen Ansatzes zu anderen interaktionistischen Studien. Während diese nämlich, vom Selbst ausgehend, vorrangig die subjektiven Innenperspektiven (Auffassungen, Motive, Intentionen usw.), die Konstruktivität der Handelnden und die „Textur“ ihres sozialen Lebens im Blick haben, geht es Goffman – besonders deutlich in seinem Hauptwerk *Rahmen-Analyse* (*Frame Analysis;* 1974 = 1980), aber auch in seinem Aufsatz *Die Interaktionsordnung* (Goffman 1994b) – wesentlich „um ‚hinter’ den empirischen Interaktionsprozessen liegende strukturelle und systemische Sinntatsachen“, die das Selbst – normalerweise unbewußt, doch prinzipiell der Reflexion zugänglich – bedingen und bestimmen. (Willems 1997:43) Das heißt, Goffmans mikrosoziologische Analysen stehen in einem makrosoziologischen Bezugsrahmen (der jedoch in seinen Analysen in den Hintergrund tritt). Gegen eine

„situationalistische“ Auffassung, der zufolge soziale Strukturen allein „situativ erzeugte Leistungen der Interagierenden“ (Knoblauch 1994:37) sind, geht Goffman davon aus, daß soziale Organisation, Arbeitsteilung, Produktion, Sprachwandel usw. eigenen, nicht von den Interaktionen bestimmten Regeln folgen. Er betont die Eigengesetzlichkeit von Interaktionsordnung einerseits und Gesellschaftsstruktur andererseits, ohne beide Bereiche jedoch als hermetisch voneinander abgeschlossen zu betrachten. Vielmehr existierten Schnittstellen („interfaces“) zwischen beiden Sphären, beispielsweise dort, wo makrosoziologische soziale Organisationen – etwa in Gestalt von Ordnungskräften – in die Handlungsfolgen sozialer Situationen eingreifen oder umgekehrt soziale Situationen oder zeremonielle Handlungen (ein Beispiel können „Runde Tische“ sein) Wirkungen auf die gesellschaftliche Organisation haben. Die vielleicht engste Verknüpfung von Interaktionsordnung und Sozialstruktur zeigt sich bei sozialen Kategorien wie Klasse, Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit: Am Beispiel von Dienstleistungen zeigt Goffman (1994a und b), wie diese sozialen Determinanten mit der Konsequenz in konkrete Dienstleistungsinteraktionen hineinwirken, daß die dort geltenden Regeln der Gleichbehandlung trotz aller Versuche, den Schein der gleichen Behandlung zu wahren, nicht eingehalten werden können.[94] Trotz der Einsicht in die prägenden Einflüsse sozialstruktureller Kategorien auf das individuelle Handeln in Interaktionsordnungen begreift Goffman das handelnde Individuum im Unterschied zu kruden strukturalistischen Auffassungen jedoch nicht als bloß ausführendes Organ einer Struktur bzw. Rahmenordnung, sondern durchaus als ein einzigartiges und persönliches, autonomes und kreatives Wesen, das zwar „vielfältig sinnstrukturell konditioniert und konstituiert“ ist, aber auch verändernd auf die Muster und Strukturen des sozialen Lebens einwirken kann, die Goffman damit eben nicht „für historisch unveränderlich“ hält. (Willems 1997:45) „Objektive“ soziale (Sinn-) Strukturen sind zwar die Disposition für die Praxis der Subjekte, aber diese haben die Möglichkeit, sie kompetent im eigenen Handeln umzusetzen und kreativ zu transformieren. Das Selbst ist zwar einerseits an Codes gebunden, die „in den und zwischen den Grenzen der sozialen (Interaktions-) Systeme wirksam“ werden, es erscheint aber andererseits auch „als Instanz der (Selbst-) Codierung, als eine Art zeremonieller Sprecher und Manager, der Handlungsrahmen handhabt“. (Willems 1997:120) Nach Goffman wird das individuelle Verhalten in sozialen Situationen durch Gewohnheiten (Habitualisierungen), Kommunikationsideale, ritualisierte Formen (Interaktionsrituale), zeremonielle Ordnungen, Regeln und Normen

---

94 Vgl. Knoblauch 1994:37ff; zur Ausprägung der sozialstrukturellen Kategorie des Geschlechts in Interaktionsordnungen vgl. insbesondere Goffman 1994b.

organisiert, reguliert und reglementiert. Diese sind aber nur zu einem geringen Teil, zum Beispiel in Benimmbüchern oder „Etikette-Trainern“, schriftlich fixiert. Zu einem weit größeren Teil existieren sie implizit im Alltagswissen der Akteure, das Goffman, hierin Bourdieu ähnlich, nicht für eine Privatangelegenheit, sondern für gesellschaftlich bedingt hält.

Von Mead übernimmt Goffman die Konzepte des Perspektivenwechsels und des Aufbaus von Identität im symbolischen Austausch mit anderen. Er berücksichtigt aber weit mehr als Mead die körperliche Seite des Menschen, was unter anderem an seiner Theorie der Identitätsgefährdung durch Stigmatisierung deutlich wird. (vgl. Goffman 1967b)[95] In Weiterführung von Meads Überlegungen spielt auch bei ihm das Thema des Bildes, das die Einzelnen von sich selbst in sozialen Begegnungen entwickeln und darstellen, eine zentrale Rolle. Bei Kontakten mit anderen Leuten verfolgt jeder Mensch, nach Goffman (1967a = 1971:10), bestimmte Verhaltens- und Darstellungsstrategien, die (ob bewußt oder unbewußt, intentional oder nicht-intentional eingesetzt) stets darauf abzielen, den anderen ein bestimmtes *Image* vorzuführen, das Aussagen über den eigenen Charakter, den eigenen Status, die eigenen Kompetenzen usw. beinhaltet und den anderen die Möglichkeit gibt zu ermitteln, was der Einzelne „von ihnen erwarten wird und was sie von ihm erwarten können“ (Goffman 1959 = 1983:5). Zu diesem Zweck werden vielfältige Zeichen (Kleidung, Gesten, Körperhaltung, Sprechweisen usw.) eingesetzt, die im günstigsten Fall zu einem homogenen Ganzen kombiniert und mit den „objektiven“ Gegebenheiten der „Darstellungsbühne“ in Einklang gebracht werden. Dabei spielen Statussymbole eine besondere Rolle: Indem sie die entscheidenden Hinweise auf den sozialen Status des Interaktionspartners liefern, geben sie zugleich vor, wie dieser zu behandeln ist. Normalerweise ist die Produktion eines solchen Selbstbildes nicht Ziel und Zweck der Interaktion, sondern Bedingung der Kontaktaufnahme: Nur wenn der Einzelne ein der Situation angemessenes, halbwegs konsistentes Bild seiner selbst anbietet, ist für die anderen überhaupt die Möglichkeit gegeben zu reagieren, das heißt, auf das Bild-Angebot einzugehen, es mit emotionalen Reaktionen zu „besetzen“. (vgl. Goffman 1967a = 1971:10ff)

Das eigene Image ist also selbst dann, wenn es als persönlicher Besitz, als Ergebnis der eigenen Initiative und als Zentrum der eigenen Sicherheit oder des eigenen Vergnügens wahrgenommen wird, stets ein *soziales* Image: „nur eine Anleihe von der Gesellschaft; es wird einem entzogen, es sei denn, man verhält sich dessen würdig“. (ebd.:15) Die Person besitzt oder bewahrt nur dann ein Image, wenn dieses

---

95 Allerdings hat auch Goffman keinen wirklichen Begriff von der historischen und sozialen Konstruiertheit des Körpers.

durch die Urteile und Aussagen der anderen Interaktionsteilnehmer anerkannt und bestätigt wird. Das Image ist damit immer auch eine „Zwangsjacke“. Denn seine Anerkennung und Bestätigung durch die anderen zieht die Verpflichtung nach sich, ihm gemäß zu handeln: „Anerkannte Eigenschaften und ihre Beziehungen zum Image machen aus jedem Menschen seinen eigenen Gefängniswärter; dies ist ein fundamentaler sozialer Zwang, auch wenn jeder Mensch seine Zelle gerne mag“. (ebd.:15) Das dargestellte Selbst-Bild, die symbolische Repräsentation und Inszenierung des Selbst in sozialen Situationen, entfaltet mithin eine spezifische „materielle“ Macht nicht nur über die anderen, sondern auch über die Person, die es herstellt, indem es deren Handlungs- und Verhaltensweisen, Selbstwahrnehmung und Selbstverhältnis nachhaltig beeinflußt. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß der Einzelne an sozialen Handlungen niemals als ganze Person teilnimmt, „sondern eher in bezug auf spezielle Eigenschaften oder einen bestimmten Status, kurz: in bezug auf ein spezielles Selbst“. (ebd.:59)

Goffman hat die Dimensionen der Selbstinszenierung in alltäglichen Interaktionskontexten besonders in seinem Buch *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959) akzentuiert und darin zentrale Aspekte der Situationsdefinition durch die Akteure gesehen. Grundbegriffe seines dramatologischen Ansatzes sind hier - neben „Interaktion“ - „Darstellung“ („performance“) und „Rolle“ („part“), Begriffe also, die der Theatersprache entlehnt sind. „Theatralität“ wird unter anderem als soziologisches Konzept eingeführt um zu zeigen, daß und wie spielerische Elemente des Sich-Inszenierens, Darstellens, Täuschens usw. in modernen Gesellschaften auch in einen Lebensbereich eindringen, der in vielen anderen soziologischen Theorien als genauer „Gegenbezirk“ zur Sphäre des Spiels dargestellt worden ist: die Sphäre der Arbeit. (vgl. Goffman 1959 = 1983:3) Die kommunikationslogische Seite der von Goffman untersuchten Theatralität des Alltagshandelns hat Soeffner (1989:150) folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Wir handeln, sprechen, interagieren nicht einfach: wir inszenieren unser Handeln, Sprechen und Interagieren, indem wir es für uns und andere mit Deutungs- und Regieanweisungen versehen“. (Selbst-) Inszenierung, dramaturgische Gestaltung, Schauspielerei usw. sind also, diesem Ansatz zufolge, keine außergewöhnlichen Arten und Formen des menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens, „sondern eine Grundgegebenheit der ‚conditio humana‘ zum einen, und eine recht banale, alltägliche Angelegenheit zum anderen: Wir alle zielen vermittels unserer Selbstdarstellungen darauf ab, von den anderen auf eine bestimmte Art und Weise wahrgenommen zu werden, vor den anderen in einem bestimmten Licht zu erscheinen“. (Hitzler 1992:457) Das heißt: Zwar erfaßt Goffman mit seinen mikrosoziologischen Analysen die besondere Ästhetik sozialen Handelns, allerdings versteht er „die theatralische, die performative Seite des sozialen Handelns nicht als eine eigenständige Dimension des

Gesellschaftlichen“, sondern ordnet sie „bestimmten Interaktionsstrategien unter, mentalen Kalkülen, die sich immer nur auf den einen Zweck richten, den Zustand der Kommunikation mit anderen aufrechtzuerhalten und die eigene Identität zu schützen“, wie Gebauer und Wulf (1998:10) kritisieren.

Mit seiner 1974 publizierten *Rahmen-Analyse* hat Goffman seinen dramatologischen Ansatz wesentlich erweitert und theoretisch fundiert. Gegenstand ist die „Organisation von Alltagserfahrungen“ (Goffman 1974 = 1980:19). Goffman betreibt hier nicht (mehr) nur mikrosoziologische Studien von (strategischer) Inszenierung, Verführung, Darstellung, Betrug, Täuschung usw. im Alltag, sondern eine Art „Meta-Mikrosoziologie“. Es geht ihm nun um die Grenzen zwischen strukturierten Interaktions- bzw. Sinnzusammenhängen und ihrer Umwelt. Soziologisch ist die Rahmen-Kategorie nicht zuletzt deshalb interessant, weil sie das Handeln von Individuen in sozialen Ordnungen unter den Aspekten der Begrenzung, des Ein- und Ausschlusses und damit auch der Kompetenz und Inkompetenz faßt. Das Denken in Grenzen und Begrenzungen verbindet Goffman unter anderem mit Simmel (besonders 1903 = 1983), Bateson (1985), der die Funktion des Rahmens hervorhebt, eine meta-kommunikative Mitteilung über den Charakter der Kommunikation und die Art der Beziehung innerhalb des Rahmens zu machen, Bourdieu, Foucault oder auch Luhmann (besonders 1995). Sie alle zielen, auch wenn zum Teil sehr unterschiedliche Verständnisweisen von „Rahmen“ vorliegen, mit ihren Arbeiten auf distinktive und formative (Sinn-) Grenzen ab. (vgl. Willems 1997:33)

Rahmen ist eine allgemeine Kategorie für den institutionellen Charakter von sozialen Veranstaltungen. Goffman meint damit mehr oder weniger komplexe Sinnstrukturen, die es ermöglichen zu erkennen, „was eigentlich los ist“, um dann entsprechend handeln zu können. (vgl. Goffman 1974 = 1980:12f) Rahmen erlauben jemandem, der „neu“ in eine Szene eintritt, die „rasche Identifizierung des Arrangements, dessen Entschlüsselung ihm allein helfen kann, die folgende Szene zu bewältigen“ (Soeffner 1989:153). Als kollektiv verfügbares und stets als wirksam unterstelltes, *implizites* Kognitions- und Performanzwissen gestattet es das „Rahmungswissen“ den Handelnden, die soziale Welt und ihre Bewohner zu „lesen“, dementsprechend zu handeln und sich selbst für die anderen „lesbar“ zu machen. (vgl. Willems 1997:51) Rahmen trennen zwischen innen und außen, tragen zur Situationsdefinition und -deutung bei, beeinflussen die interaktiven Beziehungen der in ihren Grenzen Handelnden, präparieren Räume mit begrenzten Handlungs-, Bewegungs- und Verhaltensmöglichkeiten und wirken als Verständnishintergrund für die in ihnen sich vollziehenden Ereignisse. Sie formen individuelles und kollektives Handeln und machen es sinnvoll. Darüber hinaus haben sie die Funktion, die in sozialen

Situationen zum Einsatz gebrachten Zeichen, Objekte, Handlungsmuster, Interaktionsformen, Körpertechniken usw., die anderen Wirklichkeiten, Kontexten, Sinnzusammenhängen oder semantischen Feldern entstammen können, zu einem neuen „Sinnganzen“ zusammenzuschließen, in dem sie erst ihre bestimmte und bestimmbare Bedeutung erlangen. Damit hat der Rahmen, wie Goffman ihn versteht, nicht nur die Funktion der Trennung und Begrenzung, er ist nicht nur konstitutiv für die Erzeugung einer besonderen, ausgegrenzten Welt, sondern er stellt auch eine Verbindung zu jenem anderen her, das den Kontext dieser besonderen Welt bildet: Er verweist immer auch auf die andere Welt draußen. Zusammengenommen schützt er die abgegrenzte Sonderwelt vor der Außerweltlichkeit, aber zugleich markiert er diese auch als eine solche, auf die sich das innerhalb des Rahmens geschaffene gesellschaftliche Artefakt (wie etwa der Sport) auf irgendeine Weise – repräsentierend, imitatorisch, mimetisch usw. – bezieht. So verfügt beispielsweise jedes *Spiel* über spezielle Einklammerungskonventionen, die es mehr oder weniger deutlich aus dem alltäglichen Fluß der Ereignisse herausheben. Spiel-Rahmen können klar ausgearbeitet und institutionalisiert sein, wie zum Beispiel in den großen Sportspielen (Fußball, Handball usw.) oder im Theater (der Theaterraum, das Auf- und Niedergehen des Vorhangs, Pausensignale usw.), wo dem Publikum ausdrücklich zu erkennen gegeben wird, daß es sich um ein Spiel handelt, das heißt um „Als-ob-Handlungen“, Fiktionen des wirklichen Lebens (vgl. Goffman 1974 = 1980:143ff); sie können aber auch nur schwach oder gar nicht institutionalisiert, formalisiert und nahezu unsichtbar sein, etwa dann, wenn sie von den Akteuren in ihrem interaktiven Handeln auf eine von außen nur schwer zu erkennende Weise selbst hergestellt werden: durch subtile Gesten wie eine Handbewegung, ein Blinzeln mit den Augen, einen Gesichtsausdruck oder auch ein Lächeln, das für alle Beteiligten, einschließlich der die Geste ausführenden Person, ausdrückt: „Alles nur Spaß, nicht so gemeint.“ Die Akteure schaffen auf diese Weise in ihrer Praxis eine Situationsdefinition, die dem Interaktionsgeschehen den „Stachel“ nimmt und so das Konfliktrisiko des Handelns verringert.[96]

Zentral ist die Unterscheidung zwischen *primären* und *sekundären* Rahmen. Primäre Rahmen machen „einen sonst sinnlosen Aspekt der Szene zu etwas Sinnvollem“ (ebd.:31), das heißt, sie erfassen „die Differenz von Sinnlosigkeit und Sinnhaftigkeit“ (Willems 1997:52). Primäre Rahmen sind ursprüngliche Deutungsmuster. Sie machen den Hauptbestandteil jeder Kultur aus und sind das Ausgangsmaterial für

---

96 Offenbar sind bereits Tiere in der Lage, etwa durch Lachen derartige entwaffnende Situationsefinitionen zu erzeugen und einen Interaktionszusammenhang als Spiel zu definieren. (vgl. Degen 1998)

mannigfaltige Sinntransformationen, denen Goffmans vorrangiges Interesse gilt. Als „ausführliche nachzuahmende Vorlage, als Formgrundlage“ (ebd.:52), werden primäre Rahmen moduliert (keyed), „wenn ihr Sinn in etwas transformiert wird, das zwar das Muster der primären Rahmen verwendet, aber unabhängig von ihm verläuft“ (Knoblauch 1994:27). Goffman (1974 = 1980:52ff) nennt das System der Konventionen, das eine bestimmte Tätigkeit, die bereits aufgrund eines primären Rahmens sinnvoll ist, in etwas anderes transformiert, das der ursprünglichen Tätigkeit nachgebildet ist, „Modulationen“. Eine solche Transformation eines primären Rahmens liegt beispielsweise vor, wenn „ein Stück Kampfverhalten in ein Stück Spiel verwandelt“ (ebd.:52) wird. Das Verhalten beim Kämpfen und beim Spielen ist zwar ähnlich, aber nicht identisch. Spezielle Zeichen (Module) unterscheiden den primären Kampfrahmen vom sekundären Spielrahmen. Damit sind Goffmans Überlegungen durchaus den phänomenologischen Untersuchungen mannigfaltiger Wirklichkeiten durch Alfred Schütz vergleichbar. Während sich dieser aber „mit den Modulationen der subjektiven Erfahrung von Wirklichkeit beschäftigt und den Alltag von Traum, Phantasie und Theoretisieren unterscheidet, zielt Goffman keineswegs bloß auf subjektive ‚Erlebensstile’“, sondern vor allem auf interaktiv erzeugte, das heißt „gewissermaßen kollektive Transformationen der Wirklichkeit“ (Knoblauch 1994:27f). Insofern bestehen klare Bezüge zu Goodmans (1984) Theorie der transformatorischen Erzeugung von Welten aus anderen Welten.

Goffman, so können wir festhalten, differenziert verschiedene Rahmentypen und beschreibt die „transformationslogischen Zusammenhänge zwischen Rahmen“. Die Grenzen der Interaktionsebene (und damit der Mikrosoziologie) überschreitend, analysiert er „die Reflexivität und ‚Schichtung’ sozialen Sinns verschiedenster Art und Komplexität“ und versucht, die sinntransformativen Codes und Codierungen (Rahmungen) zu konzeptualisieren. (Willems 1997:61) Auf der Grundlage des Rahmenansatzes von Bateson (1985) gelingt es ihm, sich sowohl gegen einfache Abbildvorstellungen als auch gegen die These von der Koexistenz völlig getrennter Eigenwelten abzugrenzen: Gegen Abbild- bzw. Widerspiegelungskonzepte akzentuiert er die Unabhängigkeit und den Eigen-Sinn sekundär gerahmter Wirklichkeitskonstruktionen, gegen die These ihrer völligen Autonomie hebt er ihren Bezug auf andere, vorgängige Wirklichkeiten hervor. Zwar verfügt jeder sekundäre Rahmen über eine Eigenlogik, aber es existieren stets auch Verbindungen zu den primären Rahmen. Goffman versucht mithin, soziale Wirklichkeit „als Prozeß und Struktur des *Wechsels* und der *Transformation* von Sinnwelten zu verstehen“ (Willems 1997:64). Der entscheidende Gewinn, den er aus Batesons kommunikationstheoretischem Rahmenkonzept zieht, besteht darin, daß er die Vorstellung von Sinnwelten gewissermaßen grammatikalisiert, relationiert und dynamisiert. (vgl. ebd.:63) Beispiele dafür, wie bereits durch primäre Rahmen

sinnvoll gemachte Handlungsmuster in sekundären Rahmen der dort herrschenden „Grammatik“ bzw. Eigenlogik (gebildet aus feldspezifischen Konventionen, Regeln, Codifizierungen, Handlungsmustern, Bewegungsprototypen usw.) entsprechend moduliert, transformiert, geformt und codifiziert werden, sind Rituale, Theateraufführungen, Spiele oder Sportveranstaltungen, in denen spezifische Aufführungen vorgeordneter gesellschaftlicher Wirklichkeiten erzeugt werden, entweder zum Zweck symbolischer Machtausübung oder aber der Reflexion über die vorgängige soziale Realität.[97] Transformationen und Modulationen bereits existierender Welten können sich selbstverständlich auch auf derselben Ebene sozialen Sinns vollziehen. Ein von Goffman (1974 = 1980:69) selbst gewähltes Beispiel sind die Veränderungen des Rahmens des organisierten Boxens im historischen Längsschnitt.

3.5. Mikro-Makro-Theorien

Mikro-Makrotheorien versuchen, in ihren Untersuchungsfragen die Zugänge beider Theoriegruppen, die ja einander nicht prinzipiell ausschließen, zu verbinden. Sie überwinden damit die zu den klassischen Debatten der Soziologie-Geschichte gehörende Gegnerschaft zwischen beiden Zugängen – und damit auch die der an ihnen orientierten soziolinguistischen Ansätze (siehe Schlieben-Lange 1991:19). Bemühungen, die Begrenzungen klassischer makro- und mikrosoziologischer Theorien in einer integrierenden theoretischen Konzeption zu überwinden, sind besonders in der neueren Soziologie anzutreffen. Sie können auf die Namen bestimmter Autoren bezogen werden: die Theorie kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas; die Figurations- und Prozeßsoziologie von Norbert Elias; die Ökonomie und Kultur vermittelnde Soziologie von Pierre Bourdieu; oder auch die – im folgenden allerdings nicht behandelte – Struktur- und Handlungsaspekte verknüpfende Gesellschaftstheorie von Anthony Giddens.[98] Während makrosoziologische Ansätze, die von der Gesellschaft als Wesen sui generis ausgehen und sich auf die Eigendynamik sozialer Strukturen und objektive

---

97 Siehe dazu das Kapitel 8..

98 Auch Luhmanns Theorie sozialer Systeme kann, mit Einschränkungen, in diesem Zusammenhang genannt werden. Zwar hat sich Luhmann auch selbst ausdrücklich auf eine strikt makrosoziologische Perspektive festgelegt, aber in seiner Theorie sozialer Systeme wird doch auch eine Verbindung zwischen der Makro-Ebene der sozialen und der Mikro-Ebene der psychischen Systeme angestrebt. (vgl. Esser 1996:614f; zum Überblick vgl. Treibel 1994:153ff und Esser 1996:600ff)

Entwicklungsgesetze konzentrieren, die Bedeutung des Handelns der sozialen Akteure für die sozialen Prozesse, die Konstitution und Strukturierung von Gesellschaft vernachlässigen, befaßt sich die Mikro-Soziologie fast nur mit Detailbeschreibungen und Deutungen von Mikro-Prozessen (zum Beispiel intersubjektiven Sinnstrukturen) in kleinen, überschaubaren Lebenswelten, ohne die Mittel zu besitzen, die Wechselwirkungen dieser Prozesse mit sozialen Strukturen bzw. gesamtgesellschaftlichen Vorgängen zu erfassen. (vgl. Esser 1996:592ff) Erst durch die Verbindung von Makro- und Mikro-Ebene wird es möglich, das Soziale in der individuellen Praxis aufzuzeigen und gleichzeitig an den sozialen Gebilden nachzuweisen, wie sie ihrerseits von den Subjekten gemacht, durch die besondere Form individuellen Handelns mitbestimmt, geformt und möglicherweise verändert werden, also die irreführenden theoretischen Trennungen von „Struktur“ und „individueller Praxis“, „Gesellschaft“ und „Individuum“, „Erklären“ und „Verstehen“ zu überwinden und zu zeigen, daß beide Seiten aufeinander bezogen sind oder sich ergänzen. Eine (Handlungs-) Theorie, die einerseits die Abhängigkeit des zeichenvermittelten sozialen Handelns der Individuen in bestimmten Situationen von (außersemiotischen) sozio-ökonomischen Strukturen sieht, andererseits aber auch die Möglichkeiten der Systemüberschreitung bzw. Systembildung durch die Interaktionen von Individuen reflektiert, sowie semiotische (sprachliche) und nicht-semiotische (nicht-sprachliche) Prozesse und Handlungen aufeinander bezieht, wäre auch der geeignete Bezugspunkt für eine Sozio-Semiotik bzw. eine Semio-Soziologie, welche die Beziehungen zwischen Zeichenprozessen und Gesellschaft zum Gegenstand hat.

3.5.1. Zur Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas)

Jürgen Habermas (geb. 1929) gilt heute als der zentrale „Kopf“ der sogenannten „zweiten Generation“ der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, wie sie – im Anschluß an Kant, Hegel und Marx, aber auch Nietzsche und Freud – seit den zwanziger Jahren von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Franz Neumann und anderen konzipiert und entwickelt wurde.[99] Tatsächlich ist sein komplexes soziologisches und (sozial-) philosophisches Werk ohne diese Tradition nicht zu denken. Es weicht jedoch spätestens seit den achtziger Jahren auch so stark von ihr

---

99 Zur Einführung in die Kritische Theorie vgl. Wiggershaus 1986, van Reijen 1986 und Korte 1993:135ff.

ab, daß man es kaum mehr direkt in eine Reihe mit der klassischen Frankfurter Schule stellen kann.

Das Hauptziel der Kritischen Theorie war „eine kritische Bestandsaufnahme, eine adäquate Beschreibung und Erklärung der Lebensbedingungen im *Spätkapitalismus*, die zugleich das Projekt der *Aufklärung*“ befördern sollte. (Roth 1995:27) Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen die Hindernisse bzw. die institutionalisierten Macht-, Herrschafts- und Zwangsverhältnisse, die – nach einem Wort Kants (1784 = 1976:9) – den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ blockierten, also der Entwicklung des Menschen zu einem mündigen, freien und selbstbewußten Individuum entgegenstanden. Um zu einem angemessen Gesamtbild der gesellschaftlichen Realität im Spätkapitalismus zu gelangen, nahmen die Vertreter der Kritischen Theorie das Projekt einer interdisziplinären – philosophische, soziologische, ökonomische, historische und psychologische Fragestellungen und Untersuchungen synoptisch verknüpfenden – Sozialforschung in Angriff und versuchten, die Totalität möglichst aller das gesellschaftliche Leben konstituierenden Faktoren in ihrer Wechselwirkung zu erforschen. Empirische Studien sollten den Zusammenhang zwischen der kapitalistischen Wirtschaft, den Transformationen auf den verschiedenen Gebieten der Kultur (Wissenschaft, Kunst und Religion, aber auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügungsweisen, Lebensstil usw.) und der psychischen Entwicklung der Individuen erhellen, also Makro- und Mikroperspektive verbinden.

Die Analysen der Frankfurter Schule erschütterten die von der Aufklärungstradition geweckten Fortschrittserwartungen (auf eine stete Verbesserung der Lebensbedingungen, die Perfektibilität des Menschen und seiner ihn aus allen Schranken der Tradition befreienden Vernunft usw.) nachhaltig. Sie hoben demgegenüber hervor, daß die gewaltigen technischen Innovationen der kapitalistischen Gesellschaft keineswegs direkt mit einem entsprechenden Fortschritt in der Gestaltung der Produktions- und Lebensverhältnisse korrespondierten, sondern sogar zu einer allgemeinen Regression im wirtschaftlichen (Kapitalkonzentration), politischen (Entstehung totalitärer Herrschaftssysteme) und kulturellen Leben (Herausbildung einer Kulturindustrie), im Bewußtsein (Lethargie, Orientierungslosigkeit, Warenfetischismus) und im psychischen Apparat der Individuen (autoritäre Charakterstrukturen, Neurosen, Depressionen) geführt hätten. Die allgemeine Tendenz des Zeitalters sei, so die düstere, nicht zuletzt an Max Webers Soziologie der Rationalisierung aller Lebens- und Wissensbereiche anknüpfende Diagnose und Prognose der Kritischen Theorie, der Übergang zu einer total vergesellschafteten und verwalteten Welt, in der infolge der umfassenden Kapitalisierung und Bürokratisierung des gesellschaftlichen Lebens die individuellen

Selbstverwirklichungsmöglichkeiten prinzipiell eingeengt oder gar zerstört würden. Doch nicht Industrialisierung und Technikentwicklung als solche wurden von der frühen Kritischen Theorie als Ursache dieser allgemeinen Regression angesehen, sondern ihre Bestimmtheit durch die kapitalistische *Form* von Produktion und Reproduktion: Sie vor allem habe, so argumentierte zum Beispiel Horkheimer (1947 = 1967), zur Überhöhung und Verselbständigung der „instrumentellen Vernunft“, von Effizienz, und Zweckrationalität geführt und im selben Prozeß die mimetischen und künstlerischen, die intersubjektiven und kommunikativen Kompetenzen und Lernpotentiale des Menschen brachliegen bzw. verkümmern lassen. Eine auf Kapitalisierung und Bürokratisierung beschränkte, einseitige Rationalisierung, die zunächst in Stalinismus und Faschismus kulminiert, aber auch nach der Überwindung dieser Systeme keineswegs zum Stillstand gekommen sei, habe die gesamte Gesellschaft in eine verdinglichte Totalität verwandelt, „die alles und jeden ergreift und zu systemkonformen Aktivitäten verpflichtet, die – in sich kreisend – sowohl die natürlichen Ressourcen als auch die menschlichen Antriebsenergien für ihre eigene Reproduktion und für sinnlose Projekte vergeudet und alle dysfunktionalen Potenzen im Keim erstickt“ (Roth 1995:29).

War die Hoffnung auf eine bessere, freiere und humanere Welt aufgrund der Erfahrungen von Stalinismus und Faschismus für die erste Generation der Frankfurter Schule auch in weite Ferne gerückt, so konnte Habermas das Projekt einer Kritischen Theorie unter neuen Bedingungen (wieder) aufnehmen. Zwar zeichnet auch er in seinen frühen Schriften noch ein recht skeptisches Bild moderner Gesellschaften, aber die sowohl von seinen Vorgängern als auch ihm selbst mit inspirierten Protestbewegungen (zum Beispiel gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und die geplanten Notstandsgesetze), die schließlich in der „Außerparlamentarischen Opposition“ (APO) und der Studentenrevolte der sogenannten Achtundsechziger kulminierten, ließen eine Repolitisierung der Gesellschaft und eine breite Emanzipation (wieder) möglich erscheinen und bestärkten Habermas in dem Versuch, die Kritische Theorie „aus ihrer Selbstverkapselung im negativistischen Lamento“ (ebd.:30) herauszuführen: Aller Verdinglichung und Rationalisierung zum Trotz seien die gesellschaftlichen Verhältnisse doch von Menschen gemachte Verhältnisse und könnten deshalb auch unter die Kontrolle ihrer Produzenten zurückgeholt werden, so betonte er.

Im Unterschied zu den pessimistischen Befunden und Vorhersagen der traditionellen Kritischen Theorie hebt Habermas die prinzipielle Dialektik der Moderne hervor und richtet sein Augenmerk auch auf jene Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, die von den modernen Institutionen (bürgerlicher Rechtsstaat, parlamentarische Demokratie) und kulturellen Veranstaltungen (Kunst, Literatur, Philosophie, Wissenschaft usw.)

zwar angelegt worden seien, aber noch nicht hätten realisiert werden können. War er ursprünglich ein leidenschaftlicher Verfechter (spekulativer) revolutionstheoretischer Konzepte (vgl. Habermas 1971a) – die der späte Max Horkheimer für zu „links“ befand, weswegen er Habermas aus dem Frankfurter Institut für Sozialforschung ausschließen wollte –, so verabschiedet er sich später von ihnen und konzentriert sich nun auf die Bedingungen, Formen, Regeln, Normen, Wirkungen und Folgen des „kommunikativen“ als dem Prototyp eines intersubjektiven Handelns, das nicht teleologisch, zweckrational und erfolgsorientiert, sondern auf Verständigung, das heißt die „Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung“ ausgerichtet und einen „kooperativen Deutungsprozeß“ gestützt ist. (Habermas 1997b:184) Sein Projekt kann so als Versuch verstanden werden, „eine kritische Theorie der zeitgenössischen Welt zu konstruieren, die (auch, TA) theoretische Aporien, wie sie durch die pessimistische Wendung der Kritischen Theorie geschaffen wurden, überwindet“ (Postone 1999:492). Er übernimmt zwar im wesentlichen Horkheimers Position, daß im postliberalen Kapitalismus nicht mehr Markt und Privateigentum die organisierenden Prinzipien seien, sondern die transhistorisch als instrumentelles Handeln bzw. technokratische Beherrschung begriffene Arbeit, um aber die Möglichkeit von Kritik innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft begründen zu können, argumentiert er, „Arbeit mache nur eine Dimension sozialen Lebens aus und werden durch jene Dimension ergänzt, die in Interaktion gründe“ (ebd.:493). Das heißt, Habermas übernimmt zwar auf der einen Seite die Analyse der früheren Kritischen Theorie, die den postliberalen Kapitalismus als „eindimensional“ begriff, aber er versucht auf der anderen Seite auch, „die Möglichkeit einer reflexiven Gesellschaftskritik zurückzugewinnen“, indem er einen Sozialbereich erschließt, der gleichsam außerhalb des kapitalistischen, durch *instrumentelle* Rationalität geprägten Systems existiert: die von *kommunikativer* Rationalität strukturierte *Lebenswelt*. Im kommunikativen, aber nicht zwangsläufig an Sprache gebundenen Handeln sieht Habermas das Fundament jeder gesellschaftlichen Integration. Trotz dieser theoretischen Schwerpunktverlagerung knüpft er aber auch noch in der 1981 publizierten, jedoch bereits 1967 in der „Logik der Sozialwissenschaften“ angekündigten *Theorie des kommunikativen Handelns* (1997a und b) explizit an die Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie an (vgl. Habermas 1997a:7): Nach wie vor geht es ihm um Gesellschaftskritik im Sinne der Aufklärung, das heißt um ein reflexives Infragestellen eingelebter Selbstverständlichkeiten, unvernünftiger institutioneller Zwänge und traditionell verfestigter Gewohnheiten sowie die diskursive Überprüfung der Geltungsansprüche von Theorie. Geleitet von einem emanzipatorisch-kritischen Erkenntnisinteresse möchte er die gesellschaftliche Selbstreflexion und die öffentlich-diskursive Willensbildung stimulieren, um die handelnden Subjekte so aus ihren Abhängigkeiten

„von den hypostasierten Gewalten der modernen Gesellschaft (Geld, Kapital, Staat usw.)“ herauszulösen und ihnen die Möglichkeit zur Rückeroberung jener Mündigkeit, Würde und Handlungskompetenz zu geben, die ihnen im Zuge der Verselbständigung systemischer Zwänge im Prozeß der Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens abhanden gekommen seien (Roth 1995:27): „Motiviert durch die Erfahrung unversehrter Subjektivität, inspiriert durch die Vision eines Zusammenlebens in zwangloser herrschaftsfreier Kommunikation, will Habermas die Eigenwertigkeit des kommunikativen Handelns gegenüber dem instrumentellen und strategischen Handeln erweisen, seine eigentümliche Logik erfassen und seine unverzichtbaren Leistungen für die *kulturelle Reproduktion*, die *soziale Integration* und die *Sozialisation* der Individuen aufzeigen“. (ebd.:31) Mündigkeit beruht, so Habermas, auf dem freien Dialog aller Menschen über die Ziele und Mittel der Prozesse, von denen sie direkt oder indirekt betroffen sind – eine Vorstellung, die, Posner (1974) zufolge, am Modell des sokratischen Gesprächs orientiert ist, wie sie Plato in seinen Dialogen überliefert hat.[100]

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* verbindet Habermas Mikro- und Makrotheorie, Handlungs- und Systemtheorie: Er unterscheidet grundlegend zwischen der mikrosoziologischen Ebene der handelnden Subjekte und ihren alltäglichen *Lebenswelten* einerseits und der makrosoziologischen Ebene der *Systeme* andererseits. Ist die Lebenswelt der durch unmittelbare Kommunikation (Interaktion) erreichbare und integrierte Nahbereich des alltäglichen Handelns in einer (Primär-) Gruppe, so sind die Systeme dagegen die den Subjekten mehr oder weniger fremd und anonym gegenüberstehenden, eigenständigen Sphären und Organisationen einer Gesellschaft: kapitalistische Märkte, bürokratische Verwaltung, die großen Konzerne und korporativen Akteure usw. Weil Habermas der

---

100 Die Darstellung der Entwicklung der Frankfurter Schule als Übergang vom Pessimismus Horkheimers und Adornos zu den realistischeren und pragmatischeren Haltungen Habermas‘ und seiner Schüler ist die am weitesten verbreitete. Darauf, daß sie letztlich linear und teleologisch ausgerichtet ist, also voraussetzt, die Kritische Theorie habe eine Reihe von Phasen durchlaufen, um schließlich bei der Theorie der kommunikativen Rationalität anzulangen, hat kürzlich Hohendahl (1999:497) aufmerksam gemacht und dagegen ein anderes Verständnis der theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule zu entwickeln versucht: „eine komplexere Konfiguration, in welcher die älteren theoretischen Modelle nicht lediglich ersetzt, sondern wieder eingebunden und möglicherweise sogar als Herausforderung der Konzeption von kommunikativer Rationalität verwendet werden“. (Hohendahl 1999:498) Hohendahl nennt in diesem Zusammenhang beispielsweise das Werk Albrecht Wellmers (1985), der wiederholt auf die Bedeutung von Adornos ästhetischer Theorie im Kontext der Postmodernedebatte hingewiesen hat, oder die Arbeiten Peter Bürgers (1988), der die rationalistischen Verengungen von Habermas kritisiert.

Überzeugung ist, daß das kommunikative Handeln für die Integration jeder Gesellschaft unverzichtbar ist, kommt zur Auseinandersetzung mit den Klassikern der Soziologie (Weber, Mead, Durkheim, Parsons) sowie den „geistigen Vätern“ der Kritischen Theorie (Kant, Hegel, Marx) und ihren Erben (Lukács, Horkheimer, Adorno) die – kritische – Rezeption der angelsächsischen sprachanalytischen Philosophie (Chomsky), der modernen Linguistik – speziell der Sprechakttheorie (Austin, Searle) – und der jüngeren Argumentations- und Bedeutungstheorie (vgl. Habermas 1997a:44ff und 385ff) hinzu. Habermas wendet sich letztlich – in diesem Punkt durchaus ähnlich wie die Repräsentanten des französischen Strukturalismus (in anderen Punkten gibt es freilich tiefgreifende Unterschiede) – vom Produktionsparadigma ab und dafür dem Kommunikationsparadigma zu. Er begreift den Menschen nicht nur als *tool-making-animal*, sondern auch als ein Wesen, das auf Kontakte, Interaktion, Anerkennung und Wertschätzung durch andere Menschen angewiesen ist, weil es nur so Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl aufbauen kann und durch „seine natürliche Beschaffenheit zur (sprachlichen) Verständigung mit seinesgleichen gezwungen ist“, also „*nicht nicht-kommunizieren* kann“ (Roth 1995:35; vgl. auch 44f).

Ausgangspunkt von Habermas‘ Hinwendung zum kommunikativen Handeln sind die Auseinandersetzung mit der Rationalitätsproblematik in den Sozialwissenschaften (Habermas 1997a:15ff) und die kritische Rezeption von Max Webers Theorie der Rationalisierung (ebd.:225ff). Webers Ziel war es, den von ihm selbst so genannten „okzidentalen Rationalismus“ zu erklären. Gesellschaftliche Rationalisierung setzt, so Weber (1905 = 1984), dann ein, wenn protestantische Ethik und religiöse Askese auf außerreligiöse Lebensbereiche ausgeweitet werden und über das wirtschaftliche Leben hinaus die gesamte Lebensführung und die Berufsauffassung der Individuen ergreifen. Habermas hebt die Bedeutung der Theorie Webers für die Sozialwissenschaften hervor, aber er kritisiert doch auch, daß Weber in seinen weiteren Untersuchungen – speziell in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1921 = 1980) – einen auf bloße *Zweckrationalität* eingeengten Rationalitätsbegriff entwickelt und damit die spezifisch kapitalistisch-bürokratische Rationalisierung mit gesellschaftlicher Rationalisierung überhaupt identifiziert habe. Damit aber habe Weber einen Rationalitätsbegriff aufgegeben, der auch das innovatorische und emanzipatorische Potential der modernen, aus traditionellen Zwängen und religiösen Fesseln freigesetzten Bewußtseinsstrukturen zu erfassen in der Lage sei. (vgl. Habermas 1997a:209) Ansätze zur Korrektur der „Einseitigkeiten“ Webers sieht Habermas vor allem in den Gesellschaftstheorien von Mead und Durkheim (vgl. Habermas 1997b:7ff), die mit ihren Konzepten der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* (Mead) und des *Kollektivbewußtseins* (Durkheim) bereits einen Paradigmenwechsel vom zweckrationalen zum kommunikativen

Handeln vollzogen und so zumindest ansatzweise begreiflich gemacht hätten, wie das Alltagshandeln durch seine Versprachlichung „rationalisiert“ werde. Allerdings kritisiert Habermas an diesen Autoren nun gerade umgekehrt, sie hätten die von Weber untersuchte Ausdifferenzierung formal organisierter, durch zweckrationales Handeln geprägter gesellschaftlicher Subsysteme vernachlässigt. Er versucht deshalb, beide Konzeptionen miteinander zu verknüpfen und „die kommunikative Rationalisierung des Alltagshandelns *und* die Systembildung in Wirtschaft und Verwaltung als *komplementäre* Entwicklungen“ (Roth 1995:32) zu begreifen. Die Notwendigkeit der wechselseitigen Ergänzung von System- und Handlungstheorie begründet er in einer Auseinandersetzung mit der Systemtheorie von Talcott Parsons. (vgl. Habermas 1997b:295ff) In Anknüpfung an Parsons interessiert sich Habermas besonders für den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Normen und Werten einerseits und Kommunikation und Interaktion andererseits. (vgl. auch Bohnsack 1995) Er begreift sprachliche Zeichen „nicht mehr als bloßes Instrument und Zubehör unserer *Vorstellungen*, sondern als eigenständige Sphäre, in der die Relationen zwischen Sprache und Welt, Satz und Sachverhalt an die Stelle der überkommenen Subjekt-Objekt-Dialektik tritt“ (Roth 1995:31). Sprache ist für ihn nicht nur ein formales grammatikalisches System, sondern – in Anlehnung an die neuere Sprachtheorie – eine (Sprech-) Handlung bzw. ein Sprechakt (vgl. Treibel 1994:158); sie ist, so Habermas (1997b:41), ein doppeltes Medium sowohl „*der Verständigung*“ als auch „*der Handlungskoordinierung* und der *Vergesellschaftung von Individuen*“. Das Gesellschaftliche ist für Habermas immer sprachlich vermittelt: Gesellschaftliches Handeln ist a) von interpretativen Leistungen abhängig. Sprache und Sprechen haben b) eine die Koordinierung gesellschaftlichen Handelns vorbereitende Funktion (vgl. Habermas ebd.:151); sie setzen uns c) in Beziehung zur Welt, zu anderen Subjekten, unseren eigenen Intentionen, Gefühlen und Wünschen; und sie enthalten d) eine „kritische Dimension, die entscheidend für gesellschaftliche Interaktion ist“ (Hohendahl 1999:507).

Mit seiner Hinwendung zur analytischen Philosophie vollzieht auch Habermas den linguistic turn:[101] Er verwirft das „Bewußtseinsparadigma“ und die mit ihm verbundene Subjektphilosophie, das heißt, er geht nicht mehr länger von den Bewußtseinsakten freier, erkennender und handelnder Subjekte (Individuen, Gruppen, Klassen, Geschlechter, Nationen usw.) aus, sondern wendet sich dem intersubjektivistischen Paradigma der Kommunikation zu. (vgl. McCarthy 1989:504) Alles kommunikative Handeln unterliegt nun bestimmten Bedingungen,

---

101 Zu den Ergebnissen und Besonderheiten der Übertragung von linguistischer Theorie auf Gesellschaftstheorie bei Habermas siehe auch Hohendahl 1999:506ff.

Voraussetzungen, Strukturen und Regeln, die nicht von den kommunizierenden Individuen hervorgebracht werden, sondern ihnen vorausgesetzt sind. Wer an Kommunikationen teilnehmen will, kann sie nicht durchbrechen, sondern muß sie akzeptieren und sich ihnen unterordnen: Das Regelsystem des kommunikativen Handelns erlangt Macht über die Menschen; es gewinnt einen „institutionellen" Charakter, der, so Habermas, ähnlich wie die Grammatik einer Umgangssprache „unabhängig von konkreten Lebens-, Handlungs- oder Kommunikationszusammenhängen analysiert werden" könne (Roth 1995:36). Es ist die Aufgabe der von Habermas in Anlehnung an Chomskys Begriff der „Sprachkompetenz" (vgl. Chomsky 1969) als „Theorie der kommunikativen Kompetenz" (Habermas 1971b) konzipierten „Universalpragmatik", die formalen und „universale(n) Bedingungen möglicher Verständigung" sowie die Regeln zu „identifizieren und nachzukonstruieren" (Habermas 1984:353), denen wir folgen, wenn wir in eine Kommunikation mit anderen eintreten wollen. Indem sich Habermas primär mit den formalen und universalen Voraussetzungen, Regeln und Strukturen von Kommunikation beschäftigt, wendet er sich zugleich „von den konkreten, historisch kontingenten Rahmenbedingungen der faktischen Kommunikation, die sowohl konstituierende wie restringierende Wirkungen auf die gesellschaftlichen Verständigungsprozesse haben" (Roth 1995:37), ab. Unter Vernachlässigung der historisch sich entwickelnden „Lebensformen", in die – so Wittgenstein – jede Kommunikation bzw. Sprechhandlung eingebunden ist,[102] sowie der tatsächlichen Gegebenheiten konkreter Verständigungsverhältnisse (re-) konstruiert er die Bedingungen einer unverzerrten Kommunikation als einem gelingenden Verständigungsprozeß in einer idealen – durch die Befreiung von unmittelbaren Handlungszwängen und symmetrische Chancen der Beteiligten charakterisierten – Sprechsituation und gewinnt daraus die Prinzipien, normativen Grundlagen und kritischen Maßstäbe seiner Theorie, „mit deren Hilfe er dann die Ursachen des Scheiterns und die kommunikationsstörenden und –verzerrenden Einflüsse der gesellschaftlichen Verhältnisse kritisieren kann" (ebd.:37): Er entwirft ein *ideales* Konstrukt, er steckt die Idealbedingungen von Kommunikation ab, um daraus Kritik- und Bewertungsmaßstäbe für die Verständigung in *realer* Kommunikation zu

---

102 „Das Wort ‚Sprach*spiel*'", schreibt Wittgenstein (1953 = 1993:§23, S. 250), „soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform". An anderer Stelle (ebd.:572) bezeichnet er die Lebensform als „das Hinzunehmende, Gegebene".

gewinnen.[103] Entsprechend beharrt er darauf, eine evolutionäre Logik von der tatsächlichen historischen Entwicklung zu unterscheiden (eben um seine Kritik der postliberalen kapitalistischen Gesellschaft reflexiv zu begründen). So nimmt er eine evolutionäre Logik soziokultureller Entwicklung an, vermittels derer die sprachliche Kommunikation zusehends die Lebenswelt strukturiere. Er scheidet diese Logik (die auf die Rationalisierung von Weltsichten und die Generalisierung moralischer und gesetzlicher Normen weist) scharf von der empirisch-historischen Dynamik und Entwicklung von Weltsichten. Tatsächlich dient diese Logik, so Postone (1999:493), „als der immanente Standard, durch den die Wirklichkeit moderner Entwicklungen beurteilt werden kann“.

Sprechhandlungen sind nach Habermas stets auf eine bestimmte Welt bzw. einen bestimmten Realitätsbereich bezogen (er unterscheidet die objektive, die soziale und die subjektive Welt). Außerdem beruhen „funktionierende Sprachspiele“ auf einem „Hintergrundkonsensus“, der sich „in der reziproken Anerkennung von mindestens vier *Geltungsansprüchen* (bildet), die die Sprecher wechselseitig anmelden: beansprucht wird die *Verständlichkeit* der Äußerung, die *Wahrheit* ihres propositionalen Bestandteiles, die *Richtigkeit* oder *Angemessenheit* ihres performatorischen Bestandteiles, und die *Wahrhaftigkeit* des sprechenden Subjekts“ (1971a:24f; vgl. auch Habermas 1997a:376). Wahrheit bedeutet dabei primär Zustimmungsfähigkeit, Richtigkeit bezeichnet die Angemessenheit oder Berechtigung einer Aussage in bezug auf die Wirklichkeit, und Wahrhaftigkeit bezieht sich auf die Aufrichtigkeit der beteiligten Personen selbst. Verständlichkeit schließlich ist insofern eine Sonderform unter den vier Geltungsansprüchen, als sie immer schon vorausgesetzt ist, damit eine Aussage überhaupt als wahr, richtig oder wahrhaftig gelten kann. In der kommunikativen Alltagspraxis wird, nach Habermas, gewöhnlich unausgesprochen unterstellt, daß die Äußerungen „meines Gegenübers wahr und richtig sind und aufrichtig/wahrhaftig vorgetragen werden, daß also bestimmte

---

103 Bereits in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* hat Habermas (1978) historische und normative Aspekte grundlegend unterschieden: Auf der einen Seite rekonstruiert er – entlang der Linien des westlichen Marxismus und der älteren Kritischen Theorie – die Geschichte der Öffentlichkeit, indem er ihre Determination durch die materiellen Verhältnisse aufzeigt (seine Kritik des Niedergangs der Öffentlichkeit im neunzehnten Jahrhundert verdankt sich hier deutlich dem Kapitel zur *Kulturindustrie* aus der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno 1969), auf der anderen Seite sucht er aber auch nach einer theoretischen Basis für eine Rehabilitierung der Öffentlichkeit und betont „die Notwendigkeit einer normativen Basis für den Begriff der Öffentlichkeit. Durch die Definition der idealen bürgerlichen Öffentlichkeit als ein auf Vernunft gegründetes diskursives Feld erzeugt er eine Spannung zwischen der historischen Realität und dem Ideal“. (Hohendahl 1999:502).

Regeln gelten, auf deren Anerkanntsein (Geltung) ich vertrauen kann“. (Treibel 1994:159; vgl. auch Roth 1995:38) Erst dann, wenn das naive Vertrauen schwindet, werden explizit Rechenschaft und eine wirkliche Begründung eingefordert. Das heißt, die Regeln des sprachlichen (Alltags-) Handelns werden entweder schlicht angewendet oder aber beispielsweise dann ausdrücklich zum Thema gemacht, wenn sie problematisch geworden sind. Im ersten Fall handelt es sich um einfache Kommunikation, im zweiten um *Metakommunikation* bzw. um *Diskurs* (vgl. Treibel 1994:160), in dem allein die Berechtigung der universalen Geltungsansprüche als der Voraussetzungen von Kommunikation geprüft und nachgewiesen werden kann, so der für Habermas‘ Kommunikationstheorie zentrale Gedanke einer doppelten Struktur von Kommunikation. Der Diskurs setzt voraus, daß die Diskussionspartner ihre egoistischen Interessen in den Hintergrund und ihre sprachlichen und argumentativen Kompetenzen in den Dienst der Wahrheitssuche stellen: „Nur in theoretischen, praktischen und explikativen Diskursen müssen die Argumentationsteilnehmer von der (oft kontrafaktischen) Voraussetzung ausgehen, daß die Bedingungen einer idealen Sprechsituation gegeben sind: in hinreichender Annäherung erfüllt sind. Von ‚Diskursen‘ will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könne, wobei ‚grundsätzlich’ den idealisierten Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte“. (Habermas 1997a:71)[104]

Kommen die Teilnehmer an einer Sprechhandlung zu einem Einverständnis, nennt Habermas dies Konsens, „der auf der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche“ (ebd.:37) beruht. Alle auf die „Erzielung, Erhaltung und Erneuerung“ eines Konsenses angelegte kommunikative Praxis findet „vor dem Hintergrund einer Lebenswelt“ statt (ebd.:37): Die Lebenswelt stellt den Kommunikationspartnern einen – zumeist nicht bewußten – Vorrat an Hintergrundwissen, unproblematischen Selbstverständlichkeiten, Handlungsorientierungen und kulturellen Deutungsmöglichkeiten bereit, aus dem sie Verhaltenssicherheit und Erkenntnisgewißheiten schöpfen können (vgl. Habermas 1985:187); sie entlastet sie damit von „ermüdenden Dauerreflexionen“ (Roth 1995:39). Die Handelnden können sich ihres lebensweltlichen Wissens gerade deshalb so sicher sein, weil sie es nicht ständig thematisieren und problematisieren.

---

104 Damit unterscheidet sich der Diskursbegriff Habermas‘ von dem des Poststrukturalismus. Vgl. das Kapitel 3.3..

Erst mit dem Eintritt in einen (möglichst herrschaftsfreien) Diskurs treten sie aus den Evidenzen der Lebenswelt heraus.

Lebenswelt ist ein zentraler Begriff bereits der „klassischen“ Soziologie und Philosophie. Habermas entnimmt ihn vor allem der phänomenologischen Tradition. (vgl. Habermas 1997b:182ff; vgl. auch Treibel 1994:165; Roth 1995:39f) Aber er möchte doch auch die „kulturalistische Verkürzung des Konzepts der Lebenswelt“ korrigieren. (vgl. Habermas 1997b:205ff) So dient kommunikatives Handeln seiner Ansicht nach nicht allein der kulturellen Reproduktion und der Verständigung der Menschen, sondern auch der Handlungskoordinierung und der Sozialisation. (vgl. Roth 1995:40) In der kommunikativen Praxis bilden und organisieren sich Gruppen als intern solidarische und nach außen abgegrenzte soziale Gebilde, vermitteln Gesellschaften ihre soziale Integration und kulturelle Reproduktion und erwerben schließlich die Individuen ihre personale Identität und ihre speziellen Fertigkeiten. Lebenswelt und kommunikatives Handeln sind mithin bei Habermas Komplementärbegriffe. (vgl. Habermas 1997b:182) Beides ist in einem „Kreisprozeß“ ineinander verschränkt, bildet einen Wirkungszusammenhang in und erbringt spezielle Leistungen für *Kultur*, *Gesellschaft* und *Person* als den unterschiedlichen Komponenten der Lebenswelt (vgl. Roth 1995:40):

- „Die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets *innerhalb* des Horizonts ihrer Lebenswelt; aus ihm können sie nicht heraustreten [...] Die Strukturen der Lebenswelt legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung fest“. (Habermas 1997b:192)
- „Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Wege der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Aktoren“. (Habermas 1997b:208f)
- „Die zum Netz kommunikativer Alltagspraxis verwobenen Interaktionen bilden das Medium, durch das sich Kultur, Gesellschaft und Person reproduzieren“. (ebd.:209)

Habermas zufolge sichert das Lebenswelt-Konzept den Anschluß der Handlungstheorie an die Gesellschaftstheorie bzw. die Verbindung von Lebenswelt-Perspektive und System-Perspektive. (vgl. Habermas 1997a:452; Treibel 1994:167) Systeme sind für Habermas diejenigen gesellschaftlichen Bereiche, die vom zweckrationalen Handeln beherrscht werden. Um beiden Aspekten und Entwicklungen – der Reproduktion der sozialen Lebenswelt und der Systemdifferenzierung – gerecht zu werden, hat Habermas ein *zweistufiges Modell der Gesellschaft* entwickelt, in dem er zunächst „die Bedingungen und Formen des kommunikativen Handelns und die formalen und universalen Strukturen der Lebenswelt aus der Perspektive des interessierten Teilnehmers analysiert, um dann in einem zweiten Schritt die Funktionsweise von Wirtschaft und Verwaltung aus der Sicht des neutralen Beobachters mit Hilfe der Systemtheorie zu untersuchen“ (Roth

1995:41; siehe auch Habermas 1997b:179). Mit Luhmann teilt er die Ansicht, daß sich die moderne Gesellschaft aus einer hierarchisch stratifizierten in eine vorwiegend funktional ausdifferenzierte Gesellschaft ohne wirkliches Steuerungszentrum verwandelt hat. Während Luhmann jedoch die Gesellschaft insgesamt „als subjektloses Prozessieren von Information, Mitteilung und Verstehen betrachtet, als das umfassende Kommunikationssystem, für das konkrete Menschen als *psychische Systeme* die ‚Umwelt' bilden, sieht Habermas in ihr einen Handlungszusammenhang vergesellschafteter Individuen und Gruppen und eine Komponente der Lebenswelt (neben Kultur und Person), die sich zwar durch Systembildung und Differenzierung teilweise entlasten kann, aber insgesamt unweigerlich durch Verständigungsprozesse reproduzieren muß" (Roth 1995:41).

Zwar hat die Ausdifferenzierung selbstreferentieller Systeme die kommunikative Infrastruktur der Lebenswelt von überflüssigen Reflexionen und Verständigungsprozessen entlastet, aber durch die „Entkoppelung von System und Lebenswelt" (Habermas 1997b:229ff) und die daraus folgende Verselbständigung und „Wucherung" der beiden durch zweckrationales Handeln gekennzeichneten Subsysteme Wirtschaft und Politik ist die Lebenswelt – mittlerweile sogar das soziale Ganze – nach Habermas heute doch auch in ihrer Existenz bedroht: Anders als Luhmann, der die Suffizienz der einzelnen gesellschaftlichen Systeme akzentuiert, sieht Habermas die soziale und kulturelle Reproduktion und die Sozialisation tief gestört oder zumindest beeinträchtigt. An die Stelle einer fortschrittsoptimistischen, auf die wissenschaftlich-technische Vernunft fixierten Geschichtsphilosophie tritt eine „Theorie der Moderne, die den Typus der heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme erklärt, daß die komunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden" (Habermas 1997a:8). Allerdings stellt Habermas auch klar, daß die Rationalisierung der Lebenswelt nicht notwendig pathologisch werden muß, sondern prinzipiell auch neue Spielräume für die moralisch-praktische Willensbildung, die expressive Selbstdarstellung der Individuen und die ästhetische Befriedigung eröffnet und so die Selbstreflexivität der Moderne gewährleistet: „Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht einerseits die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet gleichzeitig den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die formal organisierten Handlungsbereiche des Bourgeois (Ökonomie und Staatsapparat) die Grundlage bilden für die posttraditionale Lebenswelt von Homme (Privatsphäre) und Citoyen (Öffentlichkeit)". (Habermas 1997b:485; vgl. auch Treibel 1994:171) Rationalisierung besitzt also ursprünglich durchaus ein utopisches Moment und gehört „zu den Ausgangsbedingungen von Modernisierungsprozessen" (Habermas 1997b:564). „Nicht die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme und ihrer

Organisationsformen von der Lebenswelt“ als solche „führt zur einseitigen Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung angewiesen bleiben“ (ebd.:488). Allein das unkontrollierte Wachstum und die Übergriffe ökonomischer und administrativer Rationalität auf immer neue Bereiche, die völlige „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch systemische Imperative und marktkonformes Kalkül, führen zur „pathologische(n) Verformung“ der „kommunikativen Infrastrukturen“ der Lebenswelt (ebd.:549) und schließlich auch zu Sozial- bzw. „Lebensweltpathologien“ (ebd.:293) wie Sinnverlust, Anomie, Isolierung, Vereinsamung, Freiheitsverlust und Persönlichkeitsstörungen. (vgl. ebd.:449ff und 521f sowie Habermas 1984:565) Habermas sieht die zentrale Aufgabe der Theorie des kommunikativen Handelns, Roth (1995:43f) zufolge, nicht darin, die Utopie einer emanzipierten Gesellschaft möglichst konkret „auszupinseln“, sondern in der „Kritik und Eindämmung der kolonialisierenden Übergriffe der Funktionssysteme auf die kommunikativ strukturierte Lebenswelt“. Nicht die Produktions- und Klassenverhältnisse stehen (mehr) im Mittelpunkt seines Interesses, sondern mehr oder minder klassenunspezifische Prozesse wie eben die Entwicklung bzw. Behinderung „kommunikativer Rationalität“ oder auch ökologische Katastrophen. (Habermas 1997a:28; vgl. auch Treibel 1994:174) „An die Stelle einer offensiven Revolutionsstrategie [...] tritt demnach ein defensives Konzept, das seine Energien darauf konzentriert, die Zerstörung der natürlichen Ressourcen und die Kolonialisierung der Lebenswelt durch Geld und administrative Macht zu verhindern [...] Zur alles entscheidenden praktischen Aufgabe wird es, diese Entwicklung aufzuhalten und eventuell umzukehren [...] Die Voraussetzung dafür und den Weg dorthin erblickt Habermas in der Verteidigung und Weiterentwicklung der *kulturellen*, *moralisch-praktischen* und *rechtlich-politischen* Errungenschaften der Moderne und in der Restitution und Wiederbelebung einer *bürgerlichen Öffentlichkeit*, die sich dazu entschließt, die technokratischen Zwänge der Ökonomie und die verselbständigten Gewalten des politisch-administrativen Systems unter die Kontrolle einer öffentlich-diskursiven und herrschaftsfreien Auseinandersetzung zu bringen, ihre Übergriffe auf die Lebenswelt abzuwehren, um so die Krebsgeschwüre von kapitalistischer Ökonomie und staatlicher Bürokratie einzudämmen“. (Roth 1995:47)

Kritisch kann gegen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns unter anderem eingewendet werden, daß der Lebenswelt-Begriff einen privatistischen, idyllischen Beiklang hat: „Seine ‚Lebenswelt’ erinnert an einen ‚heimeligen’ Schonraum, an eine Alltagspraxis, die kommunikationsfreundlicher sein soll als ‚der

Rest' der Gesellschaft, als das ‚System'". (Treibel 1994:168)[105] Selbst wenn mit der Struktur der Kommunikation das Ideal einer zwanglosen Intersubjektivität gesetzt sein sollte (an deren Maßstab dann die Realität zu kritisieren wäre), so kämen doch in der faktischen, stets unter speziellen historischen und sozialen Bedingungen stattfindenden Kommunikation immer auch – wie etwa Foucault und Bourdieu nicht müde werden zu betonen – gesellschaftliche (institutionalisierte) Machtverhältnisse zum Ausdruck, welche die Möglichkeiten eines allgemeinen öffentlichen Austauschs einschränken und modifizieren. Immer sind die konkreten historischen Subjekte (im Unterschied zu ihren idealen theoretischen, körperlosen Abstraktionen) der kommunikativen Verständigung durch spezifische Interessen, Lebens- und Erfahrungsweisen bedingt und gekennzeichnet, die systematisch mit ihrer Position im sozialen Raum zusammenhängen. Das heißt, Lebenswelt und materielle Reproduktion, Sozialintegration und Systemintegration, sind in der historisch-gesellschaftlichen Praxis nie voneinander zu trennen (vgl. auch Nissen 1992:44), was Habermas' quasi-ontologische Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt jedoch eher verdeckt.[106] Außerdem bringt es sein Beharren auf der Unterscheidung zwischen einer evolutionären Logik und tatsächlicher historischer Entwicklung, neben anderem, mit sich, daß die sprachliche Kommunikation als höchste Stufe der Strukturierung der Lebenwelt betrachtet wird, vor- und nicht-sprachliche Formen und Medien des Austauschs, aber auch andere Rationalitäten, zum Beispiel die – nicht zuletzt für den Sport zentrale – nicht- oder vor-sprachliche Rationalität mimetischen Verhaltens und Handelns, hingegen weniger hoch bewertet werden. Im Modell einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, in der die Vergesellschaftungsprozesse bewußt vollzogen würden, bleibt unterbelichtet, daß

---

105 Auch Vattimo (1992:35ff) zufolge ist das normative Ideal einer idealen Kommunikationsgesellschaft romantisch gefärbt: Es rufe die Ideale „einer größeren Einheitlichkeit und Unmittelbarkeit der Kommunikation" (ebd.:36) sowie einer sich völlig transparenten Gesellschaft wach – eine Idee, die mit Adorno und Foucault jedoch nicht nur als Emanzipations-, sondern auch als Herrschaftsideal zu dechiffrieren wäre. Überdies weist Vattimo (ebd.:41) darauf hin, das Ideal einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft sei „dem der Gemeinschaft von Forschern und Wissenschaftlern" nachgebildet, das heißt aus einer speziellen sozialen Perspektive entworfen, die auch Charles S. Peirce mit seiner Idee eines „logischen Sozialismus" verfolgt habe.

106 Zu dieser Kritik vgl. auch Postone 1999:493f. Postone argumentiert, die systemtheoretisch motivierte Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt, die bei Habermas die Grundlage für eine Kritik der postliberalen Gesellschaft ist, setze „umgekehrt voraus, dass eine solche Kritik nicht in der Natur und Dynamik des modernen Kapitalismus selbst begründet werden könne."

Kommunikation und Interaktion im lebensweltlichen Nahbereich niemals nur sprachlich und bewußt, sondern stets auch vor-sprachlich und vor-bewußt in den Medien der Körperlichkeit erfolgen. Solche Prozesse bestimmen, wie in den im folgenden skizzierten soziologischen Ansätzen noch deutlicher wird, die Art zu empfinden, zu denken oder zu urteilen nachhaltig und sind aufgrund ihres vor-sprachlichen und vor-bewußten Charakters nur schwer zu reflektieren und zu kontrollieren.

3.5.2. Die Figurations- und Prozeßsoziologie von Norbert Elias

Wie kaum ein anderer deutscher Gelehrter hat der im März 1933 zur Emigration aus Deutschland gezwungene Norbert Elias (1897-1990) gezeigt, daß Zeichenprozesse für die soziale Synthesis unentbehrlich sind und deshalb einen wichtigen Gegenstand der Soziologie bilden. Zwar wird Elias, der erst über das Studium von Medizin und Philosophie zur Soziologie gelangt ist, häufig ausschließlich als Begründer der Zivilisationstheorie rezipiert, aber er arbeitete unter anderem auch zu Wissenschaftstheorie und –geschichte, der besonderen sozialen Situation von Soziologen (vgl. Elias 1983 und 1984), der historisch gewordenen Struktur der Weltgesellschaft, Etablierten- Außenseiter-Beziehungen (Elias und Scotson 1990) oder zur Soziologie und Sozialgeschichte des Sports (z.B. Elias 1975; Elias und Dunning 1983 und 1986).

Grundlegend für Elias‘ Werk ist die Einsicht darin, daß das Ich nicht von anderen Menschen getrennt (gewissermaßen in einem Körper gefangen) existiert, sondern nur in Verbindung mit anderen: Der Mensch ist nicht *homo clausus*, sondern als *homo non clausus* „durch die Natur für ein Leben in Gemeinschaft mit anderen geschaffen [...], für ein Leben in Gesellschaft“. (Elias 1990:357) Zentral für den Ansatz von Elias ist der Versuch, die erstarrten Dualismen von Natur und Kultur, Natur- und Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, Mikro- und Makrosoziologie, Individuum und Gesellschaft zu überwinden und stattdessen die im historischen Prozeß sich wandelnden Verflechtungen, Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen beiden Polen aufzuzeigen. Ein Instrument zur Überwindung der Dichotomisierung von Individuum und Gesellschaft, von Individualisierung und Sozialisierung (vgl. Elias 1995:75), ist der Begriff der *Figuration*. Darunter versteht Elias Beziehungsgeflechte von Menschen, die mit zunehmender gegenseitiger Bezugnahme und Abhängigkeit (Interdependenz) immer komplexer werden. Figurationen werden beispielsweise von Familien, Staaten, (Sport-) Gruppen oder Gesellschaften gebildet. In *Was ist Soziologie?* hat Elias

(1996:10f) die Vorstellung von Gesellschaft als Figuration interdependenter Individuen ausdrücklich einem egozentrischen Gesellschaftsbild gegenübergestellt.

Figuration im Sinne von Elias ist also kein anderer Begriff für Gruppe, die man sich als mehr oder minder statisches Gebilde, zusammengesetzt aus autonomen Subjekten, vorstellen muß, sondern ein *Beziehungsbegriff* und *Modell eines sozialen Prozesses.* (vgl. Treibel 1994:187) Figurationen können nur von Menschen gebildet werden. Sie entstehen dadurch, daß diese bestimmte „Sprachen“, Zeichensysteme und Formen der Kommunikation erlernen, wozu sie durch ihre biologischen Anlagen disponiert seien. (vgl. Elias 1990) Anders als natürliche Konfigurationen (von Sternen, Pflanzen, Tieren usw.) wird das Zusammenleben von Menschen durch „Wissensübertragung von einer Generation zur anderen mitbestimmt, also durch den Eintritt des einzelnen in die spezifische Symbolwelt einer schon vorhandenen Figuration von Menschen“. Untrennbar ist also in diesem Falle mit den vier zeiträumlichen Dimensionen eine fünfte verbunden, nämlich „die der erlernten gesellschaftlichen *Symbole*. Ohne deren Aneignung, ohne zum Beispiel das Erlernen einer bestimmten gesellschaftsspezifischen Sprache, vermögen Menschen weder sich in ihrer Welt zu orientieren, noch miteinander zu kommunizieren“. (Elias 1995:75) Während das soziale Leben nichtmenschlicher Lebewesen von der Fähigkeit zur Kommunikation mittels ungelernter Signale dominiert wird, werden Menschen, Elias (1990) zufolge, primär durch eine gelernte „Sprache“ in Verbindung mit erworbenen Emotionen und einem erworbenen Gewissen miteinander verbunden. Ein heranwachsender Mensch, der keinen Zugang zu den Sprach- und Wissenssymbolen einer menschlichen Gruppe hat, bleibt außerhalb aller menschlichen Figurationen: Er „ist daher nicht eigentlich ein Mensch“ (Elias 1995:75). Nur wenn er in eine Figuration hinein wächst und bestimmte Sprach- und Wissenssymbole ebenso erlernt wie „Schemas der Selbstregulierung“ im Verkehr mit anderen, wird er, so Elias, wirklich zum Menschen. Mit Affinitäten beispielsweise zur „symbolischen Anthropologie“ von Geertz (vgl. z.B. 1994) betont Elias (1991) die Abhängigkeit der Menschen von Symbolen bzw. Symbolsystemen, ohne die Orientierung unmöglich und das menschliche Verhalten unbezähmbar, das heißt nicht zu zivilisieren wäre. Unter den die spezifisch menschliche Existenz erst ermöglichenden und die Menschen miteinander vernetzenden Kommunikationsformen und –mitteln versteht Elias dabei neben der Sprache auch eine Reihe anderer Symbole und Symbolsysteme, etwa den Umgang mit Zeit (vgl. Elias 1984) oder die „Körperlichkeit“ (Körperhaltung, Gestik, Mimik usw.). Das Wissen und die Symbole einer Gesellschaft verändern sich mit deren Figurationen im langfristigen historischen Prozeß.

Als Beispiel und (Lehr-) Modell einer fließenden sozialen Figuration im Sinne einer „vereinfachten Form“ (Elias 1996:77), die Komplexität reduziert, um aus der Analyse der einfachen Erkenntnisse über komplexere gesellschaftliche Prozesse zu gewinnen, führt Elias das *Spiel* an. Er zeigt an Spielen unterschiedlicher Komplexität, daß sich diejenigen, die ein Spiel miteinander spielen, gegenseitig in ihrem Verhalten beeinflussen, so daß keiner unabhängig vom anderen agieren kann. (vgl. ebd.:75ff) Aktion um Aktion, Zug um Zug, ergibt sich ein Verflechtungsprozeß, ein dynamisches Gewebe von Abhängigkeiten, das den Erklärungsgrund für alle einzelnen Aktionen bildet. Die Figuration ist die Verzahnung der Handlungen aller beteiligten Parteien. Sie existiert überhaupt nur und verändert sich in dem Maße, wie sie von den Individuen durch ihre realen (körperlichen) Handlungen als Handlungszusammenhang erzeugt wird (dies ist ihre performative Seite), der seinerseits jede einzelne Aktion bestimmt. Das heißt, im Unterschied zu Meads Spielmodellen, aber etwa auch zu Habermas‘ Ideal sprachlicher Kommunikation, berücksichtigt Elias die konkrete, die körperlich-sinnliche Präsenz der Spieler sehr wohl. Kerngedanke seines Konzeptes ist, daß die Menschen in Figurationen wechselseitig voneinander abhängig sind und sich gegenseitig „in Schach“ halten. Die bedeutet, daß in jeder Figuration auch Macht und Gegenmacht im Spiel sind. Nie gibt es vollständig unabhängige Machtbesitzer, Machtzentren oder nur einseitige Abhängigkeiten, sondern immer nur historisch wandelbare Machtdifferentiale und -balancen, die für Elias den Kern zwischenmenschlicher Beziehungen bilden. (vgl. ebd.:76ff; Treibel 1994:188f) Selbst in der höfischen Gesellschaft sind die Feudalherren in ihren Entscheidungen nicht völlig autonom, sondern auch vom Verhalten der Untergebenen abhängig. (vgl. Elias 1994)

Gleichzeitig dient Elias das Spielmodell dem Aufweis, daß sich die im Spiel erzeugten Spielstrukturen den Spielern gegenüber verselbständigen, je ausgeglichener die Machtbalance (Spielstärke) zwischen ihnen ist. Je weniger ein Spieler oder ein Team in der Lage ist, dem Spiel seinen Stempel aufzuprägen und seinen Willen durchzusetzen, um so mehr „gewinnt das Spiel den Charakter eines sozialen Prozesses und verliert den des Vollzugs eines individuellen Planes“, um so mehr wird aus der Verflechtung der Spielzüge ein „Spielverlauf, den keiner der beiden Spieler geplant hat“, der aber seinerseits die Spielzüge jedes einzelnen Spielers strukturiert. (Elias 1996:85) Mit anderen Worten: Mit der Ausgeglichenheit und auch der Anzahl der Spieler – dem „Index der Komplexität“ (ebd.:105) des Spiels – steigt die Selbständigkeit des Spielprozesses den Spielern gegenüber. Er erscheint ihnen zunehmend als eine schicksalhafte Macht, die mit den eigenen Handlungen nichts zu tun hat. „Die Vorstellungen der Spieler von ihrem Spiel – ihre ‚Ideen‘, die Denk- und Sprachmittel, mit denen sie ihre Spielerfahrungen zu verarbeiten und zu meistern suchen“, verändern sich dem Wandel des Spieles entsprechend. Im selben

Maße, wie der Spielprozeß individuellen Absichten gegenüber autonom wird, wächst die Tendenz, „unpersönlichere Begriffe zur gedanklichen Bewältigung“ der Spielerfahrungen zu entwickeln. (ebd.:95)

Wie Boschert (1997) gezeigt hat, benutzt Elias das Spielmodell auf zwei Ebenen: erstens „auf der Ebene einer Rekonstruktion der spezifischen Ordnungsstruktur menschlicher Beziehungen, die für Elias den ‚Gegenstandsbereich der Soziologie’ bildet“, und zweitens auf der Ebene der Wahrnehmung, Deutung und diskursiven Selbstvergewisserung dieser besonderen Ordnungsstruktur menschlicher Beziehungen durch die Akteure, das heißt auf der Ebene ihrer „Mythologie“, wie Elias selbst sagt. Er betont, daß man sich die Figurationen erzeugende und seinerseits durch Figurationen bestimmte gesellschaftliche Praxis einerseits und die Mythologie andererseits nicht als zwei voneinander getrennte und hierarchisch angeordnete Bereiche wie im Basis-Überbau-Modell, sondern als zwei nur analytisch zu trennende Existenzformen des Sozialen vorzustellen habe, „deren Einheit gleichsam in ihrer Differenz liegt“ (ebd.): keine soziale Praxis ohne Mythologie, keine Mythologie ohne soziale Praxis. Die Mythologie hat ihre Wahrheit im „materiellen“ sozialen Leben, „wie umgekehrt die soziale Praxis ihre in der Mythologie findet“ (ebd.). Die soziale Ordnung selbst, die Menschenfiguration, treibt jene „wenig sachgerechten“ Vorstellungen, Bewußtseinsformen und Sichtweisen gesellschaftlicher Tatbestände als Bilder ihrer selbst, „als ihr eigenes Sinn- und Selbstvergewisserungssystem“ hervor und materialisiert darüber hinaus diese selbst erzeugte Mythologie des Sozialen „zugleich auf der körperlichen Ebene von Empfinden und Erleben in der realen Erfahrungswelt der Subjekte“, rüstet sie also „mit der Gewißheit des Selbstverständlichen und Natürlichen“. (ebd.) Soziologie muß sich, Elias zufolge, sowohl mit den dynamischen sozialen Strukturen befassen als auch mit den in ihnen von den Subjekten entwickelten Vorstellungen, Bewußtseinsformen, Denk- und Sprechweisen, die als Medien der Sinngebung und Selbstvergewisserung ihrerseits an der Konstruktion des Sozialen beteiligt sind.

In seiner Zivilisationstheorie (vgl. Elias 1978, 1979 und 1994) interessiert sich Elias maßgeblich für die Wechselwirkungen zwischen langfristigen, zwar ungeplanten, aber dennoch gerichteten gesellschaftlichen Veränderungen und dem Wandel des individuellen Verhaltens. Dieses Interesse zwingt geradezu zur Überwindung des Mikro-Makro-Dualismus. *Soziogenese* und *Psychogenese* werden in ihrem Zusammenhang untersucht; Elias schlägt damit – ähnlich wie die Vertreter der Kritischen Theorie – eine Brücke zwischen der Herrschaftssoziologie Max Webers, der Differenzierungstheorie in der Nachfolge Durkheims und der Freudschen Psychoanalyse. Er analysiert die Veränderungen von gesellschaftlichen Strukturen und Organisationsformen und zeigt die damit korrespondierenden Veränderungen

der im langfristigen Prozeß miteinander verflochtenen Menschen auf: den Wandel ihres Denkens, Gebarens und Sprechens, ihrer Lebensweisen und ihres Geschmacks usw. Grundlegend für die Zivilisationstheorie ist die Auffassung, daß die menschliche Persönlichkeit bzw. das, was Elias den „Affekthaushalt“ nennt, ein systemhaftes Ganzes bildet, dessen Eigenart und Struktur in verwickelter Weise mit der Struktur der Gesellschaft in jedem historischen Entwicklungsstadium verbunden ist. Auf der Basis der empirischen Analyse von Umgangslehren, Manieren- und Benimmbüchern aus der Zeit zwischen dem dreizehnten und dem achtzehnten Jahrhundert gelangt Elias (1978) zu der Behauptung, in Westeuropa sei ein Komplex beobachtbarer Zivilisationsveränderungen vom Mittelalter bis zur Moderne als Teil eines „blinden“ oder „ungeplanten“ gesellschaftlichen Langzeitprozesses zu konstatieren. Die zentralen Momente dieses Zivilisationsprozesses sind, nach Elias, die Fortentwicklung und Verfeinerung der sozialen Standards für die Verrichtung und Kontrolle der natürlichen Körperfunktionen (Nahrungsaufnahme, Entleerung der Verdauungsorgane, Schneuzen, Ausspucken, Schlafen, Sexualität, Gewalt usw.), verbunden mit dem wachsenden gesellschaftlichen Druck auf die Individuen, Selbstkontrolle in ihren Beziehungen zu anderen auszuüben. Auf der Ebene der einzelnen Persönlichkeit habe in diesem Prozeß das „Bewußtsein“ bzw. das „Superego“ (Über-Ich) als Verhaltensregulator bzw. „Relaisstation der gesellschaftlichen Standards im Individuum“ (Elias 1979:329) einen Bedeutungszuwachs erlangt; das heißt, Elias reinterpretiert Freuds Konzept des „Über-Ich“ soziologisch.

Elias zufolge haben mehrere miteinander verbundene makrostrukturelle Entwicklungen zur Zivilisierung des individuellen Verhaltens und der damit korrespondierenden zunehmenden Internalisierung äußerer sozialer Restriktionen (die sich besonders deutlich in der Erhöhung von Scham- und Peinlichkeitsschwellen dokumentiert) im langfristigen historischen Prozeß beigetragen:

- das zunehmende Zusammenleben bzw. die wachsende Vernetzung und Aggregation von Menschen, zum Beispiel am Hofe;
- der Jahrhunderte andauernde Prozeß der Staatenbildung bzw. die Entwicklung einer wachsenden politischen und administrativen Zentralisierung und Pazifizierung unter Staatskontrolle (Gewaltmonopol, Steuermonopol usw.);
- die wachsende Berufs- bzw. Arbeitsteilung und die damit zusammenhängende Verlängerung der „Interdependenzketten“ zwischen den Menschen; schließlich
- der zunehmende soziale Druck „von unten“ bzw. das, was Elias später als „funktionale Demokratisierung“ bezeichnet, nämlich die Tendenz zum Machtausgleich zwischen den sozialen Gruppen. Als funktional bezeichnet Elias diese Demokratisierung deshalb, weil sie untrennbar mit fortschreitender „funktionaler Spezialisierung“, das heißt zunehmender Berufs- und Arbeitsteilung verbunden sei und dazu geführt habe, daß die Reibungsverluste, die bei klar

hierarchischen und autoritären Machtstrukturen auftreten, minimiert werden konnten. (zu diesen Prozessen vgl. ebd.; siehe auch Dunning 1981:136f)

Trotz aller Kritik, die man an Elias' Theorie und Rekonstruktion des Zivilisationsprozesses üben kann,[107] hat sein figurationssoziologischer Ansatz die große Stärke, der Komplexität der zivilisatorischen Entwicklung dadurch Rechnung zu tragen, daß er die Verflochtenheit *sozialstruktureller*, *ökonomischer*, *politischer*, *psychologischer* und – was oft übersehen wird – *ästhetisch-symbolischer* Faktoren und Prozesse aufweist. So zeigt Elias auch, daß die Einheit gesellschaftlicher, ökonomischer, politischer und psychischer Entwicklungen mit der Genese neuer Formen der Kommunikation korrespondiert. Mit der Verlängerung der Interdependenzketten, der Intensivierung der Verflechtungen zwischen den Menschen und der Zunahme der Interaktionskomplexität geht eine Differenzierung der Zeichen und Zeichensysteme sowie der individuellen Fähigkeiten des Zeichengebrauchs (sowohl seitens des „Senders" als auch seitens des „Empfängers") einher. Denn je mehr die Menschen im Zivilisationsprozeß miteinander vernetzt und je abhängiger sie voneinander werden, je komplexer das Spiel wird, das sie zugleich mit- und gegeneinander spielen (beides gehört im Zivilisationsprozeß zusammen: Vernetzung und Konkurrenz, Aggregation und Disaggregation), desto wichtiger wird es für sie selbst ebenso wie für den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang, sich aufeinander einzustellen. Dazu bedarf es aber einer neuen Feinabstimmung untereinander und damit neuer Kompetenzen: Mit der Fähigkeit zur Selbstkontrolle werden neue kommunikative Fähigkeiten entwickelt. Das gesamte äußere Verhalten des Menschen – Körperhaltung, Gebärden, Kleidung, Gesichtsausdruck usw. – wird zum Zeichensystem, mit dessen Hilfe sich die Individuen immer differenzierter darstellen und innere Stimmungslagen nach außen kundtun. Im gleichen Zusammenhang wird es für die Einzelnen wichtig, den anderen genau beobachten und „lesen" zu können, um von seinen sichtbaren Verhaltensweisen auf seine unsichtbaren inneren Motive, Intentionen, Gefühls- und Seelenzustände zu schließen und das eigene Verhalten darauf abzustimmen – mit H. Böhme (1989:148) ließe sich von einer regelrechten „Ausspähungsdiagnostik" sprechen (hier liegen auch die Anfänge der

---

107 Vgl. die Zusammenschau kritischer Anmerkungen bei Döcker 1994:20ff und 77ff und die – nicht immer gerechtfertigten – Einwände von Breuer 1992:20ff.

Psychologisierung des Menschen und seiner Beziehungen zu anderen).[108] Das heißt, mit wachsender Komplexität der sozialen Beziehungen werden den Individuen sowohl neue Kompetenzen des Beobachtens, Entzifferns und Interpretierens des anderen als auch des Selbstausdrucks und der Selbstdarstellung durch Sprache, Mimik, Gestik, Haltung, Bewegung, Kleidung usw. abverlangt, die gelernt werden müssen. In eins mit der Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung der gesellschaftlichen Strukturen erfolgt eine Verfeinerung der individuellen Ausdrucks-, Darstellungs- und Deutungsfähigkeiten sowie des emotionalen und psychischen Innenlebens der Subjekte: Die Komplexität der Gesellschaftstruktur, der emotionalen und psychischen Strukturen der Personen und der Semiosen wachsen in ein und demselben Prozeß. Es handelt sich um Bestandteile einer Figuration, die sich gegenseitig bedingen und beeinflussen.

Die Richtung des Zivilisationsprozesses „ergibt sich, grob formuliert, aus einem Abstandnehmen vom Körper, zunächst vom Körper des anderen, dann vom eigenen Körper“ (Kamper 1989:58). Dies impliziert eine Favorisierung der Sinne der Distanz, hauptsächlich des Auges, zuungunsten der Nahsinne Riechen, Schmecken und Tasten. (vgl. ebd.:59) Der Austausch mit der Umwelt erfolgt also zunehmend über den „visuellen Kanal“. Ihrerseits durch den „Fortschritt“ der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen bedingt, kündigen die neuen Formen und Modi der Kommunikation neue zwischenmenschliche Beziehungen und Integrationsformen an. Denn in dem Maße, wie die Empfindlichkeit für sich und füreinander wächst, wie die „Menschenbeobachtung“ intensiviert und das Verständnis für das, was im anderen vor sich geht, stärker wird (und werden muß), wird einerseits erst ein zivilisierter Umgang miteinander möglich: Erst die Differenzierung der Emotionen, die nach Elias (1990) aus einer physiologischen Komponente, einer Verhaltenskomponente und einer Gefühlskomponente zusammengesetzt sind, und der Möglichkeiten ihrer gegenseitigen Mitteilung macht das friedfertige Zusammenleben in einer komplexen Gesellschaft denkbar. Andererseits nimmt damit aber auch der Zwang zu, den die Menschen aufeinander ausüben. Die neuen, äußerlich sanften, verständnis- und

---

108 H. Böhme (1989:148) schreibt: „Die sprachlose Sprache des Leibes wurde in der Vielheit der medizinischen, moralischen und anthropologischen Diskurse zum unvernehmbaren Gemurmel. Diätetiken, Physiognomiken, Pathognomik, ‚physische Semiotik‘ (Goethe), ‚Semiotik der Affekte‘ (Lichtenberg), ‚Semiotica moralis‘ (Ch. Wolff), eine ‚semiotica civilis‘ (Ch. Thomasius), die speziell entworfen wird, ‚das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen‘ – also eine Art Ausspähungsdiagnostik -, ganz abgesehen von den höfischen Etiketten und der beginnenden bürgerlichen Psychologie mit ihren ‚Seelenzeichenkunden‘ (K. Ph. Moritz), überschwemmen das 18. Jahrhundert. Mit Kant weiß man: ‚je zivilisierter, desto mehr Schauspieler‘ ....“.

rücksichtsvollen Formen der Kommunikation, der gegenseitigen Beobachtung, Dechiffrierung und Korrektur, erweisen sich letztlich als effizientere Mittel der gesellschaftlichen Kontrolle als alle offen repressiven Maßnahmen. (vgl. Elias 1978:106) So bildet die Favorisierung der Sinne der Distanz im kommunikativen Austausch zum einen „eine neue Basis für Abstraktions- und Rationalisierungsprozesse“ (Kamper 1989:59), zum anderen dient sie den initiierten Kontrollmaßnahmen. Die gesellschaftliche Kontrolle wird bindender, Art und Mechanismus der gesellschaftlichen Affektmodellierung ändern sich: Mit der Umgestaltung der menschlichen Beziehungen wächst der Zwang zu Selbstbeobachtung und –kontrolle; Fremdkontrollen werden nach und nach überflüssig – mit Foucault (1979:251ff) ließe sich von einem „Panoptismus des Selbst“ sprechen. Je komplexer das Gesellschafts-Spiel, um so mehr halten sich die Menschen gegenseitig in der Ordnung. Gesellschaftliche Codes verfestigen sich zu dauernden Gewohnheiten, die Menschen fügen sich zunehmend von allein in die soziale Ordnung ein und stellen dies im selben Vorgang durch ihr Ausdrucksverhalten für andere sichtbar dar.

Nach Elias ist das sichtbare Verhalten (Gewohnheiten, Aussehen, Sprache, Gestik, Mimik usw.) der Menschen im Zivilisationsprozeß auch zu einem immer wichtigeren Medium sozialer Distinktion geworden: zu einer Marke und einem Konstituens von Standes- und Schichtgrenzen. In seinen Werken über die höfische Gesellschaft und den Zivilisationsprozeß richtet er sein Augenmerk hauptsächlich auf die säkularen Oberschichten, weil diese im untersuchten Zeitraum die modellschaffenden Gruppen gewesen seien. Die von ihnen ausgebildeten Verhaltensstandards haben sich, Elias zufolge, in der sozialen Stufenleiter allmählich nach unten hin ausgebreitet, jedoch nicht immer kontinuierlich, sondern zuweilen auch – in Abhängigkeit von der Stellung einer Gruppe in der Gesamtkonfiguration der Gesellschaft, den internen Gruppenstrukturen und der mit ihnen zusammenhängenden Empfänglichkeit für den Einfluß und die Kontrolle „von oben“ – ungleich und ungleichzeitig. In dem Maße, wie die Oberschichten ihr Verhalten verfeinerten und dies auch ostentativ zur Schau stellten, wurden davon abweichende Verhaltensweisen als ordinär und vulgär abgewertet. Ein Beispiel ist das Essen: Im sechzehnten Jahrhundert essen noch alle, von König und Königin bis hin zu Bauer und Bäuerin, mit den Händen. Jedoch entwickeln sich in der Oberschicht gewähltere, distinguiertere Formen. So wird in „guter Gesellschaft“ beispielsweise nicht mit beiden Händen in die Schüssel gegriffen. „Am vornehmsten ist es, nur drei Finger der Hand zu benutzen. Das ist eines der Distinktionsmerkmale zwischen den oberen und den unteren Schichten“. (Elias 1978:71) Die symbolischen Mittel der Distinktion sind einerseits sozial formativ und inklusiv, andererseits differenzierend und exklusiv. Das Bürgertum wird sich dann wesentlich über seine kulturelle bzw. ästhetisch-symbolische Praxis,

einschließlich des Sports, konstituieren und gleichzeitig intern ausdifferenzieren, so muß allen ökonomistischen, letztlich auf dem Basis-Überbau-Modell fußenden Ansätzen entgegengehalten werden, in denen die kulturelle (Zeichen-) Praxis nur als Addition von Existenzformen auftaucht, deren Grund allein in der Sozialstruktur gesehen wird.[109]

Zu den interessantesten Seiten der Eliasschen Theorie gehören seine Überlegungen zu den Übergängen und Wechselbeziehungen zwischen Natur und Kultur, Biologischem und Sozialem, Ungelerntem und Gelerntem. Elias grenzt sich explizit von zwei Tendenzen der Humanwissenschaften ab: zum einen von der Ethologie und solchen Richtungen der Psychologie, die nach natürlichen Konstanten suchen, welche die Menschen mit den Tieren gemeinsam haben; zum anderen von der Soziologie und einer Geschichtswissenschaft, welche die Emotionen des Menschen als etwas rein Geistiges, außerhalb der Natur Befindliches betrachten. Gegen den monistischen Reduktionismus der einen und den dualistischen Isolationismus der anderen plädiert er für eine prozeßhafte Betrachtungsweise, die nach den natürlichen und biologischen Grundlagen der spezifisch menschlichen Vergesellschaftung ebenso fragt wie nach ihrer Formung und Prägung durch das Soziale. Er zeigt, daß die sich im Zivilisationsprozeß verfeinernden Formen der menschlichen (Kommunikations-) Beziehungen ohne eine spezielle natürliche Ausstattung und deren Evolution undenkbar wären. Wie angedeutet, spricht er den Emotionen eine besondere Bedeutung für die menschliche Interaktion und Vergesellschaftung zu. Erst ihre Differenzierung (durch Lernen) und gegenseitige Mitteilung machen Gesellschaft möglich. Dies setzt aber eine spezifische menschliche Anatomie voraus. Elias verdeutlicht diesen Gedanken am Beispiel des Gesichts, dem er eine prominente Rolle für die menschliche Kommunikation zuerkennt, weil das Gesicht „eines der Hauptinstrumente für das Anzeigen der Gefühle“ sei (vgl. Elias 1990:353). Offenbar knüpft er damit an Überlegungen an, die Darwin in einem Aufsatz *Der Ausdruck von Gefühlen bei Mensch und Tier* entwickelt hat. (vgl. Tautfest 1998) Darwin geht es hier um die Frage des Kontinuums von Gefühlsausdruck zwischen Tierreich und Menschenwelt. Auch Tiere drücken, nach Darwin, Gefühle wie Furcht, Zorn und Freude durch Körpersprache und Gesichtsmuskeln aus. Alle Säuger haben Gesichtsmuskeln, jedoch sind sie beim Menschen am weitesten differenziert. Zwar bleibt Darwin die Antwort auf die Frage nach den Gründen für die Differenzierung der Gesichtsmuskeln beim Menschen, so Tautfest (ebd.), weitgehend schuldig, aber ansatzweise erkannte bereits er den

---

109 Zur Bedeutung der kulturellen Praxis, von Sprache, Körpersprache, Körpergebrauch usw. für die Konstitution des Bürgertums siehe das Kapitel 6.3.2.

kommunikativen Wert von Gefühlsausdrücken und legte die Annahme nahe, die Differenzierung der Gesichtsmuskeln habe einen Überlebensvorteil für den auf Kommunikation angewiesenen Menschen bedeutet. Auch Elias zufolge zeigt das menschliche Gesicht zwar durchaus Gemeinsamkeiten mit dem Gesicht von anderen Säugern, jedoch ist es nicht behaart oder mit Federn bedeckt, sondern nackt und weitaus beweglicher. Nur aufgrund der im Evolutionsprozeß – zusammen mit der Aufrichtung des Körpers – entwickelten Nacktheit und Beweglichkeit hat das menschliche Gesicht zu einem wichtigen Kommunikationsmittel, einer „Signaltafel“ und einem „Kontakthof“ werden können. Die im Zivilisationsprozeß sich fortsetzende Privilegierung des Gesichtssinnes beruht, so kann man mit Elias festhalten, auf evolutionären Grundlagen. Elias sieht in der Kommunikation mit Hilfes des Gesichts eine Art Vorläufer der sprachlichen Kommunikation, weil das Lernen, also letztlich das Soziale und das Kulturelle, bei der Gesichtskommunikation noch eine geringere Rolle spielten als bei der Kommunikation im Medium der Sprache, die vollständig gelernt werden müßte und „ausschließlich im Besitz einer bestimmten Gruppe“ (Elias 1990:353) sei – auch wenn ungelernte Gesichtsignale vom Menschen zunehmend durch absichtliche Modifikationen verändert werden können und Gesichter beileibe nicht nur individuelle Ausdrücke zeigen, sondern auch kulturelle Masken sind, die sich über die (individuellen) Empfindungen der Menschen legen, etwa so, wie die glatten Gesichter, die uns heute von den Titelseiten der Modezeitschriften anblicken oder von den Bildschirmen der Fernsehapparate entgegenflimmern.[110] In jedem Fall macht Elias am Beispiel seiner Theorie des Gesichts, die eigentlich eine Theorie der Kommunikation ist, deutlich, wie sehr die in der Evolution der Hominiden zum Überleben immer wichtigere Feinabstimmung mittels immer komplexerer und differenzierterer Zeichensysteme mit einer Entwicklung der „natürlichen Ausrüstung“ korrespondiert. Das Gesicht ist deshalb von evolutionärer Bedeutung, weil es sich parallel zu einem immer reicheren Innenleben des Menschen entwickelt habe, ja bei der Ausdifferenzierung dieser inneren, psychischen Welt – die, wie Elias zeigt, zusammen mit der Ausdifferenzierung der äußeren, sozialen Welt erfolgte – eine unterstützende Funktion hatte. Denn das Gesicht ist, nach Elias, eine wichtige Schaltstelle für die soziale Verschränkung der Individuen, deren Komplexität weit größer ist als diejenige der sozialen Gefüge, die Tiere miteinander bilden können. Elias (1990:352) zufolge hat die Bedeutung der „Verhaltenskomponenten des Gesichts“ im Vergleich zu derjenigen von Ganzkörperbewegungen im menschlichen Gruppenleben zugenommen: Im sozialen Leben von Affen sei „die Körperstellung als

---

110 Zur Bedeutung des „Mediums Gesicht“ in der „facialen Gesellschaft“ vgl. auch das gleichnamige, von Gerburg Treusch-Dieter und Thomas Macho redaktionell bearbeitete Heft 94/95 von „Ästhetik und Kommunikation“ (Dezember 1996).

soziales Signal“ noch „viel wichtiger als alle Gesichts- und Stimmsignale“. Die Angeborenheit solcher Signaltypen zeige einmal mehr, „daß im menschlichen Fall Natur und Gesellschaft eng miteinander verbunden sind“. Während in nichtmenschlicher Kommunikation nicht nur der Sender, sondern auch der Empfänger einer Botschaft über die natürliche Fähigkeit verfügen muß, das Signal in der vom Sender intendierten Weise zu erkennen, muß man Mensch sein, um die Signale von menschlichen Gesichtern richtig interpretieren zu können: „Die Fähigkeit, Gesichtssignale sowohl zu senden als auch zu empfangen, hat einen angeborenen, d.h. artspezifischen plastischen Kern, der in jedem besonderen Fall in unterschiedlichem Maße einer Modifikation durch Lernen zugänglich ist. Gesichtssignale wie das Lächeln zeigen auch sehr anschaulich, daß der Evolutionsprozeß Menschen in einer Art und Weise gestaltet hat, daß das, was wir ihre Natur nennen, sie für ein Leben in Gruppen vorbereitet. Im Laufe dieses Prozesses müssen das Zusammenleben und besonders Signale, die der Vergewisserung der gegenseitigen Absichten einer Handlung dienen [...] im Leben unserer Vorfahren dazu beigetragen haben, Spannungen zu entschärfen und ein differenziertes Leben miteinander zu ermöglichen“. (Elias 1990:354)

3.5.3. Ökonomie, Kultur, Habitus: Zeichen- und Körpergebrauch als gesellschaftlich-institutionell bestimmte Praxis (Bourdieu)

Pierre Bourdieu (geb. 1930) begann seine wissenschaftliche Laufbahn als Ethnologe der Kabylei und Soziologe Algeriens, später hat er seine Perspektive zu einer Ethnologie und Soziologie der eigenen französischen Gesellschaft entwickelt. Von Anfang an hat er sich intensiv um die Verbindung von empirischer Feldforschung und soziologischer bzw. philosophischer Theoriebildung bemüht. Mit Autoren wie Marx, Max Weber, Durkheim, Wittgenstein, Lévi-Strauss und Elias teilt er ein Denken in Relationen statt in Substanzen und die Anerkennung von Kultur bzw. Zeichenprozessen für die Konstitution von Gesellschaft. Im Anschluß etwa an Mauss (1989b) und Elias „entdeckt“ er darüber hinaus den menschlichen Körper als sozialen Tatbestand und Gegenstand der Soziologie.

Entscheidend am Werk Bourdieus ist der Versuch, tief in den Sozialwissenschaften verankerte Antinomien von objektivistischen und subjektivistischen Erkenntnisweisen, Symbolischem und Materiellem, Theorie und Empirie, Struktur und Akteur, Makro- und Mikrosoziologie in einer „Theorie der Praxis“ zu überwinden. Im Unterschied zum „ontologischen“ Strukturalismus von Lévi-Strauss strebt Bourdieu einen „soziologischen“ bzw. „genetischen Strukturalismus“ (Bourdieu

1989b:34) an, der die Gegensätze von Objekt und Subjekt, Intention und Ursache, Materialität und symbolischer Darstellung aufhebt und eine „objektivistische Physik der materiellen Strukturen“ mit einer „konstruktivistischen Phänomenologie“ der kognitiven und symbolischen Formen zusammenführt (Wacquant 1996:21). Während der traditionelle „ ‚symbolische‘ Strukturalismus“, wie Bourdieu ihn auch nennt, „aus dem Versuch hervorgegangen (sei), „symbolische Systeme in den Griff zu bekommen, erst die Sprache, dann die mythisch-rituellen Systeme, später die Literatur usw.“, zielt Bourdieus „ ‚soziologische(r)’ Strukturalismus“ darauf ab, dem „Zusammenhang zwischen der Struktur der symbolischen Systeme (Kleidung, Architektur usw., TA) und den gesellschaftlichen Strukturen“ nachzugehen: „Dieser Zusammenhang ist nun kein mechanischer, es handelt sich um keine bloße Widerspiegelung, sondern um etwas sehr Komplexes. Solange nicht alle Menschen Einheitskleidung tragen, wie zu einer bestimmten Zeit in China, besitzt Kleidung automatisch Bedeutungscharakter. Es gibt nicht die Gesellschaft und dann den Symbolismus. Die Gesellschaft ist zwangsläufig symbolisch, weil die Menschen verschieden sind. Nur lassen sich diese Unterschiede nicht ausschließlich auf der symbolischen Ebene erklären“. (Bourdieu 1989b:34)

Im Unterschied zu etlichen (post-) strukturalistischen Positionen behauptet Bourdieu also auch weiterhin eine Differenz zwischen den Symbolstrukturen und der Gesellschaftsstruktur. Beide Sphären werden als getrennte, aber zusammenhängende Räume definiert. Ohne die Sozialstruktur als eine ontologische, objektiv zugängliche Realität zu betrachten, die völlig unabhängig von Zeichenprozessen existiert, beharrt Bourdieu doch in Abgrenzung zu einer Auffassung, die das Soziale mit dem Symbolischen identifiziert, darauf, daß die Welt des symbolischen Austauschs durch eine Realität jenseits der Zeichen bestimmt wird: durch die außersemiotischen „materiellen“ Umstände, in denen die Zeichen entstanden sind, in denen sie benutzt und ausgetauscht werden: Produktionsverhältnisse, die ungleiche Verteilung der materiellen Ressourcen, die asymmetrischen Möglichkeiten der Aneignung von gesellschaftlich seltenen Gütern und Werten (Kapitalsorten in der Terminologie Bourdieus), institutionelle Strukturen usw.. Entschieden wendet sich Bourdieu gegen eine – vom Systemdenken Saussures beeinflußte – Betrachtungsweise, die sich allein auf die interne Logik und die besonderen Funktionsregeln von symbolischen Systemen, Produkten und Prozessen (Mythen- und Verwandtschaftssysteme, Kunstwerke, Rituale usw.) konzentriert, ein rein immanentes, formales System objektiver Beziehungen darstellt und so alle „materiellen“ gesellschaftlichen Bedingungen, Determinanten und Bezüge

von Zeichenprozessen ausklammert.[111] Demgegenüber betont er beispielsweise, daß die Machtdifferentiale zwischen den Akteuren in Kommunikationszusammenhängen ihren Grund nicht in diesen selbst, sondern in sozialstrukturellen und institutionellen Gegebenheiten haben, daß in jede Kommunikation politische und ökonomische Interessen eingehen, und daß die „symbolischen Interaktionen in einer Gruppe nicht allein von der Struktur der Interaktionsgruppe abhängen, in der jene sich vollziehen [...], sondern auch von sozialen Strukturen, in die die Interagierenden eingebunden sind (etwa die Struktur der Klassenverhältnisse).“ (Bourdieu 1979:155f; vgl. auch Bourdieu 1990:11ff und 1987:57ff sowie Gebauer 1989) Damit würde Bourdieu auch all jenen Theoretikern entgegentreten, die – angeregt durch Baudrillards (1982) These eines freien Flottierens der Zeichen einerseits und Becks (1986) Behauptung eines Unterlaufens der Klassenschranken durch ein hohes Maß an Individualisierung andererseits – postulieren, unter den Bedingungen fortgeschrittener Modernität hätten sich ein hoher Grad an „Zeichenemanzipation“ und „freie(r) Verfügbarkeit der Zeichen“ ausgeprägt, so etwa Bette (1999:130) in bezug auf die Verwendung von Zeichen für Jugendlichkeit im Sport.

Durchaus an strukturalistische, von ihm auch als sozialphysikalisch bezeichnete Sichtweisen anknüpfend, weist Bourdieu in seinen Studien beharrlich auf die in einer Gesellschaft vorhandenen, durch die Methoden der empirischen Sozialforschung (insbesondere Statistik, ethnographische Beschreibung und formale Modellbildung) zu (re-) konstruierenden verborgenen objektiven Strukturen und Regelmäßigkeiten hin (zum Beispiel die statistisch meßbaren Zusammenhänge zwischen Bildungsabschluß, Beschäftigungsrate, Einkommen, Häufigkeit der Urlaube usw., vgl. Bourdieu 1979:187), die wie eine „ungeschriebene Partitur“ das Handeln der Akteure organisieren, obwohl diese glauben, „jeder improvisiere seine eigene Melodie“ (Bourdieu 1993b:86). Jedoch sind diese objektiven Strukturen für Bourdieu nicht per se vorhanden, sondern werden erst durch handelnde Subjekte erzeugt und aufrecht erhalten. In diesem Zusammenhang stellt sich für ihn auch das Problem, woher denn die Sprache kommt, in welcher Form sie unabhängig von den einzelnen Menschen existiert und wie das Individuum in die Sprache hinein gelangt, wenn sie – wie es das (post-) strukturalistische Denken behauptet – dem Menschen prinzipiell vorhergeht. Das objektivistische Denken birgt für ihn die Gefahr, die wissenschaftlich (re-) konstruierten und von handelnden Subjekten (re-) produzierten Strukturen wie

---

111 In der Tat legitimiert Saussure ja dadurch, daß er der „inneren Linguistik“ allein den Titel der Linguistik vorbehält, die Untersuchung von Sprache ohne Bezug auf materielle und historische Realitäten, auf Gesellschaft, Geschichte, Politik und Institutionen.

„autonome handlungsfähige Größen“ bzw. „historische Akteure“ zu behandeln (Wacquant 1996:25f). Wie bereits Elias (1996), kritisiert auch Bourdieu (1991a:38f) einen Sprachgebrauch, der die Produkte des menschlichen Geistes (gesellschaftliche Fiktionen, Kollektive oder Institutionen) personifiziert und so zum Fetisch erhebt. Der Objektivismus klammert, so Bourdieu, die Aktivität der Subjekte, die Wahrnehmung und Erfahrung ihres Handelns, aus. Er konstruiert „Ersatzsubjekte“ und behandelt die sozialen Akteure „nur als die passiven Träger von Kräften [...], die sich mechanisch nach ihrer eigenen Logik artikulieren“. (Wacquant 1996:26) Dagegen betont Bourdieu, daß die Sichtweisen und Interpretationen der Akteure, ihre praktische Erkenntnis der Welt, selbst ein Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind.

Deshalb „beerbt“ er auf der anderen Seite auch die subjektivistischen bzw. konstruktivistischen Perspektiven auf die soziale Welt, zu denen er neben Sartres Existentialismus die Phänomenologie, den Symbolischen Interaktionismus, die Ethnomethodologie oder die verschiedenen Varianten der Sozialpsychologie zählt. Die Stärke dieser Ansätze, die Bourdieu gemeinsam unter den Terminus „Sozialphänomenologie“ subsumiert, liegt für ihn darin, daß sie die Aktivitäten der Subjekte (ihre Entscheidungen, Handlungen und Erkenntnisakte, durch die sie ihren Lebenswelten Sinn geben, die soziale Welt ordnen und konstruieren) ernst nehmen. Jedoch hält er auch diese Ansätze für sich genommen für unzureichend, und zwar besonders deshalb, weil sie, wie die Ethnomethodologie, zu wenig vom Alltagswissen abstrahierten, also keinen „epistemologischen Bruch“[112] vollzögen. Nach Bourdieu kann die subjektivistische Sichtweise weder das Fortbestehen der sozialen Strukturen erklären noch dasjenige der objektiven Konfigurationen, die durch das Handeln der Subjekte entweder perpetuiert oder in Frage gestellt werden. Außerdem bliebe im Dunkeln, nach welchen Prinzipien die Akteure ihre Realität konstruieren. Das heißt, Bourdieu stimmt mit der „Sozialphänomenologie“ in ihrer Ablehnung aller mechanistischen Auffassungen überein und betont wie sie, daß die soziale Realität von individuellen oder kollektiven Akteuren konstruiert wird. Aber er fügt hinzu, daß die Mechanismen und Kategorien, die bei dieser Konstruktion Verwendung finden, nicht von den Akteuren erfunden werden, sondern ihnen vorausgehen. Konsequent plädiert er für einen doppelten Bruch: sowohl für den von der „Sozialphänomenologie“ nicht vollzogenen Bruch mit den Vorbegriffen, Ideologien und Spontansoziologien der Akteure, als auch für den – schwierigeren – Bruch mit dem Objektivismus, in den wieder eingeführt werden müsse, „was zur Konstruktion der objektiven Wirklichkeit zunächst beiseite gelassen werden mußte“

---

112 Siehe das Kapitel 1.1.1..

(Bourdieu 1992a:143): das (Alltags-) Wissen der Akteure, ihr „sens pratique“ (Bourdieu 1987).

Bourdieus „praxeologische“ Erkenntnisweise macht sich die Errungenschaften von Objektivismus und Subjektivismus zueigen, berücksichtigt jedoch ihre dialektische Beziehung: Strukturalismus und Phänomenologie (Konstruktivismus) werden „zu einer integrierten [...] Form von Wissenschaft“ zusammengeführt, zu einer „reflexiven Anthropologie“ (Bourdieu und Wacquant 1996), die jenen Prozeß analysiert, über den die objektiven Strukturen in der subjektiven Erfahrung verankert und durch diese ihrerseits befestigt werden. Bourdieu geht es also darum, gegen den subjektlosen Strukturalismus das leibhaftige Handlungssubjekt zur Geltung zu bringen und gegen eine subjektivistische Handlungstheorie die sozialen Strukturen. Dieses Vorhaben setzt, erstens, die Untersuchung der objektiven Seite voraus, die von außen auf Interaktion und Kommunikation sowie die Vorstellungen der Subjekte einwirkt; zweitens verlangt es die Einbeziehung der Erfahrungen, Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien der Subjekte, die ihr Handeln und ihre Vorstellungen, das heißt die von ihnen aktiv bezogenen Positionen, von innen heraus strukturieren; schließlich müssen, drittens, objektive und subjektive Seite, strukturelle Notwendigkeit und individuelles Handeln als die beiden Seiten der „doppelten“ gesellschaftlichen Wirklichkeit miteinander vermittelt werden. (vgl. auch Bourdieu 1987:247f)

Bourdieu zufolge variieren die subjektiven Sichtweisen, Überzeugungen, Wertorientierungen, Repräsentationen und Lebensstile, die Wahrnehmungs-, Aufteilungs- und Klassifikationsprinzipien der Subjekte systematisch in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Position im sozialen Raum einer Gesellschaft. (vgl. z.B. Bourdieu 1991a:15ff und Bourdieu 1987:101f) In entwickelten Gesellschaften wird die Homologie zwischen sozialen und kognitiven (mentalen) Strukturen nach Bourdieu wesentlich über das Bildungssystem reproduziert, das deshalb eine zentrale Instanz symbolischer Machtausübung sei. (vgl. Bourdieu und Passeron 1973 sowie Bourdieu, Boltanski, de Saint Martin und Maldidier 1981) Symbolische Macht wird dabei als eine Macht definiert, vermittels der bestimmte Klassifikationsschemata eingesetzt und den Einzelnen aufgeprägt werden, welche die gesellschaftlichen Strukturen, aus denen sie hervorgegangen sind, tendenziell als natürliche und notwendige Gegebenheiten darstellen „statt als historisch kontingente Produkte der bestehenden Machtverhältnisse zwischen den sozialen Gruppen (Klassen, Ethnien oder Geschlechtern)“ (Wacquant 1996:33). Die den Subjekten eingeprägten Klassifikationsschemata bewirken, Bourdieu (vgl. 1993b:735) zufolge, daß jede Wahrnehmung und Erkenntnis der sozialen Welt gleichzeitig ihre

Anerkennung/Verkennung impliziert und so zur Wahrung der etablierten Sozialordnung durch die Subjekte beiträgt.

Der Raum der sozialen Positionen enthält die (objektive) Strukturdimension, der „Raum der Lebensstile“ (vgl. ebd.:277ff) die (subjektive) Praxisdimension. In der Sozialstruktur, dem Raum der sozialen Positionen, werden die verschiedenen sozialen Gruppen, Klassen und Klassenfraktionen vom Sozialwissenschaftler gemäß ihrer jeweiligen Ressourcenstruktur verortet. Diese wird über drei unterschiedliche Dimensionen bestimmt: ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital. (vgl. Bourdieu 1983)

Mit „ökonomischem Kapital“ bezeichnet Bourdieu im herkömmlichen Sinne den materiellen Besitz von Geld und Eigentum; „kulturelles Kapital“ ist vor allem Bildungskapital und existiert in verschiedenen Ausprägungen, nämlich in verinnerlichter (inkorporierter), objektivierter (Gemälde, Bücher, Schallplatten usw.) und institutionalisierter Form (z.B. schulische Titel); mit „sozialem Kapital“ sind schließlich die Sozialbeziehungen gemeint, auf die jemand zurückgreifen kann. Alle Kapitalsorten können auch als symbolisches Kapital, als immaterielles „Kapital an Ehre und Prestige“ (Bourdieu 1979:348), eingesetzt werden. Außerdem sind sie mehr oder weniger gegenseitig konvertierbar. So kann ökonomisches Kapital in kulturelles umgewandelt werden und umgekehrt. Entscheidend für die Position, die jemand im sozialen Raum einnimmt, ist nicht nur sein ökonomisches Kapital (auch wenn Bourdieu keinen Zweifel an dessen großer Bedeutung läßt), sondern die Kombination von: 1. Kapitalvolumen (hoch, mittel, niedrig), 2. Kapitalstruktur (das Verhältnis von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital), und 3. der Entwicklung von Kapitalvolumen und -struktur in der Zeit. Auf der empirischen Ebene hat Bourdieu die derart wissenschaftlich konstruierten Klassen (ausdrücklich betont er, daß die vom Wissenschaftler entworfene „theoretische Klasse“ keine „reale Klasse oder tatsächlich mobilisierte Gruppe“ sei; vgl. Bourdieu 1991a:9) mit den unterschiedlichen Berufsgruppen identifiziert. (vgl. z.B. Bourdieu 1993b:195ff) Wichtig ist außerdem, daß Bourdieu sowohl den Raum der sozialen Positionen als auch den der Lebensstile als relationale Strukturen begreift. Das heißt, keine Klasse oder Klassenfraktion, kein Lebensstil und keine kulturelle Praxis bildet für sich eine substantielle Einheit. Sie sind vielmehr allein innerhalb eines Beziehungsgefüges bestimmt, erhalten also ihre Bedeutung nur durch die Äquivalenzen, Differenzen und Oppositionen zu anderen Elementen innerhalb des gesamten Beziehungssystems. (vgl. z.B. ebd.:279 und 730f sowie Bourdieu 1991a:20ff)

Bourdieu zufolge existieren deshalb Korrespondenzen zwischen dem Raum der sozialen Positionen einerseits und den subjektiven Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Denkschemata bzw. dem Raum der Lebensstile andererseits, weil beide Seiten

genetisch zusammenhängen. Die subjektiven Schemata resultieren danach aus der Inkorporierung der sozialen Aufteilungen. Dieser Gedanke bildet den Angelpunkt von Bourdieus Habitus-Konzept (vgl. besonders Bourdieu 1979:139ff), mit dem er die aus seiner Sicht falsche Spaltung zwischen dem Objektivismus, der das Handeln unmittelbar aus materiellen Bedingungen ableitet, und dem Subjektivismus, der das Handeln allein auf das Bewußtsein, die Ideen oder Absichten zurückführt, zu überwinden und ihrer Dialektik gerecht zu werden sucht. Der Kerngedanke dieses Konzepts, das im Unterschied zum *sens pratique* ein soziologisches Interpretationskonstrukt ist (vgl. Gebauer 1994b:39), besagt, daß sich das kontinuierliche Leben unter bestimmten sozialen Bedingungen, etwa den eine „Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen“ (Bourdieu 1979:164f), in den Individuen als ein Gefüge aus dauerhaften und übertragbaren Dispositionen niederschlägt: als ein „Ensemble inkorporierter Schemata der Wahrnehmung, des Denkens, Fühlens, Bewertens, Sprechens und Handelns, das alle – expressive, verbale und praktische – Äußerungen der Mitglieder einer Gruppe oder Klasse strukturiert“ (Steinrücke 1988:93). Die individuellen Dispositionen sind, dieser Auffassung zufolge, gewissermaßen die inkorporierte Notwendigkeit ihrer sozialen Umwelt und die Gestalt, in der die Strukturen der äußeren Realität in den Organismus der Subjekte eingehen und zu deren „zweiter Natur“ werden (vgl. Wacquant 1996:33). Genau deshalb muß die Analyse der objektiven Sozialstrukturen nach Bourdieu ihre logische Fortsetzung in der Analyse der subjektiven Dispositionen finden und die gewöhnlich zwischen Soziologie und Sozialpsychologie herrschende Antinomie aufgehoben werden.

Als von außen strukturierter Mechanismus wirkt der Habitus gleichzeitig von innen heraus in den Akteuren als strukturierende Struktur bzw. als „Erzeugungsprinzip von Strategien“, das es dem Einzelnen ermöglicht, „unvorhergesehenen und fortwährend neuartigen Situationen entgegenzutreten“ und damit „unendlich differenzierte Aufgaben zu erfüllen“ (Steinrücke 1988:93).[113] Als eine „körpergewordene, aus bestimmten materiellen Existenzbedingungen hervorgegangene Struktur, die dem subjektiven Denken und Verhalten eine bestimmte Regelmäßigkeit verleiht“ (ebd.), begründet der Habitus eine relative Autonomie des Handelns aktuellen Situationen gegenüber. Er gleicht damit dem, was Chomsky (1973) „Tiefenstruktur“ nennt, und beeinflußt die Praktiken der sozialen Akteure sozusagen grammatikanalog. Jedoch handelt es sich beim Habitus nicht um eine anthropologische Invariante, sondern um eine historisch entstandene und sozial variable generative Matrix. Die vom Habitus

---

113 Zur generierenden, produktiven und schöpferischen Fähigkeit des Habitus vgl. auch Bourdieu 1979:164ff.

generierten Strategien sind sowohl systematischer Natur als auch insofern Ad-hoc-Produkte, als ihr Auslöser immer erst das Zusammentreffen mit einem bestimmten „Feld“ ist: Habitus und Feld sind grundsätzlich relationale Begriffe. Anders als beispielsweise in Althussers marxistischem Strukturalismus ist das Feld im Bourdieuschen Sinne keine tote Struktur, kein „Leerstellensystem“, dessen bloße Effekte die Subjekte sind, sondern ein *Spiel-Raum*, „der als solcher nur insoweit existiert, als auch Spieler existieren, die sich in ihn hineinbegeben, an die Belohnungen glauben, die er anbietet, und sie aktiv zu erringen versuchen“ (Wacquant 1996:40). Die Theorie des Feldes macht also immer auch eine Theorie der sozialen Akteure notwendig. Ein Spiel kommt, um im Bild zu bleiben, nur dann zustande, wenn es Subjekte gibt, die aufgrund ihrer erworbenen Dispositionen die Neigung und die Fähigkeiten haben, in das Spiel einzutreten und mitzuspielen, wenn also Habitus und Feld zueinander passen. (vgl. Bourdieu 1993b:175) Bourdieu (1987:102f) zufolge tendieren die derart von der sozialen Struktur bedingten und die subjektive Praxis zugleich ermöglichenden und einfassenden Habitus als Voraussetzung ihres Funktionierens und ihrer Übertragbarkeit auf unterschiedliche soziale (Spiel-) Situationen zur Dauerhaftigkeit, zu Trägheit und Immunität. Die habituellen Dispositionen bleiben also auch dann über die Zeit hinweg stabil und leiten die Praktiken der Subjekte, ihre Handlungen, ihre verbalen Äußerungen, ihre (theatralen) Selbstdarstellungen usw. auch dann noch an, wenn sie zur Struktur einer gewandelten sozialen Welt nicht länger passen – ein Problem, das insbesondere dann virulent wird, wenn sich eine Gesellschaft bzw. einzelne soziale Felder sehr rasch verändern. Bourdieu (1987:116) spricht von einem „Effekt der Hysteresis“.[114]

Aus handlungstheoretischer Sicht ist Bourdieu der Vorwurf gemacht worden, daß es doch keine *verändernde* Praxis geben könne, wenn der Habitus bereits alle Elemente der gesellschaftlichen Struktur in sich enthalte „und als modus operandi mit den Produkten des sozialen Handelns, nämlich der Perpetuierung einer spezifischen Klassenlage, a priori identisch sei“ (Peter 1999:552). Jedoch greift dieser Vorwurf insofern nicht, als es Bourdieu ja gerade darauf ankommt zu zeigen, daß jedes subjektive Handeln die gesellschaftlichen Strukturen niemals in vollständiger

---

114 Ähnlich hatte bereits Gehlen (1993:246) in der „Kritikfestigkeit [...] eine generelle Eigenschaft aller Habitualisierungen“ gesehen und hinzugefügt, sie erscheine „auf der untersten Stufe, im Bereiche der motorischen Gewohnheiten, als der starke Widerstand, den diese ihrer Auflösung und Neukombination entgegenstellen.“ Diese Ausführungen hatte Gehlen erstmals 1957 publiziert. Es bestehen auch Bezüge zu Mauss. Mauss (1989b:200f) berichtet beispielsweise, Schwimmer hätten sich in seiner Kindheit als „eine Art Dampfschiff betrachtet“ und eine entsprechende Schwimmtechnik erlernt, bei der Wasser geschluckt und wieder ausgespuckt wurde. Er fährt fort: „Das war dumm, aber ich vollziehe immer noch diese Geste: ich kann mich nicht von meiner Technik trennen.“

Gleichförmigkeit reproduziert, sondern immer auch – und seien es auch noch so minimale – Modifikationen, Erweiterungen und Disparitäten (Emergenzen) auftreten. Der Habitus ist, so Bourdieu und Waquant (1996:155), keine, „mechanisch-repetitive Gewohnheit“, sondern begründet grundsätzlich ein „aktiv schöpferisches Verhältnis zur Welt“. Als ein Ensemble relativ offener und übertragbarer Dispositionen kann er „je nach Stimulus und Feldstruktur ganz unterschiedliche, ja gegensätzliche Praktiken“ (ebd.:168) hervorbringen.

Als soziologischer „Erbe“ der Phänomenologie Merleau-Pontys, der bereits im menschlichen Leib die zentrale Schaltstelle zwischen außen und innen erkannt und ihm als dem Ursprung einer praktischen Intentionalität (wieder) zu seinem Recht verholfen hat (vgl. besonders Merleau-Ponty 1964 = 1986:172ff), betont auch Bourdieu, daß Körper und Umwelt vielfältig ineinander verwoben sind. Aber er geht doch auch über Merleau-Pontys subjektivistische Wahrnehmung der praktischen Intentionalität hinaus und untersucht stattdessen die soziale Genese des subjektiven Praxissinns. (vgl. auch Wacquant 1996:41f) Nicht so sehr über ein explizites Lehren von Regeln oder ausdrückliche Erklärungen, sondern implizit im Mittun, im handelnden Umgang mit seiner Umwelt (etwa in der praktischen Mimesis der aus seiner Sicht mächtigen und handlungsfähigen Erwachsenen) lernt das Kind die Konstruktionsregeln der Dinge und die Grundmuster der Kommunikation, der Klassifikation und der Bewertung kennen, die in seiner Familie und Kultur gebräuchlich sind (vgl. Bourdieu 1987:101f und 128); innere Einstellungen, Weltbilder, soziale Gefühle, moralische Grundsätze, Beurteilungsmaßstäbe usw. werden über das Einnehmen äußerer Haltungen, das – mitunter pädagogisch angeleitete – (mimetische) Nachvollziehen von Vorbildern und deren Körperhaltungen, Verhaltensweisen, Bewegungen, Gesten usw. erworben. Wie Wittgenstein (etwa 1953 = 1993:343ff) verlegt Bourdieu die Wirksamkeit von Regeln in das Verhalten hinein. Es kommt zu einer praktischen Verschlingung von Subjekt und Welt: Als ein stoffliches Ding unter anderen inkorporiert das Individuum nach und nach die Strukturen und Gliederungen seiner gesellschaftlichen Umwelt und transformiert diese zu inneren, dispositionellen Strukturen. Indem das Individuum körperlich in der Welt ist, wird es zu einem Teil dieser Welt und diese Welt zu einem Teil von ihm, so Bourdieu im Anschluß an Merleau-Pontys (1964:172ff)

Ausführungen über „Verflechtung“ und „Chiasmus“.[115] (vgl. auch Gebauer und Wulf 1998:23ff) Der Körper wird selbst zu einer grundlegenden Existenzform des Sozialen, die sozialen Strukturen existieren immer auch in inkorporierter Form: Der „Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes“ (Bourdieu 1991a:69). Auf der einen Seite begrenzt diese Hereinnahme der sozialen Welt in das Individuum dessen Handlungsmöglichkeiten und sorgt dafür, daß es sich gleichsam automatisch seiner sozialen Stellung gemäß verhält und diese stillschweigend akzeptiert (vgl. ebd.:17f), auf der anderen Seite wird der Einzelne dadurch aber auch erst in den Stand gesetzt, kompetent in der Welt zu handeln und sie – der er von ihr begriffen ist – seinerseits zu begreifen. Die Einverleibung des Sozialen verfügt demzufolge nicht nur über die Dimensionen des Zivilisierens (Elias) oder Disziplinierens (Foucault). Als Produkt von Erfahrungen, die in motorischen Wahrnehmungs- und Bewertungschemata niedergelegt werden, bilden die Menschen vielmehr in der praktischen Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt auch ein vorbewußtes praktisches Wissen in Form von Handlungserwartungen, praktischen Kompetenzen und Fertigkeiten aus, einen „Sinn für das Spiel“ („sens du jeu“), wie Bourdieu (1987:122) sagt, der sie nach und nach dazu befähigt, situationsadäquat ohne Nachdenken zu handeln[116] – und der, so muß man wohl ergänzen, auch die individuelle Zugehörigkeit zu Gruppen garantiert, die über ein ähnliches praktisches Wissen verfügen. Dieses praktische Wissen, „das im Umgang mit der gegenständlichen Welt entsteht und im Körper eingelagert ist“, ist „weit mehr als ein Bewegungswissen; es erfaßt eine ganze symbolische Organisation, zu der insbesondere jene von Zeit und Raum gehören, eine Sphäre des Handelns, in der Symbole körperlich und Körper symbolisch sind“ (Gebauer 1994b:35). Das heißt, in allen

---

115 Gegen die „Gabelung in Subjekt und Objekt“ schreibt Merleau-Ponty (ebd.:180f) hier unter anderem, der „Leib vereinigt uns durch seine Ontogenese direkt mit den Dingen, indem er beide Skizzen, aus denen er besteht, seine beiden Lippen verschweißt: die sinnliche Masse, die er selber ist, mit der Masse des Empfindbaren, aus der er durch Ausgliederung hervorgeht und für die er als Sehender offen bleibt.“ So ist „unser Leib ein zweiblättriges Wesen [...], auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen, und auf der anderen Seite sieht und berührt er sie; [...]“.

116 Arnold Gehlen hatte bereits in *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957) den Gedanken formuliert, daß sich auf „dieser Basis spezialisierter Gewohnheiten gesetzmäßig eine immer höhere Reizschwelle, ein sich verfeinernder optischer und taktiler Sinn für Qualitätsunterschiede, ein Plus motorischer Feinreaktionen und eine differenzierte Skala verfügbarer Denkschemata – kurz, ein hohes gezüchtetes *Können“* entwickelt. Die Passage ist unter der Überschrift „Automatismen“ abgedruckt in Gehlen 1993:246. Zum Begriff des Könnens als spezielle Kunstfertigkeit bzw. Technik (des Körpers), die unerwartet aus praktischen Versuchen sich entwickelt, vgl. auch ebd.:169.

Handlungszusammenhängen, in den Vorgängen des Lernens, Suchens, Orientierens, Gestaltens und Aufführens entwickelt sich und gibt es eine Intelligenz des Körpers, der körperlichen Handlungen. (vgl. ebd.)[117] So gestattet es der „Spielsinn“ den Individuen auch, im Rahmen der Strukturen des Habitus aus den Vorgaben der äußeren Welt schöpferisch neue Wirklichkeiten zu erzeugen. Je weiter er entwickelt ist, desto größer sind die Chancen des Subjekts, äußere Vorgaben in einem gewissen Rahmen kreativ und erfinderisch umzuordnen, umzudeuten und zu improvisieren,[118] und dies auch und gerade im Sport.[119] Bourdieu behandelt den vergesellschafteten Körper mithin nicht als bloßes Objekt, sondern als „Träger einer generativ-kreativen Verstehensfähigkeit“ (Wacquant 1996:42). Auf einer fundamentalen, vordiskursiven Ebene konstituiert bereits der tief im Körper verankerte praktische Sinn „die Welt als signifikant, indem er spontan ihre immanenten Tendenzen antizipiert“ (ebd.), vergleichbar dem intuitiven Erfassen einer Spielkonstellation durch einen Fußballspieler, der die Handlungen seiner Partner und Gegner schon im Entstehungszustand vorwegnimmt,[120] einem Weitspringer, der exakt den Balken trifft, einem Billardspieler, der wie im Schlaf die Kugel im Loch

---

117 Vergleichbare Gedanken finden sich bei Polanyi (1985). Nur zwei Beispiele: „Unser Körper ist das grundlegende Instrument, über das wir sämtliche intellektuellen oder praktischen Kenntnisse von der äußeren Welt gewinnen. In allen Momenten unseres Wachlebens sind uns die Dinge der äußeren Welt dadurch gegenwärtig, daß wir uns auf unser Gewahrwerden der Kontakte unseres Körpers mit ihnen verlassen. Unser Körper ist das einzige Ding in der Welt, das wir gewöhnlich nie als Gegenstand, sondern als die Welt erfahren, auf die wir von unserem Körper aus unsere Aufmerksamkeit richten. Erst durch diesen intelligenten Gebrauch unseres Körpers empfinden wir ihn als Körper und nicht bloß als äußeres Ding." (23) Und: „Da unser Körper bei der Wahrnehmung von Gegenständen eine Rolle spielt, hat er an unserem Wissen von den Objekten teil. Ja, wir dehnen ihn sogar ständig aus in Richtung auf die Welt, wenn wir Merkmalsgruppen zu vernünftigen Entitäten zusammenfassen und sie ihm so assimilierbar machen. Auf diese Weise bilden wir geistig und praktisch ein interpretiertes, von Entitäten bevölkertes Universum, dessen Einzelmerkmale wir verinnerlicht haben, um ihre Bedeutung in Gestalt zusammenhängender Entitäten zu verstehen“. Es komme, so Polanyi weiter, zu einer „strukturellen Verwandtschaft von Subjekt und Objekt“. (33f)

118 Zur schöpferischen Dimension des impliziten (Körper-) Wissens siehe auch Polanyi 1985:23. Er behandelt das Problem der „Emergenz“ darüber hinaus in einem eigenen Kapitel (33ff).

119 „Being stable, dispositional tendencies, habits are the bodily background in activities like sport, where they can be transformed into skills through creative habituation and modeling.“ (Jespersen 1997:184)

120 Vgl. Bourdieu 1987:147f.. Ausdrücklich bezieht sich Bourdieu in diesem Zusammenhang auf Mead.

versenkt, oder auch einem Geiger, der ohne Überlegung ein geschliffenes Stakkato spielt. Stets ist es eine unbewußte Intelligenz des Leibes, eine Art Gedächtnis des Körpers[121], ein praktisches Können und Beherrschen bzw. eine motorische Klugheit, die Regie führen und auch Tempo, Rhythmus, Dynamik, Muskelspannung und Ausdruck kreieren. Der durch den praktischen Sinn konstituierte Habitus weiß gewissermaßen voraus; er „liest“ instinktiv, auf der Grundlage bereits erworbener Erfahrungen, künftige mögliche Zustände aus dem gegenwärtigen Zustand eines Feldes heraus und paßt dem das individuelle Verhalten an.[122] So durchdringen sich im Habitus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unauflöslich. Wie Elias das Spiel als Modell nimmt, um gegen die unmittelbare Mythologie der sozialen Praxis den Prozeß der Konstitution von Gesellschaft transparent zu machen, so zeigt auch Bourdieu am Beispiel des Spiels das Zusammentreffen von innen und außen, Habitus und Feld, sowie die Spannung zwischen der schöpferischen Dimension allen menschlichen Handelns einerseits und seiner sozialen Konstituiertheit (Strukturiertheit) andererseits auf. (vgl. Bourdieu 1987:122ff) Entscheidend ist Bourdieus Einsicht darin, daß unser gesamtes Verhalten unbewußten, affektiv und motorisch verknüpften Steuerungsmechanismen unterliegt, die durch solche Außeneinflüsse (pädagogisch) aktiviert werden (können), die auf bereits im Körpergedächtnis abgelagerte Erinnerungen treffen.[123] Dies hat eine Ausweitung der Untersuchungsgegenstände der Sozial- und Kulturwissenschaften zur Folge: Wer verstehen will, wie Gesellschaft funktioniert, muß auch zu vertieften Kenntnissen der Gesetzmäßigkeiten des körperlichen Verhaltens und der verschiedenen Sinne gelangen.

---

121 Zum Begriff des Körpergedächtnisses vgl. auch Baxmann 1988:368, Brandstetter 1995:49ff, Kott 1990 sowie Alkemeyer 1996b:18ff. Um die Beschränkungen kognitivistischer Repräsentationsmodelle zu überwinden, hat aus pädagogischer Perspektive auch Jespersen (1997:183f) argumentiert „that there is a deeper form of memory than that which uses symbolic codes. This layer of the memory may rely on the very body in action. Bergson [...] called attention to this kind of memory, which he termed ‚habit memory‘ as opposed to ‚image memory‘“.

122 „Thanks to the habitual, ready-for-action body we are project-oriented in the world. Prior to all reflection, the body itself creates presence without distance to the past [...] The habitual body is always with us like a relic of the past, in which all our projects are anchored“, schreibt Jespersen (1997:184) entsprechend im Rekurs auf Merleau-Ponty (1966).

123 Zur Inanspruchnahme des Körpers als Gedächtnisstütze in der Primärerziehung vgl. beispielsweise Bourdieu 1979:199f.

Das Gedächtnis des Körpers entwickelt sich zum einen in der sozialen Praxis selbst. So wird darin schon die mit der Geburt beginnende, präverbale „Interaktionsgeschichte“ des Säuglings mit der Mutter festgehalten[124], wie eine neuere Säuglingsforschung zeigt, die betont, daß das kleine Kind von Geburt an selbst aktiv ist (vgl. Dornes 1994) und „von Anfang an mit Hilfe von Bewegungen, Gesten, Ritualen und Spielen vergesellschaftet wird“ (Gebauer und Wulf 1998:115). Zum anderen kann das Körpergedächtnis in speziellen Veranstaltungen wie im schulischen (Sport-) Unterricht, Festen, kollektiven Körperübungen, Spielen usw. mehr oder minder intentional hergestellt, geformt, bestätigt oder auch irritiert werden. Die Entwicklung eines Körper- und Bewegungsgedächtnisses ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit, es ermöglicht dem Einzelnen nicht nur, über das Einnehmen von Haltungen, den Vollzug von Gesten, die Ausführung spezieller Bewegungen etwa in Spiel oder Sport die im Körpergedächtnis gespeicherten Erinnerungen, lustvolle Gefühle oder angenehme Emotionen zu vergegenwärtigen, zu intensivieren oder zu modellieren, sondern es kann auch zum inneren, in der Persönlichkeitsstruktur des Subjekts verankerten Angriffspunkt für von außen auf es einwirkende Strategien der Machtausübung werden, die vom Subjekt kaum zu durchschauen und zu kontrollieren sind, weil das Körper- und Bewegungsgedächtnis ein vor-reflexives Gedächtnis ist. Als solches entzieht es sich weitgehend der Versprachlichung. Es ist deshalb auch ungeheuer schwer, eine reflexive Distanz zu ihm aufzubauen.[125] Ein prägnantes Beispiel für die Ausnutzung des Körpergedächtnisses durch Machtinstitutionen und „Staatsapparate“ sind die Körper- und Machtinszenierungen des NS-Staates. Sie zielten vornehmlich darauf ab, lebensgeschichtlich erworbene und im Körpergedächtnis abgelegte, subjektive Erinnerungen (an soziale Szenen, Bilder, Ereignisse usw.), Erfahrungen, Gedanken und Gefühle dadurch im Kontext neuer szenischer (Macht-) Arrangements und (politisch-ideologischer) Kontexte zu reaktivieren, daß der Leib in Gesamthaltungen gebracht wurde, die das Subjekt spontan an mit diesen in der eigenen Biographie bereits verknüpfte Vorstellungen, Gefühle und Gedanken zu erinnern und entsprechende motorische Impulse auszulösen in der Lage waren. Nur zwei kleine Beispiele: 1. Die räumlich-institutionelle Ordnung der NS-Massenaufmärsche, dieses „Auge-in-Auge-Stehen, der Führer vor dem Volk, und

---

124 Von daher ist ein wichtiges Anliegen von Therapien, welche die Lebensgeschichte erforschen wollen, dieses Körpergedächtnis zu erkunden, das viele, in den sprachlich zugänglichen Bereich nicht übernommene Erinnerungen birgt.

125 Darin, eine solche Distanz zu ermöglichen, liegen unter anderem die Aufgaben einer kritischen Sport-, Körper- bzw. Bewegungspädagogik. Vgl. das Kapitel 12..

das Volk vor dem Führer“ (siehe Alkemeyer 1996:339), zitierte offenkundig die von (fast) allen Subjekten bereits durchlaufenen, lebensgeschichtlich erfahrenen Ordnungen des Schul- oder des Kirchenraumes – die NS-Führer traten an die Stelle des Lehrers bzw. des Pfarrers, die aufmarschierten „Volksgenossen“ rückten in die untergeordnete Position der Schülerschaft bzw. der Gemeinde. 2. An nahezu allen Reden Hitlers ließe sich aufweisen, wie er über die Einnahme spezieller Haltungen, den Vollzug entsprechender Gesten und eine Art performatives Sprechen beständig zwischen den „Rollen“ bzw. den sozialen Personen von „Vater“ und „Sohn“ changierte, um so bei seinen Zuhörer-Zuschauern unwillkürlich Erinnerungen an Familienkonstellationen zu evozieren und die im kulturellen Körpergedächtnis mit Vater-Sohn-Beziehungen verknüpften Haltungen, Gefühle und Assoziationen heraufzubeschwören: Er beugt sich vor, schreit und gestikuliert wild und unbändig in der Pose des rebellierenden Sohnes, wenn er gegen die „Väter“ der Weimarer Republik „aufmuckt“; er tritt vom Pult zurück, wird ruhiger und in Sprache und Gestik kontrollierter und beherrschter, gibt also seinerseits den „Vater“, wenn er als oberster Repräsentant des neuen deutschen Staates spricht usw.. So mag Krämer (1999) zwar mit der Behauptung Recht haben, daß Riten bzw. Ritualisierungen „eine Art von Automatismus“ bewirken, dessen „(End-) Effekt darin liegt, bei seinem Tun seinen Sinn vergessen zu können“, jedoch bedeutet dies keineswegs, daß dieses Tun damit sinnlos wäre. Vielmehr wird das Subjekt gerade in mehr oder weniger automatisch ablaufenden Abfolgen ritualisierter und habitualisierter performativer Praxis in (überlieferte) gesellschaftliche Bedeutungsanordnungen eingeführt, ohne daß es ihm zu Bewußtsein käme.[126] Genau deshalb kann es sich auch nur schwer oder gar nicht dagegen zur Wehr setzen.

Unter sozio-semiotischen Gesichtspunkten ist zentral, daß der Habitus die „materiellen“ Differenzen des sozialen Raumes in symbolische Distinktionen transformiert. (vgl. Bourdieu 1989b:25) Dadurch erhält die soziale Welt „den Status eines *symbolischen Systems*, das analog dem System der Phoneme gemäß der Logik von Differenzen, von differentiellen Abständen, die damit zu signifikanten Unterschieden, *Distinktionen* werden, organisiert ist. Der soziale Raum und die in ihm sich ‚spontan‘ abzeichnenden Differenzen funktionieren auf der symbolischen Ebene als *Raum von Lebensstilen* oder Ensemble von *Ständen* [im Original deutsch, in Anlehnung an Max Weber, TA], durch unterschiedliche Lebensstile ausgezeichnete

---

126 So schreibt auch Soeffner (1995:12): „Was ständig und selbstverständlich immer wieder aufs Neue getan wird, bedarf im alltäglichen Handeln keiner weiteren Erläuterung. In der Wiederholung verlieren sich die Hinweise auf die Entstehungszeit und ‚Gründe‘ der Formen.“

Gruppen“ (Bourdieu 1991a:20f). Das heißt, Bourdieu betrachtet das System der sozialen Positionen und das System der symbolischen Formen als zwar eigenständige, aber aufeinander bezogene *homologe* Universen. Zwar läßt der in der objektiven sozialen Lage des Einzelnen verwurzelte Habitus durchaus unterschiedliche expressive, verbale und praktische Äußerungen zu, aber diese sind stets strukturell kongruent. Bourdieu (1994:125ff) verdeutlicht dies (in Anlehnung an Ausführungen des Kunsthistorikers Erwin Panofsky) unter anderem an einem Beispiel aus der Kunstgeschichte: der Homologie zwischen der Struktur der scholastischen Schriften und der Struktur der Chorarchitektur der gotischen Kathedralen. Er erklärt diese Homologie aus der Tatsache, daß Schreiber und Architekten dieselben Schulen durchlaufen und deshalb einen ähnlichen Habitus ausgebildet haben. In seiner Ethnologie der französischen Gesellschaft (*La distinction*, Bourdieu 1993b) beschreibt er das Phänomen der Homologie anhand zahlreicher empirischer Untersuchungen von Alltagsgewohnheiten und kulturellen Praktiken der verschiedenen Klassen und Klassenfraktionen. Er zeigt, daß Eßgewohnheiten, Wohnungseinrichtungen, das Verhältnis zu Alkohol, Kunst, Politik, Frisur, Gestik, Musikgeschmack usw. einem Grundmuster folgen, das den Mitgliedern einer Gruppe oder Klasse – und nur diesen – im Unterschied zu allen anderen gemeinsam ist. Der Habitus sorgt dafür, daß es bei den Angehörigen einer Gruppe oder Klasse einen systematischen Zusammenhang „zwischen höchst disparaten Dingen gibt: wie einer spricht, tanzt, lacht, liest, was er liest, was er mag, welche Bekannte und Freunde er hat“, wen er heiratet usw.. (Bourdieu 1989b:25 und 28) So stehen im sozialen Raum der französischen Gesellschaft der sechziger und frühen siebziger Jahre beispielsweise die „Champagner-Trinker“ den „Whisky-Trinkern“ gegenüber, „auch, freilich auf andere Weise, den Rotwein-Trinkern; bei den Champagner-Trinkern ist nun die Chance größer als bei den Whisky-Trinkern – ganz zu schweigen von den Rotwein-Trinkern –, im Besitz alter Möbel zu sein, Golf zu spielen, zu reiten, Boulevard-Theater zu besuchen usw.“ (Bourdieu 1992a:146). Spezielle habituelle Dispositionen ermöglichen also die Produktion einer großen Anzahl von Handlungen, denen man nachträglich ihre Stilähnlichkeit ansehen kann. Auf diese Weise begründet der Habitus, besonders über den *Geschmack* als einen seiner konstituierenden Momente, Zuordnungen, ermöglicht Verständigung und Abgrenzung, ohne daß auf explizite Erläuterungen zurückgegriffen werden müßte.

In seiner gesellschaftstheoretischen Verwendung durch Bourdieu bezeichnet der Geschmacksbegriff einen weit über die Sprache hinausreichenden kulturellen (Zeichen-) Code, der – wie die Gesellschaft und ihre Institutionen insgesamt – in vergegenständlichter und inkorporierter Form existiert. (vgl. Bröskamp 1994:124) Es ist der Geschmack, der die soziale und dingliche Umwelt, Personen und Sachen, in Zeichen verwandelt, in eine mit Bedeutung ausgestattete symbolische Welt. Als ein

verinnerlichtes „System von Klassifikationsschemata, die dem Bewußtsein nur höchst bruchstückhaft zugänglich sind“ (Bourdieu 1993b:283), befähigen die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata des Geschmacks die Individuen dazu, „die Welt zu ordnen“, zu entschlüsseln und sich entsprechend in ihr zu orientieren (vgl. Bourdieu 1979:270). In unaufhörlich ablaufenden En- und Decodierungsprozessen übernimmt der Körper selbst wichtige symbolische Funktionen: Als gesellschaftlich geprägter und geformter drückt er zugleich symbolisch den inkorporierten kulturellen Code, das heißt klassen- und gruppenspezifische kulturelle Normen, Werte, Einstellungen, Glaubensformen usw. aus: Aussehen und Handlungen (Figur, Körperhaltung, Gestik, Frisur, Kleidung usw.) präsentieren den persönlichen Geschmack als Variante eines Gruppengeschmacks. Als handelnder ist der Körper Zeichenproduzent, als wahrgenommener Zeichenträger und als wahrnehmender Zeicheninterpret. Nach Bourdieu ist jede, auch noch so flüchtige Wahrnehmung und Betrachtung des anderen in sozialen Situationen ein Akt der Dechiffrierung auf der Basis des inkorporierten kulturellen Codes. Es gibt danach keinen neutralen Blick, stets erfolgt das Sehen durch eine „kulturelle Brille“ und führt zu Geschmacksurteilen, in die kognitive, affektive, evaluative und motivationale Momente eingehen. Aufgrund des einheitsstiftenden generativen Prinzips des Habitus ist es durchgängig derselbe Geschmack, der sich in verschiedenen kulturellen Bereichen, Praktiken (Kunst, Küche, Kosmetik, Sport usw.) und Phänomenen manifestiert. All seine Produkte sind deshalb eng miteinander verbunden, weil sie auf eine gemeinsame Erzeugungsmatrix zurückgehen. In ihrer Gesamtheit bilden sie Geschmackssysteme. (vgl. Bröskamp 1994:125ff) Begründet der Habitus einen systematischen Zusammenhang zwischen materiellen Lebensbedingungen und „typischen“ kulturellen Praktiken – und damit auch eine „stilistische Redundanz“ des Handelns, Verhaltens und Sprechens –, so erlaubt es der praktische (Wahrnehmungs-) Sinn nicht nur dem Soziologen, sondern auch den Akteuren im Alltag, von symbolischen Manifestationen auf ihre objektiv-materielle Grundlage zu schließen, das heißt in den zahlreichen Oberflächenphänomenen die ihnen zugrunde liegende Tiefenstruktur bzw. „in der Homogenität der Praktiken die Homogenität von Lebensbedingungen wiederzuerkennen“ (Schwingel 1993:66) und sich so gegenseitig sozial zu klassifizieren.

Die von ihm untersuchte französische Gesellschaft zeigt, nach Bourdieu, im wesentlichen drei Geschmacksrichtungen, „denen im großen und ganzen drei Bildungsniveaus sowie drei gesellschaftliche Klassen korrespondieren“ (Bourdieu 1993b:36): legitimer Geschmack, mittlerer Geschmack und populärer Geschmack. Alle kulturellen Praktiken – vom Musikhören und insbesondere dem Ausüben von Musik über das Sporttreiben oder die Frage, welche Motive als fotografiewürdig gelten, bis hin zu der, ob geschälter oder ungeschälter Reis gegessen wird – zeigen

und stabilisieren nach Bourdieu die sozialen Unterschiede, die sich in diesen drei Geschmäckern manifestieren. Der legitime Geschmack ist der dominante Geschmack. Er steht stellvertretend für die Kultur, der in einer differenzierten Gesellschaft durch Medien, Bildungseinrichtungen und andere offizielle Instanzen Legitimität zugesprochen wird, und bezeichnet die kulturelle Praxis des Bildungs- und Großbürgertums, die gemeinsam die herrschende Klasse bilden. Innerhalb dieser Klasse differenziert Bourdieu noch einmal insbesondere zwischen der Gruppe der Intellektuellen und der Bourgeoisie. Ist der Konsum dieser am aufwendigsten und prestigeträchtigsten, so legen jene eher Wert auf die richtige Anlage kultureller Investitionen und die entsprechenden distinktiven Merkmale wie Haltung, Äußeres, Aussprache, Anspielungsreichtum und ähnliches. Als besonderes Zeichen geistiger Bildung gilt hier die musische Kompetenz. Im kulturellen Konsum und beim Umgang mit Kunstwerken herrscht eine ästhetische Einstellung vor, die sich mehr für die Form als für die Funktion und den Inhalt der Dinge dieser Welt interessiert. (vgl. ebd.:21) Die Selbstsicherheit und Ungezwungenheit des Verhaltens und des Umgangs mit Kultur (mit anerkannten Kunstwerken, aber auch mit Wein- und Käsesorten, Eßbesteck usw.) sind in dieser Gruppe ebenso wie etwa die Fähigkeit zur ästhetisierenden Kommentierung das Produkt einer von Kindesbeinen an angeeigneten Vertrautheit mit Kultur und Bildung. (vgl. ebd.:134) Ähnlich wie sich die von Elias untersuchten führenden Stände der höfischen Gesellschaft durch ihre verfeinerten Manieren gegen die unteren abgrenzten, nutzen heutzutage die „besseren Kreise“ der Gesellschaft ihr kulturelles in Verbindung mit ihrem ökonomischen Kapital zur Abgrenzung. Ihre kulturellen Praktiken, ihre aus der „Gewißheit, im Besitz der kulturellen Legitimität zu sein“ erwachsene Sicherheit und Zwanglosigkeit im Auftreten (ebd.:121) sind Distinktionsmittel: Zeichen der Abgrenzung, die mitunter ostentativ zur Schau gestellt werden, zum Beispiel dann, wenn man sich demonstrativ in endlos lange Warteschlangen zu einer Kunstausstellung einreiht und mit den anderen Wartenden ein „Spiel der gebildeten oder ‚weltläufigen’ Anspielungen“ (ebd.:99) spielt, etwa durch Zurufe wie, „daß man bei Caspar-David-Friedrich in Hamburg oder bei Turner in London noch viel länger habe warten müssen etc.“ (Treibel 1994:218f): ein Ritual des Sich-Wiedererkennens und Sich-Einordnens, das, „verbunden mit der anregenden Konkurrenz um die größere kulturelle Kompetenz und Weitgereistheit“ (ebd.:219), zugleich das Gefühl hervorruft und bestärkt, dabei und unter sich zu sein und Grenzen denen gegenüber markiert, die nicht dazugehören. Denn in der Gesellschaftsstruktur benötigen die herrschenden die unteren Klassen als Kontrastfolie, um ihre innere Homogenität herzustellen: „Die im objektiven wie im subjektiven Sinn ästhetischen Positionen, die ebenso in Kosmetik, Kleidung oder Wohnungsausstattung zum Ausdruck kommen, beweisen und bekräftigen den eigenen Rang und die Distanz zu anderen im sozialen

Raum.“ (Bourdieu 1993b:107) Entsprechend werden in der herrschenden Klasse Sportarten bevorzugt, die eine Demonstration vornehmer „Rollendistanz“, von Körperkontrolle, maßvollem Auftreten, gesittetem gesellschaftlichen Verkehr usw. ermöglichen; vor allem jede Art direkten Körperkontakts mit Gegnern und Mitspielern wird vermieden. (vgl. ebd.:340ff; vgl. auch Bourdieu 1986) In solchen für sich und die anderen sichtbar zur Schau gestellten, distinktiven kulturellen Praktiken erlangen die Vorstellung und das Gefühl der Oberen, im Besitz des legitimen Geschmacks zu sein, „performative Evidenz“ (Bourdieu 1987:131). Von den Unteren wird diese Art des distinktiven Verhaltens seitens der Oberen umgekehrt als ein Auf-Distanz-Halten verstanden.

Charakteristisch für den legitimen Geschmack ist die Distanz zur Sphäre und den Zwängen der Notwendigkeit. Ihm steht diametral der populäre Geschmack gegenüber, der aus eben diesen Zwängen hervorgeht. Im genauen Gegensatz zum, sich durch ein Interesse für die ästhetische Form auszeichnenden, legitimen Geschmack ist der populäre Geschmack von einer strikten Orientierung an Funktion, Inhalt, Substanz und Praktikabilität gekennzeichnet. In exakter Umkehrung der Vorgehensweise des legitimen Geschmacks dechiffriert er die Werke der legitimen Künste mittels des Codes, den er auch bei der Bewältigung praktischer Sorgen und Nöte anwendet. In der Eßkultur manifestiert sich die populäre Privilegierung der Funktion (der Substanz) gegenüber der Form beispielsweise in der Bevorzugung sättigender und nährstoffhaltiger Nahrungsmittel. (vgl. Bourdieu 1993b:292ff) Beim Sporttreiben werden Sportarten und Spielweisen bevorzugt, bei denen – oft in Verbindung mit einem Willen zur Abhärtung, einem Kult männlicher Tugenden, des Kampfes, der Opferbereitschaft usw. – der *ganze* Körper in seiner *ganzen* Kraft eingesetzt wird. (vgl. ebd.:332ff) Von dieser Lebenshaltung grenzt sich wiederum der mittlere Geschmack ab. Für ihn ist charakteristisch, daß er sich fortwährend von der populären Ästhetik distanziert und Anschluß an den dominanten Geschmack sucht. Im Sport dominieren – im Kontrast zum ausschweifenden, maßlosen Körpergebrauch der Unteren – Gesundheitskult (in Verbindung mit Asketismus, Nüchternheit, Diätstrenge usw.) und die Sorge um das Äußere, das heißt den „Leib-für-den-Anderen“. (ebd.:340) Besonders das Kleinbürgertum, dessen Stellung im sozialen Raum am wenigsten gesichert ist, nimmt sich die legitime Kultur zum Maßstab für eigene Bewertungen, Orientierungen und nachahmendes Verhalten. Problematisch ist auch die Situation der Emporkömmlinge, die es, so Bourdieu, trotz aller Anstrengung nie ganz schaffen werden, die Rituale der legitimen Kultur zu beherrschen und sich damit in die Gruppe des „guten Stils“ einzugliedern. Im Unterschied zu den Kleinbürgern nehmen die sogenannten kleinen Leute, die Vertreter der populären Kultur, die legitime Kultur nicht durchgängig als Maßstab für

das eigene Verhalten, sondern stellen sich – insbesondere in ihrer Eß- und Trinkkultur – auch „in einen expliziten Gegensatz zur legitimen Lebensart“ (ebd.:292).

Der Blick auf den sozialen Raum einer Gesellschaft kann nur Momentaufnahmen liefern. Aber das gesamte theoretische Modell Bourdieus ist dynamisch entworfen. Denn Bourdieu begreift die verschiedenen gesellschaftlichen Felder immer auch als Kampffelder, auf denen die Akteure permanent symbolische Auseinandersetzungen austragen: eine oft vergessene, sanfte Form des Klassenkampfes als „Kampf der Klassifikationssysteme“ (ebd.:748), in dem es um die Definition der legitimen Wahrnehmung und Bewertung der sozialen Welt und damit die „Veränderung der sozialen Welt selbst“ (ebd.:755) geht. Symbolische Auseinandersetzungen durchziehen alle gesellschaftlichen Bereiche und die gesamte Alltagskultur (Mode, Ernährung, Sport, Musik usw.). Stets geht es um die Bewahrung oder Verbesserung des sozialen Besitzstandes und der sozialen Position. Diese Kämpfe stehen nicht im Gegensatz zur herrschenden Sozialordnung, sondern konstituieren im Gegenteil die Prozesse sozialer Schichtung. „Denn während auf der einen Seite die symbolischen Auseinandersetzungen sozusagen den Motor des kulturellen Wandels bilden, während diese Kämpfe dafür sorgen, daß sich die Lebensformen und Lebensstile aller Gruppen und Schichten ständig verändern, indem die Individuen im Zusammenspiel mit der Güter- und kulturellen Produktion ihrem jeweiligen Geschmack entsprechend aus dem Gesamtangebot jene distinktiven Merkmale auswählen, die zu ihnen ‚passen‘, bleibt auf der anderen Seite die Struktur der Beziehungen zwischen den sozialen Klassen – die relationale Struktur der distinktiven Abstände – weitgehend gleich. So wird die Fortdauer der Sozialstruktur gerade durch die Bewegung, durch den kulturellen Wandel gesichert.“ (Bröskamp 1994:149; vgl. auch Bourdieu 1993b:272)

Mit seiner Soziologie begründet Bourdieu mithin eine Theorie sozialer Klassen, welche die Klasse nicht nur an ökonomischen Kriterien festmacht, sondern auch an kulturellen Praktiken, Konsumgewohnheiten, Zeichengebrauch, Lebensstilformen usw.: „Neben die spezifisch ökonomischen Unterschiede treten [...] symbolische Unterscheidungen nach der Art der Verschwendung oder, wenn man so will, nach der Art des Konsums, insbesondere des symbolischen oder ostentativen Konsums, der diese Güter verdoppelt, sie in Zeichen, d.h. faktische Unterschiede in symbolische Unterscheidungen oder, wie die Linguisten sagen, in ‚Werte’ verwandelt, indem eine *Manier*, die Form einer Handlung oder eines Gegenstandes auf Kosten ihrer Funktion in den Vordergrund tritt. Daher besitzen von allen Unterscheidungen diejenigen das größte Prestige, die am deutlichsten die Stellung in der Sozialstruktur symbolisieren, wie etwa Kleidung, Sprache oder Akzent und vor allem die Manieren, Geschmack und Bildung“. (Bourdieu 1994:60) Der dem System der objektiven

Differenzen des sozialen Raumes homologe Raum der kulturellen Praktiken, des Konsums, der symbolischen Formen und Lebensstile bildet, nach Bourdieu, ein *Theater der Distinktionen*, auf dessen Bühne sich die sozialen Klassen, Klassenfraktionen und Gruppen sinnfällig voneinander abgrenzen, um darüber zugleich ihren inneren Zusammenhalt herzustellen. Sie konstituieren sich wechselseitig über ihre permanente, aber nur selten bewußte, sondern zumeist unbewußt in die Praxis eingelassene Klassifizierungsarbeit.[127] Dabei besteht die Wirkungsweise des Distinktionensystems darin, diejenigen zu begünstigen, die in der Lage sind, den Geschmacksnormen und Werten der dominierenden gesellschaftlichen Klassen bzw. Gruppen zu entsprechen. Diejenigen, die dazu aufgrund ihres geringeren ökonomischen und/oder kulturellen Kapitals nicht in der Lage sind, oder diejenigen, die auf bewußten Konfrontationskurs mit den herrschenden Geschmacksnormen gehen, tragen letztlich selbsttätig zur Zementierung ihrer eigenen untergeordneten Stellung in der Gesellschaft bei.

Bourdieu weist der Sphäre der kulturellen Praktiken damit eine wichtige Funktion für die Klassen- und Gruppenbildung zu. Geschmack, kulturelle Praxis, Zeichengebrauch, Lebenstil, Sportengagement usw. sind, wie er zeigt, keine rein individuelle Angelegenheit, sondern sozial bedingt und gesellschaftlich wirksam. Symbolische Integration und Distinktion hängen nach Bourdieu systematisch mit Strukturen sozialer Ungleicheit und asymmetrischer Machtverteilung zusammen. Nicht autonome Subjekte stellen, dieser Auffassung zufolge, in kommunikativem Handeln soziale Beziehungen her, vielmehr werden kulturelle Praxis und kommunikatives Verhalten sowohl durch die jeweiligen institutionellen Gegebenheiten als auch die Position der Akteure im sozialen Raum bestimmt. Klassenhandeln ist symbolisch codiert; sozialstrukturelle Gegensätze und Differenzen werden auf der symbolischen Ebene zu signifikanten Unterscheidungen (Distinktionen). Beide Sphären bedingen einander, verweisen aufeinander und stützen sich gegenseitig.

Insgesamt formuliert Bourdieu damit eine Gegenposition zu all jenen Entstrukturierungsansätzen der neueren Lebensstilsoziologie, die von einer Entstandardisierung bzw. Individualisierung der Lebensläufe, einer Pluralisierung der Lebensstile und Lebenslagen in der „postmodernen“ Gesellschaft künden und damit klassische soziologische Determinationskonzepte wie Schichtungs- und Klassenmodelle sowie den Einfluß sozialer „Strukturzwänge“ auf die kulturelle Praxis der Individuen und Gruppen in Frage stellen, also eine Entkoppelung von sozialer

---

127 Zum Zusammenhang von Klasse und Klassifizierung vgl. Bourdieu 1991a.

Lage und dem symbolischen Kapital der Lebensstile behaupten.[128] Neuere empirische Studien wie die von Vester und anderen (1993) über *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel* der Bundesrepublik der achtziger Jahren sprechen hingegen dafür, daß auch die Modernisierungsschübe der beiden letzten Jahrzehnte die Strukturen sozialer Ungleichheit nicht etwa haben verschwinden lassen – sie haben sich vielmehr zum Teil noch verschärft –, und daß nach wie vor klare Beziehungen zwischen „objektiven" sozialen Strukturvorgaben wie soziale Lage (gebildet aus beruflicher Stellung, Bildung und Einkommen), Geschlecht und Alter einerseits und Beschäftigungsverläufen, Lebenschancen, individuellen Lebensstilen, Geschmackspräferenzen und Mentalitäten andererseits zu erkennen sind – wobei partielle Entkoppelungen durchaus möglich sind. (siehe auch Kapitel 11.1.) Die Grundmuster der Habitus von oberen, mittleren und unteren Klassen aber sind, so Vester (1994:139), noch deutlich in „Wert- und Geschmackspräferenzen" erkennbar. Horizontale Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse müssen deshalb nicht geleugnet werden, vertikale Stufung und horizontale Ausdifferenzierung schließen einander keineswegs aus. Tendenzen der Pluralisierung sind – wenn auch nicht im selben Maße – auf allen Stufen der Gesellschaft zu beobachten. Der von Vester und anderen (1993:32) benutzte Terminus „pluralisierte Klassengesellschaft" soll eben dies zum Ausdruck bringen.

Produktiv wäre es, die von Bourdieu angestrebte Vermittlung von makrosoziologischen („sozialphysikalischen") und mikrosoziologischen („sozialphänomenologischen") Ansätzen stärker als bisher in empirischen Forschungen umzusetzen und an Symbolischem Interaktionismus und Ethnomethodologie geschulte Detailbeobachtungen konkreter Kommunikations-, Interaktions- und Selbstdarstellungsprozesse mit einer makrotheoretischen Perspektive zu verbinden, um auf diesem Weg sowohl die Eigenlogik der untersuchten sozialen Situationen (einschließlich der Selbstgestaltungsaktivitäten der Subjekte) als auch deren Abhängigkeit von „objektiven" Strukturvorgaben in den Blick zu bekommen. Gerade angesichts aktueller (Selbst-) Darstellungs-, Theatralisierungs- und Spektakularisierungstendenzen in modernen Gesellschaften scheint es angebracht, das Bourdieusche Konzept einer tiefenstrukturell-habituellen Körperlichkeit mit einem Körperbegriff zu vermitteln, der – im Anschluß an Goffman – stärker die Präsentations- und Inszenierungsseite hervorhebt. Den Ansatz zu einer solchen Vermittlung bietet Alois Hahns (1987) Unterscheidung zwischen einem

---

128 Zu solchen Ansätzen vgl. u.a. Berger 1986, Berger und Hradil 1990, Hradil 1992, Schulze 1993, Müller 1993, Mörth und Fröhlich 1994 sowie Konietzka 1995; vgl. auch Beck 1994.

impliziten und einem *expliziten* Selbst, die beansprucht, das Bourdieusche Habitus-Konzept zu erweitern: „Einmal nämlich ergibt sich eine Identität als Inbegriff von im Laufe des Lebens erworbenen Gewohnheiten, Dispositionen, Erfahrungen usw., die das Individuum prägen und charakterisieren. Man könnte vom Ich als einem Habitusensemble sprechen.“ Dies ist das implizite Selbst, „das sich durch sein Handeln zeigt, festigt und verwirklicht [...]“. Das explizite Selbst ist hingegen „ein Ich, das seine Selbstheit ausdrücklich macht, sie als solche zum Gegenstand von Darstellung und Kommunikation erhebt“, also Bilder von sich selbst für andere aufbaut und inszeniert, wobei die Weise der Selbstdarstellung zum einen von den institutionellen Zusammenhängen abhängt, in denen die Selbst-Bilder konstruiert werden, zum anderen von der Frage, „inwiefern das Individuum durch ausdrücklich von den Gruppen inszenierte Prozeduren zur Selbstdarstellung [...] veranlaßt wird.“ (ebd.:10f) Zentral an dieser Unterscheidung zwischen einem impliziten und einem expliziten Selbst ist nicht zuletzt, daß in Selbstdarstellungen eine spezielle Art *selbstreflexiven* Handelns erkannt wird. In der expliziten Präsentation (Aufführung) seiner selbst vor anderen wäre demnach die Möglichkeit enthalten, die habituellen Begrenzungen des impliziten Selbst ein Stück weit aufzubrechen. Ebenso schlägt Schmidt (1999:38f) eine Vermittlung von Bourdieu und Goffman, von „leiblich-habitueller Tiefenstruktur“ und „körperlich-präsentatorischer“ Seite vor. Jedoch stellt er „Oberfläche“ (Inszenierung, Darstellung) und „Tiefe“ (Klassen- oder Geschlechtskörper) allzu schroff gegenüber, sind doch die Präsentationen des Selbst vor sich und anderen ihrerseits ein Moment der Habitusbildung; sie gehen nach und nach selbst in die „leiblich-habituellen“ Tiefenstrukturen ein: Die Konstitution des Subjekts erfolgt in einer Endlosbewegung „von außen nach innen nach außen nach innen ...“.[129]

---

129 Weitere Ansätze zu einer Vermittlung der Soziologie Bourdieus mit derjenigen Goffmans finden sich bei Willems (1997).

4. Begriffsklärungen: Soziale Repräsentation, Mimesis, kulturelle Aufführung

Das, was die soziale Wirklichkeit, eine Gesellschaft oder eine Gruppe für ihre eigenen Mitglieder und für andere *ist*, hängt nicht nur von den Strukturen, Institutionen, Formen und Mitteln der „materiellen“ Produktion ab, sondern auch von symbolischen Repräsentationen, von Definitionen, Diskurskontexten und kulturellen Codes, so etwa ließe sich eine Gemeinsamkeit der skizzierten (kultur-) soziologischen Theorien zusammenfassen. Die vielfältigen symbolischen Äußerungen (Texte, Bilder, Rituale, Aufführungen des Sports und des Theaters, Mode, Architektur usw.), die Gesellschaften oder bestimmte soziale Gruppen hervorbringen, sind mehr als bloßer Schein; sie haben vielmehr eine wichtige Funktion für die soziale Synthesis und hängen mit gesellschaftlichen Kämpfen, Macht und Herrschaft zusammen. Gesellschaften und Gruppen können sich der eigenen Wirklichkeit erst dann vergewissern, wenn sie sich in Gestalt mehr oder minder mythischer symbolischer Konstruktionen vor-, dar- und ausstellen. In solchen Konstruktionen, die aus „realen“ (materiellen) Größen und ideellen (immateriellen) Wunschprojektionen zusammengesetzt werden, verdichtet sich ihr Selbstverständnis oder werden – wie in mythischen Erzählungen – die blinden Stellen der Existenz mit Sinnkonzepten erhellt. Dies mag nicht zuletzt die Funktion haben, die von der Kontingenz der menschlichen Existenz ausgehende Beunruhigung dadurch abzumildern, daß man sie in eine beruhigende Ordnung der Zeichen übersetzt. Allerdings existieren derartige symbolische Konstruktionen nicht nur in Form von (mythischen) Erzählungen, sondern beispielsweise auch als Rituale, Spiele oder Sport, das heißt als Manifestationen, die nicht primär in den Medien von Wort oder Schrift, sondern in denjenigen der Körperlichkeit erzeugt werden.

4.1. Soziale Repräsentation

Durkheim bereits hat in Repräsentationen einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution von Gesellschaft gesehen. So führt er beispielsweise in seiner Religionssoziologie aus, daß jede Religion die grundlegenden Sozialbeziehungen,

Interaktionsformen und Personenauffassungen der Gesellschaft, aus der sie hervorgeht, verdichtend, deutend und idealisierend darstellt. Jede Religion ist danach eine „kollektive Repräsentation“ des sozialen Lebens, die – wie die Moral (zwischen beidem besteht nach Durkheim eine tiefe Wesensverwandtschaft[130]) – ihrerseits wieder steuernd, regulierend oder verpflichtend auf das soziale Leben einwirkt, zum Beispiel im Sinne der Reintegration moderner, für Durkheim von Zerfall und Anomie bedrohter Gesellschaften.[131] Bedingung dafür ist, daß sich die religiösen Ideen an *materielle* Objekte anheften und ins gemeinschaftliche *Handeln* hineingenommen werden: Nur über Symbole und Rituale könne einer ansonsten abstrakten Gesellschaft eine greifbare Wirklichkeit verliehen werden; allein im praktizierten Kult, in dem die Individuen (periodisch wiederkehrend) aus ihrer alltäglichen Isolierung hinaustreten und sich anderen Menschen annähern, sei die Gemeinsamkeit aufrechtzuerhalten, das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken und der Glaube an gemeinsame (moralische) Werte zu bewahren. (vgl. Durkheim 1912 = 1981:559) Nicht die religiösen „Vorstellungen“ und „Überzeugungen“ sind also das „wesentliche Element“ der Religion, sondern die Symbole, die gemeinsamen Bilder und die Riten. „Ohne Symbole“, schreibt Durkheim (ebd.:316), hätten „die sozialen Gefühle nur eine ungewisse Existenz“. Zwar sind die Totemsysteme Australiens und Nordamerikas, die er als Urbilder einer gelungenen sozial-moralischen Integration vorführt, längst untergegangen, aber der Mechanismus der Beteiligung der Einzelnen an einem übergeordneten Allgemeinen über symbolische Objekte und Handlungen habe nichts von seiner Gültigkeit verloren: „Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken. Daher die Zeremonien, die sich durch ihren Zweck, durch die Ergebnisse, die sie erzielen, durch die Verfahren, die dort

---

130 Moral muß, Durkheim zufolge, religiös verankert sein, um sich von bloßer Ideologie zu unterscheiden und realitätsmächtig und bindend werden zu können. (vgl. Wagner 1990:15) Zur Wesensverwandtschaft von Religion und Moral bei Durkheim schreibt Habermas (1997b:79f): „Aus den *strukturellen Analogien des Heiligen und des Moralischen* schließt Durkheim auf eine sakrale Grundlage der Moral. Er stellt die These auf, daß die moralischen Regeln ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Heiligen beziehen. Damit erklärt er die Tatsache, daß die moralischen Gebote Gehorsam finden, ohne daß sie mit äußeren Sanktionen verknüpft sind.“

131 Siehe dazu ausführlicher Alkemeyer 1996:164ff.

angewendet werden, ihrer Natur nach nicht von den eigentlichen religiösen Zeremonien unterscheiden.“ (ebd.:571)

Durkheims Argumentation richtet sich gegen substantialistische bzw. essentialistische Auffassungen von Religion ebenso wie gegen religiöse Offenbarungsansprüche. Die Heiligkeit von Handlungen, Dingen oder Personen beruht, Durkheim zufolge, weder auf ihrem Inhalt noch ihrem Wesen, sondern auf ihrer gesellschaftlichen *Form*: Jede Gesellschaft erzeugt ihre eigenen heiligen Dinge und Helden, indem sie Gegenstände und Personen aussondert, dem profanen Gebrauch entzieht und sie in einen von der Alltagswelt (künstlich) abgetrennten heiligen Zeit-Raum hineinstellt. Weil die Inhalte der Religion sozialen Ursprungs sind, ignoriert sie die wirkliche Gesellschaft nicht, sondern nimmt Bezug auf sie, um ihre zentralen Werte und Anschauungen sinnlich-sinnhaft zu verdichten. Die religiöse Welt ist nicht „das Andere“ der sozialen Wirklichkeit, keine bloße Phantasie- oder Gegenwelt, aber sie liefert auch kein bloßes Ebenbild der Gesellschaft. Vielmehr wird sie durch Transformationsprozesse erzeugt, durch Akte der „systematischen Idealisierung“ und Vergrößerung des Sozialen, die Dinge und Personen des „wirklichen“ Lebens mit „Ausnahmekräften“ und „Tugenden“ – einer speziellen Autorität – ausstatten, über die sie im profanen Alltag nicht verfügen. (ebd.:564f) Im Resultat zeigt die Religion kein Spiegel-, sondern ein *Ideal*bild der Gesellschaft: Sie ist „die herausragende Form und gewissermaßen der konzentrierte Ausdruck des gesamten kollektiven Lebens“ (ebd.:561), Expression der „Idee“, die sich die Gesellschaft „von sich selbst macht“ (ebd.:566). Nur weil die Religion die zentralen Grundzüge und Anschauungen des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck bringt, können ihre Normen überhaupt imperativen Charakter erlangen.

Durkheims Welt des Religiösen ist also paradox konstituiert: heteronom (gesellschaftlich bestimmt) und autonom zugleich. Ausdrücklich grenzt sich Durkheim damit gegen Idealismus und historischen Materialismus gleichermaßen ab. Erklärt der Idealismus die Religion einseitig aus einem losgelösten Ideenhimmel, so sieht der Materialismus in der Religion bloß eine Übersetzung der „materiellen Formen der Gesellschaft und ihrer unmittelbaren Vitalinteressen in eine andere Sprache“. Der ersten Auffassung hält Durkheim den sozialen Bezug der Religionen vor, der zweiten entgegnet er, im Prozeß der Sakralisierung des Sozialen entstünde eine weitgehend unabhängige „Welt von Gefühlen, Ideen und Bildern, die, wenn sie einmal vorhanden sind, Gesetzen gehorchen, die ihnen eigen sind“ (ebd.:567). Im Unterschied zu einer vulgärmarxistischen Religionskritik, die Religion lediglich als ein zweitrangiges, der Ökonomie nachgeordnetes Phänomen behandelt und auf die ideologische Funktion einer Verschleierung sozial-ökonomischer Widersprüche reduziert, betont Durkheim ihre relative Eigenständigkeit: Als eine unabhängige sozialtranszendente Macht wirke

die „ideale Gesellschaft“ der Religion positiv auf die empirische Wirklichkeit zurück. Das religiöse Ideal-Bild der Gesellschaft ist damit an der Erzeugung des Abgebildeten beteiligt: „Eine Gesellschaft kann nicht entstehen, noch sich erneuern, ohne gleichzeitig Ideales zu erzeugen. Diese Schöpfung ist für sie nicht irgendeine Ersatzhandlung, mit der sie sich ergänzt, wenn sie einmal gebildet ist, es ist der Akt, mit dem sie sich bildet und periodisch erneuert“. (ebd.:565)

Die Einsichten Durkheims in die gesellschaftliche Bedeutung von kollektiven Repräsentationen, Symbolen und Ritualen für die Konsolidierung und Erneuerung von Gemeinschaft und Gesellschaft haben auch neuere Konzepte der Repräsentation, der kulturellen Aufführung, des Festes, des Spiels oder des Rituals beeinflußt, vor allem die Erkenntnis der Wechselwirkungen zwischen materieller und symbolischer Praxis, Realität und Fiktion. In der Tradition Durkheims hat besonders Moscovici (1973, 1981, 1984) das Programm der sozialen Repräsentation aufgegriffen. Eine soziale Repräsentation ist danach „ein System von Werten, Ideen und Handlungsweisen mit zweifacher Funktion; erstens eine Ordnung zu schaffen, die Individuen in die Lage versetzt, sich in ihrer materiellen und sozialen Welt zu orientieren und sie zu meistern; und zweitens Kommunikation unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft zu ermöglichen, indem es diesen einen Code für sozialen Austausch und einen Code zur Benennung und zur eindeutigen Klassifikation der verschiedenen Aspekte ihrer Welt und ihrer individuellen Geschichte und der ihrer Gruppe liefert“ (Moscovici I973:XVII). Das Ziel jeder sozialen Repräsentation ist also, „etwas Unvertrautes oder Unvertrautheit selbst vertraut zu machen“ (Moscovici 1984:24). „Soziale Repräsentationen bieten somit ein Mittel zur Verarbeitung und Einordnung von neuartigen Phänomenen und von Veränderungen bekannter Phänomene“. (Flick 1995:14) Dabei spielen zwei Prozesse eine zentrale Rolle: *Verankerung* und *Objektivierung.* „Verankerung“ bezeichnet den Vorgang, in dem ungewohnte Gedanken „auf gewöhnliche Kategorien und Bilder“ reduziert, das heißt „in einen vertrauten Kontext“ gestellt werden. „Objektivierung“ benennt die Übersetzung von abstrakten Ideen und Konzepten in konkrete Bilder bzw. ihre Verbindung mit konkreten Gegenständen (Moscovici I984:29). Im Prozeß der Objektivierung werden beispielsweise bestimmte Bestandteile abstrakter und deshalb nur schwer faßbarer Zusammenhänge entweder weggelassen oder besonders akzentuiert.

Obwohl Moscovici das Konzept der Repräsentation weiterentwickelt, fällt er doch zumindest in der Hinsicht auch wieder hinter Durkheim zurück, daß er Repräsentationen, kognitivistisch verkürzt, vorwiegend als Instrumente zur Erkenntnis der Welt auffaßt. Er vernachlässigt damit ihre Materialität und Bildlichkeit, ihre körperlich-sinnliche und emotionale Seite, ihre Bedeutung für die

Hervorbringung, Gestaltung, Bündelung, Erneuerung usw. von körperlichen Zuständen, sinnlichen Eindrücken und sozialen Gefühlen.

Unter kultursoziologischen Aspekten lohnt es sich überdies, das Repräsentationsmodell des Historikers der Annales-Schule, Roger Chartier, zu berücksichtigen, zum einen, weil es die Defizite des Konzepts von Moscovici überwindet, zum anderen, weil es – mit Nähen zu Bourdieu - das Problem der Repräsentation explizit mit den Fragen gesellschaftlicher Kämpfe um Macht und Herrschaft verknüpft. Chartier (1992:11) interessiert sich zunächst für die Frage, „wie zu verschiedenen Zeiten und Orten eine gesellschaftliche Realität faßbar, denkbar, lesbar geworden ist.“ Wie Bourdieu hebt er hervor, daß „die Klassifizierungen, Einteilungen und Abtrennungen, die der Erkenntnis der sozialen Welt als kategoriale Formen der Anschauung und Beurteilung des Realen zugrunde liegen“, auf „den festen, der jeweiligen Gruppe eigenen Dispositionen“ beruhen und „je nach sozialer Schicht oder intellektuellem Milieu“ variieren (ebd.:11). Mit einer etwas anderen Akzentuierung als Bourdieu, der in erster Linie von den sozial-ökonomischen Differenzierungen auf die kulturellen Unterschiede blickt, fragt Chartier jedoch vornehmlich nach der sozial strukturierenden Funktion der kollektiven Repräsentationen und kulturellen Praktiken. In diesem Zusammenhang betont er, daß diese auch dann, „wenn sie die Allgemeinverbindlichkeit eines Vernunfturteils beanspruchen“, den „Interessen der Gruppe“ gehorchen, „die sie zimmerte“, zum Beispiel der sozialen Position professioneller „Vorstellungs-Hersteller“ oder anderer gesellschaftlicher Eliten wie Kirchenleute, Staatsdiener oder auch Sozialwissenschaftler (ebd.:11f). Repräsentationen sind in dieser Sicht also niemals neutrale Darstellungen der sozialen Welt, sondern stehen „immer schon in Konkurrenz- und Wettbewerbssituationen, bei denen es um Macht und Herrschaft geht“. Nach Chartier (ebd.:12) sind diese Kämpfe „im Bereich der Repräsentationen nicht minder wichtig als die ökonomischen Kämpfe, wenn man die Machtmechanismen verstehen will, durch die eine Gruppe ihre Sicht der sozialen Welt durchsetzt oder durchzusetzen sucht.“

Im Kontrast zu einem sehr weiten, maximal gedehnten Symbolbegriff, wie man ihn etwa bei Cassirer (1923-26, Bd. 1-3) oder der nordamerikanischen symbolischen Anthropologie (Victor Turner, David Schneider, Clifford Geertz) antrifft, benutzt Chartier den Begriff der Vorstellung bzw. Repräsentation in einem engeren, historisch bestimmteren Sinne. Im Rückgriff auf das Verständnis von Repräsentation im Ancien Régime, dessen Selbstdarstellungen seine ganze Aufmerksamkeit gilt, hebt er die Spannung zwischen den zwei Bedeutungsfeldern des Begriffs hervor: „einerseits die *représentation*, die etwas zeigt, was nicht da ist – was eine radikale Scheidung von Repräsentierendem und Repräsentiertem“ voraussetzt; „andererseits

die *représentation* als Vorführung einer Präsenz, als öffentliche Repräsentation von etwas oder jemand“ (Chartier 1992:14). In der ersten Bedeutung ist Repräsentation das „Instrument einer mittelbaren Erkenntnis, welches einen abwesenden Gegenstand zeigt, indem sie ihn durch ein Bild ersetzt, welches ihn ins Gedächtnis rufen und richtig wiederzugeben vermag“ (ebd.). In der zweiten Bedeutung wird eine „verständliche Beziehung zwischen dem sichtbaren Zeichen und dem bezeichneten Referenten gefordert“, zum Beispiel, wenn moralische Qualitäten durch die Bilder oder Eigenschaften natürlicher Dinge repräsentiert werden. Die Beziehung zwischen sichtbarem Zeichen und bezeichnetem Referenten muß allerdings nicht fest und eindeutig sein. (ebd.:14f)

Chartier zufolge (ebd.:15) ist die gesamte Zeichentheorie der französischen Klassik (etwa von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bis zur Revolution von 1789) vom Repräsentationsverhältnis – verstanden als die Beziehung von anwesendem Bild und abwesendem Gegenstand, in der das eine für das andere steht, insofern als es ihm entspricht – geprägt worden. Jedoch hätten die „Theatralisierungen des gesellschaftlichen Lebens im Ancien Régime“ eben diese „grundlegende Unterscheidung von Darstellung und Dargestelltem, von Zeichen und Bezeichnetem“ zu verwischen gesucht und stattdessen darauf abgezielt, „die Identität des Seins vollkommen im Schein der Repräsentation aufgehen, die Sache einzig im darbietenden Zeichen dasein zu lassen“ (ebd.). Das heißt: Der Unterschied zwischen Sein und Schein sollte unkenntlich gemacht, Gesten, Mimik, Auftreten und Erscheinung nicht als etwas Gemachtes (also als Fiktion im wörtlichen Sinne) und Inszenierungen nicht als solche erkennbar sein, sondern für wirklich gehalten werden. Wie Chartier ausführt, hat bereits Pascal im Zusammenhang seiner Reflexionen über die Einbildung bzw. die „trügerischen Mächte“ das Funktionieren eines Vorzeigens bloßgelegt, das den Glauben erweckt, der Anschein sei das Wirkliche. So schreibt Pascal: „Unsere Richter haben dieses Geheimnis gut erkannt: Ihre roten Gewänder, die Hermeline, in die sie sich einhüllen, die Paläste, in denen sie Recht sprechen, die Wappenlilien – diese ganze feierliche Aufmachung war sehr notwendig; und wenn die Ärzte keine Soutanen und Maulesel hätten und die Doktoren keine Baretts und vierteilige, zu weite Gewänder, so hätten sie nie die Welt betrogen, die diesem legalisierten Prunk nicht widerstehen kann. Wenn sie die wahre Gerechtigkeit hätten, wenn die Ärzte die wahre Kunst des Heilens besäßen, brauchten sie keine Baretts: die Majestät dieser Wissenschaft wäre in sich verehrungswürdig genug; da sie aber nur eingebildete Wissenschaften besitzen, müssen sie zu diesen eitlen Mitteln greifen, welche die Einbildung anregen, mit der sie es zu tun haben, und sie ziehen dadurch tatsächlich die Achtung auf sich ... .“ (Pascal, *Pensées* [Erstveröffentlichung 1669], hier zitiert nach der Übersetzung von Rüttenauer 1997:142f) Pascal (ebd.:143ff) kontrastiert den Trug und die Macht der

Einbildung, „die sichtbare Zeichen für Beweise einer Wirklichkeit gelten läßt, die es gar nicht gibt“ (Chartier 1992:16) und so einen verinnerlichten Zwang erzeugt, ausdrücklich mit einer repressiven Gewalt, die auf Gewehren ruht – ein Kontrast, der auch in der französischen ideologietheoretischen Tradition (etwa bei Althusser 1976) zentral sein wird.[132] Mit Elias konstruiert Chartier (1992:16) einen Zusammenhang zwischen der Genese symbolischer Herrschaft, die nicht auf roher, repressiver Gewalt beruht, sondern auf der Macht über die Einbildungskraft, sowie der zunehmenden Bedeutung von Repräsentationskämpfen einerseits und der langfristigen Prozesse der Zivilisierung und Monopolisierung von Gewalt andererseits.

Letztlich unterscheidet Chartier (1992:17) mit dem Begriff der Repräsentation „drei Modalitäten sozialen Weltbezugs“:

- „erstens jene Zerlegung und Klassenbildung, welche die vielfältigen intellektuellen Konfigurationen schaffen, mit denen die jeweiligen Gruppen ihre – divergenten – Realitäten konstruieren;
- zweitens jene Praktiken, die eine gesellschaftliche Identität zur Geltung bringen, eine bestimmte Art des In-der-Welt-Seins vorführen, Status und Rang symbolisieren sollen;
- drittens die institutionalisierten und objektivierten Formen, mit deren Hilfe bestimmte Repräsentanten (kollektive Instanzen oder Einzelindividuen) in sichtbarer und beständiger Weise die Existenz der Gruppe, der Klasse oder der Gemeinschaft bekunden.“

Gerade weil Repräsentationen sowie die sozialen Auseinandersetzungen, die sowohl um sie als auch mit ihrer Hilfe geführt werden, im Zivilisationsprozeß an Bedeutung gewonnen hätten, hält Chartier (ebd.:16f) eine Abkehr von der klassischen Sozialgeschichtsschreibung hin zu einer Kulturgeschichte für notwendig, die das Soziale einsichtig macht, indem sie den Blick auf die Strategien richtet, die „über Stellungen und Beziehungen bestimmen und jeder Klasse, jeder Gruppe und jedem Milieu eine konstitutive Ansicht ihrer bzw. seiner Identität verschaffen.“ – „Kulturgeschichte treiben heißt dann einerseits, den Betrieb der Repräsentation zu untersuchen, d.h. die Klassierungen und Ausschließungen, die [...] die für eine Zeit und einen Raum eigentümlichen gesellschaftlichen und begrifflichen Konfigurationen ausmachen...“, sowie „nach den Prozessen“ zu forschen“, „durch die ein Sinn gebildet wird“, das heißt, sich den Praktiken zuzuwenden, „die auf vielfältige und widersprüchliche Weise der Welt Bedeutung beilegen“. (ebd.:21f)

---

132 Vgl. auch das Kapitel 5.

Repräsentationen sind, so ein gemeinsamer Nenner der verschiedenen Repräsentationsmodelle, mehr als nur eine Abbildung faktisch gegebener Zusammenhänge. Vielmehr

- ist jede Repräsentation ein Umschaffen des Repräsentierten in einem anderen Medium, bringt also etwas hervor, was es vorher so nicht gab;
- konstituiert erst der Strukturierungsprozeß der Repräsentation das Repräsentierte bzw. verleiht erst die Ordnung der Repräsentation dem Repräsentierten eine Struktur;
- ist die Repräsentation die Darstellung von etwas, das ohne eine solche Vermittlung weder faßbar noch existent wäre;
- greift die Darstellung ins Dargestellte folgenreich ein.[133]

In bezug auf Bilder weist Foucault (1966; vgl. auch 1997) darüber hinaus darauf hin, daß diese nichts von sich aus repräsentieren können, sondern nur dann etwas repräsentieren, wenn sprachliche Kommentare bzw. Deutungs- und Ergänzungsaktivitäten der Rezipienten hinzukommen, die einen Bezug zu den Gegenständen der „wirklichen“ Welt herstellen und eine Ähnlichkeit zwischen Bild und Gegenstand konstruieren.

4.2. Mimesis

Repräsentation kann als eine Dimension des oben (Kapitel 1.2.) bereits als sozialwissenschaftliche Kategorie eingeführten Mimesis-Konzepts aufgefaßt werden. So unterscheidet Feldmann (1988:18f) zwischen einer repräsentationalen und einer seinskonstitutiven Seite der Mimesis: Ihre repräsentationale Seite bleibt an eine vorgegebene Wirklichkeit gebunden (welche sie jedoch nicht nur nachahmt, sondern auch verändert und transformiert), durch ihre seinskonstitutive Seite erzeugt Mimesis eine neue (imaginäre) Wirklichkeit, die weitgehend, aber nicht völlig unabhängig von der „ersten“ Wirklichkeit ist. Als Ausgangspunkt mimetischer Prozesse muß diese aber nicht unbedingt als „materielle“ Realität existieren, es kann sich auch um

---

133 Zu verschiedenen Repräsentationsmodellen, ihrer Diskussion und ihren unterschiedlichen Aspekten vgl. auch Putnam 1991; Hart Nibbrig 1994 sowie Mitchell 1994 und 1994a. Auch Castoriadis (1997:212f) hat hervorgehoben, daß das gesellschaftliche Leben keinen ursprünglichen Inhalt – keine Substanz (Basis) – haben könne, die sich dann einfach in der Sprache oder anderen Symbolsystemen (Überbauphänomenen) „ausdrückt“, sondern daß ein solcher Inhalt nur innerhalb einer (sprachlichen) Struktur definierbar sei.

Setzungen, Interpretationen, Bilder oder Texte handeln. Aufgrund der Vielfalt seiner Bedeutungsnuancen weist das Mimesis-Konzept jedoch über das Repräsentationsmodell hinaus. Es schließt vor allem die von diesem weitgehend ausgeklammerte, fließende und flüchtige, also nicht trennscharf zu bestimmende Dimension des körperlichen Handelns, Darstellens und Aufführens mit ein. Sein Gegenstand ist nicht die einfache Nachahmung oder Abbildung von Wirklichkeit in bildender Kunst, Texten oder anderen Repräsentationen, sondern es sind alle Prozesse der aktiven und kreativen (Um-) Gestaltung, Modulation oder Transformation bereits wirklich existierender oder für wirklich gehaltener Dinge, Ereignisse, Zusammenhänge usw. in neue, symbolische Welten. Mimesis „erschöpft sich nicht in bloße Imitation, sondern bedeutet eigenständige Nachgestaltung“ (Wulf 1996:209). Sie löscht demnach Unterschiede nicht aus, sondern führt zu einem „Amalgam von Übereinstimmung und Veränderung, von Gleichheit und Differenz“ (ebd.). Mimesis heißt, „sich ähnlich machen“, „jemandem nacheifern“, „zur Darstellung bringen“, „ausdrücken“, „vor-ahmen“ und ähnliches. Sie spielt in nahezu allen Bereichen des menschlichen Lebens eine Rolle: nicht nur in Kunst, Dichtung und Ästhetik, sondern auch in Phylogenese und Ontogenese, in Psychogenese und Soziogenese, im Zivilisations-, Vergesellschaftungs- und Individuierungsprozeß. Mimesis ist, dieser Auffassung zufolge, eine Voraussetzung für das gesellschaftliche und kulturelle Leben, wichtig in Erziehung und Produktion, im Verhältnis des Menschen zur Natur, zu anderen Menschen und zur Gesellschaft insgesamt. (vgl. Wulf 1997b)

Allgemein läßt sich Mimesis als „Erzeugung symbolischer Welten mit Hilfe von Medien“ (Gebauer und Wulf 1992:431) bestimmen. Auch die Konstitution von sozialen Gruppen ist ohne eine kulturell codierte Symbolisierung der eigenen Stellung in der Sozialstruktur, ohne eine Darstellung der mit der eigenen sozialen Position verknüpften Vorstellungen, Selbstbilder, Lebensentwürfe, Wertorientierungen usw. in verschiedenen Medien (Bilder, Töne, Bewegungen usw.) undenkbar; Gruppen benötigen Darstellungen bzw. Aufführungen ihrer selbst, ihrer Bewußtseinsformen und Mythologien, um sich als etwas Einheitliches, als zusammengehöriges Gebilde, zu begreifen und zu reproduzieren. Eine Möglichkeit, die *gesamte* Gesellschaft zu repräsentieren, gibt es in der ausdifferenzierten, relational aufgebauten Moderne jedoch nicht (mehr). Allerdings sind auch in den zahlreichen gruppenspezifischen und individuellen Repräsentationen stets Vorstellungen über die ganze Gesellschaft enthalten. (vgl. Gebauer und Wulf 1998:304) Immerhin gibt es noch einige wenige, maßgeblich massenmedial erzeugte und verbreitete Großveranstaltungen des Sports wie die Fußball-Weltmeisterschaften und die Olympischen Spiele, die große Massen von Menschen imaginär zusammenführen und damit, wenn auch nur gelegentlich und temporär, eine

Gemeinschaftsutopie, einen klassenübergreifenden gesellschaftlichen Grundkonsens, „Realität“ werden lassen, der freilich weitgehend auf Männer beschränkt bleibt. (vgl. auch Gebauer 1997:287)[134]

Mimetische Welten haben eine Existenz eigener Logik und eigenen Rechts, sie können aus sich selbst heraus verstanden werden, aber „sie sind nicht in sich eingeschlossen, sondern nehmen Bezug auf andere Welten“ (Gebauer und Wulf 1992:431). Dabei wird die Bezugnahme, erstens, „nicht vom theoretischen Denken, sondern mit Hilfe der Sinne, *aisthetisch*, hergestellt“. Zweitens entfernt sich das mimetische Ereignis „von der zweckgerichteten sozialen Praxis insofern, als es sich mit dieser nicht direkt auseinandersetzt, sondern als ein Noch-einmal-Machen der ersten Welt aufzufassen ist.“ Und drittens hat die „mimetische Handlung [...] zeigenden und darstellenden Charakter; ihre Aufführung erzeugt wiederum eigene ästhetische Qualitäten.“ (Gebauer und Wulf 1998:16) Verfahren der Erzeugung einer neuen, symbolischen Welt durch Bezugnahme auf vorgängige Wirklichkeiten, Wirklichkeitselemente oder Ereignisse sind beispielsweise: Aussondern und Isolieren, Dekomposition und Neukomposition, (Um-) Gewichtung, Neuordnung, Perspektivenwechsel, Tilgung und Ergänzung, Reduktion von Komplexität, Deformation, Idealisierung oder Stilisierung. (vgl. Goodman 1984).

Wichtig an mimetischen Prozessen ist, so Gebauer und Wulf (1992:432ff) in ihrem Überblick:

1. Sie sind in eine Handlungspraxis eingelassen; an ihnen sind praktisches Wissen, Sinnlichkeit und Körperlichkeit beteiligt.
2. Sie sind Wiederholungen, die etwas Eigenes und Neues hervorbringen: Auf einer einfachen Ebene werden motorische Schemata nachgeahmt, wobei die nachahmende Geste an der nachgeahmten Handlung Qualitäten (des Rhythmus, der Bewegungsausführung usw.) hervorhebt, die ursprünglich keine große Bedeutung hatten. Auf höheren semiotischen Ebenen beinhalten mimetische Prozesse Techniken des Benennens, Bedeutens und Darstellens.
3. Sie beruhen nicht auf Ähnlichkeiten, vielmehr sind Ähnlichkeiten die Folge mimetischer Bezugnahmen: Ein Gegenstand, ein Ereignis oder eine Handlung kann nur dann als Bild, Abbild oder Reproduktion von etwas anderem gesehen

---

134 Allerdings stellt sich die Frage, ob die Durchsetzung des Pay-TV auch zur Zerstörung dieses vielleicht letzten Bereichs einer (männlich dominierten) Gesamtöffentlichkeit beiträgt, wie es die Mainzer Publizistikprofessorin Christina Holtz-Bacha in *Die Zeit* vom 31. Oktober 1997 (S. 21) behauptet hat.

werden, wenn zwischen beidem eine mimetische Bezugnahme besteht, die Korrespondenzen, Ähnlichkeiten, Abbildungsverhältnisse usw. generiert.

4. Mimesis deutet bereits gedeutete Welten neu, und zwar schon auf der einfachen Ebene wiederholter Gesten: Jede Wiederholung isoliert und akzentuiert etwas anderes, schafft neue Sinnstrukturen und Rezeptionsperspektiven.
5. Mimetische Prozesse können aus potentiellen Wirklichkeiten eine aus dem Zeitfluß herausgehobene, aktuelle Gegenwart schaffen. Sie können hypothetische Wirklichkeiten „verlebendigen“, ermöglichen Präsenz und Reproduzierbarkeit, indem sie etwas Abwesendes sinnlich vergegenwärtigen.
6. Mimetische Prozesse erzeugen maßgeblich Bilder, eine Welt der Erscheinungen. Diese haben zwar eine materielle Existenz, aber sie gehören nicht integral zur empirischen Wirklichkeit, sondern schieben sich zwischen diese und die Menschen: Sie stellen eine Verbindung zwischen den Menschen untereinander sowie den Menschen und der Wirklichkeit her, verfügen aber auch über eine Seite der Illusion, der Fiktion, der Simulation und der Täuschung. Sie orientieren die Wahrnehmung, Deutung und das Erleben der empirischen Wirklichkeit, können sich aber auch von dieser abkoppeln und sich nur noch auf andere Bilder beziehen. Mimesis wird dann selbstreferentiell; die mimetischen Bezüge schließen sich in Intertextualität und Zwischenbildlichkeit ein.
7. Mimesis kann in den Dienst der (politischen) Macht genommen werden. Die Zeichenwelten, die in mimetischen Prozessen hervorgebracht werden, sollen dann die Macht stärken. Damit wird auch die Macht der Zeichen erhöht: Den mimetischen Welten kommt dann eine übergeordnete, wenn nicht sogar die eigentliche Bedeutung im Verhältnis zur historischen Wirklichkeit zu, weil sie die Welt so repräsentieren, wie sie sein und erfahren werden soll. Besonders autoritäre Regimes (wie der Nationalsozialismus) nutzen mimetische Verfahren zur Inszenierung fiktionaler Ereignisse, die zur ästhetisch-symbolischen Überhöhung der Wirklichkeit beitragen bzw. deren Platz einnehmen sollen. (vgl. Alkemeyer 1996)
8. Als Generator von Bildern, Zeichenwelten und gesellschaftlichen Fiktionen bleibt Mimesis nicht auf den Raum der Ästhetik beschränkt, sondern wirkt als soziale Kraft: Mimetische Prozesse führen zur Angleichung von Personen aneinander und begünstigen auf diese Weise die Ausbildung ähnlicher Wahrnehmungsweisen und Werthaltungen. Im Ähnlichwerden der Personen liegt aber auch der Keim einer Konkurrenz zwischen ihnen. Denn Konkurrenzen beruhen auf einer tendenziellen Gleichheit der Personen, der Übereinstimmung

ihrer Handlungsziele und einem daraus entstehenden, auf den Anderen bezogenen Begehren.

9. In symbolische Welten gehen Fragmente und Dimensionen der empirischen Wirklichkeit ein, die in verschiedenen Medien (Bilder, Töne usw.) „transportiert“ werden. Zugleich lassen sich gegenläufige Prozesse der Konstitution der empirischen Wirklichkeit durch Symbolsysteme, neue Medien und Kommunikationsformen beobachten. Beide Prozesse entwickeln sich gleichzeitig, wirken zusammen und verstärken so die Effekte der Mimesis.

10. Mimesis ist eine Aneignung der anderen Welt, die mit einer (impliziten) Unwirklichkeitserklärung, der meta-kommunikativen Mitteilung „Diese Welt ist nicht wirklich“ seitens ihrer Schöpfer (dazu gehören auch die Rezipienten) verbunden ist. Je mehr sich mimetische Prozesse auf bisher von Mimesis unberührte Gebiete ausweiten, um so größer werden die Bereiche, die mit einem solchen Unwirklichkeitsrahmen umgeben sind. „Überall, wo Mimesis herrscht, bestehen fließende Übergänge zwischen Darstellung, Abbildung, Wiedergabe, Reproduktion, aber auch Täuschung, Illusion, Schein.“ (Gebauer und Wulf 1992:436)

11. Mimetische Welten sind durch Rahmen[135] mehr oder minder deutlich von der empirischen Wirklichkeit getrennt. Die Rezipienten können sie deshalb wie eine Wirklichkeit genießen und deren Eindrücke auf sich wirken lassen, ohne ihnen zu erliegen, weil die Übergänge zwischen empirischer und inszenierter Welt markiert bleiben: Mimesis hält an den Differenzen von Nachahmung und Nachgeahmtem, Ikon und Ikonisiertem, Wirklichkeit und Modell (welche die Voraussetzung jeden ästhetischen Genusses bilden) fest. Schließt sich jedoch der Spalt zwischen beiden Sphären, dann verliert die empirische Wirklichkeit ihre Eigenständigkeit gegenüber der mimetischen Welt, die sie interpretiert: sie gleicht sich der mimetischen Welt an; die historischen Ereignisse werden von ihren Interpretationen und Zitaten ununterscheidbar. Mimesis stellt dann keine andere Welt mehr dar, sie wird zu „einer Selbst-Abbildung, einem Selbst-Zeigen“ (ebd.:437).

Das Mimesis-Konzept ist nicht nur, wie bereits angedeutet, eine Alternative zum radikalen Konstruktivismus[136], es berücksichtigt zudem auch, daß viele symbolische Weltkonstruktionen nicht in der fixierten, von der gegenwärtigen Situation ablösbaren

---

135 Zum Konzept des Rahmens vgl. das Kapitel 3.4.1..

136 Vgl. das Kapitel 1.2..

Form des Textes vorliegen, sondern als von Akteuren durch ihr Handeln im Hier und Jetzt hergestellte, flüchtige und vergängliche Aufführungen.

4.3. Kulturelle Aufführung

Aufführungen sind besondere Formen der Darstellung, des Verweisens und des Zeigens. Im Konzept der „kulturellen Aufführung“ geht es maßgeblich darum, die Beschränkungen der bis in die späten achtziger Jahren in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften dominierenden Erklärungsmetapher „Kultur als Text“ – und damit auch die Verkürzungen des Konzepts der Narrativität – zu überwinden. (vgl. Fischer-Lichte 1998a) Der Gedanke, den Begriff des „Textes“ von dem der „Schrift“ zu befreien und eine Analogie von sozialen Handlungen und Kulturen mit Texten zu konstruieren, geht auf Aufsätze von Paul Ricoeur (1967 und 1971) zurück, die in den siebziger Jahren von vielen Ethnologen rezipiert wurden (vgl. Ziegler 1998:60), zum Teil – wie von Clifford Geertz (vgl. 1994:253ff) – mit dem ausdrücklichen Ziel, aus texthermeneutischer Perspektive eine Gegenposition zum Strukturalismus von Lévi-Strauss zu formulieren, dem nun vorgeworfen wurde, Mythen, Rituale, Heiratsregeln usw. nicht als zu interpretierende Texte zu sehen, sondern als „aufzulösende Chiffren“, und deshalb auch nicht bestrebt zu sein „zu verstehen, wie symbolische Formen in konkreten Situationen bei der Organisierung von Wahrnehmung (Bedeutungen, Emotionen, Konzepten, Einstellungen) funktionieren“ (ebd.:254).

Mit der Text-Metapher werden soziale Handlungen, Kulturen oder einzelne kulturelle Phänomene wie (Sport-) Spiele als strukturiertes, beschreibbares, einheitliches und geordnetes Korpus von Zeichen, Symbolen und Bedeutungen aufgefaßt, das endgültig bestimmt werden könne.[137] Damit tritt aber, so die Kritik aus den Reihen neuerer Kulturforschung, das „Gewebe“ der Kultur in den Vordergrund, nicht jedoch der Prozeß des Webens, die Autorität des Textes, nicht aber die Prozesse des Aufschreibens und Lesens, die Struktur, nicht die Geschichte. Die Fragen danach, wie kulturelle Konstrukte aus den sozialen Praktiken der Menschen hervorgehen und

---

137 Zum Konzept des kulturellen Textes vgl. auch Posner 1992:21ff sowie Bachmann-Medick 1996. Die Ansätze, die Spiele als Texte untersuchen, versuchen beispielsweise, durch die Anwendung semiologischer Methoden und strukturaler Linguistik die Grammatiken herauszupräparieren, die vermeintlich in den Spielen wirken. Sie gelangen zu der Auffassung, man könne etwa Kinderspiele auf eine endliche Reihe symbolischer Funktionen reduzieren, die in einer bestimmten Weise angeordnet sind. Vgl. Cohen 1994:63.

in sie Eingang finden, blieben, so heißt es, weitgehend unberücksichtigt; der prinzipiell polyphone Charakter kultureller Realitäten würde übersehen; das Textmodell von Kultur bliebe statisch, zeichne ein zu kohärentes Bild von Kulturen und vernachlässige darüber deren Mehrdeutigkeiten, Kontingenzen und Widersprüche, ihre Prozeßhaftigkeit und Offenheit, die bedeutungsproduzierende und –erschließende Qualität des praktischen Handelns. Kulturelle Phänomene würden auf der Basis des Text-Modells aus der Perspektive eines Nichtbeteiligten allein in ihrem internen formalen Aufbau rekonstruiert und „gelesen"; der Wissenschaftler würde als ihr Exeget oder „Übersetzer" eingesetzt, sein Interpretationsprivileg auf Kosten der Perspektiven der Interaktionsteilnehmer sowie der pragmatischen Dimension des Umgangs, Gebrauchs und ständigen Neu-Hervorbringens von Symbolen privilegiert. (vgl. Fuchs und Berg 1993; Hörning 1997:31) Außerdem stecke in der Vorstellung, daß Text und „Textualismus" ein Modell für andere Formen des Austauschs und der Interaktion liefern, ein impliziter Ethnozentrismus. (vgl. Grossberg 1997:15)[138]

Mit dem Begriff der „kulturellen Aufführung" sollen diese Schwächen überwunden und stärker auf die stets unentschiedenen Prozesse des praktischen Hervorbringens, Deutens und Definierens eingegangen werden: auf die Aktivitäten des Machens und Herstellens von symbolischen Welten durch Individuen oder Gruppen, auf die Handlungen, Austauschprozesse, Veränderungen und Dynamiken, die sowohl die kulturellen Ereignisse als auch die Akteure überhaupt erst konstituieren, also in dem Sinne schöpferisch sind, daß sie nicht nur etwas bereits Existierendes wiedergeben, sondern dem, was dargestellt wird, Existenz verleihen. Diese Verlagerung des Interesses hat sich zwar schon im Rahmen des Textmodells in dem Maße angedeutet, wie dieses – im Zusammenhang poststrukturalistischen Denkens – dynamisiert und die prinzipielle Offenheit, Unvollständigkeit und unendliche Interpretierbarkeit des Textes hervorgehoben worden sind,[139] jedoch ist auch im

---

138 Zur kritischen Diskussion der Auffassung von Kultur als Text vgl. auch Johnson 1999:besonders 165ff.

139 So versucht Posner (1993) zu zeigen, daß der Poststrukturalismus den theoretischen Apparat des Strukturalismus nicht zugunsten einer eigenen Theorie verwarf, sondern die strukturalistischen Dichotomien zu überwinden versuchte, indem er Signifikat, Paradigma, Diachronie und langue weginterpretierte und dafür Signifikant, Syntagma, Synchronie und parole hervorhob – ein Perspektivenwechsel, der „das Interesse an der Materialität, Prozeßhaftigkeit und Intertextualität der Zeichen sowie an der sinnschaffenden Funktion des Interpretierens gestärkt" habe (ebd.:212). Auch Geertz ist später vom Textbegriff abgerückt, hat statt von Texten von Fäden, Verwicklungen, Netzen, vernetzenden Kräften, Feldern, Labyrinthen usw. und statt vom Textlesen vom Spurenlesen gesprochen. (vgl. Mörth und Fröhlich 1998:16)

dynamisierten Textmodell noch zu wenig berücksichtigt worden, daß kulturelle Ereignisse an eine – oft den Körper beteiligende – Handlungspraxis gebunden sind und sich demzufolge einer klaren begrifflichen und logischen Erfassung widersetzen. Wie bei jedem Versuch einer Theoretisierung von Praxis entsteht die Schwierigkeit, den stets – und dies selbst dann noch, wenn starke Regulationen vorhanden sind – unbestimmten und relativ offenen praktischen Handlungen eine Eindeutigkeit und Logik zu erteilen, die diese nicht nur nicht besitzen, „sondern die sie auch um ihre wesentlichen Merkmale bringen: ihre Interpretierfähigkeit, ihre zeitliche Struktur und ihre in der Praxis gegebenen internen Beziehungen“ (Gebauer und Wulf 1992:432; vgl. auch Turner 1989:122). Kurzum, das Konzept der Aufführung gehört einer anderen wissenschaftlichen Perspektive auf die Realität an als das mit dem Textbegriff verbundene „Systemdenken“. Statt die kulturellen Wirklichkeiten als mehr oder minder fest umrissene Systeme aufzufassen, akzentuiert es, daß sie im Fluß sind und sich permanent verändern: Es betont ihre unberechenbare Vielfalt, ihre prinzipielle Fragilität, ihre Unvorhersehbarkeit und Unsicherheit. Es läßt also auch Raum für neue kulturelle Entwicklungen, neue Dimensionen der Interkulturalität und neue „Identitäten“, die gerade durch das Ineinanderfließen von lebensweltlichen Praktiken, Wertsystemen, Orientierungs- und Deutungsmustern von Menschen aus unterschiedlichen kulturellen und sozialen Kontexten entstehen, anstatt von einem Aufeinanderprallen fest gefügter, fertiger Kulturen auszugehen.

Die Bedeutung von Aufführungen für Kulturen außerhalb Nordamerikas und Europas, aber auch für europäische Volkskulturen (im Unterschied zu den legitimen Hochkulturen) ist in Ethnologie und Kulturwissenschaften bereits seit langem (an-) erkannt worden. Mit großer Selbstverständlichkeit wird davon ausgegangen, daß diese Kulturen ihr Selbstverständnis, ihre Selbstbilder und ihre Wertvorstellungen in bezug auf Religion, Politik, Geschlechterrollen, Identität usw. wesentlich in Ritualen, Zeremonien, Festen, Spielen und ähnlichem, das heißt in den Medien der Körperlichkeit erzeugten Weltversionen dar- und ausstellen. (vgl. Fischer-Lichte 1998a:23) Demgegenüber ist besonders die neuzeitliche legitime Kultur der westlichen Zivilisation – neben frühen Hochkulturen wie der ägyptischen (vgl. J. Assmann 1992) – überwiegend als eine solche aufgefaßt worden, die sich in Texten

oder Monumenten (Gebäude, Statuen, Denkmäler usw.) ausdrückt und verkörpert.[140] Diese Überzeugung ist jedoch angesichts der Vielfalt inszenierter Ereignisse auch in der gegenwärtigen euro-amerikanischen (Hoch-) Kultur zunehmend erschüttert worden. Allem Anschein nach konstituiert und formuliert sich auch diese Kultur maßgeblich in und über Aufführungen; man denke nur an die Festivalisierung urbaner Räume, Events und Medienspektakel (des Sports, der Musik, der Politik usw.), die Zurschaustellung distinktiver Lebensstile im öffentlichen Raum usw.. In der Perspektive des Aufführungs-Konzepts gelten nicht mehr nur Gegenstände, Monumente und Kunstwerke als Medien, die Auskunft über das Selbstverständnis und die Wertvorstellungen von Kulturen, Gesellschaften oder Gruppen geben können, sondern auch die dynamischen Prozesse und Handlungszusammenhänge, in denen diese Gegenstände, Monumente und Kunstwerke hergestellt und benutzt werden. Zugleich wird die Aufmerksamkeit auf den Körper als Material und Medium dieser prozeßhaften Handlungsvollzüge sowie die interaktiven Beziehungen zwischen Darstellern und Publikum, Schau und Spiel, gerichtet. (vgl. Fischer-Lichte 1991, 1995a und 1995b; vgl. auch Willems 1998:43ff) Dabei ist zu berücksichtigen, daß bereits das Sprechen auch ein Aufführen ist: Stets muß der Sprecher zum Beispiel bestimmte „Rollen“ bzw. Personenmodelle ausfüllen und handelnd interpretieren, die im jeweiligen Sprech- bzw. Gesprächsrahmen zur Verfügung stehen.[141]

Der Begriff der „cultural performance“ ist in den fünfziger Jahren in der Ethnologie von Milton Singer geprägt worden. Singer (1959 und 1991) versteht darunter die konkret beobachtbaren Einheiten umfassender kultureller Strukturen, in und unter denen sich eine Gesellschaft für ihre eigenen Mitglieder ebenso wie für Fremde aus- und darstellt. Alle kulturellen Aufführungen – Theater, Tänze, Konzerte, religiöse Feste, Balladenvorträge, Hochzeiten, Initiationsriten, Begräbnisse usw. – haben nach Singer (1959:xiii) folgende Merkmale gemeinsam: eine begrenzte Zeitspanne, einen Anfang und ein Ende, eine organisierte Abfolge von Handlungen, ein „Set“ von

---

140 Gerade wie eine Gesellschaft baut, läßt Rückschlüsse auf ihr Befinden und ihr Selbstverständnis zu. In allen Epochen existieren enge Beziehungen zwischen der herrschenden Klasse einerseits und der Architektur andererseits. Die städtebaulichen Anlagen und Bauten absolutistischer Herrscher, diktatorischer Regimes und demokratischer Gesellschaften sind auf der einen Seite Konstituenten je besonderer Formen von Öffentlichkeit, auf der anderen Seite haben sie - wie Spiele – Indikatorfunktion und sagen dem, der sie zu „lesen“ versteht, viel über die jeweilige innere Struktur der Gesellschaft. Zur Verkörperung von Selbstbildern und Wertvorstellungen in Monumenten und Städtebau vgl. auch Sennett 1990 und Vernant 1996.

141 Zum Sprechen als Aufführung vgl. auch Gebauer 1995b.

Darstellern, ein Publikum, schließlich einen Ort und eine Gelegenheit für die Aufführung. Ihre Organisation und ihr Programm – Organisatoren, Medien (Töne, Licht, Körper, Bewegungen usw.), Spezialisten, Bühne, Story usw. – werden als Daten betrachtet, auf deren Grundlage der Ethnologe die Bedeutungen und Veränderungen der Aufführung in Relation zu den selbstdefinierten kulturellen Traditionen und Identitäten der Gesellschaft analysieren und interpretieren kann. (vgl. ebd.:4f)

Auch der Ethnologe Victor Turner (1969, 1987 und 1989; vgl. auch V. Turner und E. Turner 1982) benutzt in seinen, von Arnold van Genneps *Les rites de passage* (1909 = 1986) beeinflußten Werken die Kategorie der Aufführung, um zu zeigen, daß und wie sich Kulturen in inszenierten performativen Prozessen darstellen, ihrer sozialen Ordnung vergewissern oder ihre Bedeutungsgrenzen spielerisch ausweiten. Turner zufolge gibt es enge Wechselbeziehungen zwischen dem, was er das „soziale Drama“ nennt, und der Aufführung dieses „sozialen Dramas“ in unterschiedlichen performativen Gattungen wie mimische Darstellung, Tanz, Spiel, Ritual oder Theater. (vgl. Turner 1989:95ff) „Soziale Dramen“ definiert Turner in diesem Zusammenhang als Einheiten des sozialen Prozesses, die aus vier Phasen bestehen: 1. Bruch mit etablierten Normen und Werten; 2. eine Phase der Krise, in der die in der gesellschaftlichen Tiefenstruktur angelegten Spannungen offen ausbrechen; 3. eine „liminale“, vom alltäglichen Lauf des Lebens geschiedene Bewältigungsphase, in der Bedeutung konstruiert wird, um den zur Krise führenden und sie konstituierenden Ereignissen den Anschein von Sinn und Ordnung bzw. eine (narrative) Form zu verleihen und sie in einen größeren (zeitlichen, kausalen usw.) Zusammenhang einzuordnen; in dieser Phase des Übergangs und der Neuorientierung können auch neue, andere Werte durchgespielt und erprobt werden; schließlich 4. die Phase der Re-Integration des Gemeinwesens, die in die Rückkehr zum Ausgangszustand, die gesellschaftliche Anerkennung des neuen Status bzw. der neuen Normen und Werte, oder aber das Akzeptieren der dauerhaften Spaltung der Gesellschaft einmünden kann. Soziale Dramen sind, nach Turner (1989:108), ein universelles Phänomen. Sie „entstehen in Gruppen, deren Mitglieder die gleichen Werte und Interessen sowie eine – tatsächlich oder angeblich – gemeinsame Geschichte haben.“ Ihre Hauptakteure sind diejenigen, die in der Gruppe über ein hohes Prestige verfügen. Turner beschreibt den Verlauf politischer Umbrüche ebenso als soziales Drama wie etwa den Prozeß der Herausbildung ethnischer oder nationaler Identitäten.

Zwar sind Turners Ausführungen nicht immer schlüssig und klar, wichtig für unseren Zusammenhang aber ist seine These, zwischen dem Ablauf der sozialen Dramen und ihren kulturellen Aufführungen existierten Wechselbeziehungen bzw. eine Dialektik: „Das Leben ist ebensosehr eine Nachahmung der Kunst wie umgekehrt.“

(ebd.:114) Turner zufolge verleihen erst kulturelle Aufführungen den sozialen Prozessen und Auseinandersetzungen, die sie darstellen, eine bestimmte Gestalt, Form und Bedeutung. (vgl. ebenso Geertz 1994) Mehr noch: Die (narrativen) Strukturen der in einer Gesellschaft verfügbaren Aufführungsgattungen und Darstellungsformen beeinflussen bereits die Meinungen und Vorstellungen, den Handlungsstil und die Verhaltensweisen der am sozialen Drama beteiligten Personen. (vgl. auch Turner 1989:170) Ihre Wirkungen reichen damit weit über die kognitive und moralische Ebene hinaus bis hinein in die grundlegenden Lebenshaltungen der Menschen – Bourdieu würde sagen: ihren Habitus. Sie geben dem sozialen Handeln und dem gesellschaftlichen Prozeß eine Ordnung, Richtung und Struktur, die erst dessen Bezeichnung als soziales *Drama* rechtfertigt. Als Beispiel nennt Turner (ebd.:118) den Watergate-Skandal, der insofern ein bühnenreifes soziales Drama abgegeben habe, als die Personen die Rollen von „symbolischen Typen“ (Verräter, Märtyrer, Helden, Sündenböcke usw.) übernommen hätten und sein Ablauf einem theatralischen, das heißt fiktionalen Modell gefolgt sei – eine Art umgekehrte Mimesis, bei der sich die Wirklichkeit in ihre konventionellen Darstellungsformen schmiegt.

Gegen verkürzende ideologiekritische, manipulationstheoretische und funktionalistische Betrachtungsweisen betont Turner in Anlehnung an Myerhoff (vgl. beispielsweise 1984), jede Aufführung eines sozialen Geschehens beinhalte Momente der *Retrospektion*, der sozialen bzw. kollektiven *Reflexivität*, und sei damit viel mehr als nur eine „Art von sozialem Allzweckkleber“ zur „Förderung von Gruppensolidarität“ (Turner 1989:131):[142] Indem kulturelle Aufführungen wie Dramen oder Rituale uns zeigen, „wie wir sind“, sind sie *reflektierend*; indem sie uns bewußt machen, „wie wir uns sehen“, sind sie *reflexiv.* (ebd.:119) Dabei handelt es sich freilich um eine spezifische Form der Reflexivität, die sich durch die Präsenz der Darstellung, ihre Performativität, auszeichnet. Aufgrund ihrer Bindung an die Gegenwart der Aufführung gehört diese Reflexivität dem Augenblick an. Sie ist im Fluß und vergänglich, relativ offen und unbestimmt. (ebd.:122) Nach Turner (ebd.:123f) werden mit steigender Komplexität der Gesellschaft, mit zunehmender arbeitsteiliger Ausdifferenzierung, Spezialisierung usw., auch die kulturellen Formen vielfältiger, in denen sich eine Gesellschaft Bedeutung gibt, darstellt, reflektiert und ihren Mitgliedern (aber auch anderen) verbal und nonverbal Erkenntnisse über die

---

142 In Verkennung des anti-funktionalistischen Anliegens von Victor Turner schreibt Michael Krüger (1998:441), Turner (und Geertz) hätten die „Bedeutung von Ritualen für die soziale Kontrolle und als Mittel (betont, TA), Individuen in eine gesellschaftliche Ordnung zu zwingen.“

Grundzüge und -funktionen des sozialen Lebens dartut. Ausdrücklich sieht Turner in Aufführungen ein Medium der Vermittlung eines eigentümlichen vordiskursiven und vorbewußten Wissens über die Gesellschaft. Um diese Funktion zu bezeichnen, greift er auf Geertz' (1994:252) Begriff des „metasozialen Kommentars" zurück, der freilich ein wenig in die Irre führt. Denn über Geertz hinausgehend zeigt Turner, daß Aufführungen das soziale Leben nicht bloß kommentieren und interpretieren, sondern tatsächlich auf dessen Struktur einwirken – entweder als Affirmation oder im Sinne einer Veränderung. In jedem Fall aber hat das dialektisch mit dem sozialen verbundene kulturelle Drama neben kommentierenden und interpretierenden auch *poiesis*-Funktionen, indem es dem sozialen Leben eine bedeutungsvolle Struktur gibt. (vgl. Turner 1989:139)

Überdies überwindet Turner Geertz' Modell des kulturellen Textes, indem er sowohl den sinnlich-sinnhaften Charakter von Aufführungen als auch ihre prozessuale Kombination von Konstanz und Veränderung berücksichtigt: ihr dichtes Gewebe aus ideellen und sinnlichen Hervorbringungen, das neben Worten und Musik auch kinästhetische Formen wie Gesten und Tanz einbezieht, sowie ihre Fähigkeit zur „kreativen Modifizierung" des status quo „unter den Bedingungen gesellschaftlichen Wandels" (Turner 1989:131; zur Auseinandersetzung mit dem Textmodell von Geertz vgl. auch Turner 1989:169). Weder bei der Darstellung des sozialen Lebens in Aufführungen, noch bei der Nachahmung der in den Aufführungen erzeugten Bilder durch das Leben, handelt es sich um eine bloße Widerspiegelung. Vielmehr wird bei jeder Reflexion (im Sinne von Spiegelung) etwas Neues hinzugefügt und etwas Altes aufgegeben. (vgl. Turner 1989:170) Zwar versuchen bestimmte Aufführungen, wie Zeremonien, einer komplexen, ungeordnet wirkenden sozialen Realität eine feste (liturgische) Form zu geben, sie zu regulieren, zu deuten und zu benennen, um auf diese Weise zusammenzufügen, was auseinanderzubrechen droht; für wirkliche, „gewachsene" Rituale gelten diese Bestimmungen, Turner zufolge, jedoch nicht: Sie dekonstruieren und rekonstruieren – transformieren – die bestehende Ordnung. Gerade in ihrer liminalen Phase, in der etablierte Ordnungen (bei Initiationsritualen die Ordnungen der Erwachsenenwelt) vorübergehend aufgegeben werden, lassen Rituale die Möglichkeit eines anderen soziokulturellen Handelns aufscheinen. Sie sind damit ein sozialstrukturell (von Recht, Politik, Religion, wirtschaftlichen Notwendigkeiten usw.) eingeräumter Spielraum für Probehandeln, das allerdings stets die Gefahr einer Freisetzung von Energien birgt, „die normalerweise durch die Sozialisation in rollenbezogenen Tätigkeiten kanalisiert sind" (ebd.:134f). Das heißt, Rituale, aber auch andere Aufführungen wie Sport, Spiele, Karneval usw., beinhalten „kulturelle Überschüsse" und bieten selbst dann noch Raum für spielerische Umordnungen, wenn sie explizit der Erhaltung der bestehenden Sozialordnung dienen, zum Beispiel beim Spiel mit symbolischen Ausdrucksmitteln wie Masken und

Kostümen, das heißt mit Elementen des normalen sozialen Lebens, die im Spiel auf neue, mitunter bizarre Weise kombiniert und benutzt werden, oder auch bei Sprachspielen als Spielen mit Bedeutungen (Komik, Ironie usw.): „Neue Bedeutungen und Symbole können eingeführt werden – oder neue Weisen der Darstellung oder Verschönerung alter Lebensmodelle und so der Erneuerung des Interesses an ihnen. Rituelle Liminalität enthält daher im Kern sowohl die Möglichkeit zu kultureller Innovation als auch die Mittel, innerhalb eines relativ stabilen soziokulturellen Systems strukturelle Veränderungen zu bewirken.“ (ebd.:136)[143] Allerdings meint Turner beobachten zu können, daß die Entwicklung der Industriegesellschaften mit ihren Tendenzen der Industrialisierung, Urbanisierung, Alphabetisierung, Spezialisierung, Professionalisierung, Bürokratisierung usw. mit einer Deliminalisierung und einem Verlust der Spielkomponente einherginge: Die „Wirklichkeitsform“ triumphiere über die „Möglichkeitsform“, die auf den reduzierten Bereich der Künste eingeschränkt würde, so Turners (ebd.:137f und 194f) durchaus problematische These, die unberücksichtigt läßt, daß Spiel und Arbeit keine Gegensätze sind, sondern sich zunehmend ineinander schieben. (vgl. Gebauer 1996c)

Singers Konzept der kulturellen Aufführung und Turners Überlegungen zur Dialektik von sozialen Dramen und kulturellen Darstellungen kommen nicht nur das Verdienst zu, den Blick auf in den Kulturwissenschaften bislang vernachlässigte Phänomene geöffnet, sondern auch den Kulturbegriff selbst verändert zu haben: Im Kontrast zu einer Auffassung von Kultur als einheitliches, beschreib- und definierbares Korpus von Zeichen und Bedeutungen wird sie nun als ein flüchtiger, emergenter und unbestimmter Prozeß angesehen, als ein immer wieder neu auszuhandelndes Ergebnis sozialer Auseinandersetzungen. Dem monolithischen Kulturbegriff wird eine Auffassung gegenübergestellt, welche die flüchtigen und veränderlichen Formen lokaler kultureller Praktiken, die Pluralität von Aufführungen und deren spezifische Medialität und Materialität in den Vordergrund rückt.

Das „Textualismus“-kritische Modell der kulturellen Aufführung ist bisher vorwiegend in der Theaterwissenschaft und –anthropologie rezipiert worden (vgl. Schechner 1977, 1985 und 1990; Barba 1991 sowie Fischer-Lichte 1995a und 1995b), kann aber auch auf andere theatrale – den Rahmen der Institution Theater jedoch übersteigende – Ereignisse wie Sportveranstaltungen (vgl. MacAloon 1984a und b; Gebauer und Hortleder 1986; Gebauer 1996a; König und Lutz 1995 sowie Alkemeyer 1997), politische Versammlungen, Zeremonien, Inszenierungen und (National-) Feste (vgl. Meyer 1992; Burke 1993; François, Siegrist und Vogel 1995;

---

143 Siehe auch das Kapitel 10.1..

Alkemeyer 1996a; Martin und Suaud 1996; Köpping 1997), Strafrituale (vgl. van Dülmen 1985), Karneval (vgl. Bachtin 1980; Burke 1981 sowie Küchenhoff 1992:20ff), Stadtfestivals (vgl. Häußermann und Seibel 1993) und andere moderne Spektakel (vgl. Fiebach und Mühl-Benninghaus 1997), die vielfältigen Spiele einer Gesellschaft (vgl. Jost 1990 und 1996; Baatz und Müller-Funk 1993; Bredekamp 1993 und Gebauer 1996a) oder performative Prozessen in Alltagsritualen, Kinderspielen, Alltagsverhalten und zwischenmenschlicher Kommunikation übertragen und so für die Analyse ihrer Bedeutung für Vergesellschaftung, Vergemeinschaftung, Identitätsbildung, die Ausbildung und Darstellung von Geschlechtsunterschieden und ähnliches fruchtbar gemacht werden (vgl. Soeffner 1986, 1989 und 1995; Hager und Schwengel 1996; Dölling und Krais 1997; Gebauer und Wulf 1998). Ein wichtiger Forschungsgegenstand sind in diesem Zusammenhang auch jene zahlreichen (sportiven) Lebensstilgruppierungen und Szenen, wie sie sich in der Alltagskultur heutiger moderner Gesellschaften durch Zeichen, ritualisierte Praktiken und alltagsästhetische Schemata her- und darstellen.[144]

---

144 Vgl. die Kapitel 10.2. und 11..

5. „Welterzeugen“, Macht und Herrschaft

Macht ist, so führt Elias (1996:96f) aus, nichts, was der eine besitzt und der andere nicht, sondern eine Struktureigentümlichkeit aller menschlichen Beziehungen. In Kommunikationsbeziehungen aktualisieren sich Machtdifferentiale zwischen den Teilnehmern, die ihren Grund jedoch nicht nur in der Kommunikationssituation selbst, sondern auch in der Position haben, welche die Akteure im sozialen Raum einer Gesellschaft, im gesellschaftlichen Beziehungsgeflecht, das alle sozialen Gruppen gemeinsam bilden, einnehmen. Kommunikationsbeziehungen sind damit immer auch symbolische Machtbeziehungen. (vgl. Bourdieu 1990:11)

Alle im Feld der kulturellen Produktion ausgearbeiteten Repräsentationen und Konzeptualisierungen von Wirklichkeit, von sozialen Handlungen, Ereignissen und Erfahrungen in Texten, Bildern oder Aufführungen sind Teil gesellschaftlicher Machtverhältnisse, beteiligt an ihrer Konstitution, Bestätigung und Erneuerung oder auch an ihrer Kritik. Sie sind nicht lediglich eine neutrale Auslegung der Alltagsexistenz, sondern können als Verhaltensmodellierung, Definition von Realität oder Inszenierung von Macht folgenreich auf das Dargestellte zurückwirken. Über einen engen Begriff der Semiotik und letztlich sein eigenes Konzept des „metasozialen Kommentars“ hinausgehend, berücksichtigt dies auch Geertz (1994), wenn er die „materiellen“ Wirkungen der Zeichen auf das soziale Leben und den hohen Stellenwert von Macht, Herrschaft und Gewalt bei der Durchsetzung von Symbolsystemen reflektiert. Kultur repräsentiert danach über einzelne kulturelle Produkte immer auch implizite Muster, Prinzipien oder Regeln, die dem täglichen Leben eine Art Rahmenplan verleihen, der das Verhalten steuert und jedem Mitglied der Gesellschaft eine Klasse von Möglichkeiten für zukünftiges Verhalten anbietet. (vgl. Wentworth 1980)

Interpretationen sind insgesamt „Mittel zur Beherrschung der Welt“ (Gebauer und Lenk 1988:144). Jede Benennung und Symbolisierung, jede sprachliche oder bildliche Darstellung von Wirklichkeit, jedes Nachspielen fiktiver oder realer historischer und sozialer Personen, Handlungen und Ereignisse in Ritualen, Spielen, Wettkämpfen usw. dient der Konkretisierung und damit Bewältigung von Lebenswirklichkeit und der mit ihr verbundenen Ängste. Es wird mit einem Namen versehen, anschaulich gemacht, in (Laut-) Bilder gefaßt oder tritt im mimetischen Nachvollzug deutlich und überschaubar hervor, was sonst ununterscheidbar, abstrakt, frei fluktuierend, unübersichtlich und überwältigend bliebe. Die in den

diversen Repräsentationen auftauchenden Spuren von Wirklichkeit und Gefahr werden in der Darstellung oder Aufführung in Ausdruck verwandelt, den man wahrnehmend identifiziert und mit dem man dann umgehen kann: Bannung und Beherrschung von Wirklichkeit, Ohnmacht und Schrecken durch Benennung, Sichtbarmachen und praktische (rituelle, spielerische) Mimesis sind alte Techniken von Symbolisierungen in Mythos, Ritual, Religion, Kunst oder Spiel. (vgl. auch Kapitel 3.2.)

Darstellungen, Deutungen und Definitionen von Realität sind meist – mehr oder weniger offen – auf die Erfüllung spezieller Gruppeninteressen orientiert. Gesellschaftliche Kämpfe um Macht, Gewinn, Anerkennung und Hegemonie vollziehen sich nicht zuletzt als Auseinandersetzungen um die legitime Repräsentation von Wirklichkeit. Sie verwirklichen sich als semantisches „Tauziehen“, als Streit um die Besetzung, Behauptung, Enteignung und Neudeutung von Leitbegriffen, Symbolen, Lebensstilelementen und ästhetischen Signaturen. (vgl. Bourdieu 1979:155 sowie Bourdieu und Wacquant 1996:30ff) Zumindest in offenen, demokratischen Gesellschaften gibt es Konflikte der Interpretationen, hegemoniale Diskurse und Gegendiskurse, herrschende und beherrschte Weltdeutungen, dominante und dominierte Bilder, legitime und illegitime Lebensstile sowie sachliche und institutionalisierte Dominanz- und Abhängigkeitsstrukturen, in die jede symbolische und interpretative Praxis eingelassen ist. (vgl. Fuchs und Berg 1993:62) In von visuellen Medien beherrschten Gesellschaften wird Macht vorrangig über die Erzeugung von Bildern ausgeübt, über die die Vorstellungen, Weltbilder, Verhaltens- und Lebensstile der führenden gesellschaftlichen Gruppen hegemonial werden können. Macht und Hegemonie gründen sich in solchen Gesellschaften maßgeblich auf das Vermögen zum „worldmaking“, das neben Darstellungs- und Deutungskompetenzen ein Verfügen über die entsprechenden außersemiotischen (ökonomischen, technischen, institutionellen und personellen) Ressourcen voraussetzt. Auch die Aufführungen und Selbstinszenierungen einzelner Personen vor anderen sind oft Teil von Machstrategien. So ist beispielsweise Autorität „nicht naturgegeben, sondern ein Effekt von Aufführungen“ – Gebauer und Wulf (1998:10f) zeigen dies im Rekurs auf Hartmann (1996) am Beispiel der körperlichen Präsenz und Haltungen von Topmanagern. Sie weisen zudem darauf hin, daß solche Autoritätshaltungen und –gesten nicht bewußt antrainiert werden, sondern zum praktischen „Spielwissen“ von Autoritätspersonen gehören.

Die Tatsache, daß Macht in modernen Gesellschaften nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie, über repressive Gewalt ausgeübt wird, sondern über das subtilere Mittel der Produktion und Distribution symbolischer Diskurse und Inszenierungen, ist traditionell Gegenstand von Ideologietheorie und Ideologiekritik, spielt aber etwa

auch in Gramscis Konzept der Hegemonie eine entscheidende Rolle. Neben einer eher neutralen Auffassung von Ideologie als „zusammenhängende Sammlung politischer Vorstellungen und Werte“ (Augoustinos 1995:202) – als „Weltanschauung“ – ist Ideologie in „klassisch“ marxistischen Ansätzen (Georg Lukács, Kritische Theorie) vorwiegend als Synonym für „falsches Bewußtsein“ verstanden worden. (vgl. Nemitz 1979) In Abgrenzung zu diesen beiden Bestimmungen haben strukturalistische Theoretiker seit den siebziger Jahren versucht, marxistische Gesellschaftsanalyse mit Konzepten der Psychoanalyse sowie Verfahren der (Text-) Semiotik sowie der Diskursanalyse zu verbinden. (vgl. Zima 1977) Ideologie wird in diesen Ansätzen vorwiegend als ein Begriff zur Bezeichnung solcher vorgegebenen Bilder, Konzepte, Prämissen und Inszenierungen definiert, durch die bestimmte Aspekte des sozialen Lebens so dargestellt und interpretiert werden, daß sich die Subjekte den gegebenen gesellschaftlichen (Macht- und Herrschafts-) Verhältnissen ganz von allein – „freiwillig“ – einordnen. Weil die wirkliche Welt, diesen Ansätzen zufolge, niemals unabhängig von ihren Darstellungen und Interpretationen existiert, kann Ideologiekritik dann auch nicht mehr bedeuten, die „Wahrheit“ hinter den „falschen“ Erscheinungen bzw. ideologischen Erzählungen aufzudecken. Sie ist dann vielmehr selbst das Ergebnis einer Korrespondenz bzw. von Echo-, Resonanz- und Verstärkereffekten zwischen verschiedenen (textlichen, bildlichen, rituellen usw.) Darstellungen der Welt. Ideologiekritik heißt dann, erstens, die sozialen und politischen Standpunkte offen zu legen, von denen aus diese Darstellungen produziert werden und damit auch ihre geschichtliche Gewordenheit transparent zu machen, ihnen also ihren selbstverständlichen und natürlichen Charakter zu nehmen, zweitens, ihre internen Konstruktionsprinzipien und Mechanismen zu rekonstruieren, sowie, drittens, den aktiven Beitrag der Subjekte zu ihrer Reproduktion darzulegen. Außerdem sind Ideologien in dieser Sichtweise nicht nur *ideelle* Phänomene, sie werden auch nicht nur in der Sprache ausgearbeitet, sondern existieren überdies in Bildern, (institutionalisierten) Praktiken, Ritualen, Festen, Spielen, Medienspektakeln, Mode, Musik usw.. Sie entstammen nicht autonomen individuellen Absichten, sondern existieren als integraler Teil der sozialen Formen und Verhältnisse, in und unter denen sich die Menschen vergesellschaften und individuieren. Die Ideologien wandern, dieser Auffassung zufolge, nach und nach in die Individuen ein, so daß diese schließlich die über sie verfügende gesellschaftliche und ideologische Ordnung akzeptieren und aktiv mittragen: Die Intentionen gehen nicht den Ideologien voraus, vielmehr formulieren die Menschen ihre Absichten im Rahmen von Ideologien.[145]

---

145 Zur Diskussion dieser Auffassung von Ideologie vgl. Pontalis 1972; Projekt Ideologie-

5.1. Die Materialität des Ideologischen, „Mikrophysik der Macht“ und Habitus

Die Materialität des Ideologischen ist seit den sechziger Jahren vor allem von Louis Althusser, in gewisser Weise aber auch von Michel Foucault und Pierre Bourdieu, herausgehoben worden, selbst wenn Foucault auf den Ideologiebegrif ausdrücklich verzichtet. Nach Althusser (1976 = 1977:137) besteht die Materialität des Ideologischen darin, daß Ideologie „immer in einem Apparat und dessen [...] Praxen“ existiert. Unter „Apparate“ sind dabei Institutionen wie Familie oder Kirche zu verstehen, unter „Praxen“ die in diesen Institutionen ins Werk gesetzten Rituale. Sie ergreifen die Individuen körperlich, organisieren sie gewissermaßen von außen nach innen durch, erzeugen auf diese Weise – in ihrer pragmatischen Dimension – in den Menschen bestimmte Vorstellungen und Wahrnehmungen des Verhältnisses zu ihren eigenen Existenzbedingungen und konstituieren sie so als Subjekte der Macht in des Wortes doppelter Bedeutung: als autonomes Zentrum der Initiative und als der/die/das Unterworfene. Schließt man beide Bedeutungen zusammen, dann wären Subjekte Individuen, die sich als autonome Urheber ihrer Handlungen imaginieren und in Form der Freiwilligkeit selbst unterwerfen. Im Rekurs auf Pascal gibt Althusser (ebd.:138) folgendes Beispiel: „Pascal sagt ungefähr folgendes: ‚Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben‘“. Der Glaube, die innere Einstellung des Individuums, ist danach das Resultat seines körperlichen Handelns, seiner im Ritual erzeugten äußeren, physischen Haltung. Das Individuum wird dadurch zum Subjekt einer Machtanordnung, daß es in ritualisierte Handlungsformen eingegliedert wird, „die ihrerseits durch einen materiellen ideologischen Apparat definiert werden, dem die Ideen des Subjekts entstammen [...]. Es wird also deutlich, daß das Subjekt nur handelt, indem es durch folgendes System bewegt wird [...]: eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparates existiert, materielle Praxen vorschreibt, die durch ein materielles Ritual geregelt werden, wobei diese Praxen wiederum in den materiellen Handlungen eines Subjekts existieren, das mit vollem Bewußtsein seinem Glauben entsprechend handelt“ (ebd.:139).

Allgemein nennt Althusser (ebd.:140ff) den Mechanismus, durch den ein Individuum in eine symbolische Ordnung eingegliedert wird, „Anrufung“ *(interpellation)*. Ein Musterbeispiel dafür ist der performative Akt der Taufe, durch den ein Mensch einen Namen und damit eine identifizierbare Position in einem sozialen Beziehungsgeflecht – „Identität“ – erhält. Jede Anrufung hat imperativischen Charakter. Sie richtet eine

---

Theorie 1979; Laclau 1981; Hall 1979; Hauser 1988; Gane 1989; Zima 1989. Zum Überblick über verschiedene konkurrierende Auffassungen von Ideologie vgl. Salamun 1988 und Augoustinos 1995.

Welt nach dem Willen des Anrufenden ein. Sobald der Angerufene auf die Anrufung reagiert, akzeptiert er sie und übernimmt „freiwillig“ die ihm zugewiesene „Identität“. Offenkundig steht dieses Modell der Anrufung dem vom Symbolischen Interaktionismus entworfenen Modell von Identitätsangebot und –nachfrage sowie der kommunikativen Deutung von Interaktionen diametral entgegen. Gegenüber den Modellen des interaktiven „Wechselspiels“ und der kommunikativen „Einigung“ wird, erstens, die Dominanz der anrufenden (namens- und identitätsverleihenden) Instanzen betont, und, zweitens, der aktive Beitrag zur eigenen Eingliederung und Unterordnung derer, die sich in dem ihnen zugewiesenen Namen wieder- und ihn zugleich anerkennen *(reconnaissance)* und damit, wie Althusser im Anschluß an Lacans Theorie des Spiegelstadiums betont, zugleich verkennen *(méconnaisannce)*, daß sie „von oben“ gemacht, also heteronom und nicht autonom sind.[146]

Zwar hat Foucault den Ideologiebegriff ausdrücklich zurückgewiesen, gleichwohl sind seine Ausführungen zu Macht und Subjektivität, zumindest in Teilen, durchaus mit Althussers Analysen zu vereinbaren (vgl. auch Böke, Müller und Reinfeldt 1994). Was Foucault (wie auch Althusser) ablehnt, das ist die alte ideologiekritische Basis-Überbau-Metaphorik, welche „die ‚immateriellen‘ Ideen, Mentalitäten, Vorstellungen etc. von den ‚materiellen Praktiken‘ abtrennt, um sie dann von diesen ‚abzuleiten‘ oder sie mit ihnen zu ‚vermitteln‘“ (Lemke 1997:92). Innerhalb dieses Denkgebäudes stellt sich konsequent das Problem der Adäquanz zwischen „Basis“ und „Überbau“, das heißt die Frage der Erkenntnis der „wirklichen Wirklichkeit“. Nur wenn man von der Möglichkeit einer „richtigen“ Repräsentation der Wirklichkeit ausgeht, kommt man zu der Annahme, es gäbe auch „falsche“ Bilder und Vorstellungen von der Welt, die mit den Mitteln der Ideologiekritik zu entlarven wären. Foucaults Kritik richtet sich gegen beide Voraussetzungen dieser Annahme: sowohl gegen die Vorstellung einer Trennung von Ideen (Bildern) und Wirklichkeit, als auch gegen die Konzentration von Machtanalysen auf Bewußtseinsprozesse. Während die alte, (vulgär-) marxistische Ideologiekonzeption eine wechselseitig exklusive Anordnung von Wissenschaft und Ideologie voraussetzt, interessiert sich Foucault gerade für die Fragen, wie bestimmte Diskurse eine wissenschaftliche Qualität zugesprochen bekommen, während diese Qualifizierung anderen Diskursen versagt bleibt, und „wie sich die (Human-) Wissenschaften innerhalb von bestimmten institutionellen und sozialen Praktiken formieren. Foucaults Problem ist also gerade nicht die ‚Falschheit‘ des disziplinären Wissens, sondern die Tatsache, daß es innerhalb eines bestimmten historischen Kontextes ‚richtig‘ ist.“ (ebd.)

---

146 Zur Namensgebung als Machtausübung vgl. auch Gebauer 1989:160ff.

Foucault richtet seine Kritik, der zweite Einwand, gegen das Primat des Bewußtseins. In den von ihm analysierten Disziplinaranordnungen und –technologien ist das Bewußtsein weniger das Ziel der Machtausübung als vielmehr das Mittel und die Schaltstelle einer „politischen Anatomie“, die auf die Disziplinierung des Körpers abzielt. Die Macht operiert, dieser Auffassung zufolge, weniger über eine „Vergeistigung“ als über eine „Verkörperlichung. „Für Foucault ist es aus diesem Grund ‚materialistischer‘, die Frage des Körpers und der Wirkungen auf ihn zu untersuchen, ehe man die Frage der Ideologie stellt.“ (Lemke 1997:92; vgl.auch Foucault 1976:108) Die Vorstellung einer „verschleiernden“ Macht affirmiert und reproduziert seiner Ansicht nach den „idealistischen“ Glauben an das Primat des Bewußtseins und die Freiheit des Willens und verdeckt damit seinerseits das tatsächliche Funktionieren von Machtprozessen.[147] Gegen die moderne, selbst erst innerhalb der Zusammenhänge bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung entstandene Fiktion des Primats des Bewußtseins identifiziert Foucault (z.B. 1961, 1963 und 1979) in Institutionen verankerte, direkt auf den menschlichen Körper einwirkende Bedeutungsanordnungen, Technologien und Praktiken als zentrale Mittel, mit denen in modernen Gesellschaften Macht und Dominanz hergestellt und aufrechterhalten werden. Allerdings lehnt er die Vorstellung eines genau zu bestimmenden Sitzes der Macht – eines Machtzentrums – explizit ab und entwickelt stattdessen ein Machtmodell von Feldern, Wirkungen und Strategien, die als lokale, über die gesamte Gesellschaft verstreute, gänzlich unspektakuläre Kräfteverhältnisse und performative Formen alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringen und in einem unauflöslichen Zusammenhang mit dem Anspruch auf Wissen und Wahrheit stehen. (vgl. auch Foucault 1976 und 1995) Foucault interessiert sich besonders für die Frage, mittels welcher Diskurse, materieller Formen und Kanäle es der Macht gelingt, noch bis in die unscheinbarsten individuellen Verhaltensweisen einzudringen. Außerdem möchte er zeigen, daß die moderne Disziplinarmacht, wie sie sich seit dem achtzehnten Jahrhundert in Europa entwickelt hat, nicht nur „repressiv“, sondern auch „produktiv“ wirkt, indem sie, erstens, Menschen als (Disziplinar-) Individuen hervorbringt (vgl. Foucault 1979:216) und deren Kräfte steigert, „anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten“ (Foucault 1983:163), und sich, zweitens, auf reflexivem Weg ständig selbst zu optimieren vermag: Foucault zeigt, daß jede – bereits auf wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhende – praktisch angewandte Technik der Körperkontrolle die Informationbasis wissenschaftlicher Erkenntnisse

---

147 Barrett (1991) interpretiert sogar die gesamte Arbeit Foucaults als Auseinandersetzung mit und Konsequenz aus der marxistischen Ideologietheorie und –kritik.

über den Menschen abermals erweitert, die dann ihrerseits in neue, effektivere, „bessere“ Machttechniken umgesetzt werden können usw.. (vgl. Honneth 1985:192)

Foucault untersucht *Dispositive der Macht* (Foucault 1978), die als komplexe Aggregate aus äußeren materiellen Anordnungen, Disziplinarmethoden und -techniken, Können, Wissen, Strategien, Kräfteverhältnissen, Regeln usw. aufzufassen sind. Unter dem Begriff der „Disziplinierung“ faßt er solche Verfahren zusammen, in denen ein (natur-) wissenschaftliches Wissen insbesondere über die physischen Bewegungsgesetze des Menschen zur Anwendung gebracht wird, um das menschliche Körperverhalten unter Ausnutzung der „Gelehrigkeit des Körpers“ (vgl. Foucault 1979:173ff) – seiner inneren Empfangsbereitschaft – zu regeln und effizient zu machen und darüber die Menschen als (Disziplinar-) Individuen gleichzeitig zu erzeugen, zu „verbessern“ und zu beherrschen. Entscheidend für die Entwicklungsrichtung der verschiedenen Disziplinierungsvorgänge ist dabei ein Modell der rationalen Steigerung von wissenschaftlich-technischem Wissen. (vgl. Honneth 1994:61ff) In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault (1979) so ein neues „Bestrafungsdispositiv“, das zwar auf den ersten Blick wie eine Befreiung und Humanisierung aussieht (Milderung der Strafen, ein psychologisches Verstehen des Täters und seiner Tat usw.), in Wirklichkeit jedoch subtilere Formen der Kontrolle eröffnet, die zu einem neuen Kapitel in der Geschichte der Beherrschung führen: Mittels neuer Disziplinierungs- und Kontrollmethoden – die Techniken der Raum- und Zeitordnung, der Organisation (Funktionsstellengliederung) und Rangzuweisung (Hierarchie der Abhängigkeiten), die „Mittel der guten Abrichtung“ (Überwachung, Sanktion, Normierung, Prüfung) sowie der Panoptismus (vgl. ebd.:173ff) –, die an die Stelle eines öffentlichen Theaters der Grausamkeit (Marter und Folter) getreten sind, werden im modernen Gefängnis gut funktionierende Subjekte der Macht produziert. Im Ensemble dieser neuen Disziplinierungsmethoden nimmt der Panoptismus deshalb eine Sonderstellung ein, weil mit ihm auch die zentrale Rolle der Einbildungskraft bzw. des Imaginären in der Disziplinar- und Kontrollgesellschaft herausgehoben wird. (vgl. auch Kamper 1986) Mit dem Konzept des Panoptismus kann Foucault erklären, wie die Menschen nicht nur über ein wirkliches, sondern auch über ein eingebildetes Gesehenwerden dazu gebracht werden, selbsttätig normierte Verhaltensweisen auszubilden, die vorgegebene Ordnung einzuhalten und dies durch Aussehen und Verhalten auch nach außen darzutun. (vgl. Foucault 1979:251ff)[148] Die Institutionen, in denen die Verflechtungen von Wissen und Macht historisch realitätsmächtig geworden sind, sind, Foucault zufolge, neben dem

---

148 Zum Sehen als Mittel sozialer und politischer Kontrolle siehe auch Jay 1991 und Sterbling 1992.

Gefängnis die Kaserne, die Schule, das Krankenhaus, die Fabrik oder die Stadt. Allerdings hatte er unter dem Titel *Mikrophysik der Macht* (1976) ursprünglich nicht nur die Techniken institutionalisierter Diszipinierung und Kontrolle untersuchen wollen, sondern auch die Einwanderung von Verhaltensanforderungen in das Innere der Personen in den unauffälligen Lebensvollzügen des Alltags. (vgl. Honneth 1985:168ff)

Eine weitere von Foucault untersuchte Machtanordnung ist das „Sexualitätsdispositiv“ als vielschichtiges Ensemble von Diskursen, Institutionen, Techniken, Strategien und Regeln, mittels derer das Begehren zum Sprechen gebracht und damit gleichzeitig produziert und beherrscht wird. (vgl. Foucault 1983, 1986a und b) Foucaults, ursprünglich auf fünf Bände angelegtes, schließlich aber nur in drei Bänden erschienenes Werk über *Sexualität und Wahrheit* geht jedoch theoretisch insofern über seine Analysen des modernen Gefängnisses hinaus, als er in den beiden letzten Bänden stärker als zuvor auch auf die Eigenaktivitäten der Subjekte eingeht: ihre sich in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Transformationsprozessen entwickelnden und verändernden „Selbsttechnologien“ und Selbstregulationstechniken sowie ihre Fähigkeiten zur „Selbstregierung“, die zu ihrer „selbstbestimmten“ Einpassung in die gegebenen Sozialverhältnisse, aber auch zu ihrer relativen Autonomie gegenüber der Macht oder gar zur Ausbildung einer widerständigen Subjektivität führen können. Die Macht formt die Menschen zwar nach ihrem Bild und Gleichnis, jedoch sind die Subjekte mehr als nur ihre Produkte. Macht und Unterdrückung können durchaus, so wird hier argumentiert, mit der Eröffnung neuer Möglichkeiten einhergehen. Vor allem an der klassischen griechischen Antike verdeutlicht Foucault, was es heißt, wenn Menschen nicht nur Objekte von Wissenschaft und Macht sind, sondern auch die Möglichkeit haben, sich ausführlich den Fragen individueller Lebensführung zu widmen und ihre „Lüste“ zum Gegenstand der „Selbstsorge“ zu machen. Er geht sogar soweit, von einer „Ästhetik der Existenz“ zu sprechen, wie sie in der griechischen und römischen Antike entwickelt wurde: Der männliche Bürger des antiken Stadtstaates sei bestrebt gewesen, seinem Leben einen einzigartigen Glanz zu verleihen und sich dadurch zum Kunstwerk zu formen. (vgl. auch Schmid 1991) Vielleicht kann man es so sagen: Während der „frühe“ Foucault subjektkritisch dergestalt war, daß er die (Disziplinar-) Techniken und Strategien betonte, vermittels derer Menschen als Subjekte konstituiert werden, ist der „späte“ Foucault in dem Sinne eher subjektaffirmativ, als er jene Techniken in den Mittelpunkt stellt, die das Subjekt für sich wählt, um sich selbst und sein Verhältnis zur „Umwelt“ aktiv zu gestalten und ästhetisch zu formen. Zwar mag er, wie Detel (1998) kritisiert, die „Ästhetik der Existenz“ für die klassische Antike überbetont haben, aber er hatte die antike Ethik von Anfang an aus der Perspektive einer modernen Ästhetik und Philosophie entworfen: Die ästhetisch

akzentuierte Ethik wird von ihm als Modell konstruiert, als eine Ethik für die Moderne und damit als Maßstab ihrer Kritik.

Die vielleicht erklärungskräftigste Antwort auf die Frage nach den Bedingungen einer stabilen Verankerung von gesellschaftlichen Vorgaben, symbolischen Konstruktionen und Ideologien im Handeln, Verhalten, Denken und Fühlen von Menschen hat Pierre Bourdieu gegeben. Sein bereits dargestelltes Habitus-Konzept hebt die Dialektik von objektiven Strukturen und subjektiver Praxis, das heißt den grundsätzlich ambivalenten Status der individuellen Handlungsfähigkeit zwischen Autonomie und Heteronomie hervor. Bourdieu zeigt, wie äußere, materielle gesellschaftliche Anordnungen in der sozialen Praxis von Menschen in innere Dispositionen umgewandelt werden, die dann das individuelle Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Handeln und Verhalten orientieren und lenken. Ein griffiges Beispiel für die Materialität symbolischer Konstruktionen sind *Spiele*. Bourdieu benutzt sie zum einen als Analogie und Modell für soziales Handeln und zeigt an ihnen, wie objektive Strukturen und subjektive Dispositionen im „Spielsinn“ zusammentreffen; zum anderen betrachtet er sie als „Strukturübungen“, mittels derer jede Gesellschaft „diese oder jene Form praktischer Meisterschaft“ überträgt. Solche „Strukturübungen“ sind, so Bourdieu (1987:138), zwischen dem „Lernen durch schlichte Gewöhnung einerseits [...] und der expliziten und ausdrücklichen Übertragung durch Vorschriften und Regeln andererseits“ anzusiedeln. In Spielen, die als Strukturübungen wirken, sind grundlegende Figurationen, Vorstellungen, Mythologien oder Ideologien von Gesellschaften bzw. Gruppen vergegenständlicht. Durch das Handeln im strukturierten Zeit-Raum dieser Spiele erwirbt das Individuum die Fähigkeit zur „praktischen Meisterung“ der für die Bewältigung seiner sozialen Praxis grundlegenden Schemata und inkorporiert zugleich die mit der Praxis integral verbundenen Bewußtseinsformen, Wahrnehmungsweisen, Bewertungen und Ideen, die Gesellschaften oder Gruppen über sich selbst ausgebildet haben. (ebd.:139)

5.2. Geschlechterkonstruktion

Daß kulturelle bzw. ideologische Muster eine spezifische Gegenständlichkeit erlangen, das individuelle Auftreten und Verhalten modellieren und dadurch zur Reproduktion von Machtverhältnissen beitragen können, zeigt sich besonders am Beispiel der Geschlechterkonstruktion. Während makrosoziologische Studien zum Geschlechterverhältnis gleichsam aus der Vogelperspektive auf das Verhältnis von Männern und Frauen blicken und es beispielsweise in seiner historischen Entwicklung oder seiner Abhängigkeit von ökonomischen Strukturen und institutionellen Verfestigungen untersuchen, fragt die feministische Mikrosoziologie

vornehmlich danach, wie Frauen und Männer in alltäglichen Situationen als solche „erkannt“ werden, wie sie sich selbst und einander wahrnehmen und welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit man sich als „Frau“ oder „Mann“ an- und wiedererkennt. Geschlecht gilt aus dieser Perspektive nicht als etwas vollständig biologisch oder natürlich Gegebenes, sondern als soziale Konstruktion, das heißt als etwas, das gesellschaftlich gemacht und individuell nachvollzogen – „mitgemacht“ – wird. Die soziale Geschlechterdifferenz ergibt sich danach nicht automatisch aus der biologischen; was Frau-Sein und Mann-Sein in einer Gesellschaft bedeutet, leitet sich nicht mechanisch aus den primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen von Frauen und Männern ab.

In der anglo-amerikanischen, maßgeblich vom Symbolischen Interaktionismus Goffmans, der Ethnomethodologie Garfinkels und der Diskurstheorie Foucaults beeinflußten sozialwissenschaftlichen Geschlechterforschung steht *sex* für das biologische und *gender* für das soziale Geschlecht, das heißt für eine soziale Kategorie als Ergebnis der Zuschreibung bestimmter Eigenschaften. (vgl. auch Treibel 1993:133) Der Gender-Forschung liegt insgesamt die Auffassung zugrunde, daß Geschlechtsidentität unter Rekurs auf die Biologie allein nicht zu erklären, also nichts natürlich Gegebenes sei, sondern unablässig sozial, kulturell und sprachlich konstituiert werde: „Sie ist ein in der symbolischen Ordnung hergestelltes, kulturelles Konstrukt, das sich allerdings biologische Gegebenheiten zunutze macht.“ (Seifert 1991:864; vgl. auch Hagemann-White 1988, Butler 1990 und 1991 sowie Gildemeister 1992) In ihrem viel diskutierten Buch *Körper von Gewicht* geht Butler (1997) sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, die Unterscheidung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht sei ihrerseits nichts weiter als eine kulturell konstruierte Ideologie. Nachdem zuvor schon die klaren Zuordnungen von Männlichkeit und Weiblichkeit ins Wanken geraten waren, werden damit auch scheinbar feststehende Kategorien wie Natur, Kultur und Körper in Frage gestellt. Butler interessiert sich für die subtilen Machtmechanismen, die hinter solchen Kategorien stehen.

Bereits Garfinkel (1967b) hat argumentiert, den meisten heutigen Gesellschaften liege eine prinzipielle Unterscheidung von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ zugrunde, die er als symbolisch konstruierte Muster auffaßt. Er bezeichnet die „natürliche Einstellung“ zum Geschlecht in diesen Gesellschaften als „restriktive Zweigeschlechtlichkeit“, beherrscht von einem dichotomen Denken, das jede Person „Frau“ oder „Mann“ zuordnet und sie – zumeist unausgesprochen – dazu verpflichtet, sich dem einen oder dem anderen Geschlecht zuzuordnen bzw. zuordnen lassen zu müssen. (vgl. Treibel 1993:139) Eine Polarität homogener „Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1978) regiert unser Denken und strukturiert unseren Alltag. (vgl. auch

Hagemann-White 1988) Ein Dazwischen gibt es nicht: Aussehen, Haltungen, Handlungen, Gesten, Bewegungen, Räume und Zeiten werden danach sortiert, klassifiziert und bewertet, ob sie „männlich“ oder „weiblich“ sind. Was „männlich“ ist, kann nicht „weiblich“ sein und umgekehrt. Es entstehen wechselseitig exklusiv aufeinander bezogene Reihen kultureller Codierungen, die eng mit moralischen Kategorien verbunden sind: ein je eigenes, ort- und zeitgebundenes soziales Genus, das die Geschlechter daran hindert, „das gleiche zu sagen, zu tun, zu begehren oder wahrzunehmen“ (Illich 1983:19). Diesem dichotomen Prinzip werden, zumindest in der Bundesrepublik, auch Transsexuelle unterworfen: Wollen sie eine Geschlechtsumwandlung vornehmen lassen, müssen sie „nachweisen“, sich immer schon als anderes Geschlecht empfunden zu haben. (vgl. Treibel 1993:149f)

Weil für die Zuordnung zu „Frau“ oder „Mann“ als Geschlechts-Zeichen interpretierte Informationen wie Gang, Stimme, Gesichtsausdruck oder Körperhaltung in sozialen Situationen ebenso wichtig sind wie die primären und sekundären Geschlechtsmerkmale – „weibliche“ und „männliche“ Verhaltensweisen werden gewissermaßen zu „kulturellen Genitalien“ –, ist im Alltag eine permanente „Selbstdarstellungsarbeit“ notwendig: ein *doing gender*, das von denjenigen, die sich mit ihrer körperlichen „Hülle“ identifizieren, meist unreflektiert gehandhabt wird, während sich zum Beispiel Transsexuelle in einer andauernden Prüfungssituation befinden. (vgl. ebd.:141) Goffman (1994a), der ähnlich wie Garfinkel davon ausgeht, daß unsere alltäglichen Interaktionen fundamental durch den geschlechtlichen Status geprägt sind, hat gerade diese Theatralik der Geschlechtsidentität im Alltag hervorgehoben. Für ihn ist das heterosexuelle Paar der Idealfall des Publikums, das zugleich Schauspieler ist: In performativen Prozessen wie gestisch-„choreographischen“ Ausprägungen von Rollenverteilungen (Beschützer und Beschützte, Tröster und Getröstete usw.) bestätigen sich Frauen und Männer, so Goffman, wechselseitig unentwegt in ihrer sogenannten Natur, ihrer basalen geschlechtlichen Identität. (vgl. auch Goffman 1981 und Willems 1997:381ff)

Frauen und Männer werden in den meisten Gesellschaften der Gegenwart als dichotome Geschlechter behandelt, gelten jedoch keineswegs immer als gleichwertig. Das Geschlechterverhältnis ist vielmehr asymmetrisch, die Konstruktion unserer sozialen Wirklichkeit, so Treibel (1993:144, 150), androzentrisch: Sie unterliegt männlicher Definitions- und Deutungsmacht. Damit stimmt die feministische Mikrotheorie in diesem Punkt mit der feministischen Makrotheorie überein, die unter anderem gezeigt hat, daß die in der abendländischen Kultur seit dem neunzehnten Jahrhundert beharrlich mit dem Kontrastmuster weiblich/männlich verbundenen Begriffspaare Natur/Kultur, Seele/Geist, Gefühl/Vernunft, Instinkt/Logik, passiv/aktiv usw. nicht zuletzt zur naturalisierenden Begründung und Rechtfertigung

der geschlechtlichen Arbeitsteilung herangezogen worden sind, die einen der Grundpfeiler für die Durchsetzung des industriellen Kapitalismus bildete. (vgl. Hausen 1978 und Beck 1986:177ff)

Als soziale (diskursive) Konstruktionen erlangen „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ aber nur deshalb eine so große Macht und Evidenz, weil sie in den Körpern der Subjekte materielle Gestalt annehmen – ein Prozeß, an dem auch Sport und sportliche Erziehung ihren Anteil haben:[149] „Die Unterscheidung in männlich und weiblich schlägt sich im Körper nieder, prägt den Körper, die Körperwahrnehmung, die Ausdrucksmöglichkeiten und die Gewohnheiten des Körpers, bestimmt das Verhältnis des Subjekts zu seinem oder ihrem Körper, bestimmt daher auch Identität vom Körper her, und zwar von vornherein als männlich *oder* weiblich [...]. Mit diesem körperlichen Bezugspunkt ist die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern nicht nur so tief und fest in den Subjekten verankert wie nur möglich, sie macht auch wie keine andere Struktur vergessen, daß sie *gesellschaftliche*, und das heißt von den Subjekten selbst produzierte und beständig reproduzierte Struktur ist: Sie gibt sich als ‚natürliche‘ Ordnung der Welt“. (Krais 1993:215) Als eine in den Körpern der Subjekte verankerte, in ihren Haltungen, Verhaltensweisen, (sportlichen) Bewegungen und Gesten „performative Evidenz“ (Bourdieu 1987:131) erlangende und sich deshalb „unter dem Schein einer Naturgabe“ (Bourdieu und Delsaut 1975:178) präsentierende Konstruktion wird die Ideologie der Geschlechtertrennung von den Subjekten immer wieder aufs Neue in ihrem Alltag reproduziert – auch von denjenigen, die von ihr weg wollen: ein „alltägliches Spiel der Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis“ (Dölling und Krais 1997), das zumindest in einigen Punkten dem Prozeß der „Rassenkonstruktion“ ähnelt. Denn auch dieser ist „ein dialektischer Prozeß der Konstruktion von Bedeutungen“, in dessen Verlauf „realen oder fiktiven biologischen Eigenschaften eine Bedeutung“ zugeschrieben wird, „um den Anderen zu definieren“ und „damit notwendigerweise mittels des gleichen Kriteriums (auch) das Selbst, die je eigene Identität“ zu bestimmen (Miles 1991:101). In beiden Fällen werden die Pole der symbolischen Konstruktion („Mann“ und „Frau“, „schwarz“ und „weiß“, das „Eigene“ und das „Andere“, „wir“ und „sie“) in eine gemeinsame Bedeutungswelt eingeschlossen, die

---

149 Siehe auch die Kapitel 6.3.2. und 7.. Zum Anteil sportlicher Erziehung an der Verkörperung kultureller Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit vgl. auch Abraham 1997, Alkemeyer 1996:118ff, M. Klein 1990, McMillan 1996, Messner 1990, Kröner und Pfister 1992 sowie Sobiech 1994. Zur „athletischen Performanz von Gender“ vgl. darüber hinaus Butler 1999. Zur Aufführung von Geschlechtsunterschieden im Spiel vgl. Gebauer 1997c.

Rollen und Positionen definiert und so eine wirkliche Gewalt über die Individuen ausübt.[150]

150 Zum Prozeß der „Rassenkonstruktion“ und seinen Verbindungen zur Konstruktion von Geschlecht vgl. auch Hall 1989b, Illich 1983:50f. Zur Rassenkonstruktion im Sport vgl. Alkemeyer 1996:455ff. sowie Bröskamp und Alkemeyer 1996.

6. Medien und Gesellschaft

Die soziale Welt besteht aus einer Vielzahl gesellschaftlicher Einheiten, die in komplexen Konfigurationen miteinander verbunden sind. (vgl. Peters 1993:57f) Diese Einheiten gehören unterschiedlichen Kategorien an. Wir finden:

- handelnde, reale, konkrete, identifizierbare und lokalisierbare soziale Gebilde (Familie, Straßengespräche, Sportgruppen, Spielgemeinschaften usw.);
- soziale Gebilde, die durch eine Kommunikation unter Anwesenden (Interaktion) weder herzustellen noch zu beschreiben sind (Gesellschaft, virtuelle Gemeinschaften wie die „Fernsehgemeinde“ usw.);
- soziale Einheiten, die das Produkt einer theoretischen Klassifikation sind wie die sozialen Klassen;
- Formen postulierten Zusammenseins bzw. ideologische Konstruktionen von Einheit und Gemeinschaft (die Bruder- und Schwesterngemeinschaften von Nationen, „Rassen“ oder anderen unbestimmten „Traumgemeinschaften“).

Empirisch gegebene soziale Einheiten können ihrerseits in zahlreichen Formen auftreten, unter anderem als:

- kollektive bzw. korporative Einheiten;
- situative Interaktionen;
- offene Netzwerke;
- Gelegenheitsvergesellschaftungen, oder
- organisierte und institutionalisierte Vergesellschaftungen.

Daneben lassen sich unterschiedliche Formen des lockeren oder zufälligen Zusammenseins differenzieren (vgl. Bauman 1997:76ff):

- mobiles Zusammensein (auf einer geschäftigen Straße, in der Einkaufszeile usw.);
- stationäres Zusammensein (in Eisenbahnwaggons, in der Flugzeugkabine, im Wartesaal usw.);
- temperiertes Zusammensein (in einem Bürohaus, an einem Arbeitsplatz usw.);
- manifestes, verdichtetes Zusammensein (bei einem Protestmarsch, in einem Fußballstadion, in der Diskothek usw.);
- „Meta-Zusammensein“ (in der Kneipe, am Urlaubsstrand, im Tanzsaal usw.) usw..

Jede dieser sozialen Einheiten verfügt über einen Rahmen im Sinne Goffmans.[151] Eine übergeordnete Unterscheidungsdimension betrifft den jeweiligen Grad an Institutionalisierung und Organisiertheit; eine weitere die Rolle von (An-) Zeichen für die Darstellung von Zugehörigkeit, die Repräsentation von Einheit und Differenz; schließlich lassen sich soziale Einheiten hinsichtlich der *Medien* klassifizieren, vermittels derer sie sich in erster Linie erzeugen, bestätigen und erneuern: Steht der Gebrauch *diskursiver* Zeichen (Sprache, Schrift) im Vordergrund, oder eher die Verwendung *präsentativer* Symbole (Körper, Bewegung, Musik, Kleidung, Rituale usw.)? In konkreten Kommunikations- und Vergesellschaftungszusammenhängen sind zumeist beide Zeichentypen und Dimension in unterschiedlicher Gewichtung beteiligt.

Wenn wir unter Medien die vergemeinschaftenden (kommunionalen) und kommunikativen Mittel verstehen, durch deren Gebrauch sich die Menschen zugleich selbst formen und bilden, dann ist klar, daß die Medien und Medientechnologien – von der Sprache über nicht-sprachlich erzeugte, körperlich-sinnliche Aufführungen wie Spiele, Rituale, (Hinrichtungs-, Unterhaltungs-, Sport- usw.) Spektakel bis hin zu Schrift und Internet – sowohl die soziale Organisation, die Formen des Zusammenseins und Austauschs, als auch die subjektiven Bildungsprozesse des Menschen nachhaltig beeinflussen. Umgekehrt wirkt aber auch die dynamische Struktur einer Gesellschaft auf die Medien und deren Entwicklung ein. Zwar lassen sich „Gesellschaften nicht auf Kommunikations- oder Austauschsysteme reduzieren“ (Goody 1990:286), aber zwischen den verfügbaren Kommunikationsmitteln, -technologien und -formen einerseits und der Organisation von Gesellschaft und der Bildung der Menschen andererseits existieren doch vielfältige Wechselwirkungen. Medien und Kommunikationstechnologien wirken nicht nur auf die „semiotischen Mechanismen der Kultur“ (Lotman 1974) ein, das heißt auf die kulturbestimmenden Weisen der Symbolisierung, der Darstellung von Wirklichkeit und der Selbstwahrnehmung, sondern bestimmen auch die Formen und Weisen von Vergesellschaftung, Vergemeinschaftung und Individualisierung. Ansätze dazu, Gesellschaftssysteme und deren Veränderungen nicht primär im Rekurs auf die Mittel und Formen der *Produktion* zu erklären, sondern die Aufmerksamkeit auf die Mittel und Formen der *Kommunikation* zu verlagern, sind beispielsweise von McLuhan (1968, 1995), Havelock (1963, 1990), Goody, Watt und Gough (1986), Ong (1987), Goody (1968, 1990), Kerckhove (1995) oder Flusser (1989, 1998) entwickelt worden. (vgl. auch Vattimo 1992:25ff) Hatten Marx und die an ihn anknüpfende Soziologie noch eher die „materiellen“ Dimensionen gesellschaftlicher Vermittlung

---

151 Siehe das Kapitel 3.4.1..

hervorgehoben, so ist diesen medien- und kommunikationstheoretischen Konzeptionen gemeinsam, daß sie den „sozialen Körper“ primär von den Medien und den Kommunikationstechnologien her denken. Sie erheben die medientechnische Vermittlung „in den Rang eines historischen Apriori [....]. Der kulturelle Raum richtet sich demnach an jeweils einer epochal zentralen medialen Leittechnologie aus, zum Beispiel an einem oralen, schriftlichen, kinetischen oder elektrischen Kommunikationssystem. Mit diesem starken *technisch-medialen Apriori* ausgestattet, beansprucht die Medientheorie Leitwissenschaft der Kulturwissenschaften zu sein“ (Spreen 1998:186).[152]

Jede Kommunikation ist an den Gebrauch von Medien gebunden. Medien erlauben es den Menschen, Beziehungen zu ihrer gegenwärtigen „Umwelt“ und ihrer vergangenen Kultur aufzunehmen; vermittelt durch Medien machen sich die Menschen die vergangenen und gegenwärtigen Strukturen ihrer Gesellschaft zu eigen und sinnvoll. (vgl. McLuhan 1968 und Turner 1989:104) Medien sind aber nicht neutrale Boten oder Speicher für von ihnen unabhängige Sinngehalte, sondern an der Reglementierung und Festlegung dessen, was ausgedrückt und kommuniziert wird, das heißt an der Konstitution von Sinn und Bedeutung beteiligt: Das Medium geht in die vermittelten Informationen ein; die Informationen sind an die Beschaffenheit des Mediums gebunden, in dem sie formuliert und verbreitet werden. Medien (-technologien) beeinflussen das gesamte soziale und intellektuelle Leben: die Entwicklung des Individuums, seinen Sinnesapparat, Wahrnehmung und Denken, das Erziehungswesen, die Freizeitgestaltung, die Politik usw.. (vgl. McLuhan 1968:13ff; Havelock 1990:64f; Luhmann 1996) Kein „Sein“ existiert losgelöst von seinem spezifischen „Erscheinen“, von der phänomenalen Präsenz seiner Realisation. Kein Sinn ist also unabhängig von seinem materiellen sinnlichen Ausdruck, oder noch einmal anders gesagt: Die Wahrnehmung eines Sinns ist derart an die Aufmerksamkeit für das Medium gebunden, daß sich der „Geist“ beispielsweise eines Bildes nicht von seinem „Körper“ trennen läßt. Der Betrachter muß auf die Bildfläche mit ihren Farben und Formen achten, um das Dargebotene erkennen zu können. Damit ist auch der Wirklichkeitsstatus, den eine „Botschaft“ bzw. ein ideeller Gehalt („Geist“) für sich beanspruchen können, von den sinnlich-materiellen Eigenschaften („Körper“) der Medien abhängig, in denen sie ausgedrückt werden. (vgl. Seel 1993a) So beinhalten zum Beispiel Darstellungen wie diejenigen

---

152 Spreen (1998:186) kritisiert, daß die heutige Medientheorie ökonomische Fragen gern ignoriert, obwohl das „technisch-mediale Apriori“ doch aus der politischen Ökonomie entwickelt worden sei. Er versucht, diese Herkunft im ersten Kapitel seines Buches (*Die Diskursstelle der Medientheorie*, 21ff) zu belegen.

des Sports, die in den Medien der Körperlichkeit verwirklicht werden, eine heimliche Tendenz zur Naturalisierung des Dargestellten, zu seiner Enthistorisierung und „Verewigung“.[153]

6.1. Sprache

Im Unterschied zu nicht menschlichen Lebewesen können sich die einzelnen Lebewesen in der menschlichen Gesellschaft im Medium einer gelernten Sprache zueinander in Beziehung setzen. Durch das Erlernen einer Sprache wird jedes Individuum zum Mitglied einer Sprachgemeinschaft. Die Sprache bildet eine dem Individuum vorausgehende „Sinngestalt“, die vom Individuum verinnerlicht wird und jeder einzelnen Handlung sowie jedem einzelnen Erlebnis „ihren Ort im Zusammenhang der individuellen Daseinsorientierung“ zuweist (Hahn 1972:418). Das menschliche Zur-Welt-Kommen hat also stets auch Züge eines Zur-Sprache-Kommens, heute – in einer wesentlich von Bildern geprägten visuellen Kultur – wohl auch zunehmend eines Ins-Bild-Kommens. Im Vergleich zur Kommunikation mittels ungelernter Signale impliziert der symbolische Austausch in einer gelernten Sprache einen höheren Grad an Abstraktion und „Bewußtheit“: Die Sprache ermöglicht die Entstehung eines Bewußtseins der Interaktion und der eigenen Stellung in ihr, Selbstreflexivität und symbolische Beherrschung. Sprachliche Repräsentationen haben eine gewisse Unabhängigkeit von dem, worauf sie sich beziehen. Sie sind nicht, wie der Austausch von Signalen oder der Austausch in den Medien der Körperlichkeit, an das Hier und Jetzt situativer Handlungsvollzüge gebunden.

Seit Saussures These von der Arbitrarität der Zeichen wird jede Ähnlichkeit zwischen der Ordnung der Sprache und der Ordnung der Dinge geleugnet und der Sprache eine völlige Autonomie zugesprochen. Tatsächlich verfügt jede Sprache über ein eigenes Lexikon, eine eigene Grammatik, eigene (Funktions-) Regeln usw.. Aber keine Instanz der Sprache, kein Wort und kein Satz, ist ohne einen Sprecher, das heißt ohne eine menschliche Person, denkbar, die in soziale Kontexte eingebunden ist und in bestimmten sozialen Situationen bzw. Rahmen spricht, die Spracherwerb und Sprachgebrauch, Kommunikation und Interaktion als strukturelle und systemische Sinntatsachen zugleich ermöglichen und bedingen.[154] Das Sprechen

---

153 Alkemeyer und Bröskamp (1996) zeigen dies in bezug auf die Repräsentation und Aufführung rassistischer Bilder „des Anderen“ im Sport.

154 Zur konzeptionellen Differenz zwischen Situation und Rahmen vgl. Willems 1997:43f.

wird also nicht nur durch die autonomen Regeln der Sprache bestimmt, sondern auch durch seine (standardisierten) sozialen, strukturellen und situativen Kontexte. Wenn Sprechen eine Bedingung von Sprache ist, kann Sprache nicht unabhängig vom Sprechen – und das heißt auch: von der Aufführung der Sprache mittels Stimme, Körperhaltung usw. – begriffen werden (vgl. auch Krämer 1998): Sie existiert nur in gesellschaftlichen Zusammenhängen und speziellen Anwendungssituationen ihres sozialen Gebrauchs, ist nicht von den Sprechenden ablösbar und immer auch ein Instrument von Handlung und Macht in sozialen Beziehungen. (vgl. Gebauer 1989)

Jede Sprache ermöglicht und bedingt den Ausdruck von Grundverständnissen einer Kultur, Gesellschaft oder Gruppe. In den mannigfaltigen sozialen Gebrauchsweisen der Sprache, in den konkreten Sprechweisen von Personen, organisieren, artikulieren, objektivieren und zementieren sich Wahrnehmungsmuster, Erfahrungen und Erfahrungskategorien, in denen sich die Mitglieder einer Gruppe wiedererkennen und von anderen unterscheiden. Damit wird eine fraglose Koordination ihres Handelns und eine weitgehend unproblematische Verständigung untereinander möglich – um den Preis der Reproduktion bestehender gesellschaftlicher Strukturen. So werden auch in den verschiedenen Dialekten und Soziolekten, im besonderen Sprachgebrauch von Regionen, ethnischen und sozialen Gruppen, gruppenspezifische Weltsichten artikuliert, geprägt und strukturiert. Gruppensprachen als distinktive soziale Gebrauchsweisen einer Sprache hängen gewissermaßen „organisch“ mit den „Lebensformen“ der jeweiligen Gruppen zusammen:[155] Die relative Einheit der Gruppenmitglieder und ihres Sprachgebrauchs ist die Folge einer Übereinstimmung in der Handlungspraxis, den Erfahrungen der Welt und den Urteilen über sie. Das im Sprechen performativ hergestellte Miteinander ist also nicht nur ein Informationsaustausch, sondern ein komplexer Vorgang zwischen Personen, die in bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen zueinander stehen, das heißt ein sozialer Prozeß. (vgl. ebd.:135ff)

Dies zeigen auch neuere empirische Studien über gruppenspezifisches Sprachverhalten in (deutschen) Großstädten, in denen auf relativ engem Raum ganz unterschiedliche soziale Welten mit eigenen sozialen Sprachen und damit korrespondierenden Regeln des gesellschaftlichen Verhaltens koexistieren und aufeinander prallen. (vgl. Debus, Kallmeyer und Stickel 1997) Jede Gruppe hat ihren eigenen kommunikativen und sozialen Stil, der sich im Austausch mit den Stilen anderer Gruppen beständig verändert. Eine weitere wichtige Dimension des gruppenspezifischen Verhaltens ist der mit dem kommunikativen korrespondierende

---

155 Zu Wittgensteins Konzeption der „Lebensformen“ siehe das Kapitel 3.5.1..

emotionale Stil. (vgl. Abu-Luhod und Lutz 1990; Lutz und White 1986; Gerhards 1988; Kemper 1984; Stearns 1994) Soziale Identität in den urbanen Teilwelten zeigt und stabilisiert sich unter anderem in der distinktiven, in- und exklusiven Benutzung der verfügbaren gesellschaftlichen Sprach- und Stilsysteme, das heißt in einem gruppenspezifischen Sprachverhalten, das von Erfahrungen geprägt ist, die unter anderem mit ökonomischen, sozialen und geographischen Faktoren zusammenhängen. Wer den jeweiligen Stil nicht beherrscht und die gruppenspezifischen Regeln nicht beachtet, kann sich in der entsprechenden sozialen Welt nicht zurechtfinden; er wird nicht als vollwertiges Glied der Gruppe akzeptiert oder sogar ausgeschlossen. So existieren im großstädtischen Raum mehrere Gruppen und deren Sprachen neben- und übereinander. Dabei besteht die Wirkung des Distinktionensystems darin, diejenigen zu bevorteilen, die in der Lage sind, die legitime Sprache zu sprechen. Ähnliches gilt auch für die „Körperstile“ und die Aufführungen des Körpers im Sport. Mit steigendem Bildungsstand sind die Individuen nicht nur auf eine der zahlreichen Gruppensprachen festgelegt, sondern beherrschen verschiedene, die sie je nach Situation und Kontext (Feld) adäquat und spielerisch zu benutzen wissen.

Wenn es zutrifft, daß die Sprache stets an bestimmte Personen gebunden ist, die eine spezifische Position im sozialen Raum einer Gesellschaft einnehmen, dann heißt dies auch, daß den referenzierenden Funktionen der Sprache nicht länger das fraglose Primat vor allen anderen Sprachfunktionen eingeräumt werden kann. Vielmehr ist die Funktion der Sprache, eine symbolische Ordnung bzw. soziale Beziehungen zwischen den Personen zu erzeugen, zu strukturieren und zu erhalten, nicht weniger wichtig. (vgl. Gebauer 1989:129)

6.2. Schrift

In der Forschung über die Auswirkungen von Kommunikationstechnologien und –medien auf das soziale und kulturelle Leben wird insbesondere im Übergang von der Mündlichkeit (*Oralität*) zur Schriftlichkeit (*Literalität*) ein folgenschwerer Einschnitt gesehen, der zu grundlegenden Transformationen sowohl der individuellen Wahrnehmung als auch der gesellschaftlichen Organisation geführt habe. Während die Akteure bei der mündlichen Verständigung „vor allem die Situation und als geteilt unterstellte Wissensbestände als Umfelder heranziehen, sind schriftlich verfaßte Texte weitgehend auf sich selbst, d.h. also das Umfeld des Kontextes verwiesen. Das Kind muß den Umgang mit dem Medium der Schriftlichkeit lernen, und die Kulturen verändern sich, wenn sie den Schritt von der Oralität zur Literalität tun“ (Schlieben-Lange 1991:24). Gerade heute, da sich die Anzeichen und Prognosen

häufen, „daß die Schrift ihre beherrschende Stellung als Technik der Kommunikation verlieren werde, hat sich der Blick für die Entstehung und Folgen der Schriftkultur geschärft“ (Schlaffer 1986:7). Durch die Erfindung der Schrift vor etwa 5000 Jahren war es möglich, bisher mündlich tradiertes Wissen in äußeren, dauerhaften Materialien wie Stein, Pergament und schließlich Papier zu „exteriorisieren“. Dies bedeutete einen entscheidenden Einschnitt in der Evolution der Medien der Wahrnehmung und des symbolischen Ausdrucks. Objektiviert und von seinem leiblich-gestischen Ausdruck getrennt, konnte das schriftlich fixierte Wissen neuen Formen der Verarbeitung zugänglich gemacht werden. (vgl. auch Leroi-Gourhan 1995) Mit „der fortschreitenden Exteriorisierung und Objektivierung symbolischer Fähigkeiten“ hat die kulturelle Evolution unweigerlich auch zur Abkoppelung des menschlichen Wissens und Bewußtseins von seiner Leibgebundenheit beigetragen. (vgl. List 1997:501f) Aus dieser Perspektive sind die neuesten Techniken elektronischer Speicherung, Vermittlung und Verarbeitung von Information nur der bislang letzte und radikalste Schritt der „Entkörperlichung“ des Wissens, der Wahrnehmung und des symbolischen Ausdrucks.

Daß Einführung, Verbreitung und Gebrauch der phonetisch-alphabetischen Schrift einschneidende kulturelle, soziale und intellektuelle Konsequenzen nach sich gezogen haben, hat als einer der ersten der Altphilologe Havelock (1963) am Beispiel der klassischen Periode Griechenlands aufgezeigt, wo die alphabetische Schrift gegen Ende des achten Jahrhunderts vor Christus eingeführt und unter anderem zur Fixierung und exakten Bewahrung von Weiheformeln, Religionsgesetzen und Orakeln benutzt wurde.[156] An dem von Havelock untersuchten und für unsere Zivilisation außerordentlich folgenreichen Beispiel einer vollständigen Schriftkultur war ein Modell gewonnen, das dann auch die ethnologische Erforschung und Beschreibung alternativer Formen des Schriftgebrauchs in „traditionalen“ Gesellschaften außerhalb Europas ermöglichte. (vgl. Goody 1968)

McLuhan (1995) zufolge hat vornehmlich die Lautschrift den Menschen in die Zivilisation „getrieben“. Mit ihr sind, so McLuhan, abstrakte Zeichen an die Stelle konkreter oraler Medien wie Erzählerstimme, rhythmisches Trommeln oder Dorfgeräusche getreten. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang, in dem die

---

156 Religion gibt es nach Ansicht des Altphilologen Walter Burkert bereits seit mindestens vierzigtausend Jahren. Ihre Medien waren die längste Zeit Sprache, Rituale und wohl auch Bilder. Schriftlichkeit tauchte erst gegen Ende des vierten Jahrtausends vor Christus in Mesopotamien und Ägypten auf. Sie diente hier zunächst der Buchhaltung, nicht der Religion. Vgl. Kany 1999.

zivilisierende Wirkung der Schrift hervorgehoben wird, auch auf den historischen Konnex zwischen Schriftkultur, Lesen und Sitzen, das heißt dem Besänftigen und Zivilisieren des menschlichen Körpers und seiner Bewegung.

In Europa erlangte die Verschriftlichung der Volkssprachen im zwölften Jahrhundert ihren ersten Höhepunkt. An der Erfindung des Buchdrucks im fünfzehnten Jahrhundert wird besonders deutlich, wie sich, erstens, die innere Struktur der Sprache mit den Organisationsprinzipien ihrer Medien ändert (und somit auch von der materiellen, historisch sich wandelnden Realität dieser Medien abhängt), und wie damit, zweitens, tiefgreifende Veränderungen der kulturellen Kommunikation und der gesellschaftlichen Organisation zusammenhängen[157]. Zwischen der oral-auditiven Frühgesellschaft und der literal-visuellen, vom Buchdruck geprägten Moderne hat McLuhan (1995) darüber hinaus eine Zwischenphase der Manuskriptkultur identifiziert, in der jegliches Lesen noch ein lautes Lesen war. In dieser „Zeit der Manuskripte“ war, wie Flusser (1998:92ff) ausführt, der Code des Alphabets noch der Code einer kleinen gesellschaftlichen Elite, während sich das „Volk“ weiterhin im älteren Bildercode verständigte. Flussers – ökonomische und medientheoretische Aspekte vermittelnde – These besagt, der alphabetische Code habe exakt den ökonomischen Interessen einer aus Händlern und Kaufleuten bestehenden gesellschaftlichen Führungsschicht entsprochen: Er sei ein „kommerzieller Code“ im Gegensatz zum nicht kommerziellen Bildercode der unteren Schichten. Flusser weist damit darauf hin, daß die Schrift nicht nur vereinigende, sondern auch trennende Wirkungen in der Gesellschaft haben konnte. Zwar hat sie die Macht, über die lokal, zeitlich und situativ begrenzten Nahbereiche der Interaktion zwischen Anwesenden hinauszuweisen und einen telekommunikativen Brückenschlag zu Menschen herzustellen, die räumlich oder zeitlich entfernt leben – deshalb war die Schrift eine wichtige Voraussetzung für die politische und kulturelle Synthesis moderner Großgesellschaften (siehe Kapitel 6.2.1.) –, jedoch basierte die Gemeinschaftsstiftung durch die Schrift historisch auch auf einem Ausschluß all derer, die des Schreibens und Lesens unkundig waren. So hat die Schriftkultur zumindest bis zur, erst sehr spät durchgesetzten, allgemeinen Alphabetisierung auch scharf selektive Wirkungen gezeitigt und einen tiefen gesellschaftlichen Graben zwischen den literaten und den illiteraten Menschen aufgeworfen.

McLuhan (1995) hebt darüber hinaus noch andere trennende Wirkungen des Buchdrucks hervor. Indem dieser die Stimme zum Verstummen gebracht, das Auge „beschleunigt“ und Wahrnehmung und Denken „verschriftet“ habe, sei das

---

157 Zu den auf den Buchdruck zurückgehenden Veränderungen vgl. Eisenstein 1979 und Giesecke 1991.

Nacheinander der Erfahrungen und Gedankenführungen an die Stelle einer multisensoriellen Gleichzeitigkeit des Erlebens getreten und die durch gemeinsame Geräusche und gemeinsames (Zu-) Hören zusammengehaltene Sinnes-Gemeinschaft des Dorfes durch den vereinzelten Leser ersetzt worden. Mit dem Buchdruck sei zunächst der Bürger, dann aber auch der Proletarier in die von Linearität, Klarheit und Distinktion der Buchstaben gekennzeichnete „Bewußtseinsebene des Alphabets“ hineingezogen worden,[158] bis dann am Ende, so Flusser (1998:95), die gesamte Gesellschaft von der „alphabetischen Struktur“ programmiert worden sei. Dadurch erst habe sich die letzte Konsequenz des alphabetischen Codes entwickeln können: „die exakte Wissenschaft und die darauf beruhende Technik“ (ebd.:95).

Schriftsysteme im Sinne sozial verbindlicher und einigermaßen stabil geordneter „Ensemble von Symbolisierungen und Zeichenrelationen“ (Sting 1997:631) haben sich überall dort entwickelt oder sind überall dort adaptiert worden, wo Verkehrsformen von größerer Komplexität entstanden, etwa „komplizierte Formen des Warenaustauschs“, welche die Überbrückung zeitlicher und räumlicher Distanzen nötig machten (Coulmas 1981:12). Schriftsysteme scheinen demnach keine anthropologische Konstante zu sein, sondern ein zentrales Merkmal sogenannter entwickelter Gesellschaften.

Zu den Kennzeichen und Funktionen der Schrift gehören, nach Sting (1997:634ff):

1. Ihre *Abstraktheit*: Wahrnehmungen, Kenntnisse und Erlebnisse werden in abstrakte Zeichen übertragen, die dem Bezeichneten äußerlich bleiben. Die distinkten Schriftzeichen ermöglichen vielfältige Zerlegungen und Kombinationen; der analytische Charakter der Schrift führt zum bewußten (und logischen) Konstruieren von Systemzusammenhängen und macht Kritik möglich. Damit erfüllt die Schrift *Ordnungsfunktion*: Über schriftliche Fixierung und die Anordnung der Schriftzeichen werden Wahrnehmungen und Erkenntnisse strukturiert; die Schrift stiftet so ein „soziales Wissen“. Auch die Ausformulierung, Fixierung und Systematisierung von verbindlichen Regeln für die Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder und von „Gesetzen“, die für verschiedene Situationen und Personen gültig und bindend sind, ist ohne Schrift nicht denkbar. (vgl. auch Goody 1990:282)
2. Ihre *Vermitteltheit*: Systeme schriftlicher Zeichen materialisieren sich in bestimmten Medien; sie repräsentieren als Gegenstände andere Gegenstände

---

158 Vgl. auch den von Langer 1978 in Anlehnung an Cassirer konstruierten Gegensatz von ganzheitlicher „präsentativer“ und linearer „diskursiver“ Symbolik.

und Erscheinungen. Als ein in bestimmter Materie sich vergegenständlichendes Medium dient die Schrift der Übermittlung von Informationen und Botschaften: Sie übernimmt *kommunikative Funktionen*, ermöglicht einen kommunikativen Austausch über Zeiten und Räume hinweg. Kommunikative Prozesse werden so aus ihrer Abhängigkeit von der konkreten (Interaktions-) Situation und der physischen Ko-Präsenz der Kommunikationsteilnehmer befreit. Dank ihres dauerhaften und dennoch beweglichen materiellen Substrats – „haltbare Zeichen auf einer transportablen Unterlage“ – kann sich die Schrift „aus der Situation ihrer Entstehung lösen und an fernen Orten und in späteren Jahren gegenwärtig sein, bedarf aber, um den Abstand der Räume und Zeiten zu überbrücken, der Übersetzung, des Kommentars, der Interpretation“ (Schlaffer 1986:10f). Zur Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts und zur Beschleunigung und Verdichtung schriftlicher Kommunikationsverfahren sind im Laufe der Geschichte unterschiedliche Schrift- und Kommunikationstechniken entwickelt worden, die ihrerseits auf die Wahrnehmung und die Sinnesverhältnisse der Menschen zurückgewirkt haben.

3. Die dauerhafte *Fixierung* von kulturellem Wissen: In der Schrift können sich kulturelle Traditionen – Vergangenheit – materialisieren. Deshalb erfüllt die Schrift die *Funktion eines externalisierten Gedächtnisses*. In dieser Funktion kann sie zur Bewahrung von Machtverhältnissen und dem mit ihnen verbundenen Wissen beitragen. Aber sie erlaubt es auch, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu konfrontieren und damit ein Bewußtsein für die Geschichtlichkeit und Relativität der eigenen, gegenwärtigen Lage hervorzurufen. Die „Auswendigkeit“ des schriftlichen Gedächtnisses trennt das Denken vom Memorieren. Durch diese Freisetzung wird ein konzeptionelles und innovatives Denken möglich: Die Schrift wird zu einem dynamischen Faktor in der kulturellen Entwicklung. Die Fähigkeit der Schrift, Informationen zu speichern, befördert also einerseits die Tendenz zu Bewahrung und Beständigkeit und bedingt einen Verlust an Flexibilität; andererseits verfügt die Schrift aber auch über reflexive Potenzen und ermöglicht die Explizierung, symbolische Beherrschung und Kritik dessen, was in oralen Kulturen nur implizit vorhanden und deshalb kritischer Überprüfung und weiterer Ausarbeitung nur schwer zugänglich ist. (vgl. auch Goody 1990:283, Schlaffer 1986:10; A. Assmann, J. Assmann und Hardmeier 1983 sowie Haverkamp und Lachmann 1991)

Weitere Folgen der Schriftkultur auf die Organisation von Gesellschaft hat Goody (1990:277ff) aufgeführt: die Entstehung einer eigenen Klasse von Schreibern bzw. literalen Spezialisten; die Genese strukturell autonomer „Großverbände“ und Organisationen wie Religion, Recht oder Erziehungssystem, die ihre eigenen

„literarischen Corpora“ und „Systeme des Spezialistenwissens“ aufbauen; der „Generalisierungsschub“, den die Schrift „tendenziell normativen Strukturen verleiht, teilweise wegen der relativen Dekontextualisierung der Kommunikation im schriftlichen Kommunikationskanal, teilweise wegen den umfassenden Gruppierungen, innerhalb derer Kommunikation stattfindet“; die Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung von Arbeitsbeziehungen sowie gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aktivitäten; oder auch der potentielle Demokratisierungsschub, den die Schrift – zumal in der alphabetisch-phonetischen Form – dadurch auszulösen imstande sind, daß sie von jedermann leicht zu erlernen ist; damit wird das im Medium der Schrift verbreitete Wissen prinzipiell allgemein zugänglich (vgl. Schlaffer 1986:11).

Darüber hinaus ist die Schrift ein Motor von Subjektivierungsprozessen: Habermas (1978) sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Entstehung des modernen bürgerlichen Subjekts und eines über schriftliche Texte vermittelten, kritischen Räsonnements. Kittler (1988) faßt die moderne Subjektivität als „Effekt eines staatlichen Lesezwangs“ auf, „der die Produktion eines zuverlässigen und umfassend gebildeten Beamtenheeres“ bezweckt habe (Spreen 1998:22). Gay (1997) betont den Akt der Selbsterforschung, Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung des Bürgers bzw. bürgerlicher Identität etwa durch das Schreiben von Tagebüchern.[159] Das Schreiben kann mithin als eine Selbsttechnologie im Sinne Foucaults aufgefaßt werden, wobei die Art des Selbstentwurfes bzw. der Konstruktion von Subjektivität im Schreiben von den verfügbaren Gattungen und Formen des Schreibens, den Schreib-Regeln und den Schreib-Gepflogenheiten des – literarischen, wissenschaftlichen, publizistischen usw. – Feldes abhängt, auf dem der jeweilige Schreiber sich bewegt – und damit immer auch von den Machtlinien und Kämpfen, die das entsprechende Feld durchziehen bzw. dort ausgetragen werden.[160] In der

---

159 „Eine Reihe von Tagebuchschreibern führte Buch über sich, um das zu finden und dingfest zu machen, was so außerordentlich schwer zu fassen war: ihre Identität“, so Gay (1997:432). Er sieht diese Form der Identitätsfindung und –vergewisserung im Medium des Schreibens im Zusammenhang mit den zahlreichen Auf- und Umbrüchen des neunzehnten Jahrhunderts: „vom Land in die Stadt, von Kontinent zu Kontinent, vom Pferdewagen zum Eisenbahnwaggon, [...] sowie – wahrscheinlich die traumatischste Erfahrung! – von religiöser Gewißheit zu religiösem Zweifel. Das Bürgertum des neunzehnten Jahrhunderts mußte mit bahnbrechenden Entdeckungen in der Wissenschaft, mit atemberaubenden technischen Großtaten fertig werden, ganz zu schweigen von der politischen Sphäre und den heftigen Auseinandersetzungen um die Ansprüche des Nationalismus“ (Gay 1997:436). Siehe auch das Kapitel 6.3.2..

160 Zum Problem der Konstruktion von Subjektivität durch das Schreiben vgl. auch Sting 1994, Kolesch 1996 und B. Becker 1997:176ff.

Perspektive einer „Befreiung“ des Subjekts von diesen Machtlinien plädiert Kamper[161] deshalb für ein essayistisches, zwischen den gewohnten – literarischen und wissenschaftlichen – Formen des Schreibens sich bewegendes Schreiben, da diese „im Dienste der Macht allzusehr zugerichtet und methodisch überformt“ seien. Es wäre dieses essayistische Schreiben ein Schreiben, das nicht der Selbstaffirmation und der „Selbst-Behauptung“ dient, sondern ein „Sich-Selbst-Fremdwerden veranlaßt“, eine Verunsicherung des Selbst. Während die schreibende Selbst-Behauptung – Kamper nimmt den Begriff der „Be-Hauptung“ wörtlich – eine „körperlose, körperfeindliche, rein geistige“, das heißt den Hauptlinien des Zivilisationsprozesses folgende – Angelegenheit sei, bestünde eine Voraussetzung des essayistischen Schreibens darin, „auf seine Sinne, seine eigene Körperlichkeit nicht (zu) verzichten“. Essayistisches Schreiben muß danach den durch die Schrift initiierten oder vorangetriebenen Prozeß der Distanzierung des Körpers rückgängig machen: Es unternimmt „den Versuch der Entselbstung, d.h. es geht weg vom Geist, von der abstrakten Vernunft, geht zurück zur Sinnlichkeit und zur Körperlichkeit.“ Mit Bezug auf Serres (1994) behauptet Kamper, daß das Experiment des Rückgangs auf Sinnlichkeit und Körperlichkeit nun gerade durch das Schreiben gelingen soll, sei „nur scheinbar eine Paradoxie.“ Schreiben sei hingegen „eine der kompliziertesten menschlichen Körperleistungen. Bei der Ausarbeitung dieser komplizierten Leistung [...] stößt man auf die Fähigkeit, das Körperliche, das Sinnliche zu reaktivieren. Schreiben ist gleichzeitig die letzte und komplizierteste Tätigkeit eines Körpers, der das Diktat des Geistes abzulegen versucht.“

Zwar ist die Schriftkultur an der Schaffung raum- und zeitübergreifender gesellschaftlicher Zusammenhänge beteiligt und ist Literalität insofern ein „sozialer Zustand“ (Havelock 1990:50ff), als sie an Kommunikation und die Herausbildung eines Lesepublikums gebunden ist, aber in der Beschäftigung mit Schrift distanziert sich das Individuum auch vom gesellschaftlichen Kontext, wie ja bereits McLuhan betont hatte. Wie eine Schnittstelle tritt die Schrift zwischen den Einzelnen und seine soziale Umgebung. Sie ist nicht nur eine Art Bildschirm, auf den subjektive Gedanken, Vorstellungen, Gefühle und Phantasien projiziert werden können (die breite Interpretierbarkeit der Schrift), sondern sie ermöglicht auch das Formen und Formulieren einer eigenen, subjektiven Gedankenwelt. Um die Distanz zu einem beschriebenen Sachverhalt oder zu einem abwesenden Autor zu überbrücken, ist das Subjekt auf eigene Fiktionen oder Interpretationen angewiesen. Darüber hinaus

---

161 Alle Kamper-Zitate aus: Schreiben ist ein „Sich-Selbst-Fremdwerden“: Dietmar Kamper im Gespräche mit Franz Littmann. In: Problemhorizont Schrift. Dada-schriftenreihe. Der infant 99/2:8.

entstehen mit der schriftlichen Fixierung von Wissen unterschiedliche Variationen derselben Sachverhalte, so daß Unterschiede und Widersprüche im sozialen Wissen markiert werden, „die den Leser zu kritischer Prüfung und zu vereinheitlichender, nach bestimmten Regeln verlaufender Wahrheitskonstruktion veranlassen“ können (Sting 1994:46). Damit wird mit der Einführung der Schrift eine Differenz zwischen dem Subjekt und seiner gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt etabliert, die sich allerdings nicht in Begriffen der Autonomie erfassen läßt, ist doch die Unabhängigkeit des Subjekts selbst die Folge einer Vergesellschaftung, die unter anderem durch den Bezug auf Schrift erfolgt.

Weil die Schrift eine Differenz zwischen dem Subjekt und der es umgebenden Kultur ins Leben ruft, ist in einigen Kulturen versucht worden, der (gemeinschafts-) auflösenden Kraft der Schrift dadurch zu begegnen, daß sie nur begrenzt (zum Beispiel in elitären Zirkeln oder nur für bestimmte soziale Funktionen oder kulturelle Tätigkeiten, die durch religiöse oder politische Mächte kontrolliert werden) eingesetzt oder der privatisierte, zurückgezogene Gebrauch von Schrift beispielsweise beim leisen Lesen abgelehnt wurde. (vgl. Sting 1997:637) In den neuzeitlichen abendländischen Gesellschaften sind die Beschränkungen des Schriftgebrauchs schrittweise abgebaut und die von der Schrift beförderten Subjektivierungstendenzen allgemein akzeptiert worden. Allerdings gab es auch Gegenbewegungen wie im Nationalsozialismus, wo unter staatlicher Lenkung und unter Ausnutzung bereits existierender, gegen die Schrift- und Buchkultur gerichteter zivilisationskritischer Impulse[162] für die nationalsozialistische Öffentlichkeit eine neue gemeinschaftsbildende Oralität postuliert wurde. Ein Beispiel ist die Reformierung des Deutschunterrichts: An die Stelle des stillen Lesens und einer intellektuellen, sich im Kopf des Lesers abspielenden und deshalb für Außenstehende nicht zu kontrollierenden Aneignung literarischer Inhalte trat das laute gemeinsame, oft rhythmisch akzentuierte Sprechen, unterstützt durch das Einnehmen „korrekter“ Sprechhaltungen, die Ausführung „richtiger“ sprachbegleitender Gebärden usw. (vgl. Hopster und Nassen 1983): In performativen Akten sollte die Unterstellung unter die ehrwürdigen Werte der Tradition organisiert werden. Der Angelpunkt betraf die Rezeption von Schrift: Die reflektierende individuelle Auseinandersetzung mit schriftlichen Werken (Texten) sollte durch deren buchstäbliche Einverleibung und Verkörperung im Akt des rhythmischen Sprechens in vorgeschriebener Sprechhaltung ersetzt werden. Auf diese Weise sollten sinnliche Gemeinschaften geformt und politische Mythologien bzw. äußere Anforderungen direkt, ohne „Umweg“ über das reflektierende Bewußtsein, in den vorbewußt-habituellen

---

162 Siehe Kapitel 6.3..

(motorischen, psychischen und emotionalen) Tiefenschichten der Personen verankert werden. Diese „Entmächtigung“ des geschriebenen Wortes zugunsten des gesprochenen (man denke nur an die suggestive Rhetorik der Hitler-Reden) sowie expressiver Bilder, Symbole und multi-medialer Inszenierungen charakterisierte die gesamte nazistische Öffentlichkeit. Ein weiteres Beispiel ist der Rundfunk, der in der Landschaft der weitgehend staatlich gelenkten Massenmedien die Presse als neues Leitmedium ersetzte. Was die Presse, die zudem im Verdacht stand, in ihrer Reichweite auf ein mehr oder weniger intellektuelles Publikum beschränkt zu bleiben, für die „liberale“ bürgerliche Öffentlichkeit des neunzehnten Jahrhunderts war, das sollte der Rundfunk für das neue „nationalsozialistische Zeitalter“ werden. Tatsächlich eröffnete besonders das Radio ganz neue Möglichkeiten der Massenmobilisierung und der „Gleichschaltung“ virtueller Hör-Gemeinschaften. Für das im Radio gesprochene Wort sprach aus der Sicht der NS-Medienregisseure vor allem seine Überlegenheit bei der Vermittlung von Aktualität, Authentizität und „deutscher Haltung“. Für die Auswahl der Sprecher war deshalb auch nicht so sehr die fachliche Qualifikation ausschlaggebend als vielmehr ihre performativen Kompetenzen – ihre „Sprechhaltung“, stimmliche „Klanggestalt“ und ähnliches. Ausdrücklich sollten in den Hörern plastische und eindringliche „Hörbilder“ erzeugt werden: Die Machthaber machten sich die von McLuhan (1968: 324 ff) beschriebene Potenz des Mediums Radio zunutze, die Menschen persönlich zu berühren, etwas Abwesendes als Gegenwart empfinden lassen und so als „Mythenmaschine“ zu fungieren. (vgl. auch Alkemeyer 1996:254ff und 445ff)

Zahlreiche Untersuchungen weisen schließlich auf die Auswirkungen des Schriftgebrauchs auf die allgemeine Verfassung des Menschen hin. So wird in einigen Theorien die These aufgestellt, das menschliche Bewußtsein sei mit dem Aufkommen der Schrift dieser entsprechend strukturiert worden. (vgl. Kittler 1987, Wetzel 1991 und Derrida 1990) Andere Autoren heben die sinnesphysiologischen Standardisierungsprozesse durch die Schriftwahrnehmung hervor. (vgl. McLuhan 1968, Flusser 1989 und Bolz 1990) Problematisch an diesen Ansätzen ist, daß sie historisch und kulturell spezifische Erscheinungsweisen von Schrift – die alphabetische Buchschrift Europas – verabsolutieren und ihre heutigen Wirkungs- und Nutzungsweisen auf vergangene Epochen projizieren. (vgl. Sting 1997:636)

Wie die Wirkungen der Schrift auf Individuum und Gesellschaft untersucht worden sind, so auch die gesellschaftlichen Einflüsse auf Schriftentwicklung und Schriftgebrauch (die sozio-semiotische Perspektive). So wird in einigen Ansätzen auf die formende und verändernde Kraft sozialer Umgangsweisen mit speziellen Schriftformen hingewiesen, die bewirkten, daß immer neue Anforderungen an Schriftgestaltung und –technik entstanden. (vgl. Chartier 1990 sowie A. Assmann

und J. Assmann 1990) Schrifttechniken etablieren sich danach stets im Zusammenhang sozialer Praktiken. Die Ausbildung einer einheitlichen Schriftkultur setzt die gesellschaftliche Standardisierung und Disziplinierung der zunächst lokal entstehenden, uneinheitlichen Schrifttechniken voraus. Solche Standardisierungen und Disziplinierungen finden sowohl im Bereich der Schriftproduktion selbst statt, als auch besonders in den Bildungsinstitutionen einer Kultur.[163] (vgl. Sting 1997:636)

Zwar hat die Durchsetzung der Schriftkultur zur Auflösung traditionaler oraler Gemeinschaften beigetragen, ausgehend von den schriftbezogenen Gemeinschaften der Kirchen und der Bildungsinstitutionen sind aber auch neue literale Geselligkeitsformen entstanden: familiäre Buchgeselligkeiten, pietistische und puritanische Lesezirkel, literarisch-patriotische Gesellschaften usw.. (vgl. Sting 1997:637) Auf der Basis der Schriftkultur hat sich eine „literarische Öffentlichkeit“ entwickelt, die zu den grundlegenden Funktionsbedingungen schriftlich organisierter moderner bürgerlicher Gesellschaften gehört. (vgl. Habermas 1978) Die Möglichkeiten, die in der Schrift angelegten Subjektivierungstendenzen mit Formen der schriftlichen Vergesellschaftung und der sozialen Kontrolle zu verknüpfen, haben seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu einer wahren „Expansion des Schriftgebrauchs und der Verschriftlichung sozialer und individueller Prozesse geführt, deren Ende bis jetzt noch nicht in Sicht ist“ (Sting 1997:637). Gerade für die formale Organisation moderner Gesellschaften ist es kennzeichnend, mündliche Überlieferungen bzw. Rekonstruktionen von Ereignissen und Sachverhalten in schriftliche Versionen zu übersetzen und so zu fixieren: Gerichtliche Zeugenaussagen werden ebenso protokolliert wie schulische oder universitäre mündliche Prüfungen; Krankheitsbeschreibungen werden in Krankenakten eingetragen usw. (vgl. Luckmann 1986:206) – Beispiele für die Zusammenhänge zwischen der Durchsetzung und Ausdehnung von Schriftkultur und Disziplinierungsprozessen im Foucaultschen Sinne.

Heutzutage geht die Schrift über die traditionellen Schriftmedien hinaus auf vielfältige Weise auch in die neuen elektronischen Medien ein. Allen anders lautenden Vorhersagen zum Trotz, ist die menschliche Sprache in Textgestalt auch noch im World Wide Web das wichtigste Medium im Medium. Zwar ist es durch Audio- und Video-Dateien möglich, in bescheidenem Umfang die Ebene der schriftlichen Sprache zu verlassen, sofern es jedoch um komplexere Sachverhalte geht, ist die Kommunikation zwischen den Bildschirmen bis auf weiteres der Schrift vorbehalten. Wie es scheint, ist seit Entstehung der ersten Buchstabenschrift vor viertausend Jahren in Syrien kein besseres Prinzip der Informationsspeicherung und –

---

163 Siehe auch das Kapitel 6.2.1..

übertragung gefunden worden. So wird auch das bislang fortschrittlichste Medium der Kommunikationsgesellschaft, das Internet, vorwiegend zum Austausch von Texten benutzt, die nach wie vor von einzelnen Subjekten produziert werden – wobei sich freilich die Form und Gestaltung der Texte nachhaltig ändern. So ist es schon aufgrund der Eigenschaften des Bildschirms, der zum Lesen nicht besonders gut geeignet ist, sinnvoll, im Netz kurze Texte zu schreiben. Außerdem muß der Schreiber die relative Gleichzeitigkeit von Schreiben und Lesen in seine Überlegungen mit einbeziehen.[164] Und schließlich bietet das Internet die Möglichkeit eines kollektiven Weiterschreibens bzw. einer Aneinanderreihung von Texten verschiedener Autoren, ohne daß ein Lektorat oder eine Redaktion in die Produktion eingreift.[165] Das heißt, die Schrift bleibt auch weiterhin ein zentrales „integrierendes Moment der Gestaltung und Aneignung von Welt in verschiedenartigen bildlichen und sprachlichen Präsentationen“ (Sting 1997:637), verändert sich unter dem Einfluß der neuen Medien aber auch tiefgreifend in bezug auf ihren Gebrauch und ihre soziale und intellektuelle Bedeutung. (vgl. Ong 1987)

Exkurs: Körper, Schrift und „virtuelle Identitäten“

Selbst dort, wo das Computernetz für diejenigen, die daran angeschlossen sind – und dies ist entgegen in gegenwärtigen Mediendiskursen vielerorts geäußerten Visionen immer noch ein außerordentlich geringer Prozentsatz der Weltbevölkerung, (vgl. B. Becker 1997:164) – virtuelle Spiel- und Konversationsumgebungen, die

---

164 Wegweisend war in dieser Hinsicht das von Reinald Goetz unter dem Titel „Abfall für alle“ im Internet veröffentlichte Tagebuch. Goetz stellte seine Eintragungen sogleich nachdem er sie geschrieben hatte in offener, kurzer Textform ins Internet. Dies gestattete ihm, auf aktuelle Ereignisse zu reagieren und die relative Gleichzeitigkeit von Schreiben und Lesen für seine Zwecke zu nutzen.

165 Ein Beispiel dafür ist das vielbeachtete literarische Internetprojekt „pool“, an dem vorwiegend jüngere Schriftsteller – Elke Naters, Sven Lager, Stefan Beuse, Ralf Bönt, Christian Kracht, Eckart Nickel, Georg M. Oswald und etliche andere – teilnehmen (siehe G. M. Oswald 1999). Sie finden über ein Passwort Zugang zu dem Projekt – auch dies bereits ein Hinweis darauf, daß der Zugang zu den virtuellen Räumen des Internets so frei wie mitunter behauptet wird doch nicht ist, sondern von ökonomischen, sozialen, kulturellen, technologischen usw. Gegebenheiten abhängt.

MUDs und MOOs[166] beispielsweise, bietet (die, soweit dies überhaupt bekannt ist, vorwiegend von Studenten, vor allem Informatikern, Collegeangehörigen und Hochschulabsolventen besucht werden), bleiben Kommunikation und Selbstdarstellung vorwiegend auf den Austausch von Texten beschränkt. Schon deshalb, weil die Kommunikationspartner hier *nicht* als Körper anwesend sind, führt es in die Irre, wenn Schwier (1998c:97ff) im Anschluß an Turkle (1997) die Basteleien „virtueller Identitäten" im Internet trotz einiger relativierender Äußerungen (vgl. Schwier 1998c:101f) letztlich doch mit den karnevalesken Selbstinszenierungen, Kostümfesten und Spektakeln der neuen sportiven Jugendkulturen vergleicht[167], in denen doch gerade der Körper das zentrale Medium flüchtiger Kommunikationen und Aufführungen ist. Eine interessante Frage für weitere Forschungen wäre allerdings diejenige nach den Wechselwirkungen zwischen den, durch Zeichen auf die körperliche Existenz des Menschen Bezug nehmenden Personenkonstruktionen bzw. Maskenspielen in virtuellen Spielwelten einerseits und der praktischen Thematisierung und Bewertung des Körpers in der realen Welt andererseits, den Übergängen und Transformationen zwischen beiden Welten.

Im Rahmen ihrer jeweiligen virtuellen Spielumgebungen der MUDs und MOOs präsentieren sich die Teilnehmer dadurch als „virtuelle Identitäten" bzw. „Charaktermasken", daß „sie sich mittels Text einen fiktiven Namen geben, sich ein Geschlecht (männlich, weiblich oder neutral!) und weitere Erscheinungsmerkmale zuweisen (Haarfarbe, Figur, Größe), und bestimmte psychische Charakteristika, Hobbies, Interessen sowie möglicherweise einen Beruf beschreiben.[168] Mit dieser ‚virtuellen Identität' treten sie über den Austausch von Texten mit anderen ‚virtuellen Identitäten' in Kontakt." (B. Becker 1997:165) Dabei kommt der Konstruktion eines *imaginären Körpers*, wie sich besonders deutlich im sogenannten „gender-swapping" – der Übernahme eines fiktiven Geschlechts – zeigt, offenbar eine spezielle Bedeutung zu. Aber auch die Körperkonstruktion basiert vorwiegend auf Schrift und Text. Als Motiv für sie wird, sofern man den vorliegenden Untersuchungen glauben

---

166 Die MUDs (Multi-User-Dungeons) „sind komplexe Abenteuer und Phantasy-Spiele, in denen die Mitspieler vorgegebene Rollen übernehmen, z.B. Zauberer, Hexen, Monster, Helden etc.". Das heißt, hier können im Grunde gar keine eigenen „virtuellen Identitäten" konstruiert werden. MOOs (objektorientierte MUDs) erlauben dagegen in der Regel „nicht nur die Neuschöpfung von Figuren entsprechend den Wünschen der Teilnehmer, sondern ebenso die Gestaltung der virtuellen Umgebungen (Räume, Städte, Plätze), in denen die Begegnungen mit anderen Mitspielern bzw. Kommunikationspartnern stattfindet, sowie die Entwicklung eigener sozialer Regeln." (B. Becker 1997:164)

167 Zu diesen siehe das Kapitel 11..

168 Nach dem Einloggen gibt es einen Fragedialog, in dessen Verlauf man sich einen Namen gibt, sein Geschlecht und weitere „Identitätsmerkmale" festlegt. Das heißt, am Anfang des Spiels steht immer der Entwurf einer sozialen Person bzw. eines Charakters: *to design a character* im Frage-Antwort-Dialog, bei dem zum Beispiel Merkmale wie Alter, Geschlecht, Körperbau, Augenfarbe , Kleidung usw. abgefragt werden. Man kann mit dem entworfenen „Charakter" so lange am Spiel teilnehmen wie es günstig ist, ihn dann aber auch redefinieren. Andere Teile der „character creation" setzen Biographien, Wertesysteme usw. zusammen. (vgl. auch Marotzki 1999)

darf, vor allem angegeben, man wolle seine eigenen, als defizitär erlebten körperlichen Merkmale kaschieren, aus dem Gefängnis des eigenen Körpers ausbrechen oder die Erfahrung machen, wie es ist, sich mit einem anderen Körper bzw. Geschlecht zu präsentieren. (vgl. ebd.:165f; Marotzki 1999:23f). *Diese* letzte Erfahrung kann auf der Basis einer rein textbasierten Körperkonstruktion aber gerade *nicht* gemacht werden. Denn aufgrund des textbasierten Austauschs „ist eine olfaktorische, akustische, visuelle und taktile Wahrnehmung des jeweiligen Gegenüber“ (B. Becker 1997:167), also das, was körperliche Interaktion auszeichnet, im Netz nicht möglich. Die Abwesenheit der körperlichen Dimension soll nun zwar ebenfalls durch Texte, zum Beispiel die Beschreibung leiblicher Befindlichkeiten, oder auch durch „Emoticons“ – eine standardisierte Zeichensprache, in der mit Hilfe von ASCII-Zeichen mimische Ausdrücke simuliert werden – ersetzt werden, selbstverständlich bleibt aber auch dabei nichts von der sinnlichen Vielfalt und dem Nuancenreichtum körperlichen Ausdrucks und Verstehens übrig. An ihre Stelle tritt eine eigene, standardisierte „Sprache“ aus Keywords, Comiclauten, Slogans, Icons und anderen Zeichen, die der Kommunikation einen eigenen (beschränkten) *Event*-Charakter verschaffen: Mit ihrer Hilfe soll die eigene „virtuelle Identität“ so inszeniert werden, daß die Aufmerksamkeit der anderen Spielteilnehmer gewonnen werden kann.

Neben der textuellen Konstruktion von Körperlichkeit ist auch die spielerische Erprobung ersehnter Eigenschaften ein Explorationsfeld virtueller Selbsterschaffung und wichtiges Motiv der Teilnahme an MOOs. (vgl. B. Becker 1997:166) Jedoch kann die *Illusion* einer freien individuellen Selbstgestaltung im Netz nur deshalb enstehen und aufrecht erhalten werden, weil das soziale Umfeld und der untrennbar über Habitus und praktisches Wissen mit diesem verschränkte und sich deshalb – ebenso wie aufgrund seiner natürlichen Gegebenheiten – einer völlig freien Selbstgestaltung stets entziehende Körper ausgeblendet bleibt bzw. auf narrative, im Medium von Texten erzeugte Konstruktionen reduziert wird. Das heißt, das Erproben neuer Formationen in der Teilnahme an virtuellen Spielwelten setzt die – nur im Netz mögliche, in seinen konkreten sozialen Kontexten bleibt jeder Netzbenutzer selbstverständlich ein körperliches Wesen – Abkehr von realweltlichen Lebensbedingungen voraus, die als einschränkend, begrenzend und behindernd erlebt werden. (vgl. ebd.:167) Zu diesen realweltlichen Lebensbedingungen gehört aber auch der eigene Körper als eine grundsätzliche Existenzform des Sozialen. Zwar sind Spiele mit Zeichen, Masken, Verkleidungen und Andeutungen – seit jeher Charakteristika von Kunst oder Karneval – auch im „Streetstyle“ der neuen Sportkulturen zu finden, jedoch besteht ein entscheidender Unterschied eben darin – auch dies ist gegen Schwier (1998c) einzuwenden –, daß in diesen neuen Sportkulturen neben körperlicher (Ko-) Präsenz vor allem auch wirkliche und nicht nur erfundene körperliche Fähigkeiten und Kunstfertigkeiten vorhanden sein müssen, um dazuzugehören. Das Gegenüber ist in den neuen Sportkulturen – trotz ihres ausgeprägten Inszenierungscharakters – niemals nur fiktiv. Es ist hier eben nicht nur ein Produkt der eigenen Imaginationen wie in den Spielen des Computernetzes, sondern ein reales körperliches Gegenüber, zu dem man körperlich in Beziehung tritt.

In der Behauptung, das Internet biete gerade aufgrund fehlender realer Körperlichkeit Möglichkeiten schrankenloser Identitätskonstruktionen und Selbsterprobungen, wird zudem übersehen, daß beileibe nicht nur der Körper, sondern alle verfügbaren Medien den Welt- und Selbstentwürfen schon durch ihre Materialität, ihre Struktur, ihre Eigengesetzlichkeit und ihre technologischen Bedingungen Grenzen setzen. Alle

Medien bieten spezielle Kommunikationsmöglichkeiten, schließen andere aber auch aus; schon deshalb ist freie Selbstgestaltung im Netz eine Illusion.

6.2.1. Die Objektivierung der Sprache in der Schrift und die Durchsetzung offizieller Nationalsprachen

Zwischen der Entstehung und Durchsetzung von Schrift und der Genese von Staaten, Stadtkulturen und anderen Formen straff organisierter Gesellschaften bestehen offenbar enge Zusammenhänge. Darauf deuten auch die Schriftkulturen des Alten Orients (Ägypten, Mesopotamien), Asiens und Mesoamerikas hin. Mit Hilfe schriftlicher Aufzeichnungen konnten hier Fakten geschaffen werden: Im Auftrag der Herrscher schrieben eigens eingesetzte Autoren die Geschichte um, änderten Namen, Daten und Fakten: „Aspiranten fügten sich in bedeutende Stammbäume ein oder schlossen genealogische Lücken, indem sie Lebensalter oder Amtszeiten künstlich [...] verlängerten.“ Inschriften und Codices „waren Medien für die Selbstdarstellung der Machthaber vor Zeitgenossen und kommenden Generationen.“ (V. König 1998)

Allerdings handelte es sich bei den meisten altamerikanischen Schriften nicht um Alphabet-, sondern um sprachunabhängige Bilderschriften. Zwar wird sprachungebundenen Schriften in einer eurozentrisch verengten Perspektive, in der erst die Codierung des Wissens in einer Buchstabenschrift als Anzeichen von Schriftkultur gilt, nur der Status einer Partial- oder Pseudo-Schrift zuerkannt, jedoch verfügen auf Bildzeichen (Piktogrammen) und Bedeutungszeichen (Ideogrammen) beruhende Schriften über eine besondere Leistungsfähigkeit: Sie gestatten eine „internationale“ Kommunikation über die Grenzen lokaler Sprachvarietäten hinweg. Wie Viola König (1998) dargelegt hat, war die Ausdehnung von Herrschaftsbereichen über die Grenzen des eigenen, selbst schon in zahlreiche Dialekte zerfallenden Sprachraumes hinweg im alten Amerika nur möglich, wenn die Mächtigen auf die Vorzüge einer sprachgebundenen Schrift verzichteten und stattdessen auf eine breiter verständliche Bilderschrift zurückgriffen, und zwar selbst dann, wenn bereits eine glottographische (sprachgebundene) Schrift existierte. Glottographische Schriften sind nur in einheitlichen Sprachgebieten sinnvoll (im alten Amerika beispielsweise in der Mayakultur). Wohingegen – wie im übrigen Mesoamerika sogar auf engstem Raum – eine Sprachvielfalt existiert, da ist eine Kommunikation über die Grenzen von Dialekten hinweg nur im Medium einer sprachungebundenen Schrift möglich. Auch die Kontrolle unterworfener vielsprachiger Völker durch einen

mächtigen Staat kann, wie im Fall des zentralmexikanischen Aztekenreiches, nur auf der Basis einer Bilderschrift erfolgen. In beiden Fällen ist Sprachunabhängigkeit eine grundlegende Anforderung an das Schriftsystem.

In Europa stand die Durchsetzung glottographischer Schriftsysteme in engem Zusammenhang mit der Entstehung der Nationalstaaten und offizieller Nationalsprachen, die im Laufe der Zeit eine Hegemonie gegenüber konkurrierenden sprachlichen Varietäten erlangten und damit eine Grundvoraussetzung für die Genese einer kulturellen Hegemonie auf nationaler Ebene schufen. (vgl. Jablonka 1998:29f) Überspitzt könnte man sagen, daß sich die bürgerlichen Nationalstaaten des neunzehnten Jahrhunderts nach dem Muster der literarischen Gesellschaft als durchalphabetisierte (Zwangs-) Verbände organisierten, die vornehmlich über das Bildungssystem auf einen im jeweiligen nationalen Raum verbindlichen Lektürekanon eingeschworen wurden.

Die Durchsetzung offizieller Nationalsprachen setzte auf der ökonomisch-technologischen Ebene den Buchdruck und die Massenproduktion von Druckerzeugnissen und auf der politischen Ebene die Schaffung der Institutionen des Nationalstaates voraus. Erst mit den Möglichkeiten der massenhaften Produktion und Distribution einheitlich bedruckter Seiten und der Konstitution des Nationalsstaates waren die Bedingungen für die Einrichtung eines geschlossenen, von einer offiziellen Sprache beherrschten „sprachlichen Marktes“ gegeben: für die großflächige Verbreitung einer homogenen, in Wörterbüchern codifizierten, sich durch „korrekte“ Rechtschreibung und Satzbau auszeichnenden „amtlichen“ Sprache, die besonders über die Institutionen der nationalen Bildungssysteme durchgesetzt werden konnte. Die derart verbreitete „Amts“-Sprache etablierte sich allmählich als eine Norm, an der die mannigfaltigen Sprech- und Ausdrucksweisen des „Volkes“ gemessen und beurteilt wurden: Codifizierung und Durchsetzung einer offiziellen Nationalsprache übten einen starken sozialen und politischen Druck auf Sprechen, Rechtschreibung und Satzbau aus; sie führten zur gesellschaftlichen Entwertung von normabweichenden lokalen und sozialen Sprachvarianten und deren Sprechern. Die durch das Bildungssystem erzwungene Konfrontation mit den komplexen Normen der offiziellen Schulsprache führt bei diesen oft zu Inferioritätsproblemen bzw. zu sozialer Scham, die zum Akzeptieren der eigenen untergeordneten Stellung in der Gesellschaft führen und damit die „Basis für den meritokratischen Konsens der gesellschaftlichen Reproduktion“ (Maas 1988:60) abgeben können.

Nationalsprache und Nationalstaat bedingen einander: Auf der einen Seite setzt die rechtliche Codifizierung einer offiziellen Nationalsprache die Institutionen eines Nationalstaates voraus, auf der anderen ist die politische Vereinigung von Völkerschaften ohne die Durchsetzung einer homogenen Sprache kaum denkbar.

Eine einheitliche Amtsspache ist ein wichtiges Medium zur Formung der Nation. Sie trägt ihren Teil dazu bei, die „Erfindung der Nation“ (Anderson 1996; siehe auch Kapitel 7.) Wirklichkeit werden zu lassen. Massenproduktion, Distribution und Institutionalisierung einer offiziellen Nationalsprache waren zugleich Ausdruck und Motor einer „Nationalisierung der Massen“ (Mosse 1976). Sie dienten der Konstruktion einer real-imaginären, die Unterschiede und Gegensätze zwischen den lokalen und sozialen Gruppen übergreifenden nationalen Einheit. (vgl. Bourdieu 1990:18ff und McLuhan 1968:186ff)

Allerdings ist nicht jede Aufhebung sprachlicher Partikularismen in einer universalen Sprache ein bloßes Mittel politischer Machtausübung. Wenn es zutrifft, daß die Grenzen meiner Sprache auch die Grenzen meiner Welt sind, heißt dies, daß die Sprecher partikularer Sprachen auch nur begrenzte Sichtweisen auf die Welt entwickeln können. Das Erlernen einer universalen (Schrift-) Sprache eröffnet ihnen erst die Möglichkeit, mit sprachlichen Begrenzungen verbundene, beschränkte Weltsichten zu überwinden. Deshalb hat sich zum Beispiel bereits Antonio Gramsci in der Perspektive einer Emanzipation der subaltern gehaltenen sozialen Klassen von der ökonomischen und kulturellen Hegemonie der privilegierten Klassen für das Problem interessiert, wie Dialekte zu einer universalen Sprache auszubauen wären, die sich dann als ein flexibles Instrument in sich ständig ändernden Lebensformen eignete. Diese universale Sprache könne keine ganz andere Sprache sein, so argumentierte Gramsci sowohl gegen abstrakte Kunstsprachen ohne jede Verbindung zu gelebten Erfahrungen wie das Esperanto als auch gegen den Oktroi einer künstlichen Nationalsprache, die als formale nur ein staatliches Unterdrückungsinstrument sein könne. Sie müsse vielmehr eine Sprache sein, die an gelebte Erfahrungen und die bereits in den Dialekten angelegten Potentiale anknüpft, sie jedoch zur Entfaltung bringt, erweitert und ihre Bedeutungsgrenzen ausweitet. Nicht die sprachliche Form war also für Gramsci das erstrangige Problem, vielmehr ging es ihm darum, eine neue, das Provinzielle überwindende Kultur herauszubilden, die eine entsprechende neue Sprache bedingt und erfordert: Für den Sprachwissenschaftler Gramsci lag der Ansatzpunkt jeder kulturellen Bildungs- und damit auch Spracharbeit in der gelebten Praxis und im widersprüchlichen Alltagsdenken der Menschen. Emanzipation setzt danach voraus, die spontanen und widersprüchlichen Alltagsphilosophien kohärent zu machen. Die Verschriftlichung der Sprache war für Gramsci ein Instrument auf diesem Weg. In der Koppelung von Sprache und Schrift sah er nicht nur ein Herrschaftsinstrument, sondern auch die Grundvoraussetzung für eine Befreiung der Unteren von der Hegemonie der Oberen. Denn während die kommunale Praxis der oralen Konversation in den Fluß des unmittelbaren Geschehens (die interaktive Konstellation) eingebettet bleibt, werden die darin zum Ausdruck kommenden heterogenen Momente erst durch die

Objektivierung der Sprache in der Schrift faßbar und damit der Sprachkritik zugänglich. (vgl. Maas 1988:55ff)

Überdies zieht die Durchsetzung homogener offizieller Sprache nicht nur eine Entwertung bereits bestehender Dialekte und Soziolekte nach sich, sondern auch das Entstehen neuer partikularer Sprachen, mit denen spezielle soziale Akteure auf die formalen Standardisierungen und Normierungen „von oben“ reagieren. Beispiele sind die von Labov und anderen (1968:II 76ff) untersuchten, zum Teil außerordentlich kunstvoll gereimten und in komplizierten Rhythmen vorgetragenen rituellen Beschimpfungen und „toasts“ schwarzer Jugendlicher in den USA, die von Herman Tertilt (1996 und 1997) untersuchten Beleidigungsduelle männlicher türkischer Jugendlicher – der sogenannten „Turkish Power Boys“ – in der Bundesrepublik Deutschland oder auch das „Verlan“, die neue (umgekehrte) Sprache Jugendlicher in den Banlieues französischer Großstädte (vgl. Gsteiger 1997). Alle diese im Rahmen einer sprachlich-kulturellen Hegemonie auf nationaler Ebene neu entwickelten, oralen Traditionen verbundenen Gruppensprachen sind eng mit den sozialen Positionen und Werten der Sprecher verbunden. Sie übernehmen zumindest zwei zusammenhängende Funktionen: Sie tragen, erstens, zum Gemeinschaftsgefühl bzw. zur Solidarität der Gruppenmitglieder bei, und sie zielen, zweitens, auf eine Abgrenzung von den oder sogar auf eine Verletzung der hegemonialen Mittelschichtsnormen ab, die in der offiziellen „Schulsprache“ transportiert werden, und zwar inhaltlich und formal gleichermaßen: zum einen über den Gebrauch „unziemlicher“ Worte, zum anderen über Sprechweisen und Satzkonstruktionen, die das ästhetische Sprachempfinden der Mittelschichten beleidigen. (vgl. Dittmar 1973:279ff) Die Sprecher derartiger sub- bzw. gegenkultureller Gruppensprachen entwickeln inhaltlich, formal und ästhetisch eine zum Teil erstaunliche Virtuosität des Sprachspiels. Sprechrhythmus, Tonfall, Gestik, Körperhaltung und Inhalte werden zu Teilen einer Gesamtinszenierung, die stets über Dimensionen der Darstellung, der Theatralität und des Spektakels verfügt: Sie ist auf andere als Publikum bezogen, das die Aufführung mit Beifall oder Mißfallenskundgebungen begleitet und bewertet.

6.3. Oralität in literalen Gesellschaften – Körperdistanzierung und Körperaufwertung

Bei den genannten Gruppensprachen handelt es sich um Sprachen von Jugendlichen in gesellschaftlichen Randsituationen, die in signifikanter Weise auf orale Kommunikationsformen und –mittel zurückgreifen, um sich damit (implizit) gegen die codifizierte literale Sprech- und Sprachkultur der dominanten

gesellschaftlichen Gruppen aufzulehnen. Oralität bedeutet wörtlich Mündlichkeit, aber sie ist, wie Paul Zumthor (1990:173) betont hat, nicht „auf das Wirken der Stimme begrenzt“, sondern umfaßt – da die Stimme selbst nur eine „Ausweitung des Körpers“ sei – „alles, was sich in uns dem anderen zuwendet, sei es eine stumme Geste oder ein Blick“. Orale Kommunikation ist damit wesentlich „körperstrukturiert“; die Bewegungen des Körpers sind elementare Bestandteile von Oralität. Als prominente Beispiele für Oralität in modernen Gesellschaften nennt Zumthor so Rockkonzerte, Disco, Protestmärsche oder Sportveranstaltungen. An diesen Beispielen rückt in besonderer Weise der Zusammenhang von Oralität und Emotion ins Blickfeld. Auch wenn es für die genannten Veranstaltungen einen äußeren Grund gibt, sind sie doch wesentlich Selbstzweck: Ziel ist das Zusammensein als solches, oft in möglichst großer Zahl auf einer begrenzten Fläche, so daß eine überdurchschnittliche körperliche Dichte, eine außergewöhnliche Intensität sinnlicher Eindrücke entsteht. Emotionen werden erzeugt und ausgelebt, verstärkt, ausgerichtet und synchronisiert. Die Routinen und Konventionen des Alltags, Sitte und Anstand, können zeitweilig außer Kraft gesetzt werden; vorhandene Emotionsregeln werden umdefiniert, die Hemmungen und Distanzen des normalen gesellschaftlichen Verkehrs in einer gesellschaftlich legitimierten, raum-zeitlich begrenzten, reglementierten Form überwunden – der zeit-räumlich begrenzte Exzeß als Intensivierung des „verflachten“ Lebens. (vgl. auch Elias und Dunning 1986 sowie Bauman 1997:80f) Im Unterschied zu sozialen Zusammenhängen, die im diskursiven Medium von Sprache und Schrift erzeugt werden, spielen in der oralen Kommunikation Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Emotionalität eine größere Rolle. Wir haben es mit Formen vorwiegend sinnlicher Vergemeinschaftung zu tun.

Oralität ist ein wesentliches Kennzeichen traditioneller Gesellschaften ohne Schrift. Ihre „Wiederkehr“ bzw. Betonung im Rahmen moderner literaler Gesellschaften kann als eine Reaktion auf die (körper-) distanzierenden Folgen von Schriftkulturen interpretiert werden. Zwar sind die mündliche und die körperlich-gestische Kommunikation im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nicht „evolutionär“ zurückgedrängt worden, dennoch haben Alphabetisierung und die mit ihr korrespondierende wachsende Komplexität ökonomischer und sozialer Beziehungen die Bedeutung der oralen in Relation zur literalen Kommunikation beschränkt. (vgl. auch Schmitt 1990 und 1992) Besonders seit der Erfindung des Buchdrucks ist die Rolle von Körper und Gestik als zentralen Medien der Weitergabe von Information und Wissen stark eingeschränkt bzw. verändert worden. Vor allem in den bildungsbürgerlichen Fraktionen der führenden gesellschaftlichen Gruppen hat sich das Vertrauen auf Aufklärung und Bildung seither maßgeblich auf die Wissensvermittlung durch die Schrift und das Buch gestützt – obwohl das

Körperliche zumindest implizit auch weiterhin eine wichtige Rolle in Sozialisation und Bildung spielte.

Aber es gab auch Gegenbewegungen und kritische Stimmen gegen die Vorherrschaft der Schrift aus dem Bürgertum selbst. So kritisierte Jean-Jacques Rousseau die Schrift bereits seit seinen Schriften zur Kulturkritik von 1750 und 1755 (= 1964) als ein Medium, das zu den Abstraktionen und Verstellungen der modernen Gesellschaft beitrage und kontrastierte sie mit einer „ursprünglichen“ Sprache, die noch dem unverstellten und „wahren“ Ausdruck der Leidenschaft gedient habe. Auch Emile, der Held seines pädagogischen Romans, soll ohne Bücher aufwachsen – mit Ausnahme von Daniel Defoes *Robinson*, der selbst wie ein „Wilder“ ohne Bücher leben mußte (vgl. Rousseau 1762 = 1993): Zivilisationskritische Sehnsüchte nach dem „Ursprünglichen“ verbinden sich mit der Vorstellung einer authentischen, durch die Schrift- und Buchkultur angeblich zerstörten Mündlichkeit. Ähnliche romantische Oppositionen gegen die Schrift, verbunden mit einer komplementären Emphase „ursprünglicher“ Mündlichkeit, finden sich in der deutschen Romantik etwa bei Herder sowie später bei Nietzsche (1873 = 1992:144f), zum Beispiel in *Unzeitgemäße Betrachtungen*, wo die an Schrift und Buch gekoppelte Bildung als Gefängnis oder gar Tod des „Lebens“ (eines der zentralen Schlagworte der zivilisationskritischen Bewegungen der Zeit) artikuliert wird. Einen Höhepunkt erreichte die Kritik der Schriftkultur an der Schwelle vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert: Das Mißtrauen gegen das geschriebene Wort, gegen die Buchkultur als „Gefängnis der Sprache“ (Oswald Spengler), gehörte nun besonders in Deutschland, aber auch in Frankreich, zu den Gemeinplätzen einer Kultur- und Zivilisationskritik, die in der Abneigung gegen Rationalisierung und Intellektualisierung, Mechanisierung und Bürokratisierung, Materialismus und „Degeneration“, Routine und Schlaffheit ihren kleinsten gemeinsamen Nenner fand.

Obgleich die romantische Auflehnung gegen die Schrift und die komplementäre Rehabilitierung der oralen Kultur zu vielen Fiktionen (zum Beispiel vom Dichter als Sänger) und Paradoxien (die mündliche Poesie wurde schriftlich fixiert und in Büchern gesammelt) führte, hat sie doch sogar bis in die innovatorischen Wissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts hinein nachgewirkt, zum Beispiel in die Linguistik, deren Gegenstand (die Sprache) Saussure ausdrücklich von der Schrift abgetrennt hat, oder auch in die – Linguistik und Ethnologie vereinigende – Strukturale Anthropologie von Lévi-Strauss, der in Rousseau ausdrücklich einen seiner Vorgänger sah. (vgl. Schlaffer 1986:12f) Darüber hinaus hat sie sich in zahlreichen, primär von bestimmten (intellektuellen) Fraktionen des Bürgertums getragenen sozialen Bewegungen manifestiert, in denen Körper und Bewegung als vermeintlich authentische Darstellungs-, Ausdrucks- und Kommunikationsmedien

„wiederentdeckt“ und in unterschiedlicher Weise funktionalisiert wurden, entweder zum Zweck der sozialen Distinktion oder auch als Medium der Erzeugung kollektiver (nationaler) Identität wie in der Turnbewegung Friedrich Ludwig Jahns[169], in der Fest- und Feierkultur des neunzehnten Jahrhunderts oder auch im vielgestaltigen Feld der Jugend-, Lebensreform-, Wandervogel-, Gymnastik-, Sport- und Tanzbewegungen an der Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert. Gerade dieses Feld speiste sich ausdrücklich aus einer romantischen Kritik der literalen Zivilisation und den dagegen ins Spiel gebrachten Leitideen einer angeblich ursprünglichen, zur Lüge unfähigen „Körpersprache“. Unmißverständlich war die Mißbilligung der Schrift- und Buchkultur hier in umfassende Bilder des Verfalls eingebettet, die bereits seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Europa in Konkurrenz zum liberalen Fortschrittsoptimismus getreten waren. In ihnen wurde der Prozeß der Moderne nicht als positive Aufwärtsentwicklung, sondern als sozialer („Desintegration“) und biologischer („Degeneration“) Niedergang dargestellt. Das geschriebene Wort wurde dafür mit verantwortlich gemacht: Es sei, so hieß es, weder in der Lage, die verfeindeten Individuen und Gruppen miteinander zu versöhnen, noch könne es dem bedrohlichen Verfall vitaler Kraft und Stärke entgegensteuern. Als Medium einer vorwiegend privaten Aneignung und Reflexion, aber auch von Lüge und Falschheit, würde es den gesellschaftlichen Zerfallsprozeß im Gegenteil sogar unaufhaltsam vorantreiben. Im Gegenzug boten sich körperlich-gestische Kommunikation, physische Erziehung und körperliche Aufführung als umfassende „Heilmittel“ zur Knüpfung neuer gemeinschaftlicher Bande und zur Überwindung der zivilisatorischen „Erschlaffung“ an.[170] Damit war eine neue Umbruchsituation gegeben: In Reaktion auf die lange währende Vorherrschaft der Schrift- und Buchkultur zeichnen sich seitdem vielfältige Tendenzen zu einer neuen Oralität, zu einer „Wiederverkörperlichung“ des symbolischen Austauschs sowie zu einer neuen Verbildlichung von Kultur und Gesellschaft ab, die sich auch auf die „alten Medien“ Theater, Musik, bildende Kunst oder Literatur ausgewirkt haben und nach wie vor auswirken. (vgl. Großklaus 1990, Fischer-Lichte 1995a und Flusser 1998)

In Parallelführung zu der These, in Reaktion auf die Dominanz der Literalität in den vergangenen Jahrhunderten seien im Rahmen moderner Gesellschaften neue Formen der Oralität entstanden, hat Rittner (1983) in einer zugleich zivilisations- und

---

169 Siehe auch das Kapitel 7..

170 Vgl. dazu Baxmann 1988, Alkemeyer, Kühling und Richartz 1988/89, Alkemeyer 1996:429ff sowie Alkemeyer 1996b.

modernisierungstheoretischen Perspektive[171] in solchen sozialen Gebilden, in denen nicht Wort und Schrift, sondern Körper und Bewegung die dominanten Medien der Kommunikation, der Vergesellschaftung und der Vergemeinschaftung sind, ein Produkt gesellschaftlicher Gegenbewegungen zu der ja bereits von Elias (1978 und 1979) oder Mary Douglas (1981) diagnostizierten, zunehmenden Distanzierung des Körpers im Zivilisationsprozeß und den damit verbundenen psychischen und sozialen Kosten – Rittner (1985:141) nennt beispielsweise Entwurzelungs- und Entfremdungsphänomene, Sinnkrisen, psychische und soziale Dissonanzen – gesehen. Rittner zufolge beruhen die Leistungen der vornehmlich im sozialen System der Gruppe erarbeiteten Körperthematisierung in der Hauptsache darauf, „daß sie Formen einer erweiterten Selbstdarstellung in einem geschützten und entdifferenzierten Raum ermöglichen“ und damit „identitätsverbürgende und authentizitätsschöpfende Potenzen“ beinhalten: Mit dem Körper werden, so Rittner, „die Eigenschaften der Person erschlossen, festgelegt und beglaubigt“. Berührungen, Hautnähe, kollektive (Bewegungs-) Rhythmen und ähnliches, also alle über bloße *face-to-face*-Beziehungen hinausgehenden *body-to-body*-Relationen, stillen danach den in abstrakten Gesellschaften gesteigerten Natürlichkeits- und Authentizitätsbedarf und befriedigen die in diesen Gesellschaften vermehrt auftretenden Ansprüche auf „Konkretisierung und Verkörperlichung von Eigenschaften“ (Rittner 1983:234f). Durch die explizite Thematisierung des Körpers in entsprechenden Sozialsystemen ließen sich, Rittner zufolge, Bedürfnisse nach Natürlichkeit, Ursprünglichkeit und Gemeinschaftlichkeit, verstanden als eine Form der Überwindung der im „normalen“ gesellschaftlichen Leben herrschenden Distanzregeln, ansprechen, inszenieren und ausagieren, die auf der Rückseite des Zivilisationsprozesses als dessen notwendige Begleiterscheinung entstanden seien.[172] „Körperbetonte soziale Systeme“ (ebd.), wie besonders der Sport, sind danach soziale Arrangements zur Konstruktion, Inszenierung und Darstellung von Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, von Entdifferenzierung und unverstellter

---

171 Zur Theorie des Zivilisationsprozesses als Modernisierungstheorie vgl. Bogner 1991.

172 Auch Goffman (1971a:131) hat darauf hingewiesen, daß auf Sportplätzen anzutreffende Personen generell als „offene Personen“ gelten, „als ansprechbare und duzfähige Interaktionspartner“ (Rittner 1985:146). Entsprechend beschreiben Elias und Dunning (1986) die vergemeinschaftenden und mitreißenden Formen des „Mitgehens“ bei Fußballspielen, deren Intensität und Rhythmus von der Dynamik und dem Rhythmus des Spielgeschehens abhänge.

Kommunikation, von „Gemeinschaft“ im Unterschied zu „Gesellschaft“,[173] und das heißt auch: Es handelt sich um gesellschaftliche Bereiche bzw. Inszenierungen, in denen die mit dem zivilisatorischen Abstandnehmen vom Körper einhergehende Favorisierung der Fernsinne (Sehen) zuungunsten der Nahsinne (Schmecken, Riechen, Fühlen) genau umgekehrt wird.[174] Ähnlich wie autonome Kunst, Bürger 1988:17) zufolge – er bezieht sich damit vornehmlich auf die ästhetische Theorie Adornos (1989) –, „als Antwort auf die Entfremdungserfahrungen (entsteht), die der Mensch in einer Welt macht, die sein Produkt ist und ihm doch überall als eine ihm fremde entgegentritt“, so entsteht in der Sichtweise Rittners auch der Sport als ein eigenständiger gesellschaftlicher Bereich zur Bekämpfung und Überwindung moderner Entfremdungserfahrungen.

Rittner (1983 und 1985) hat im Rekurs auf die Arbeiten von Elias, Douglas und anderen bereits Gedanken formuliert, die später von Bette (1989; vgl. auch 1999) aufgegriffen und auf der Basis der Systemtheorie Luhmanns stringent weiterentwickelt worden sind. Bette konstatiert auf der einen Seite eine zunehmende Verdrängung des Körpers im Modernisierungsprozeß. Anzeichen dafür findet er beispielsweise in der Gleichgültigkeit gegenüber Person und Körper aufgrund der „Entpolitisierung der Produktionsverhältnisse“ und der „Autonomisierung des Geldmechanismus“, in der „Befreiung“ der Arbeit vom Körper durch den Einsatz von Maschinen und Computern, in der „Entkörperlichung“ der Strafe im modernen Rechtssystem (vgl. auch Foucault 1979), in der Unabhängigkeit der Kommunikation von physischer Anwesenheit durch technische Entwicklungen wie Telefon, Fernsehen oder Internet, oder auch in der Abkoppelung der Wissenstradierung von der menschlichen Gedächtnisleistung durch immer neue Speichermedien. (vgl. Bette 1989:18ff sowie 1999:115ff) Dieser Verdrängung des Körpers aus zentralen Bereichen der Gesellschaft, in denen sich der Körper, Bette zufolge, allenfalls

---

173 Tatsächlich korrespondieren Rittners Ausführungen mit Ferdinand Tönnies‘ (1887 = 1991) Begriffspaar: Auf der einen Seite das bewußt gestaltete, das kalte und nüchterne, distanzierte und entfremdete Staatswesen – die *Gesellschaft* –, auf der anderen die *gemeinschaftlichen*, unreflektierten, warmen, unmittelbaren, nicht-entfremdeten Formen der Kommunikation und des Zusammenlebens, die nicht etwa aus partikularistischen Interessen, sondern im Gegenteil aus „tieferen“ gemeinsamen Bindungen und Gefühlen hervorgehen: aus Familie, Nachbarschaft, Verein, Kirche usw.. Zum Gemeinschaftsbegriff vgl. auch Kopper 1960 und Vobrura 1994. Die vergemeinschaftende Wirkung von Bewegungen wird im Kapitel 11. genauer herausgearbeitet.

174 Zum Zusammenhang zwischen dem Prozeß der Zivilisation und der Favorisierung der Sinne der Distanz siehe auch das Kapitel 3.5.2..

subversiv als Störgröße zurückmeldet,[175] korrespondiert für ihn auf der anderen Seite eine Ausdifferenzierung „körperorientierter Sozialbereiche“, welche die verlorengegangene oder bedrohte Körperlichkeit ausdrücklich (wieder) ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken und „anhand semantischer Leitformeln (Natürlichkeit, Jugendlichkeit usw.; TA) zu kompensieren trachten“ (Bette 1999:123). Solche Sozialbereiche sind etwa das Gesundheitssystem oder der Sport, „die ein *body-processing* unter Sonderaspekten betreiben“ (Bette 1989:27). Jedoch läge „das Typische der Körperaufwertung in komplexen Gesellschaften“ in der „Pluralität heterogener Angebote. [...] Die Thematisierung des Körpers auf rein sportliche Aspekte zu verdünnen, hieße somit, die Geschichte des Körpers in der Moderne verkürzt zu rekonstruieren. Der Sport stellt mit seinen diversen Modellen nur einige unter vielen Möglichkeiten zur Gestaltung des Verhältnisses von Körper und Gesellschaft dar.“ (ebd.:163) Kurz, Körperdistanzierung und Körperaufwertung existieren, nach Bette, im Rahmen der gesellschaftlichen Evolution in paradoxer Gleichzeitigkeit nebeneinander; sie sind die beiden Seiten *eines* gesellschaftlichen Prozesses.[176] Im Gegenzug zur fortschreitenden Körperdistanzierung als „Begleitphänomen der erfolgreichen sozio-evolutionären Entwicklung und Durchsetzung symbolisch generalisierter Steuerungsmedien“ (ebd.:18) entstünden immer mehr und immer neue gesellschaftliche Bereiche und Praktiken – Freizeit, Sport, Mode, (urbane) Jugendkultur usw. –, in denen die Menschen ihre Körperlichkeit betonten und ihren Körper als Fluchtpunkt und Projektionsfläche für Kommunikation und Sinngebung nutzten, um auf diese Weise die sie überfordernden Konsequenzen der Modernisierung abzufangen. „Sport, Tanz (Baxmann 1988), Gesundheitsorientierung, Fitneß-Boom, Lebensreformversuche und Spaßbezogenheit“ werden vor diesem Hintergrund als kompensatorische „Reaktionen der Gesellschaft auf sich selbst“ eingeordnet: „auf Verschriftlichung, Abstraktheit, Routinisierung, Futurisierung von Komplexität und Körperdistanzierung“ (Bette 1999:123), aber auch auf den Verlust der Einheit lebensweltlicher Bezüge und angestammter Verkehrskreise unter dem Druck funktionaler Differenzierung sowie der Individualisierung der Person (vgl. Bette 1989:27f).

Wie Stichweh (1990:380) – ebenfalls aus der Perspektive der Systemtheorie – kritisiert, blieben diese Diagnosen letztlich der „Freudianischen Logik der Wiederkehr

---

175 Bette (1999:121) bezeichnet beispielsweise Krankheiten als eine „Rache“ des durch „gesellschaftliche Erwartungszusammenhänge“ überforderten Körpers an der Gesellschaft. Vgl. auch Bette 1989:25ff sowie Rittner 1985:141.

176 Die These einer „Paradoxie von gleichzeitiger Körperkontrolle und Körperaufwertung“ ist auch von Heinemann (1994) übernommen worden.

des Verdrängten“ verhaftet, ein Terminus, den Bette (1989:49) auch selbst benutzt. Stichweh hält der These einer paradoxen Gleichzeitigkeit von Körperverdrängung (auf der Ebene von „Gesellschaft“) und Körperaufwertung (auf der Ebene von „Interaktion“) seinerseits das Konzept eines Wandels von vormodernem „Körperpessimismus“ hin zu modernem „Körperoptimismus“ entgegen, um damit hervorzuheben, daß wir es im Prozeß der Moderne nicht nur mit einer Komplementarität von Körperdistanzierung und Körperbetonung zu tun hätten, sondern mit grundlegenden qualitativen Veränderungen im Hinblick auf das gesellschaftliche Verhältnis zum Körper.[177]

Vom historisch-anthropologischen Standpunkt ist die von Bette vertretene These einer Indifferenz der modernen Gesellschaft zu Person und Körper sowie der Kompensation dieser Indifferenz in den körperlichen Nahwelten der Interaktion darüber hinaus problematisch, weil aus dieser Perspektive auch die Gesellschaft ein körperliches Sein hat, insofern als jeder Körper über eine gesellschaftliche Existenz verfügt. (vgl. Gebauer und Wulf 1998:54ff) Der Körper ist in dieser Sicht nicht nur eine physisch-organische Einheit, die von den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen auf je eigene Weise „am scharfen Strahl funktionsspezifischer Absichten“ (Bette 1989:46ff) in Anspruch genommen und codiert wird. Vielmehr wird von einer Wechselwirkung zwischen dem immer schon bis in seine motorischen und

---

177 Vergleichbare Gedankengänge finden sich bei Foucault. Er spricht von einer „Rückforderung des eigenen Körpers gegen die Macht, der Gesundheit gegen die Ökonomie, der Lust gegen die moralischen Normen der Sexualität" usw. (Foucault 1976:106). Jedoch begreift er diese „Rückforderungen“ nicht als eine „Wiederkehr des Verdrängten“, sondern als soziale Effekte „der Macht“ selbst. Macht ist für ihn keine Einbahnstraße, sondern ein zweibahniger Prozeß: Das gesellschaftliche und individuelle Interesse am Körper steigt in dem Maße, wie sich die Disziplinarinstitutionen auf ihn konzentrieren, um ihn zu beobachten und zu beherrschen. Je mehr über den Körper gesprochen wird, je mehr der Körper zum Objekt von Kontrollen gemacht wird, umso mehr Aufmerksamkeit widmen ihm die Subjekte, umso mehr dient er ihnen auch als ein symbolisches Medium der Selbstdarstellung: Die „sorgfältige Arbeit der Macht am Körper“ führt „zum Begehren des eigenen Körpers“ (ebd.). Auch die „Revolte des sexuellen Körpers“ interpretiert Foucault als einen „Gegenangriff“ auf das Eindringen der Kontrollen in die Körper. (ebd.:107) Allerdings nimmt nun auch die Macht solche Gegenangriffe nicht teilnahmslos hin, sondern antwortet auf „die Revolte des Körpers“, indem sie diese ihrerseits wieder in die Mechanismen der Machtausübung eingliedert und beispielsweise die gegen die Macht entstandene Sexualisierung des Körpers sogleich ökonomisch oder ideologisch ausbeutet, jedoch „nicht mehr in Form von repressiver Kontrolle, sondern als stimulierende Kontrolle ...: ‚Entkleide dich ... aber sei schlank, schön, gebräunt!‘ Auf jede Bewegung des einen der beiden Gegner antwortet die Bewegung des anderen" (ebd.). Nach Foucault ist der Körper in der Moderne so zum Einsatz eines regelrechten Kampfes zwischen den Subjekten und den Kontrollinstanzen geworden.

affektiven Tiefenschichten gesellschaftlich durchdrungenen Körper und den sozialen Bereichen ausgegangen, in denen er sich bewegt und tätig wird. (Abstrakt) Gesellschaftlichliches ist damit auch in allen Interaktionen präsent; es verkörpert sich gewissermaßen in ihnen.[178]

Die Rede von der sozialen Existenz des Körpers und der körperlichen Existenz des Sozialen impliziert überdies, daß die mit der verstärkten Hinwendung zum Körper einhergehende Vervielfältigung körperbezogener Angebote und (Konsum-) Praktiken in der historisch-anthropologischen Sicht Bourdieus und anderer nicht bloß als ein Ausdruck von Individualisierungsprozessen aufgefaßt wird, sondern als eine spezielle Austragungsform und Aufführung sozialer Kämpfe unterschiedlicher Gruppierungen, Klassen und Klassenfraktionen. Allen Adaptionen der neueren soziologischen Individualisierungsthese zum Trotz, in denen Individualisierung auf die Freisetzung des Individuums von sozialen „Strukturzwängen“ und identitätsverbürgenden Sozialkontexten reduziert wird, zeigen neuere empirische Studien zur „sozialen Ordnung der Freizeit“, daß Sportengagement und spielerischer Körpergebrauch auch weiterhin gesellschaftlichen Determinanten, zum Beispiel Schicht und Geschlecht, unterliegen. (vgl. Lamprecht und Stamm 1995 und 1996 sowie Cachay und Hartmann-Tews 1998) Während Rittner (1985:142) die auch im Sportengagement sich ausdrückende und bestätigende Dimension sozialer Ungleichheit durchaus sieht, behauptet Bette (1989:29) hingegen einen Bedeutungsverlust „von Verwandtschaftssystem und Schicht“ in modernen, allein noch *funktional* differenzierten Gesellschaften.[179] Allerdings ist stratifikatorische neben funktionaler Differenzierung durchaus noch (gleichgewichtig) vorhanden.[180]

Schließlich mag der Befund – dies zielt vor allem auf die Analysen Rittners (1983) –, in „körperbetonten sozialen Systemen“ ginge es vornehmlich um die Inszenierung von Natürlichkeit, Authentizität und Gemeinschaftlichkeit zwar noch für die körperorientierten sozialen Bewegungen der Jahrhundertwende und einige andere Bewegungen der Folgezeit zutreffen, keineswegs aber charakterisiert er mehr die körperbetonte Pop- und Sportkultur der Gegenwart. Allem Anschein nach geht es hier weder um eine vermeintlich authentische Kommunikation noch um Erfahrungen

---

178 Diese innige Verbindung von Sozialem und Körperlichem wird unter anderem im Kapitel 3.5.3. genauer beleuchtet.

179 Vgl. auch Bette 1999:147ff. Er greift hier explizit die Individualisierungsthese auf und betrachtet Individualisierung als das Ergebnis der allmählichen „Herausbildung funktional spezialisierter Teilsysteme“ (ebd.:150).

180 Vgl. auch Kapitel 11.1..

von Natürlichkeit, Einfachheit und Gemeinschaft im romantischen Sinne von Tönnies (1887 = 1991), der unter „Gemeinschaft“ einen durch die Merkmale der Freiwilligkeit, Unmittelbarkeit und Affektualität charakterisierten *organischen* Sozialkörper mit distanzlosen sozialen Beziehungen versteht, in der das Einzelne das Allgemeine repräsentiert und umgekehrt, während „Gesellschaft“ als „entfremdetes“, *künstliches* Gebilde dargestellt wird, das den sozialen Wesen Zwang, Zweckrationalität und Vermitteltheit auferlege. Vielmehr haben wir es zum einen mit neuen Verhältnissen von Individualität und Gemeinschaftlichkeit zu tun, zum anderen mit einem oft dominanten Gestus des Spielerischen, einer Haltung also, der es nicht darum geht, die Inszeniertheit und „Künstlichkeit“ des Körpers zu verbergen, sondern sie im Gegenteil offensiv zur Schau zu stellen und sich damit deutlich von allen Natürlichkeits- und Authentizitätsbemühungen der Vergangenheit zu unterscheiden. Während in den körperorientierten sozialen Bewegungen der Vergangenheit noch eine Identität zwischen Darsteller, Darstellung und dargestelltem Inhalt postuliert worden ist, scheint zwischen diesen Bezugspunkten heute eine Distanz und Inkongruenz zu existieren, die durch einen entsprechenden Gestus auch deutlich markiert wird: Der Körper wird nicht mehr primär als Medium einer aufrichtigen, authentischen Kommunikation aufgefaßt und in Anspruch genommen, sondern dient (neben anderem) eher der Ausstrahlung dezidiert nicht-authentischer Signale, der Inszenierung und Maskerade des Selbst und der Gruppe: Zeichen werden als Zeichen, das Spiel wird als Spiel erkennbar gemacht.[181]

6.3.1. Körper und Bewegung

Körper und Bewegung, traditionell Gegenstand der Kinesik (vgl. Gebauer und Wulf 1998:89), sind die zentralen Kommunikationsmittel oraler Kulturen. Wie andere Medien, so sind auch sie keine neutralen oder rein natürlichen Mittler zwischen dem Selbst und der Welt. Vielmehr beeinflussen sie zum einen die Art des (kommunikativen, interaktiven, symbolischen) Austauschs und seinen Inhalt, zum anderen sind sie ihrerseits historisch geprägte, soziokulturell konstituierte und diskursiv erzeugte Tatsachen. Es handelt sich um grundlegende Medien der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt, um „stumme“ Medien der Erfahrung, der Empfindung und der Erkenntnis der Welt, des Ausdrucks, der Verständigung mit anderen und damit von Vergesellschaftung und Individuierung.

---

181 Vgl. auch Bettes (1989:63ff) Analysen der zahlreichen neuen (urbanen) Bewegungs- und Darstellungskünste sowie das Kapitel 11. der vorliegenden Arbeit.

Dies bedeutet jedoch nicht unbedingt auch, wie es in entwicklungstheoretischen Ansätzen erscheint, daß die körperliche Erfahrung und Erkenntnis der Welt der sprachlich-bewußten nur als Vorstufe vorausginge. Vielmehr bleiben beide Zugänge zur Welt stets im Spiel und beeinflussen sich im gesamten Leben wechselseitig. Jedoch scheint insbesondere im Verlauf der Aufklärung seit dem achtzehnten Jahrhundert das Bewußtsein davon, in einem körper- und bewegungsvermittelten, in einem fühlenden und tastenden Austausch mit der Umgebung zu stehen, zunehmend abhanden gekommen zu sein: Das sich autonom dünkende Subjekt besteht seither auf seinem eigenen Hoheitsbereich. Es errichtet zwischen sich selbst und seiner Umgebung klare Grenzen und begreift insbesondere die Haut als ein trennendes Organ. (vgl. Benthien 1999)

Verkannt und vergessen wird dabei, daß Körper und Umwelt von Geburt vielfältig ineinander verwoben werden. Der Körper erfaßt das Geschehen der Welt und prägt dieser gleichzeitig seine Antworten auf.[182] In der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt wird er selbst bis in seine Tiefenschichten hinein gesellschaftlich durchdrungen. Umgekehrt bahnt er eigene Wirkungen in der Welt an, die neue Entwicklungen ermöglichen, aber auch verstellen können.[183] Diese, im Anschluß an die Phänomenologie vor allem von Bourdieu vertretene Ansicht steht dem verbreiteten, bewußtseinsphilosophischen Subjekt-Objekt-Dualismus diametral entgegen: Die Menschen sind danach keine abgetrennten Individuen, die einer Welt von Objekten gegenüberstehen, sie sind nicht als isolierter Einzelfall in einer fremden Umwelt zu begreifen, wie es in der abendländischen Sichtweise seit dem achtzehnten Jahrhundert erscheint, sondern über ihren Leib untrennbar mit ihrer personalen und dinglichen Umwelt verschlungen. Diese Auffassung einer grundsätzlichen Verschlingung von Körper und Gesellschaft steht zugleich in Kontrast zu jenen – ebenfalls abendländischen – Denktraditionen, denen zufolge der Körper der natürliche Teil des Menschen, während der Geist gesellschaftlich und kulturell (sprachlich) bestimmt sei und die Aufgabe habe, über die Natur zu

---

182 Vgl. Merleau-Ponty 1964 = 1986:172ff, Schwemmer 1997:19f sowie das Kapitel 3.5.3..

183 Ähnlich auch Polanyi (1985:24): „In diesem Sinne können wir sagen, daß wir uns die Dinge einverleiben, wenn wir sie als proximale Terme eines impliziten Wissens fungieren lassen – oder umgekehrt, daß wir unseren Körper soweit ausdehnen, bis er sie einschließt und sie uns innewohnen.“ Vor allem die Hand kann als ein handelndes Sinnesorgan verstanden werden, als eine Art Schnittstelle zwischen äußerer und innerer Welt. Der Übergang zur Greifhand hat dem Menschen ungeahnte Freiheiten für neue Bewegungssequenzen eröffnet. Sprache, Musizieren und Denken sind im Gefolge der Evolution von Bewegungen der Hand entstanden. (vgl. Wehr und Weinmann 1999)

herrschen. Sie läßt damit auch alle Versuche als vergeblich erscheinen, durch wie auch immer geartete – etwa psychoanalytische – Technologien der Selbstsuche und der Selbsterfahrung die „Zensur“ des gesellschaftlich bestimmten und sprachlich organisierten Bewußtseins zu unterlaufen, um so zu angeblich ursprünglicheren Erfahrungsebenen oder unzensiertem (Traum-) Material vorzustoßen.[184] Solche Versuche verkennen, daß das Soziale und das Kulturelle (das Sprachliche bzw. Symbolische) eben nicht nur auf der Ebene von Geist und Bewußtsein wirksam sind, sondern sich tief in die Körper eingraben, daß sie auch die Bewegungen, die Haltungen, die Gebärden, die Sinne, die Wahrnehmungen, die Gefühle, die Assoziationen und die Träume ergreifen, strukturieren und codifizieren. So ist der Körper[185] weder nur ein kultureller Text, ein Zeichensystem bzw. ein diskursiv erzeugtes Konstrukt, wie es die dekonstruktivistische Annahme will, noch bloß ein Medium unmittelbarer Wahrnehmung und Empfindung, wie es ein platter Sensualismus behauptet, sondern ein Mittler zwischen Selbst und (sozialer) Welt, ein Austragungsort nicht nur der einzelnen Biographie, sondern auch der Geschichte von Natur und Kultur, eine Schnittstelle von Erfahrung und Erkenntnis, Fühlen und Sprache, Intimität und Öffentlichkeit, Privatem und Gesellschaftlichem. In diesem Sinne hat auch Boltanski (1976) gezeigt, wie sehr das Verhältnis zum eigenen Körper, seine Empfindungen und Wahrnehmungen, seine Gefühle und Erfahrungen, von (Klassen-) Kultur und Sprache abhängen. Was der Körper uns bedeutet, ist, so Boltanski, von inkorporierten sozialen Strukturen und kulturellen Gehalten, von seiner Einfügung in kulturelle Bedeutungsgewebe abhängig. Jede Wahrnehmung und Identifizierung körperlicher Empfindungen ist danach ein Akt vor-bewußter Dechiffrierung, der nicht ohne das Verfügen über in der sozialen Praxis erworbene (gelernte) sprachliche Ausdrücke vollzogen werden kann. Das heißt, schon Körperempfindungen und Körperwahrnehmung werden von der Art, dem Reichtum und der Präzision des vorhandenen Empfindungsvokabulars bestimmt, das sich von Kultur zu Kultur, Klasse zu Klasse und bei Männern und Frauen stark unterscheidet. Zugleich hängen Krankheitsempfindungen, Boltanski zufolge, von der ebenfalls gesellschaftlich erlernten Fähigkeit ab, das vorhandene Klassifikationssystem – die gesellschaftliche Taxonomie – der Krankheiten zu handhaben und die eigenen Symptome in dieses System einzuordnen. „Denn die Sprache, die dazu dient, Krankheitsempfindungen auszudrücken und ganz allgemein von Krankheit zu

---

184 Zur diesbezüglichen Kritik an psychoanalytischen Annahmen sowie tiefenhermeneutischen Verfahren der Kultursoziologie vgl. auch H.-D. König 1993.

185 Oder auch einzelne Organe wie beispielsweise die Haut; vgl. O. König 1997 und Benthien 1999.

sprechen, konstituiert gleichzeitig die Erfahrung der gesellschaftlichen Subjekte von der Krankheit und drückt sie aus.“ (Boltanski 1976:148) Die Frage ist also: Gibt es Empfindungen, Dimensionen unseres Selbst, die wir nie erfahren oder spüren, weil wir dafür keine Sprache haben – weder verbal-sprachliche Ausdrücke, noch non-verbale, kulturell codierte Mimiken, Gebärden, Haltungen usw. –, so wie wir nur einen Schnee kennen und nicht siebzig verschiedene Schneezustände wie die Eskimos, die dafür siebzig Wörter haben oder mehr?[186]

Die praktische Zuwendung des Individuums zu seiner Umwelt erfolgt maßgeblich über *Bewegungen*. Als eine körperlich fundierte Praxis ist Bewegung eine elementare Form des Verhaltens und Handelns, durch die der Mensch Bezüge zur Welt herstellen kann. Bewegung ist die Voraussetzung jeden Begreifens und Erkennens der Welt, genauer: „Bewegung ist“, wie Gebauer und Wulf (1998:33) mit Bezug auf die Anthropologie Arnold Gehlens schreiben, „das Prinzip, aus dem heraus sich der Mensch erkenntnisfähig macht, dies geschieht auf einer Stufe unterhalb des kognitiven Denkens.“ Wir erkennen die Dinge erst, wenn wir uns – real oder imaginär – um sie herum bewegen, sie aus verschiedenen Perspektiven betrachten, ebenso wie wir uns nur dann selbst erkennen, wenn wir in der Lage sind, uns gewissermaßen virtuell um uns selbst herum zu bewegen und aus der Perspektive der anderen zu sehen – dies war ja bereits eine wesentliche Erkenntnis Meads.[187]

Im Rahmen sportwissenschaftlicher Theoriebildung hat bereits früh Grupe (1976, 1982 und 1984) gegen rein funktionale Bewegungslehren betont, daß die menschliche Bewegung nicht nur ein bloßes Ausführen motorischer Operationen,

---

186 Unter anderem auf der Basis der Historischen Anthropologie des Körpers von Mary Douglas (1981) diskutiert auch Jakob Tanner (1994) – am Beispiel des Schmerzes – das Problem der Wechselwirkungen zwischen historischen (wissenschaftlichen) Modellen des Körpers einerseits und seiner subjektiven Wahrnehmung andererseits, zwischen körperlichen Empfindungen und sozial sanktionierten Deutungsmustern. Er unterscheidet zwei Perspektiven: 1. Schmerz wird, ähnlich wie Lust, als eine Sprache des Körpers aufgefaßt, geregelt durch einen kulturellen Code, der bestimmte Äußerungen des Körpers als Symptome, das heißt als visuelle oder akustische Zeichen interpretiert und ihnen Bedeutung verleiht. 2. (Heftige) Schmerzempfindungen werden als eine Antithese zur Sprache als der Struktur des Symbolischen aufgefaßt. Schmerz hat in dieser Perspektive einen radikalen Ausschluß des schmerzempfindenden Menschen aus dem symbolisch codierten Kontinuum der Gesellschaft zur Folge, eine völlige Vereinzelung und Depersonalisierung. Tanner übernimmt diese Auffassung von der Kulturwissenschaftlerin Elaine Scarry (1992), die vom Schmerz sagt, man könne ihn nicht erzählen, er sprenge jeden Kontext und widersetze sich allen narrativen Zusammenhängen.

187 Siehe das Kapitel 3.4.1..

sondern eine „ganzheitliche“ Handlungspraxis ist, mittels derer „der Mensch“ entweder in alltäglichen Situationen oder aber in außeralltäglichen, eigens gerahmten Sinnzusammenhängen wie Spiel oder Sport spezielle „weltaufschließende“ Bezüge zu seiner Umwelt herstellt. (vgl. auch Schwier 1995:25ff) Grupes philosophisch-anthropologisches, von Merleau-Ponty inspiriertes, soziologische Dimensionen jedoch weitgehend ausklammerndes Bewegungsverständnis hat auch die Arbeiten von Baur (1988 und 1989) beeinflußt, der mit seiner dialektischen Konzeption der „Körper- und Bewegungskarriere“ die traditionellen Gegensätze zwischen entwicklungs- und sozialisationstheoretischen Ansätzen zu überwinden sucht. Von zentraler Bedeutung ist in dieser Konzeption die Kategorie der „Handlung“, die sich nach Baur (1989:56) „als eine Person-Umwelt-Transaktion“ vollzieht. Baur möchte zeigen, daß die „Körper- und Bewegungskarriere“ einerseits eine individuelle Konstruktion ist, da das Subjekt seine Bewegungsmöglichkeiten auf der Basis biogenetischer Prädispositionen zum Handeln individuell ausforme, sie aber andererseits auch eine soziale Konstruktion ist, da Bewegungsumwelten, Bewegungsformen und Bewegungsbedeutungen sozio-kulturell und institutionell vorstrukturiert seien. Deren subjektive Aneignung setze einen sozialen Austausch voraus und erfolge primär über intersubjektive Handlungsprozesse. (vgl. Baur 1988:377ff) Entscheidend für Baur (vgl. 1989:58-85) ist also, daß die „Körper- und Bewegungskarriere“ in einer handlungsvermittelten Entwicklungsdialektik zwischen dem Individuum und seinen gesellschaftlichen Lebensbedingungen entfaltet wird: Die Umwelt nimmt „Einfluß auf die Person, die Person wirkt durch ihr Handeln auf die Umwelt ein“ (Prohl 1999:236).

Es ist allerdings fraglich, ob mit diesem Modell tatsächlich die Subjekt-Objekt-Dialektik überwunden werden kann, wie es zum Beispiel Merleau-Ponty, Bourdieu oder Gebauer und Wulf (besonders 1998) versuchen, oder ob es nicht auch weiterhin auf der (impliziten) Annahme basiert, es existierten schon zwei Seiten – Subjekt und Objekt, „Person“ und „Umwelt“ –, die dann gewissermaßen als Partner in einen interaktiven Austausch einträten, in dessen Verlauf sie wechselseitig aufeinander einwirkten. Die Beschränkungen eines solchen Denkmodells haben bereits Elias und Dunning (1983) aufgezeigt, indem sie im Rahmen ihres figurationssoziologischen Ansatzes darauf hinwiesen, daß sich beide Seiten der Austauschbeziehung erst im Verlauf ihrer dynamischen Verflechtung, ihrer praktischen Verschlingung, ausbilden.

Wie der Körper kein neutrales Medium der Begegnung des Menschen mit der Welt ist und bleibt, so sind und bleiben auch die Bewegungen keine „objektiven“ Mittel des Austauschs. Sie sind vielmehr vergesellschaftete Weisen des Körpergebrauchs, die ihrerseits vergesellschaftenden Charakter haben. (vgl. Gebauer 1997a) Bewegungen

vermitteln zwischen dem Individuum und seiner Umgebung. Indem sie aber in eben diesem Vermittlungsprozeß selber sozial geformt und kulturell codiert werden, ähneln sich beide Seiten im Zuge der Vermittlung an: Sie durchdringen einander. Die Bewegungen werden in dem Maße vergesellschaftet und mit kulturellen Bedeutungen aufgeladen (codiert), wie das Individuum – unter der Anleitung anderer Personen (Erwachsene, Lehrer usw.) oder im Austausch mit anderen (Gleichaltrige, Freunde usw.) sowie den gegebenen strukturellen und institutionellen Bedingungen – praktisch handelnd in den Bedeutungsgehalt eindringt, der in jenen Gegenständen, Institutionen und Strukturen objektiviert ist, mit und unter denen es hantiert und agiert. Ein sehr einfaches Modell dafür ist das berühmte Löffelbeispiel von Leontjew (1973:292), in dem dargelegt wird, wie beim Lernen des Löffelgebrauchs über das Mittun und unmittelbare Eingreifen der Erwachsenen „die Handbewegungen des Kindes ... allmählich grundlegend umgestaltet“ werden und sich nach und nach „der objektiven Logik des Umgangs mit diesem Gerät“ unterordnen.[188] Holzkamp (1995) hat Leontjews Überlegungen in seinem Konzept der „Gegenstandsbedeutungen” und ihrer subjektiven Aneignung aufgegriffen und ausgebaut. Unter Gegenstandsbedeutungen versteht er „verallgemeinerte Handlungsmöglichkeiten, die durch gesellschaftliche Arbeit dazu geschaffen werden, sie in bestimmte Herstellungs- oder Gebrauchsaktivitäten umzusetzen.“ (Holzkamp 1995:282) Lernender Weltaufschluß im Medium von Bewegungshandlungen läßt sich auf dieser Basis als ein praktisches Eindringen in die jeweiligen Lerngegenstände begreifen, in dessen Verlauf die darin objektivierten *sachlichen* und *sozialen* Bedeutungszusammenhänge subjektiv realisiert und die Bewegungen sekundär mit Bedeutung aufgeladen werden. Im Lernprozeß entsteht ein immer gegenstandsadäquateres, „tieferes“ Bewegungswissen; die Bewegungen werden durch ihre wachsende Gegenstandsadäquatheit immer stärker mit praktischem Weltwissen angereichert. Dabei unterscheiden sich freilich die Grade und Modi der Transformation sachlich-sozialer Bedeutungsstrukturen in sinnlich-wirkliche Körperbewegungen von Individuum zu Individuum in Abhängigkeit von der individuellen körperlichen Beschaffenheit, bereits erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, schließlich – auf einer grundsätzlichen Ebene – von der sozialen und kulturellen Herkunft, dem Geschlecht usw., das heißt letztlich von den habituellen Voraussetzungen des Individuums. Zu betonen ist zudem, daß Lerngegenstände

---

188 Entsprechend kann etwa auch Kleidung als Forminstrument des Körpers untersucht werden.

zumeist auch anders benutzt werden können als vorgesehen.[189] Jedoch setzen ihr Materialcharakter und ihre Form den Gebrauchs- und Umgestaltungsmöglichkeiten Grenzen. Unterschiedliche Lerngegenstände erlauben bzw. erfordern unterschiedliche Freiheitsgrade ihrer Bewegungsumsetzung. Die bedeutungsadäquate Bewegung kann bereits durch die Struktur der jeweiligen materiellen „Bedeutungseinheit“ weitgehend festgelegt, sie kann aber im Lernprozeß auch erst zu finden sein. Ein Beispiel für den ersten Fall wären etwa traditionelle Turngeräte wie Barren, Reck oder Pauschenpferd. Nicht weich und sich dem Körper des Akteurs anpassend, sondern hart, eckig und unflexibel, erfordern diese Geräte gerade umgekehrt eine Anpassung des Körpers: seine Straffung und Spannung – ein weicher, schlaffer Körper würde sich an diesen Geräten unweigerlich weh tun. (vgl. Wiedenhöft 1998:81ff)

Auch deshalb, weil der Austausch des Menschen mit der ihn umgebenden Welt in den Medien der Körperlichkeit stets mit Prozessen der Bewegungsformung und Bedeutungsgebung, mit der praktischen Unterordnung unter „objektive“ Strukturen und soziale Logiken, der Einverleibung äußerer Anforderungen, der Anleitung durch andere usw., letztlich mit den Dimensionen von Macht und Herrschaft, verbunden ist, greift auch Tamboers (1979 und 1994) Auffassung von Bewegung als „Dialog“ zwischen Mensch und Welt zu kurz.[190] Das dialogische Bewegungskonzept suggeriert nicht nur, beide Seiten der „Wechselrede“ existierten bereits unabhängig von diesem als fest umrissene und klar erkennbare Einheiten, sondern sie täuscht auch darüber hinweg, daß dieser Austausch nie ein gleichberechtigter, macht- und herrschaftsfreier ist, in dem es in „Rede“ und „Gegenrede“ darum ginge, sich und die gegenseitigen Standpunkte gewissermaßen kennzulernen und die Ansprüche beider Seiten auszutarieren.[191] Das dialogische Konzept von Bewegung spiegelt eine (Kommunikations- oder Interaktions-) Harmonie vor, die so nie existiert, weil es faktisch stets um Strukturierung, Formung und Bedeutungsgebung geht. Weil das dialogische Bewegungskonzept die soziologischen Fragen von Macht und Herrschaft sowie den „Klassencharakter“ von Bewegungen, ihre sozial-strukturelle Dimension,

---

189 Darauf, daß die Bedeutung eines Gegenstandes nicht nur in seiner Zwecksetzung liegt, sondern auch in seinem Gebrauch entsteht, macht aus sportpädagogischer Sicht Scherler (1985) aufmerksam. Scherler zufolge unterscheidet die Zweckentsprechung des Gebrauchs „Geräte“ und „Objekte“.

190 Zur Konzeption Tamboers vgl. auch Trebels 1992 und 1999.

191 Wie es scheint, orientiert sich das Modell der dialogischen Bewegung letztlich an einer Kommunikationstheorie, die von den Idealen der Herrschaftsfreiheit und des Konsenses getragen wird. Sie teilt damit deren Schwächen. Vgl. auch das Kapitel 3.5.1..

ausblendet, ist es überdies auch nicht so problemlos mit dem praxeologischen Ansatz Bourdieus zu vereinbaren, wie beispielsweise Schwier (1998a:12) vorgibt.[192]

Bewegungen werden über die mimetische „Anähnlichung“ (Adorno) an die Bewegungen anderer Personen aus der Umwelt des Individuums geformt. (vgl. Gebauer und Wulf 1998:23ff) Mittels Bewegungen werden soziale Strukturen, institutionell-organisatorische Rahmenbedingungen und materielle Gegenstandsbedeutungen vom Individuum einverleibt und zugleich veräußerlicht. Bewegungsmuster, -stile und -vorlieben sind so keine bloße Privatsache, sondern haben prinzipiell intersubjektiven, gesellschaftlichen Charakter. Sie hängen systematisch mit den materiellen Existenzbedingungen und sozialen Strukturvorgaben zusammen, in und unter denen sie gebildet, strukturiert und kulturell codiert werden. Sie enthalten deshalb immer auch Hinweise auf die Lebensbedingungen des Individuums und der sozialen Gruppe, zu der es gehört: Verwandte Bewegungsmuster, gleichartige Bewegungsstile, ähnliche Bewegungsvorlieben, charakteristische Gesten usw. zeigen eine Ähnlichkeit des „impliziten Selbst“ bzw. der habituellen Tiefenstrukturen und Neigungen an, die wiederum in der Ähnlichkeit der Existenzbedingungen begründet sind. Umgekehrt werden die inneren und deshalb unsichtbaren Dispositionen der Subjekte in den Medien der Körperlichkeit sichtbar: Körperverhalten, Bewegungen und Gesten lassen die Zugehörigkeit des Individuums zu einer sozialen Gruppe anschaulich werden. Das heißt, nicht nur die Aneignung von Sprache und sprachlich organisiertem Wissen vermittelt die Zugehörigkeit des Individuums zu Kulturen, Gesellschaften oder Gruppen, sondern auch der praktische Erwerb einer kultur-, gesellschafts- oder gruppenspezifischen, also stets *sozialen* Somatik, Motorik und Gestik im Alltag oder in eigens dafür eingerichteten Erziehungs- und Bildungsinstitutionen. Bewegungen sind mithin auch, wie Gebauer (1998a:227) schreibt, „Gemeinschaftsakte, und sie ermöglichen eine Beteiligung an der Gesellschaft allgemein [...].“ Die „gelernten,

---

192 Ohnehin hat Schwier in seinem Buch die Neigung, alle möglichen, nur schwer zu vereinbarenden Theorien zu vermischen: Mead und Piaget, Bourdieu und Tamboer, Struktursoziologie und modische Individualisierungs- und Pluralisierungsbehauptungen werden in Anspruch genommen, ohne daß Unterschiede oder gar Gegensätze, etwa zwischen Bourdieus Soziologie und der Pluralisierungsthese, noch auszumachen wären. Reduziert auf eine bloße Kultursoziologie, die sich allein mit Fragen der symbolischen Distinktion, der Stile und Codes zu befassen scheint, wird der Ansatz Bourdieus so lange verwässert, bis von seiner Klassentheorie nichts mehr übrig bleibt, also auch keine Zusammenhänge zwischen Lebensstil, Körpergebrauch, Bewegungsverhalten usw. einerseits und Klassenzugehörigkeit andererseits mehr zu erkennen sind. Dies ist der Preis, der gezahlt werden muß, damit Bourdieus Ansatz überhaupt erst zum Beispiel mit dem dialogischen Bewegungskonzept von Tamboer vergleichbar gemacht werden kann.

geübten, von Anderen übernommenen und weiter ausgeformten Bewegungsweisen (bilden) den Grundstock des praktischen *In-der-Welt-Seins* [...]. Vermittels der *sozialen Motorik* erwerben Menschen ihre erste Teilhabe an der Gesellschaft." (ebd.:230) In diesem Zusammenhang ist auch die Dimension des *Ausdrucks*, der *Exteriorisierung* und der *Aufführung* von Bedeutung. Denn dadurch, daß das vom Individuum interiorisierte Soziale (Dispositionen, Gefühle, Verhaltensstandards, Wertvorstellungen usw.) im Medium von Körper und Bewegung sichtbar ausgedrückt – dargestellt – wird, nimmt es seine Zugehörigkeit zu einer Kultur, Gesellschaft oder Gruppe bereits auf einer vor-sprachlichen, stummen Ebene wahr: Schon auf der sprachlosen Ebene von Körper und Bewegung an- und wiedererkennt sich eine Gruppe als Gruppe und wird so aus einer Gruppe „an sich" zu einer Gruppe „für sich". Insbesondere in den urbanen Zentren moderner Gesellschaften tauchen seit einiger Zeit vielfältige Gruppen und Gemeinschaften auf, die sich wesentlich über die *demonstrative Aufführung* von Bewegungen vor sich und anderen als (wieder-) erkennbare soziale Gebilde konstituieren. Oftmals theatralisch inszenierte Körper- und Bewegungskünste sind hier die primären Medien zur Bildung sozialer Ligaturen; sie machen habituelle Übereinstimmungen sinnlich erkennbar, lassen die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einem sozialen Gebilde am eigenen Leib erfahrbar werden und bekräftigen sie so.[193]

Im Prozeß der Konstitution des Subjekts sind Körper und Bewegung mithin Gelenkstellen, Medien der Hereinnahme des Sozialen in das Individuum einerseits und der praktischen Darstellung der inkorporierten Kultur für die anderen andererseits – ein Vorgang, der für die Konstruktion und Beglaubigung des sozialen Selbst und der Gruppe unabdingbar ist. Durch Bewegen ähnelt sich der Einzelne seiner personalen und dinglichen Umwelt an. Im selben Medium zeigt er zugleich nach außen vor, ob er „dazugehört", ob er innen in Ordnung – in der gesellschaftlichen Ordnung – ist. In speziellen, oft rituellen Arrangements kann die auf dem mimetischen Vermögen des Menschen beruhende „Anähnlichung" der Handelnden sogar zur völligen Zurückstellung der individuellen Verhaltenssteuerung und Verantwortung im kollektiven „Flow-Erlebnis" (Csikszentmihalyi 1985) führen, etwa in Marsch oder Tanz. Mimesis droht dann in Mimikry umzuschlagen, die Gemeinschaft stiftende Bewegung verkommt zum bloßen Anpassungszwang für Individuen.[194]

---

193 Vgl. dazu das Kapitel 11.. Zur kommunikativen Bedeutung von Bewegungen vgl. auch Nitschke 1989.

194 Vgl. Wulf 1997a; siehe auch die Ausführung über „Kollektivrituale" im Kapitel 10.1..

Als Medium der Erzeugung, Beglaubigung und Bekräftigung von Gemeinschaftlichkeit und Zugehörigkeit kann Bewegung ganz unterschiedlichen sozialen, ökonomischen und politischen Zwecken dienen: der Verbesserung und Ökonomisierung von Arbeitsleistungen, der emotionalen Befestigung von (Klassen-) Solidarität, der Konsolidierung von Sub- oder Gegenkulturen, der „Verkörperung“ der Nation oder auch der Reproduktion von Macht und Herrschaft. Vor allem totalitäre Institutionen und Staaten inszenieren mit Vorliebe (kollektive) Körperbewegungen, um Macht über die Menschen zu erlangen. Sie legen, wie Bourdieu (1987:128) ausgeführt hat, nicht allein deshalb „den allergrößten Wert auf Sorgfalt bei der Inszenierung großer Massenfeierlichkeiten“, weil eine „feierliche Darstellung der Gruppe“ angestrebt wird, sondern vor allem auch deshalb, weil dahinter „die sicher unbestimmte Absicht“ steht, „Gedanken zu ordnen und [...] besonders durch leibliche Ausdrucksformen [...] Gefühle zu *suggerieren.* „Symbolische Wirkung dürfte“, so Bourdieu (ebd.) weiter, „auf der Macht über andere und insbesondere über deren Leib und Glauben fußen, verliehen von der kollektiv anerkannten Fähigkeit, durch die verschiedensten Mittel auf die zutiefst verborgenen verbal-motorischen Zentren einzuwirken, um sie zu neutralisieren oder um sie zu reaktivieren, indem man sie mimetisch fungieren läßt.“

Repräsentative, sozialdistinktive oder politische Bedeutung übernehmen Körper und Bewegung mithin dadurch, daß sie auf einer fundamentalen Ebene mit ihren historischen und sozialen Kontexten verflochten sind. Zu diesen sozial-historischen Realitäten, die den Körper durchziehen und bedeutungsvoll machen, gehören zentral auch die Gewebe interpretierender sprachlicher Konstruktionen, die narrativen Dimensionen oder auch die unmittelbar-sinnlich wirkenden Arrangements aus räumlichen, zeitlichen, ikonischen, ästhetischen, musischen und mythologischen Zeichen, in welche die Körper entweder in alltäglichen Kommunikationen oder in festlichen Veranstaltungen, Ritualen, Mediendarstellungen usw. eingebettet werden. Allein eingebunden in Gefüge aus „materiellen“ Wirklichkeiten, deutenden Kommentaren oder multi-medialen Inszenierungen, erst im Verweis auf ein umfassendes gesellschaftliches und diskursives Universum aus Institutionen, Objekten, Texten, Bildern und Praxen sowie nicht zuletzt durch die Deutungsaktivitäten der sozialen Akteure, die jede spezielle Erscheinung im Verlauf des Verstehensprozesses nach Maßgabe ihres konzeptuellen Rahmens decodieren und in größere Interpretationszusammenhänge einordnen, erlangen Körper und Bewegung bestimmte und bestimmbare Bedeutungen. Vor allem in sozialen Veranstaltungen wie Kulte, Rituale, Feste, Spiele oder Sportereignisse haben sie eine besondere Funktion für das Erzeugen von Zusammengehörigkeitsgefühl, die Verkörperung und Aufführung sozialer und politischer Ordnungsvorstellungen oder die Repräsentation kultureller bzw. ideologischer Konstrukte wie Rasse, Klasse und

Nation. Solche Veranstaltungen bilden institutionell-organisatorische Dispositive[195] in den gesellschaftlichen Verhältnissen, in deren Rahmen heterogene Gegenstände und Formen (natürliche, gebaute, künstlerisch gestaltete, mentale, politische, personale, soziale, kommunikative usw.) in Zeichen verwandelt und sinnlich-sinnhaft verdichtet werden. Auf diese Weise entstehen wortlose Bedeutungssysteme neben der Sprache bzw. – positiv ausgedrückt – Aufführungen, in denen Körper und Bewegung zu zentralen Medien des Handelns, der Kommunikation und der Darstellung (von Welt- und Selbstbildern, Lebensentwürfen, sozialen und politischen Utopien u.ä.) werden. Derartige Aufführungen sind für das Selbstverständnis, die Selbstdarstellung und die Selbstbestätigung von sozialen Bewegungen, Gruppen, Gesellschaften oder Kulturen sehr wichtig, wie insbesondere ethnologische oder historisch-anthropologische Studien zeigen.

6.3.2. Körper, Gestik und die Konstitution des Bürgertums

Ein Beispiel dafür ist die Kultur des Bürgertums. Zwar gilt sie gemeinhin vorrangig als Wort- und Schriftkultur, aber auch für die Ausbildung bürgerlicher „Identität“, für die Selbstverständigung und Konstitution des Bürgertums, waren Körperverhalten, Bewegung und Gestik außerordentlich bedeutsam. Ein Indiz dafür ist schon jene Vielzahl von Manieren- und Ratgeberbüchern zu Fragen stilvollen bürgerlichen Verhaltens, die seit dem achtzehnten Jahrhundert im Bürgertum zirkulierte. (vgl. Döcker 1994) Die Menge dieser Schriften und die seither im Bürgertum geführten Debatten über die Kunst, richtig mit dem Körper umzugehen und zu „sprechen“, können als Hinweis auf bürgerliche Verhaltensunsicherheiten gedeutet werden, die zum einen mit der Erosion der ständischen Ordnung im Zeichen der sich allmählich durchsetzenden wirtschaftsliberalen Konkurrenzgesellschaft, zum anderen aber auch mit der politisch-moralischen und wirtschaftlich-technologischen Aufbruchsituation des neunzehnten Jahrhunderts zu tun hatten. Offenkundig thematisierte, erkundete und erprobte sich bürgerliche Subjektivität nicht nur im Lesen und Schreiben etwa von Tagebüchern oder Briefen[196], sondern auch im Medium körperlich-gestischen Handelns. Ein durch Ratgeberbroschüren angeleitetes physisches (Ausdrucks-) Verhalten gehörte zu einem Komplex von Selbsttechnologien im Foucaultschen (1986b) Sinne, mit deren Hilfe die Bürger Verhaltenssicherheit und Selbstgewißheit

---

195 Zu diesem Begriff vgl. das Kapitel 5.1..

196 Siehe das Kapitel 6.2..

in einer sich verändernden gesellschaftlichen Situation zu erlangen suchten. Körperbezogene Praktiken waren ebenso wie Schreiben und Lesen wichtige Mittel der Selbsterzeugung, Selbstfindung und Selbsterprobung, der Gestaltung und Beglaubigung bürgerlichen Selbstverständnisses. Wie der Versuch, sich selbst im Schreiben zu erschaffen und zu bestätigen, so bleiben aber auch alle Versuche, in nicht-sprachlichen Medien Subjektivität und Selbstgewißheit zu erlangen, in der Spannung von Selbstentwurf und Selbstverlust gefangen. Wie das schreibende Subjekt an die Strukturen der Sprache gebunden ist und vom Sog dessen mitgerissen wird, was es schreibt, so bleiben auch diejenigen, die sich in anderen Medien selbst herstellen wollen, an die verfügbaren Selbstgestaltungsmöglichkeiten und deren Eigenleben gebunden und jenen impliziten wie expliziten Ansprüchen, Ausgrenzungen und Beschränkungen unterworfen, die nicht nur Sprache und Diskursen innewohnen, sondern auch anderen Medien und Bedeutungsanordnungen.

Ein Beispiel für die Versuche des Bürgertums, sich im Medium körperlicher Praktiken zu konstituieren, ist das aufrechte Gehen und Stehen. Es war zum einen ein körpersprachlicher Ausweis von bürgerlicher Freiheit und Autonomie, zum anderen von Selbstbeherrschung und -kontrolle als der Fähigkeit, die bürgerliche Sozialordnung am eigenen Selbst zu reproduzieren, das heißt Vernunft und Willen über den „Despotismus der Begierden“ (Kant) triumphieren zu lassen. Seit dem achtzehnten Jahrhundert spielte die aufrechte Haltung eine entscheidende Rolle im körpersprachlich ausgetragenen Symbolkampf zwischen Ancièn Régime und aufsteigendem Bürgertum: Im aufrechten Gang signalisierten und vollzogen die Bürger ihre Emanzipation. Dabei richtete sich das mit dem Gestus des „aufrechten Gehens“ mit erhobenem Kopf und streifendem Blick verbundene bürgerliche Distinktionsbemühen nach „oben“ und „unten“ gleichermaßen: sowohl gegen den „faulen“, „schlaffen“ und „degenerierten“, sich jedenfalls nicht selbsttätig bewegenden Adel[197], als auch gegen die gebückte Haltung derer, die mit Kiepen, Körben, Säcken oder Wassereimern beladen die Straße bevölkerten oder mit gesenktem Kopf dahineilten wie Diener, Boten, Handlungsgehilfen und Dienstmädchen. Requisiten wie Hut und Spazierstock unterstützten diese sozialdistinktive Semantik des Aufrechten: Mit dem Spazierstock beispielsweise konnte die bürgerliche Freiheit und

---

197 Der Bürger spottete über den Adel, der zu jeder Bewegung Unterstützung brauchte, und zeigte sich buchstäblich erhaben über die Gebeugten. (vgl. Warneken 1990b:14f.) Im selben Maße, wie das bürgerliche aufrechte Gehen (der Vertikalismus) glorifiziert wurde, erfuhr alles Ruhen und Liegen (der Horizontalismus) eine fundamentale Abwertung: Letzteres war nun gleichbedeutend mit Schwäche und Faulheit, mit Undiszipliniertheit und – vor allem – Unproduktivität.

Selbstbestimmung demonstriert werden, etwas zu tragen, ohne es tragen zu *müssen*. Der Ruhende und Liegende war aus bürgerlicher Perspektive ein Schwächling, unfähig zum „Fortschreiten“ als der Bewegungsform des Bürgers par excellence: „Schon in dem Wort Fortschritt ist gleichsam die Idee des Vertikalismus enthalten; den Begriff Fortliegen gibt es bekanntlich nicht. Fortschritt heißt weit ausholen und bedenkenlos Schritt halten, auf keinen Fall langsamer werden ...“, stets rastlos bleiben (Palla 1998:13). Der Mythos ständigen Fortschreitens und selbständiger Fortbewegung gehörte seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zum festen Bestandteil des Diskurses der Aufklärung. Mediziner, Pädagogen und Leibeserzieher forderten tägliche Spaziergänge oder Wanderungen gegen das krankmachende Drinnensitzen. (vgl. Warneken 1990b:11ff)

Zwar betraf der Diskurs um das aufrechte Gehen kurz nach der Französischen Revolution auch noch die Frauen, aber schon wenig später blieb die bürgerliche Körperkultur des aufrechten Gangs bis auf wenige Ausnahmen eine reine Männerdomäne: Aufrechtes Gehen und Stehen sowie raumgreifendes Fortschreiten wurden männlich codiert.[198] Kurzzeitige „Errungenschaften“ der Frauen wie der Verzicht auf das Schnürkorsett oder flachere Schuhe wurden wieder zurückgenommen, die Absätze der Frauenschuhe wurden höher, das Auftreten und Gehen von Frauen damit in spezifischer Weise verändert (kurze, trippelnde Schritte usw.): Kulturelle Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit nahmen in den Körpern der Individuen materielle Gestalt an. Umgekehrt las das männlich dominierte Bewußtsein das körperliche Verhalten von Männern und Frauen als Beweis für die Natürlichkeit und Zeitlosigkeit der „Rollenaufteilung“. Gleichzeitig wurden die Gegensätze zwischen den Klassen und Klassenfraktionen durch den Geschlechterdiskurs überlagert: Als „weiblich“ und „verweiblicht“ galten aus der Sicht der dominanten, produktiven Fraktionen des Bürgertums neben dem Habitus des Adels etwa auch die konkurrierenden Männlichkeiten von Künstlern, Intellektuellen oder Homosexuellen.[199]

---

198 Warneken (1990:43) spricht von der „kurze(n) Fußreise der Bürgerinnen“. Die Betonung liegt auf „kurz“: Meldungen aus Paris und London um die 1790er Jahre herum beschreiben die neue „Mode“ der Frauen, stets selbst zu Fuß zu gehen, anstatt sich tragen oder fahren zu lassen. Die Mode ließ den Frauen durch flachere Schuhe und weniger einengende Kleidung (z.B. Verzicht auf Schnürbrust und Korsett) nun mehr Bewegungsspielraum. Diese Entwicklung hatte auch in Deutschland ihre Parallelen. So empfahlen auch die Philanthropen – neben den schwerpunktmäßigen häuslichen Verrichtungen – tägliche Bewegung im Freien.

199 Zur bürgerlichen Körpersprache und ihrer geschlechtsspezifischen Differenzierung vgl. auch Barta 1987.

Im weiteren Verlauf der Geschichte sind Haltung, Gestik und Ikonographie des aufrechten Körpers immer wieder umgedeutet, neu codiert und auch als Mittel der pädagogischen und politischen Beherrschung funktionalisiert worden, etwa im preußischen Drillturnen des neunzehnten Jahrhunderts und in militärischen Haltungsritualen. (vgl. Warneken 1990, Alkemeyer 1993, Dillmann 1996 sowie Kapitel 7.) Einen Höhepunkt erreichte die Umcodierung und politische Funktionalisierung des Aufrechten in der NS-Zeit, zum Beispiel in den Märschen der SA oder der figurativen Akt-Plastik, welche die öffentlich-repräsentative Szenerie des „Dritten Reiches“ gemeinsam mit der Architektur maßgeblich prägte. Pose und Gestus des aufgereckten Körpers veranschaulichten nun die Selbstbeherrschung und Souveräntität derer, die selber der Herrschaft unterworfen waren. (vgl. Haug 1986:178, Balistier 1989:82ff und Alkemeyer 1996:350ff) Sie eigneten sich vor allem deshalb als Mittel der Beherrschung, der Repräsentation von Macht und der Visualisierung einer Selbstbeherrschung im fremden, übergeordneten Interesse, weil sie auch weiterhin an der bürgerlichen Semantik individueller Autonomie und Souveränität teilhatten.

7. Der Körper der Nation – die verkörperte Nation. Repräsentationen und männliche Habitus-Konstruktionen in der deutschen Turnbewegung des 19. Jahrhunderts

Nicht nur die Fabrikation und Selbstaffirmation sozialer Gruppen und Klassen, sondern auch die Konstruktion postulierter ideeller Gemeinschaften wie „Rasse“ oder „Nation“ ist ein mit körperlichen Dimensionen verbundener kultureller Prozeß. Die Einsicht, daß es sich bei „Nation“ ebenfalls um eine soziale Konstruktion handelt, geht auf die neuere Nationalismusforschung zurück. Bis in die sechziger Jahren hinein dominierten in der Nationalismusforschung eher politik-, ideen- und personengeschichtliche Ansätze. Später bestimmten sozialhistorische Studien, die den Nationalismus als ein soziales Phänomen moderner Gesellschaften interpretierten, die Forschungslandschaft. (vgl. François, Siegrist und Vogel 1995) Entsprechend verlagerte sich der Forschungsschwerpunkt auf die Untersuchung von Nationalbewegungen und den Prozeß des *nation-building*, das heißt auf den Vorgang der äußeren und inneren Nationalstaatsbildung in Europa. Diese, auf den europäischen Nationalismus konzentrierte Forschungsrichtung geriet jedoch ihrerseits seit den achtziger Jahren in die Kritik von Historikern und Anthropologen, die sich auch mit den Phänomenen des Nationalismus und der Ethnizität in der außereuropäischen Welt nach dem Ende der Dekolonialisierung befaßten. Im Zusammenhang damit legte Benedict Anderson (1983 = 1996) unter dem Titel *Imagined Communities* einen strikt konstruktivistischen Ansatz vor, dem zufolge die Nation weder als eine natürlich oder historisch vorgegebene Größe, noch als ein „Netz verdichteter Kommunikation“ existiert, sondern „als Produkt eines Prozesses der sozialen Konstruktion, an dem sich die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft beteiligen“ (François, Siegrist und Vogel 1995:14). Konstruktivistische Ansätze der Nationsforschung (vgl. auch Gellner 1983) verbanden sich mit dem etwa zur gleichen Zeit vermehrt aufkeimenden Interesse an historisch-anthropologischen und diskursgeschichtlich orientierten Themen und Forschungsansätzen, in deren Zusammenhang die Frage der *Repräsentation* des Nationalen in semiotischen Konstrukten und symbolischen Praktiken wie Denkmäler, Symbole, Bilder, Rituale, Mythen, Feste und Feiern ins Blickfeld geriet. Dabei ging es, erstens, um die Geschichte dieser Repräsentationen; zweitens um die Frage, wie sie Emotionen erzeugen, verstärken, ausrichten und synchronisieren, wie sie der „gedachten

Gemeinschaft“ (Anderson) der Nation Anschaulichkeit, Plastizität und Emotionalität verleihen und sie auf diesem Weg wirkungsvoll in der Lebens- und Erfahrungswirklichkeit der Menschen verankern konnten; drittens um das Problem, „wie ‚nationale’ Emotionen in den einzelnen Ländern codiert, vorhandene Emotionsregeln sozial und kulturell umdefiniert und auf das politische Werte- und Herrschaftssystem ausgerichtet wurden“, wie also dem Mythos der Nation in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Bedeutungen, Funktionen und Gefühlswerte zugewiesen wurden; schließlich viertens darum, „wie ‚Geschichte‘ in der Gestalt von Mythen, Geschichtsbildern und Erinnerungen bei der Interpretation, Definition und Steuerung von Emotionen - etwa Schuld, Trauer und Hoffnung - mitwirkte.“ (François, Siegrist und Vogel 1995:15)[200] Das heißt, über Sprache und Schrift hinausgehend[201], wurden nun vermehrt auch andere Medien und Symbolsysteme als Mittel des *nation-building* analysiert.

Die älteren sozialgeschichtlichen Studien über Nation und Nationalismus haben besonders zur Aufklärung über soziale Trägerschichten, Organisationen und Interessen nationaler und nationalistischer Bewegungen, über den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Strukturen und „national“ aufgeladenen Konflikten sowie die funktionale Integration von Menschen und Verbänden in die nationale Gesellschaft beigetragen. Die Rolle der Emotionen in diesem Prozeß ist jedoch nicht explizit thematisiert worden, obwohl doch implizit davon ausgegangen wurde, „daß nationale Emotionen für den Zusammenhalt einer komplexen, sich funktional und hierarchisch ausdifferenzierenden und national verfaßten Gesellschaft unerläßlich seien“, um die „Identität“ von Individuen und Kollektiven zu stabilisieren, die im Zuge von Modernisierungs-, Rationalisierungs- und Ausdifferenzierungsprozessen problematisch geworden sei. (François, Siegrist und Vogel 1995:17f) So wurde die Funktion von „Nation“ – etwa von Gellner oder Anderson – im Rahmen struktur-funktionalistischer bzw. modernisierungstheoretischer Erklärungsmuster vornehmlich darin gesehen, individuelle und kollektive Bedürfnisse nach Gemeinschaft, Wärme, Stärke und Stabilität zu befriedigen, die umso stärker seien, desto mehr sich die

---

200 Diese Ansätze sind aber nicht mit jenen neueren medientheoretischen Thesen zu verwechseln, denen zufolge die Nation nicht mehr ist als ein Medieneffekt. Sie erkennen vielmehr an, daß die Nation aus Institutionen, Parlamenten, Gesetzen, Gerichtsprozessen, Schulen, Institutionen, politischen Praktiken usw. besteht, weisen aber zugleich auch darauf hin, daß die Nation sich nur dann als eine Einheit begreifen kann, wenn sie sich in Repräsentationen, Bildern und Aufführungen darstellt, wobei selbstverständlich auch Gerichtsprozesse, (medial verbreitete) Parlamentsdebatten, schulischer Unterricht usw. Repräsentations- bzw. Aufführungscharakter haben.

201 Siehe dazu das Kapitel 6.2.1..

traditionalen politischen, sozialen, kulturellen, emotionalen und wirtschaftlichen Zusammenhänge und Bindungen etwa der Familie und der Nachbarschaft lockerten. Die Nation übernimmt in dieser Perspektive wesentliche Integrationsfunktionen in einer mobilen und individualisierten Gesellschaft. Der Mythos der Nation integriert, diesem Ansatz zufolge, die modernen, gemeinhin als innengeleitet bezeichneten Individuen, die konfligierenden Gruppen und die Klassen ideologisch: er produziert illusionäre Gemeinschaftlichkeit.

Die Fragen nach der emotionalen sowie körperlich-sinnlichen Verankerung sozialer Konstrukte haben traditionell in den französischen Sozialwissenschaften eine größere Rolle gespielt als in Deutschland, man denke nur an die Soziologie in der Nachfolge Durkheims oder die Mentalitätsgeschichte der Annales-Schule. Auch bei der Behandlung nationaler Phänomene hat sich die französische Historiographie mehr als die deutsche mit der symbolischen Integration ausdifferenzierter Gesellschaften durch das Erzeugen von Identifikationen und affektiven Bindungen vermittels materieller nationaler Symbole wie Denkmäler, Gebäude, Landschaften, künstlerische und alltägliche Gegenstände (Büsten, Münzen, Briefmarken usw.), Rituale oder Feste befaßt (vgl. François, Siegrist und Vogel 1995:19; Martin und Suaud 1996). Erst seit Mitte der achtziger Jahre zeigt sich auch in Deutschland – anknüpfend an die Festkulturforschung der Anthropologie und Volkskunde – ein Interesse an der Erforschung politischer Festkulturen, allerdings zunächst mit Schwerpunkt auf dem Mittelalter und der frühen Neuzeit.[202] Mit Ausnahme des Nationalsozialismus und inzwischen auch der DDR, deren Fest- und Feierformen als Mittel der Herrschaftsstabilisierung analysiert wurden,[203] ist die politische Fest- und Feierpraxis der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart jedoch kaum untersucht worden. Desweiteren gehen die meisten neueren Studien, die auch das neunzehnte Jahrhundert berücksichtigen, aufgrund ihres mikro- bzw. alltagsgeschichtlichen Ansatzes vornehmlich auf einzelne Städte und Regionen oder die Veranstaltungen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen wie Bürgertum oder Arbeiterschaft ein, kaum jedoch auf nationale Repräsentationen.[204]

Gerade nationale Feste und Feiern als ein bestimmter Typus der Repräsentation bzw. Aufführung des Nationalen sind „Massenmedien“, mit deren Hilfe die Nation als

---

202 Zum Überblick über die deutsche Forschungsliteratur bis 1990 vgl. Maurer 1991.

203 Vgl. beispielsweise die Studien von Reichel 1991:208ff, Alkemeyer 1996 und Behrenbeck 1996 zum NS; zur DDR-Feierkultur Kraa 1989 und Segert 1990.

204 Vgl. beispielsweise Schieder 1982, Düding, Friedemann und Münch 1988, Hettling und Nolte 1993 sowie U. Schneider 1995.

„vorgestellte Gemeinschaft“ ihr Selbstbild konstruiert und es in der Öffentlichkeit als geistiges Prinzip für ihre eigenen Mitgliedern und andere praktisch erfahrbar macht. (Vogel 1997:13) Die ersten modernen Nationalfeste waren die Feste der französischen Revolution, in denen die Utopie einer neuen Gesellschaft aufgeführt wurde, verbunden mit dem erzieherischen Anspruch, den neuen Staatsbürger zu formen. (vgl. Baxmann 1989, Ozouf 1976, Ziebura 1988 und Münch 1988) Es handelte sich um soziale Veranstaltungen zur Produktion und Konsolidierung dessen, was gemeinhin „kollektive Identität“ genannt wird. Begreift man „Identität“ nicht als ontologisch wesenhafte Gestalt, sondern als Produkt der Teilhabe an sozialen Lebensformen sowie wert- und normbildenden Kommunikationsprozessen, so hat sie praktische und symbolische Dimensionen gleichermaßen: Sie beruht auf gemeinsamen sozialen Praktiken, historischen Erfahrungen und Institutionen, aber auch auf Bedeutungszuweisungen. In nationalen Festen und Feiern geht es maßgeblich um die organisierte Produktion der Möglichkeit, sich als eine Gruppe von Menschen zu begreifen, deren Gemeinsamkeiten die Unterschiede überwiegen und sie von anderen Gruppen als Einheit abheben. Im Zusammenspiel verschiedener Medien und Symbolsysteme – das gesprochene Wort (mit entsprechender Stimmlage und entsprechendem Sprachstil), Symbole (Ort, Zeit, Handlungen, Zeichen, Sinnbilder), Musik, Kleidung, Bewegung (Umzüge, Märsche, Freiübungen usw.) – sollen sich die Individuen über das sinnliche Gemeinschaftserlebnis als Teil einer einheitlichen nationalen Gemeinschaft erfahren und ihr Selbstbild als Glied dieser Gemeinschaft zugleich einüben und festigen, erneuern und darstellen.

In der Frage danach, wie der Mythos der Nation realitätsmächtig werden konnte, soll im folgenden besonders ein Aspekt in den Vordergrund gestellt werden, der – wenn überhaupt – erst in jüngerer Zeit in sozialwissenschaftlichen bzw. -historischen Studien Berücksichtigung gefunden hat, obwohl seine geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung so groß ist, daß er – wie auch Kaschuba (1995:291) bemerkt hat – weit mehr Aufmerksamkeit in der Forschung verdient hätte: die Mechanismen der *nationalen Verkörperung*. Darunter sind, erstens, solche mehr oder minder stark institutionalisierten Inszenierungen, Strategien und Methoden der Körperpolitik (Pädagogik, Leibeserziehung usw.) zu verstehen, vermittels derer den Individuen nationale Mythologien mit dem Ziel oktroyiert bzw. einverleibt werden, nationale Subjekte – funktionierende Subjekte der Nation – zu erzeugen. Und zweitens sind damit Aufführungen von Bildern und Mythen des Nationalen in den Medien der Körperlichkeit wie Haltungen, Bewegungen, Gesten, Rituale, Spiele usw. gemeint. Sie geben dem Nationalen Gestalt und Physis, liefern „lebende Bilder“ ideeller nationaler Konstruktionen in spielerischen oder synchronen Bewegungen. Und sie sind ideale Strategien zur Popularisierung des nationalen Gedankens, „über die es gelingt, den Einflußbereich des klassischen Eliten-Nationalismus auf ‚das Volk’

auszuweiten“ (ebd.:293). Hervorragende Beispiele dafür sind Sportveranstaltungen, in denen die Nationen – unter Beteiligung der Massenmedien (vgl. Kapitel 9.4.) – entweder durch Nationalmannschaften oder einzelne Sportler repräsentiert werden.

In den folgenden exemplarischen Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Turnens[205] im neunzehnten Jahrhundert als Medium des *nation-building* richtet sich die Aufmerksamkeit mithin auf zwei komplementäre Prozesse: zum einen auf die von *außen nach innen* verlaufende Hereinnahme des Nationalen (nationaler Mythologien, Vorstellungen, Bilder, Konstruktionen usw.) in die Individuen innerhalb spezieller politisch-pädagogischer Rahmenarrangements bzw. institutionell-organisatorischer Dispositive des Turnens, die über materielle, funktionale und symbolische Dimensionen gleichermaßen verfügen; zum anderen auf den von *innen nach außen* verlaufenden Prozeß der szenischen Darstellung der verinnerlichten Mythologien und Bilder vor sich und anderen. In beiden Richtungen sind Körper und Bewegung Gelenkstellen: Scharnier der Verinnerlichung äußerer sozialer Konstruktionen (Interiorisierung) sowie Medium der Darstellung des Verinnerlichten nach außen (Exteriorisierung). Das heißt, die pädagogischen Inszenierungen der deutschen Turnbewegung sollen als untrennbar mit gesellschaftlichen Machtbeziehungen verbundene Aufführungen begriffen werden. Sie verfügen über mehr oder minder deutlich vorgegebene, mehr selbst- oder mehr fremdbestimmt hergestellte, stark oder schwach institutionalisierte Rahmenbedingungen und Organisationsstrukturen, eigene Raumordnungen, zeitliche Gliederungen, Regeln, Bewegungsmuster, Codifizierungen, Formen der Anteilnahme usw. In diesen Aufführungen werden je besondere, aber oft als universal ausgegebene (Ideal-) Vorstellungen über die Gesellschaft und das, was eine Person ist, über die Beziehungen der Menschen zueinander, statthafte Interaktionsformen, Nähe und Distanz, soziale Ordnung, Gerechtigkeit, Männlichkeit und Weiblichkeit, das Verhältnis der Geschlechter, legitime Haltungen und Gesten des Körpers usw. materialisiert, veranschaulicht, sinnlich erfahrbar gemacht und von den Akteuren im Medium von Bewegung und Übung praktisch ausgestaltet und körperlich angeeignet, das heißt zu subjektivem Besitz transformiert.

---

205 Sie sind zum Teil in Zusammenarbeit mit Anja Wiedenhöft entstanden. Vgl. auch Wiedenhöft 1998.

7.1. Aufführungen von Bürgerlichkeit: Aufrechter Gang und philanthropische Gymnastik

Wie bereits angesprochen, verfügte die (männliche) bürgerliche Körperpraxis und -sprache des Aufrechten von Anfang an über eine *politische* und eine *ökonomische* Semantik gleichermaßen: Aufrecht und geschmeidig, dynamisch und möglichst ungezwungen sollte der Körper des männlichen Bürgers sowohl der neuen „liberalen Idee“ als auch den Werten der individuellen (antagonistischen) Leistungsfähigkeit und Produktivität, der Effizienz und Flexibilität zum Ausdruck verhelfen. In diesem Zusammenhang spielte die philanthropische Leibeserziehung eine bedeutende Rolle. Denn auf den Turnanlagen der Philanthropen sollte der bürgerliche männliche Körper zugleich produziert und ausgestellt werden. Basedow, Salzmann, Vieth, Gutsmuths und die anderen philanthropischen Reformer traten an, um eine „natur-, vernunft- und zeitgemäße“ Bildung für eine breite bürgerliche Schicht zu schaffen. Die körperliche Erziehung, lange eine Domäne des Adels, sollte nun auch dem allgemeinen (bürgerlichen) Wohl dienen: Leibeserziehung wurde als „Arbeit“ am Körper im Zusammenhang bürgerlicher Rationalisierung, planmäßiger Lebensnutzung und der Utopie grenzenloser Perfektionierung in den Blick genommen. (vgl. Bernett 1960:19ff) Es ist frappierend, wie direkt sich Foucaults Analysen der Produktion des modernen Disziplinarindividuums auf die philanthropische Leibeserziehung übertragen lassen. (vgl. E. König 1989:68ff) Ganz im Sinne Foucaults, dem zufolge die Disziplinarmacht, erstens, nicht primär repressiv, sondern produktiv wirkt, das heißt die Kräfte der Menschen nicht hemmt, sondern steigert und verbessert, und sich, zweitens, auf reflexivem Weg ständig selbst zu optimieren vermag,[206] haben die Philanthropen planmäßig ein Wissen von der „Natur“ des Menschen erhoben, genauer: ein „Wissen um die unveränderbaren Gesetze der ‚Natur’, das zugleich das medizinisch-anatomische Wissen vom Körper beinhaltet“ (ebd.:78), um auf der Basis dieses Wissens gymnastische Übungen für die Jungen zu ersinnen, mit deren Hilfe deren Körper systematisch-methodisch ertüchtigt, gesund erhalten, nutzbar gemacht, optimiert und unterworfen werden sollten. So hat Vieth (1795 = 1970:29ff) den Körper zunächst systematisch mit dem anatomischen Blick seziert, in seine Einzelteile zerlegt und die isolierten Elemente auf ihre Funktionen hin untersucht, um dann für die Kräftigung jedes Körperteils und die Verbesserung der diesen anatomisch jeweils möglichen Bewegungen sogenannte Elementarübungen zu erfinden. Einzeln oder nach den Imperativen „vom Einfachen zum Komplexen“ bzw. „vom Leichten zum Schweren“ zu methodischen

---

206 Siehe dazu genauer das Kapitel 3.3..

Übungsreihen zusammengestellt, sollten diese Übungen der „äußerst künstlichen Maschine, die zum Wohnsitz unseres Geistes dient“ (ebd.:42), das heißt dem Körper, zur Perfektion verhelfen. Dieses Ziel war mit der Erwartung verbunden, mit dem Körper auch die geistigen und moralischen Fähigkeiten der Knaben optimieren zu können (zum Beispiel als Abhärtung, Entwicklung von Stärke, Mut, Geschicklichkeit, Geistesgegenwart usw.; vgl. Gutsmuths 1804 = 1970:52ff).

Die leibespädagogische Formung des funktionierenden bürgerlichen männlichen Subjekts erfolgte mithin innerhalb eines raum-zeitlich klar durchstrukturierten Rahmens (im Sinne Goffmans) vermittels methodischer Übungsreihen, das heißt in einem systematisch gestalteten, vollständig durchinszenierten „Turndispositiv“, in dem auch die Geräte eine wichtige Funktion übernahmen. Eichberg (1987:127) hat in diesem Zusammenhang auf den „Prozeß der Technisierung“ des Gerätebestands[207] hingewiesen, der mit der zunehmenden Formalisierung der Übungen korrespondierte. Das Konstruieren, Erfinden und Entwickeln neuartiger Turngeräte wie Klettergerüste, Balken oder Schaukelgeräte zur Unterstützung und Perfektionierung der Übungen nahm bei den Philanthropen seinen Ausgang und wurde von den Turnern des neunzehnten Jahrhunderts fortgeführt: „Beides – die Leibesübungen in der Freizeit wie die Industrialisierung der Arbeit – folgte vergleichbaren Verhaltensabläufen. Um Leistung und Steigerung, um Wachstum und Technisierung ging es in jedem Fall.“ (ebd.:130)

Mit E. König (1989:96) kann die philanthropische Leibeserziehung als „eine auf naturgesetzlichem Wissen beruhende, zielgerichtet-planmäßige, systematisch-methodische, regelmäßig-wiederholbare, individuelle, isolierte, organisierte und normierte Tätigkeit am eigenen Körper“ bezeichnet werden – als „wissenschaftlich-produktive Arbeit am Körper des Menschen“. Die neuen Leibesübungen dienten der Einübung und Aufführung eines distinktiven bürgerlichen Habitus und damit zugleich der subjektiven Aneignung eines neuen Körper- und Personenkonzeptes, das dem Mann ökonomischen Erfolg und soziale Anerkennung verhieß. Im Medium von Übungen ging es darum, ein neues, sowohl dem Markt als auch der liberalen politischen Ordnung konformes kulturelles Muster von Männlichkeit – die soziale *persona* (lat. Maske) des männlichen Bürgers im Doppelsinn von *bourgeois* und *citoyen* – zum persönlichen Besitz des Subjekts zu transformieren. In der hochgradig institutionalisierten, systematisch-methodisch durchorganisierten und

---

207 Es gab zwar schon vorher zum Beispiel hölzerne Nachbauten von Pferden zum Voltigieren. Diese hatten aber mit Pferdehaut, Schwanz und Sattel noch die äußeren Merkmale der Lebewesen, die sie ersetzen sollten und noch nicht die technische Abstraktheit, die von den Philanthropen initiiert wurde. (vgl. Eichberg 1987:125)

fremdbestimmten körperlichen Praxis des Übens und Aufführens eines gesellschaftlich gegebenen Personenmodells sollte ein Subjektivierungsprozeß zum „guten Bürger“ in Gang gesetzt werden, der durch sein Mittun den Fortschritt und (Miß-) Erfolg dieses Prozesses auch nach außen dokumentiert und beglaubigt.

Während die alte aristokratische Weise körperlicher Aufführungen beim Reiten, Fechten oder Tanzen noch die besonderen, in- und exklusiven ästhetischen Qualitäten des Adels wie Eleganz und Grazie betonte, zielte die neue bürgerliche Gymnastik mithin auf die Durchsetzung, Darbietung und – mehr oder minder spielerische – Aneignung der modernen Konzeption des funktionstüchtigen, effizienten und verbesserungsfähigen Körpers. In einer Praxis der „produktiven Disziplin” (Foucault 1976:176) wurde der reale Körper mit Hilfe von Kontrollen (Prüfungen), räumlichen Anordnungen (zum Beispiel Hierarchisierung auf dem Turnplatz), minuziöser Zeitgestaltung, analytisch-synthetischer Übung, Ritualisierung und Konditionierung neu erzeugt und maschinellen Prinzipien unterworfen: Ziel war die Produktion eines perfekt funktionierenden Körpers, eines Körpers, der bis in die kleinsten Reaktionen vom Geist kontrolliert und kommandiert wird. Die Abfolge seiner Bewegungen und Gesten sollte gleichmäßig, präzise und reibungslos sein. Der bürgerliche Turnplatz der Philanthropen war der nach außen abgeschlossene, rituell organisierte und zugleich theatralische Ort, wo eine Maschinenideologie des menschlichen Körpers in die realen Körper eingeschrieben und für alle sichtbar aufgeführt werden sollte. Hier wurde den Zöglingen das Ideal eines Körpers, der die Präzision, Funktionstüchtigkeit und Effizienz einer Maschine erreicht, praktisch oktroyiert, zum persönlichen Besitz des Individuums transformiert und vor den Augen von Erziehern, Eltern und Mitschülern zur Erscheinung gebracht. (vgl. auch Gebauer 1996d:15)

Zwar sollte der Körper wie eine Maschine funktionieren, mechanisch *erscheinen* sollten seine Bewegungen jedoch nicht.[208] Vielmehr legten die frühen bürgerlichen Gymnastiklehren stets auch Wert auf die *Darstellung* von Ungezwungenheit – unter anderem eben deshalb, weil die Stellungen und Haltungen des Körpers auch über eine politische Signifikanz verfügten und die „liberale Idee“ des souveränen, nicht unterjochten bürgerlichen Ichs repräsentieren sollten. Zudem galten Elastizität und Spannkraft als Antipoden zu jener Steifheit und Verhaltenheit des Auftretens, die mit

---

208 „Man sehe bey allen Uebungen mehr auf guten, trefflichen Anstand, als auf höchste Grade der Uebungen. [...] Nur der, gerade nur der, welcher die Aufgabe ohne alle Verzerrung der Geberden und Glieder und ohne Anstrengung blicken zu lassen, vollbringt, ist Meister.“ (Gutsmuths 1804:280)

der alten ständischen Ordnung in Verbindung gebracht wurde, auch in zeitgenössischen Anstandslehren als sichtbare Zeichen für die modernen, marktkonformen bürgerlichen Tugenden der Geistesgegenwart, der Kühnheit, der Beweglichkeit und des Mutes.

Jedoch haben sich die bürgerlichen männlichen Körperideale und -praktiken, die Gesten, Haltungen und Verhaltensweisen in Wechselwirkung mit dem historischen Wandel des ökonomischen, sozialen und politischen Kontextes im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts ihrerseits in Form und Inhalt nachhaltig verändert, so auch das Prinzip des Aufrechten. Seine Varianten reichen vom „Elastischen über das Energisch-Feste bis zum Steifen oder Strammen"; sie können „je nachdem Zeichen von Selbstbeherrschung, von Selbstunterdrückung wie von Fremdbeherrschung sein, wobei die Übergänge zwischen diesen Polen fließend sind" (Warneken 1990a:8). Bereits kurz nach der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert wurden die bürgerlichen Leibesübungen unter dem Einfluß militärischer Zielsetzungen im Zusammenhang der Nationalbewegung, die während der napoleonischen Besetzung in Deutschland entstand, den Prinzipien militärischer Strammheit, kollektiver Disziplin und der Gleichzeitigkeit der Bewegungen unterworfen: Der „nationalstaatlichen Wende" (ebd.:48) der Pädagogik korrespondierte ein Umbruch von der Aufrichtung zur Ausrichtung. Statt Ungezwungenheit und Geschmeidigkeit wurde nun das Prinzip militärischer Anspannung propagiert. Auch in GutsMuths, bereits vom Jahnschen Turnen beeinflußten Spätwerk *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes* von 1817 nahmen kriegerische Übungen mit autoritärem Gehalt einen großen Stellenwert ein. GutsMuths hielt es nun für notwendig, den „Grundgedanken des großen Kampfes" (Freiheitskämpfe) „auf die rein erziehlichen Übungen (zu) übertragen und sie dadurch zu eigentlichen Turnübungen im engeren Sinne um(zu) wandeln" (GutsMuths 1817:37). An die Stelle der gymnastischen Einübung und Aufführung individueller Tüchtigkeit traten „Verein, Ordnung, Zeitmaß" und „Befehl" als kollektivistische „Seele des Turnwesens" (ebd.:37). Mit dieser Wende von der philanthropischen Gymnastik zum wehrertüchtigenden Turnen bediente GutsMuths die Nachfrage nach der Produktion einsatzwilliger Soldaten und folgsamer Untertanen durch die preußische Regierung. Bereits seit 1798 war der preußische Minister von Massow mit Arbeiten zu einer Schulreform befaßt, die die Erziehung der Knaben zu preußischen Patrioten sicherstellen und den unliebsamen Ideen der französischen Revolution entgegenwirken sollte. Körperübungen waren in dieser Schulreform als Kernstück eines Nationalerziehungsplanes vorgesehen. (vgl. Steins 1986:7f) Nach der Niederlage Preußens in der Doppelschlacht von Jena und Auerstädt im Jahre 1806, als das preußische Heer völlig zerschlagen wurde, erschien dieses Vorhaben umso

dringlicher. 1807 wurde deshalb eine Kommission zur Reorganisation des Heeres eingesetzt, die unter anderem eine Reform der körperlichen Ausbildung vorschlug.

7.2. Die „wilden Knabenspiele“ Friedrich Ludwig Jahns[209]

Im Frühjahr 1811 begann Jahn auf dem ersten Turnplatz in der Berliner Hasenheide mit dem regelmäßigen Turnen an zwei Nachmittagen in der Woche. Turnen bezeichnete seinerzeit noch die Gesamtheit aller Leibesübungen. Die Gerätübungen wurden ständig weiterentwickelt und durch Spiele, Schwimmen, Fechten und Wandern ergänzt. Nur ein Teil der auf der Hasenheide durchgeführten Übungen ließ offen militärische Zielsetzungen erkennen. Jahns Turnbewegung etablierte sich vielmehr im ausdrücklichen Gegensatz zum üblichen schulischen Drill. Mit seinem „freien Turnen“ bot Jahn den Schülern vielseitige Formen körperlicher Ertüchtigung jenseits von Schuldisziplin und staatlicher Einflußnahme an. Die treibende Kraft für sein „sportliches“ und gesellschaftliches Engagement war die Volkstumsideologie, welche die Pflege der deutschen Sprache und deutschen Brauchtums ebenso vorsah wie die Verbreitung des Turnens als Teil einer Nationalerziehung. (vgl. Stump und Ueberhorst 1980:219)[210] Besonders vor dem Hintergrund der Niederlage Preußens verknüpfte Jahn die Entwicklung des Turnwesens eng mit politischen Zielen: der Befreiung Preußens von der napoleonischen „Fremdherrschaft“, der Idee eines künftigen deutschen Reiches unter Preußens Vorherrschaft, schließlich der Teilnahme der einzelnen Staatsbürger am „Wohl und Weh des Ganzen“ durch eine Verfassung, die dem ganzen Volk staatsbürgerliche Rechte sichern sollte (vgl. Neumann 1980:258): Das Jahnsche Turnen, das er selbst auch „Vaterländisches

---

209 Der Name Friedrich Ludwig Jahn (11.8.1778 - 15.10.1852) ist eng mit der frühen Turnbewegung (1811-1819) verbunden. Er hat sie als Organisator und Ideengeber wie kein anderer geprägt. Politisch gesehen fiel sie in die Zeit des Zusammenbruchs des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ nach 1806 und die sich anschließende Herrschaft Napoleons. Sie endete mit dem Turnverbotserlaß vom Januar 1820 in Preußen.

210 Seine Ideen zum deutschen Volkstum legte Jahn in seinem 1810 in Lübeck veröffentlichten Buch *Deutsches Volksthum* nieder. Er glaubte, die Niederlage Preußens gegen Frankreich sei die Folge geschwundener körperlicher und moralischer Kraft des Volkes, hervorgerufen durch den zerstörerischen Einfluß der französischen Kultur. (vgl. Stump und Ueberhorst 1980:219)

Turnen“ nannte, war eng mit der Absicht verbunden, das deutsche Volk für den Kampf gegen Napoleon wehrhaft zu machen.

Im selben Zeitraum erhielt die Hoffnung etlicher deutscher Patrioten auf ein Ende der französischen Fremdherrschaft durch Napoleons Krieg mit Rußland neue Nahrung.[211] Die Niederlage des französischen Heeres im Jahre 1812 schuf dann die Voraussetzung für die „nationale Befreiung Deutschlands“. 1813, dem Jahr einer allgemeinen Volkserhebung, wird „Deutschland“ (die Reichsgründung erfolgte ja erst 1871) nach anfänglichen Rückschlägen durch den Sieg in der sogenannten Völkerschlacht bei Leipzig „frei bis zum Rhein“. Träger der Volkserhebung waren unter anderem die Freikorps, denen sich auch viele Turner anschlossen: „Alle wehrhaften Turner (zogen) ins Feld“, schreibt Jahn stolz in seiner Turnkunst (Jahn 1816 = 1961:VIII), obwohl die Turner – ihren Selbststilisierungen zum Trotz – faktisch wohl relativ bedeutungslos für die militärische und die geistige Vorbereitung der Befreiungskriege waren, so jedenfalls die neuere Forschung. Allerdings trug das Turnen, zusammen mit der Erfahrung gemeinsamer Unterdrückung, maßgeblich zur Konstruktion „nationaler Identität“ bei (vgl. Langewiesche 1990:28f): Gemeinsame Leibesübungen, die Feste und Treffen auf dem Turnplatz, bildeten den stofflichen Unterbau, auf dem sich ein gemeinsames deutsches Nationalgefühl entwickeln konnte.

Die Behörden beäugten das „freie Turnen“ Jahns auf dem „Volksturnplatz“ bis zum endgültigen Turnverbotserlaß 1820 jedoch mit äußerstem Argwohn. Denn zum einen stand es dem erklärten Ziel der staatlichen Politik entgegen, das Turnen als Erziehungsmittel in den Schulen zu institutionalisieren und damit unter staatliche Aufsicht zu nehmen. (vgl. Neumann 1980:259ff) Und zum anderen war den Behörden die Jahnsche Turnpraxis selbst suspekt: Die oft ungeordnet und undiszipliniert, wild und chaotisch wirkenden Übungen auf dem Turnplatz standen im Widerspruch zu den Ordnungsvorstellungen, Wertorientierungen und Erziehungskonzepten des Staates, zur offiziellen Auffassung männlicher (Körper-) Disziplin. Gerade deshalb aber konnte die Turnbewegung in ihrer ersten Phase zwei politische und gesellschaftliche Strömungen vereinen: Sie wurde zum organisatorischen Sammelpunkt nationalen Aufbruchswillens und zum Sammelbecken eines von anti-zivilisatorischen Impulsen getriebenen, männlich-jugendlichen Erneuerungsverlangens. Bereits mit Sturm und Drang und Romantik

---

211 Unter dem Eindruck der französischen Okkupation entwickelte sich eine Unabhängigkeitsbewegung von noch nie dagewesenem Ausmaß. Zentrum dieser Nationalbewegung war Berlin, wichtige Repräsentanten waren Ernst Moritz Arndt, Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Schleiermacher.

seit 1770 hatten sich Subkulturen von „Jünglingen“ gebildet, die Alternativen zu den Lebensformen und Körperinszenierungen des Ancien Régime suchten. Zunächst ermutigt von der Französischen Revolution, wurden sie durch den Widerstand gegen die napoleonische Besatzung des Landes erst richtig aktiviert. (vgl. Eichberg 1995:28) Jahn gab vielen von ihnen ein Zentrum und überführte sie in die politische Jugendbewegung, der vor allem die akademische bürgerliche Jugend Deutschlands angehörte. (vgl. Langewiesche 1980:24)

Ein Blick auf die Burschenschaften, die zur gleichen Zeit wie die Turnbewegung und in enger Verbindung zu ihr entstanden, hilft, die Bedeutung dieser Tatsache ein wenig genauer zu verstehen. Langewiesche zeigt, daß die burschenschaftlich organisierten Studenten in Akten der Selbstdisziplinierung neue bürgerliche Verhaltensnormen übernahmen, die sich zuerst in der Schicht der Gebildeten – Elias (1979:425ff) spricht von „modellschaffenden Gruppen“ – ausgeformt hatten. Die Studenten integrierten Verhaltensmuster und Leitbilder in die eigene Praxis, vermittels derer die Gebildeten Zukunfts- und Lebensentwürfe gestalteten, die über das alte, ständisch-korporative Gesellschaftsgefüge hinauswiesen. Damit ist die burschenschaftliche Bewegung als Teil des säkularen „Verbürgerlichungsprozesses“ zu sehen, der die europäische Geschichte seit dem achzehnten Jahrhundert maßgeblich prägte. Die frühe Jahnsche Turnbewegung vergrößerte die Reichweite dieser „Verbürgerlichung“ in doppelter Hinsicht: zum einen *sozial* dadurch, daß sie auch Handwerker und Kaufleute einbezog (wenngleich die Mehrheit der Turner weiterhin aus dem gebildeten Bürgertum stammte); zum anderen in bezug auf das *Alter*, indem sie bereits Kinder und Jugendliche erfaßte, die im „freien Turnen“ in einer Mischung aus Selbstverantwortung, Selbstdisziplinierung und Disziplinierung „von oben“ bürgerliche Verhaltensmuster, Normen und Leitbilder einübten und erprobten. (vgl. Langewiesche 1980:36f.)

Die zugleich politische, soziale und semiotische Situierung dieser frühen Turnbewegung zeigt sich im gesamten Arrangement des Turnens: im szenischen Gefüge aus Ort, Zeit, Weisen und Formen des Übens, Bewegungsmustern, Körperinszenierungen (Kleidung, Haartracht, Haltungen, Gesten usw.), Teilnehmern, Geselligkeitsformen usw. Im Gegensatz zur adligen Bewegungskultur des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die über eine eigene Hallenkultur (Exerzierhaus, Ballhaus) verfügte, in der – wie Eichberg (1986:28f) schreibt – die absolutistische „Sozialdisziplinierung und Sozialgeometrie zu Stein“ wurde, propagierten bereits die Philanthropen seit 1770 neue Gymnastikplätze im Freien. „Natur“, „freie Luft“, „freier Lichtstrahl“, „gegen die Mauern“, „unter freiem Himmel“, „Öffentlichkeit“, so lauteten die mehr oder minder deutlich politisch konnotierten Leitbegriffe der neuen bürgerlichen Gymnastik zum Beispiel in den Büchern von

GutsMuths. Nicht abgeschieden, versteckt und eingeengt in Hallen, sondern draußen in der Öffentlichkeit sollte das neue bürgerliche Selbstbewußtsein körperlich eingeübt, erprobt und präsentiert werden. „Wo man zuvor in den Hallen Stellungen geübt und auf Choreographien zirkuliert hatte, da drängte man jetzt mit Schwung und Wettkampf hinaus ins Grüne.“ (Eichberg 1986:32). Mit langen Haaren und lose flatternder Kleidung zogen auch Jahns Turner zum Wandern und Turnen hinaus vor die Tore der Städte, sangen romantisch-aufrührerische Lieder und boten so ein Gegenbild zum „Schnürrock und Zopf“ des spätabsolutistischen preußischen Militärstaats. (Eichberg 1995:28) „Das lange Haar hing ungekämmt auf die Schultern hernieder; der Hals war entblößt – denn das knechtische Halstuch ziemte dem freien Deutschen so wenig wie die weichliche Weste; ein breiter Hemdkragen überdeckte den niedrigen Stehkragen des schmutzigen Rockes. Und diesen fragwürdigen Anzug pries er (Jahn, die Verf.) wohlgefällig als die wahre altdeutsche Tracht“ schreibt wenig später Heinrich von Treitschke (1882 = 1928:377 und 379; zitiert nach Eichberg 1995:28).

Gerade Jahns Überlegungen zur Anlage von Turnplätzen nehmen breiten Raum ein. Er schlägt „keinen öffentlichen Platz in einer Stadt“ vor; vielmehr soll der Übungsort eine halbe bis eine Stunde Fußmarsch vor der Stadt liegen. Denn „die Übung im Gehen“ dorthin sei schon an sich wichtig für die Kinder. Der Platz soll „eben sein“, „hoch liegen“ (gegen die Feuchtigkeit und für „freiere, reinere Luft“), der Boden soll „mit kurzem Rasen bedeckt“ und mit „Bäumen bestanden sein“ (möglichst „Eichen, Linden und Ahorn“, schattenspendend und zum Klettern geeignet). Auf dem Turnplatz sollen sich außerdem ein „Tie“ (Versammlungs-, Gesellschafts- und Ruheplatz) und Spielplätze mit „Gebüsch und Dickicht“ befinden. Gegen den Wind, aber auch zum Tummeln und Spielen, sei es günstig, wenn der Platz „am Walde liegen“ würde. Um den Turnplatz herum sei „eine Baumreihe“ als „feste Grenze“ „für Turner und Zuschauer sehr angenehm“. Desweiteren sollen die einzelnen Turnbahnen, Übungsplätze und Spielplätze „durch bestimmte Wege“ miteinander verbunden sein, damit man, ohne andere Bahnen zu kreuzen und zu stören, von einer Übung zur anderen gelangen könne. „Die Ordnung“, schreibt Jahn, könne „in dieser Hinsicht nicht zu weit getrieben werden“, da der Ordnungssinn nur bei wenigen jungen Leuten so ausgeprägt sei, daß man ihm nicht „durch äußere Mittel zur Hülfe“ kommen müsse. (Jahn 1816 = 1961:187ff)

Jahn fordert mithin eine sichtbare Trennung zwischen Turnplatz und Umfeld, abgegrenzte Räume für bestimmte Zwecke und eine klare innere Ordnung des Platzes als Medium pädagogischer und ordnungspolitischer Maßnahmen. Dennoch soll die Grenze zwischen künstlich angelegtem Geräteplatz und „gewachsener“ Natur durchlässig bleiben. Auch funktionale Trennungen bzw. Spezialisierungen sollen in

einem gemeinsamen Raum aufgehoben werden: Der Turnplatz ist nicht nur Übungsplatz, sondern auch Versammlungs-, Erholungs- und Unterhaltungsraum mit Bänken und „Thingbaum“ in der Mitte – eine Stätte gesellschaftlicher Kommunikation und politischer Kultur (vgl. Eichberg 1986:31f), überzogen mit Symbolen einer fiktiven nationalen Geschichte, die der Vergewisserung einer gemeinsamen Vergangenheit, eines künstlichen kollektiven Gedächtnisses als wichtiger Stützpfeiler der Selbstthematisierung, der Erzeugung und des Zusammenhalts einer Männergemeinschaft der Turner dienten: der Turnplatz als ein die erfundene Vergangenheit beschwörender, national codierter Mikrokosmos „des Deutschen“, in dem Jahns Vorstellungen von Ordnung, Gemeinschaft, Geselligkeit, Männlichkeit, Jugend usw. materielle Gestalt annahmen, um auf diesem Wege das Innere der Akteure, ihre moralischen Einstellungen, ebenso zu formen, zu orientieren und zu organisieren wie ihre nach außen sichtbaren Verhaltensweisen und Handlungen.

Exkurs: Zum Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“[212]

Ein kulturelles Gedächtnis kollektiver Lebenswelten braucht bestimmte Kristallisationspunkte, an die sich die Erinnerung heften kann: Daten, Texte, Bilder, Namen, Dokumente, Feste, Gedenktage usw. So betont auch Ricoeur (1999), das Gedächtnis sei durch einen „Verläßlichkeitsmangel" ausgezeichnet, weswegen es materieller und immaterieller Stützen wie öffentliche Zeugnisse, Monumente, Archive, Denkmäler, Orte, Feste, Beteuerungen, Riten, Gedenktage und –feiern usw. bedürfe. (vgl. auch Nora 1995 und 1998) Diese Kristallisationspunkte – Gegenstände, Veranstaltungen, Orte usw. – können sehr groß sein und kollektive, öffentliche, politische Erinnerungen ausdrücken wie zum Beispiel repräsentative Bauwerke und Monumente, sie können aber auch ganz klein sein und private, persönliche Erinnerungen festhalten wie die zahlreichen Dinge des Alltags. Überdies braucht es bestimmter (Speicher-) Medien des Erinnerns. Das kulturelle Gedächtnis stützt sich im historischen Prozeß zunächst auf Mythogramme, Riten und orale Traditionen, dann – in den sogenannten Hochkulturen – auf die Schrift, schließlich auf immer neue technische und elektronische Informationsspeicher und besonders die visuellen Medien. Nicht nur mündlich überlieferte oder schriftlich fixierte Geschichten können also effektive Gedächtnismedien sein, sondern auch Bilder (Fotos, Filme, Fernsehen usw.) sowie – nicht zu vergessen – mehr oder weniger ritualisierte, performative, also flüchtige und körpergebundene Vorgänge. So dienen auch Gedenkfeiern oder körperliche Praktiken in Alltag, Theater, Sport oder Tanz als Medien der Konstruktion und Übermittlung von Vergangenheit sowie der Gedächtnisstiftung. (vgl. Connerton 1989:38ff) Jede Kultur, jede Gesellschaft und auch jede Epoche bildet ein eigenes

---

212 Zu diesem Konzept vgl. unter anderem Halbwachs 1985, Harth 1991 und 1997, J. Assman 1992 sowie A. Assman 1999.

Archiv an Bildern, Klischees, Medien, kommunikativen Formen und Gattungen aus, aus dem geschöpft werden kann, um Erinnerung zu inszenieren. Auch die individuelle Erinnerung existiert nie unabhängig von diesem Archiv. Sie wird heute vornehmlich von medial konstruierten und verbreiteten Bildern beeinflußt. Zu unterscheiden wäre also zwischen einer vor-sprachlichen, vor-reflexiven, performativen bzw. oralen Form von Gedächtnis als Körper- und Bewegungsgedächtnis einerseits[213] sowie einer sprachlich bzw. symbolisch bearbeiteten, reflektierten, literalen Form von Erinnerung andererseits, wobei freilich das eine niemals unabhängig vom anderen existiert. Beide Erinnerungsformen bedingen und beeinflussen einander. Die vor-sprachliche, körpergewordene Erinnerung bildet das Fundament der symbolisch bearbeiteten, aber sie existiert auch nicht unabhängig von dieser: Die „zweite" Erinnerung überformt die „erste" und trägt zu deren Interpretation und Sinngebung bei – etwa so, wie die sportliche Praxis erst durch ihre Einbettung in „Geschichten" und symbolische Inszenierungen zu einem sinnvollen Geschehen wird (siehe Kapitel 9.).

* * * * * *

Zurück zu Jahn: Sein Turnplatz ist nicht nur für die unmittelbar Beteiligten gedacht, sondern auch für eine nur mittelbar teilnehmende Öffentlichkeit. Zwar soll er ausdrücklich „keine Bühne" sein, denn bloßes Theater möchte Jahns Erziehungswerk keinesfalls sein, aber „eben so wenig" soll das Turnen in einer „geheimen Halle" stattfinden. Vielmehr sollen die Übungsplätze so angelegt werden, „daß sie von außen hinreichend zu sehen sind, und sich gerade von dort für den Zuschauer am besten ausnehmen." (Jahn 1816 = 1961:230f) Die Übungen sind nicht nur für die Übenden da, sondern haben auch den Charakter eines Schau-Spiels, einer *Aufführung* für Zuschauer, die visuell und so mit geziemendem Abstand – im Unterschied zu Schmecken, Riechen, Tasten ist das Sehen ein Sinn der Distanz – am Geschehen partizipieren, ohne unmittelbar involviert zu sein: Das Üben ist stets auch ein für die Blicke anderer inszeniertes Geschehen. Ausdrücklich sehen Topologie und Geometrie des Übungsplatzes die Trennung von Akteurs- und Zuschauerstatus vor. In ihrem Status als Zuschauer spielen diese aber dennoch eine für das Geschehen konstitutive Rolle: Zum einen sollen sie durch die Macht des Augenscheins von der Nützlichkeit des Turnens überzeugt werden, um die Turnsache dann als Multiplikatoren weiter zu verbreiten; zum anderen haben sie – wichtiger noch – „die Mitobhut und Mitaufsicht", sie sind Kontrollinstanz:[214] „Während sie zuschauen, verwalten sie zugleich eine Anwaltschaft der Sitten" (Jahn 1816 =

---

213 Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 3.5.3..

214 Zum Sehen als Mittel sozialer und politischer Kontrolle siehe auch das Kapitel 5.1..

1961:230f). Unter den begutachtenden und kontrollierenden Blicken des Publikums demonstrieren die Turner ideale männliche Personen, lassen eine *imago* vorbildlicher deutscher Haltung und Gesinnung zum lebendigen Bild werden: „tugendsam und tüchtig, rein und ringfertig, keusch und kühn, wahrhaft und wehrhaft“, „frisch, frey, fröhlich und fromm“. – „Nach der höchsten Gleichmäßigkeit in der Aus- und Durchbildung ringen; fleißig sein; was Gründliches lernen; nichts Unmännliches mitmachen; sich auch durch keine Verführung hinreißen lassen, Genüsse, Vergnügungen und Zeitvertreib zu suchen, die dem Jugendleben nicht geziemen“ (ebd.:234f), all dem soll das Turnen dienen.

Konstitution und Darstellung einer so bestimmten deutschen Männlichkeit setzen den Ausschluß von Mädchen und Frauen voraus: Der Turnplatz ist ein exklusiv *männlicher Raum,* ein Refugium für „Männlichkeit“. Die Jungen müßten, so Jahn, vor allem von ihren „zärtlichen Müttern“ und anderen „Verwandtinnen“ getrennt werden. Denn sie vor allem seien „auf dem Turnplatz nur im Wege“, gäben „Gelegenheit zu Hätschelei, Loberei, Rühmerei und Markelei“ und impften „dadurch jugendliche Gemüter mit Eitelkeit, die sie von Grund aus verdirbt“ (ebd.:232), gefährdeten also letztlich die Initiation der Jungen zu „richtigen“ Männern. Es ist vor allem die Angst vor einer gefährlichen weiblichen Sexualität, vor einer weiblichen, die Auflösung männlicher Tugenden bewirkenden Sinnlichkeit und Wollust, die für Jahn den Ausschluß von Frauen unabdingbar macht. (vgl. Pfister 1978:146ff und Richartz 1992) Auf dem Boden einer weit in die abendländische Geschichte zurückreichenden, zu Jahns Zeiten bereits biologisch und medizinisch begründeten und legitimierten Ideologie polarer „Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1978; siehe auch Kapitel 5.2.) weist Jahn Männern und Frauen grundsätzlich andere Lebensräume und Aufgaben zu: Die Außenwelt ist die Welt des Mannes, die Innenwelt mit Haus und Familie hingegen diejenige der Frau. Jahn arbeitet daran, die dualistische Unterscheidung von „männlich“ und „weiblich“ in den Körper der Subjekte, ihren Körperwahrnehmungen, Ausdrucksmöglichkeiten und Gewohnheiten, Wirklichkeit werden zu lassen, das heißt die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern so tief und fest wie möglich in den Subjekten zu verankern: Das wilde Toben und Turnen vor den Toren der Städte dient allein der Erzeugung des männlichen Habitus, der mit Stärke, Kraft, Macht, Raumeroberung, Gewalt usw. in Verbindung gebracht wird. Demgegenüber schlägt Jahn für Mädchen eine mäßige, zu Treue, Keuschheit, Fleiß, Sauberkeit, Anmut, Bescheidenheit, stille Wirksamkeit und Hingabe (an die Mutterschaft) erziehende körperliche Betätigung vor. (vgl. Pfister 1978:139ff)

Der Ausschluß von Frauen ist in Jahns Konzeption Voraussetzung und Bedingung der inneren Integration einer Männergemeinschaft über Standesgrenzen hinweg.

Das ideologische Ausblenden sozialer Differenzen, Schranken und Hierarchien in der männlichen Welt des Turnplatzes, die „Fleischwerdung“ einer fiktiven Gemeinschaft deutscher Männer in gemeinsamer Bewegung, setzt den Entwurf und die Beschwörung einer äußeren Bedrohung voraus, die Jahn in der Verdichtung von „Weiblichem“ und „Französischem“ konstruiert. Sein vorrangiges Ziel war es, auf den „Tummelplätzen“ männliche und wehrhafte, aufrechte, kraftvolle und tugendhafte Körper zu bilden, denen nichts Weibliches und Weiches, nichts Verzärteltes, Überfeinertes und Schlaffes anhaftet. Er bündelt diese Kontrastpaare letztlich im harten, binären Gegensatz von „deutsch“ und „französisch“ und errichtet auf diese Weise einen wechselseitig exklusiven Gegensatz, in dem jedes Element Bestandteil eines komplexen symbolischen Gefüges von Oppositionen und Äquivalenzen ist. Repräsentiert „das Deutsche“ wahre „Männlichkeit“, so steht dagegen alles „Französische“ in enger Verbindung mit „Weiblichkeit“ und „Verweiblichung“. Damit werden nicht zuletzt *inner*deutsche Differenzen, Gegensätze und Auseinandersetzungen zwischen den sozialen Klassen und Klassenfraktionen (die „produktiven“ und wehrhaften Schichten des Bürgertums gegen die Künstler- und Intellektuellenfraktionen usw.) in einen *äußeren* nationalen Gegensatz verschoben. Dieser Verschiebung korrespondiert ein Appell: Zugehörigkeit zum „Deutschen“ verlangt von den angerufenen Subjekten[215] die Einnahme „männlicher Haltungen, das Ausführen „männlicher“ Gesten und Bewegen. Alles Andere wird als „französisch“ – und „verweiblicht“ – abgestoßen; ein „unmännliches“ physisches Verhalten scheint die Nichtzugehörigkeit zum „Deutschen“ zu belegen. Eingespannt in ein symbolisches, mit pädagogischen (Macht-) Ansprüchen verknüpftes System von Attraktion und Repulsion werden die Subjekte zur Selbstnormalisierung angetrieben, zur selbsttätigen Anpassung ihrer gesamten somatischen Kultur, ihrer Bewegungen, Haltungen, Gesten und Mimik, an die normativen Bilder „deutscher Männlichkeit“. Im Innern des Turn-Rahmens sorgen Beitragsfreiheit, allgemeines Duzen, die Rede von der „Turnbrüderschaft“ sowie die einheitliche Turntracht aus grauem, ungebleichtem Leinen dafür, die Standesgrenzen real-imaginär aufzuheben (vgl. Eichberg 1986:32; Steins 1986:11f) – real im performativen Handeln, im praktischen Vollzug von Gemeinschaftlichkeit, imaginär in bezug auf die äußere, gesellschaftliche Welt, wo die standes- und klassenlose Männergemeinschaft selbstverständlich Illusion blieb.[216]

---

215 Zum Vorgang der „Anrufung“ als ideologisches Subjekt vgl. Althusser 1976 =1977:140ff. Siehe auch das Kapitel 5.1..

216 Gehörten der Turnbewegung zunächst hauptsächlich Gymnasialschüler und Studenten an, so später auch Teilnehmer aus allen Ständen. (vgl. Düding 1980:243)

Auf dem Turnplatz nahmen das Ausprobieren, die ständige Variation und Erweiterung des Übungskanons durch kreatives Umgestalten, so jedenfalls berichtet Jahn, breiten Raum ein. Statt auf spätabsolutistische Drillpädagogik, Teilnahmezwang, stupides Nachmachen und starre „Schulsteifheit“ (Jahn 1816 = 1961:229) setzte Jahn auf ein durchaus modernes bürgerliches, nämlich freiwilliges, zwangloses und selbstverantwortliches Schaffen und Umschaffen.[217] Aber er verknüpfte die individualistische sofort mit einer holistischen, gemeinschaftsbezogenen Perspektive: Gerade im Medium eines (scheinbar) selbstbestimmten, nicht repressiv eingeengten, sondern durch die Anlage des Turnplatzes, den Aufforderungscharakter der Geräte, das Verhalten der Lehrer usw. geradezu ermutigten interaktiven Erprobens und Erfindens immer neuer Bewegungen und Übungen, durch das umgestaltende Nachmachen bereits selbst oder durch andere gefundener Bewegungsmuster könnten, so erkannte Jahn, Gemeinschaftsgefühl und „vaterländischer Geist“ gestiftet werden: „Sie (die Übungen, TA) gestalteten sich von Turntag zu Turntag vielfacher, und wurden unter freudigem Tummeln und jugendlichem Wettstreben auf geselligem Wege gemeinschaftlich ausgebildet. Es ist nicht mehr genau auszumitteln, wer dies und das zuerst entdeckt, erfunden, ersonnen, versucht, erprobt und vorgemacht. Von Anfang an zeugte die Turnkunst einen großen Gemeingeist und vaterländischen Sinn, Beharrlichkeit und Selbstverleugnung. Alle und jede Erweiterung und Entwicklung galt gleich als Gemeingut.“ (Jahn 1816 = 1961: Vf)

Ein wichtiges Mittel zur Erzeugung und Beglaubigung von Gemeinschaft und „Volksgefühl“ waren für Jahn überdies Feste. Gemeinsame Kleidung, Sprache und Sitten bildeten die Fundamente der Gemeinschaftlichkeit, aber erst durch Feste konnte diese überhöht und vor sich selbst und anderen bestätigt werden. (vgl. auch Langewiesche 1980:33f) Für Jahn hatten Volks- und Turnfeste vor allem den Zweck, sich im kollektiven Handeln rituell, nämlich periodisch wiederkehrend innerhalb einer Einheit von Zeit und Raum, einer gemeinsamen imaginären Geschichte zu erinnern, das vorgestellte Vergangene im Hier und Jetzt lebendig werden zu lassen und durch turnerische Aufführungen demonstrativ die „Kraft“ des deutschen Volkes vor Augen zu führen: „Ein jedes Volksfest, was Bestand haben soll, muß seine Zeit halten, und

---

217 Die „Freiwilligkeit“ unterlag freilich starken Einschränkungen. Unregelmäßiges Kommen und Gehen beispielsweise war untersagt. Es wurde vielmehr eine Anwesenheitsliste geführt, so daß die Vorturner stets die Kontrolle über die Teilnahme jedes Turners hatten. Mehrmaliges unentschuldigtes Fehlen konnte zum Ausschluß vom Turnplatz bis zu einem „Turnjahr“ führen (vgl. Pahncke 1983:25): Der institutionell-organisatorische Rahmen des Turngeschehens stand nicht zur Disposition, sondern bildete die Disposition für die Selbsttätigkeit der Subjekte.

seinen Ort haben. Geschichtliche Denkwürdigkeit wird im lebendigen Anschaun männlicher Kraft erneuert, und die Ehrenthat der Altvordern verjüngt sich im Wettturnen.“ (Jahn 1816 = 1961:XVIII)

Der Vergegenwärtigung einer fiktiven Vergangenheit dienten auch die Turnfahrten. Die Jungen – Mädchen waren selbstverständlich auch hier ausgeschlossen – wanderten gemeinsam mit dem Anführer durch die deutsche Landschaft und ließen ein Geschehen (meist Kriegsszenen), das sich in der Vergangenheit an geschichtsträchtigen Orten abgespielt haben sollte, durch das Erzählen von Heldengeschichten lebendig werden. Die Turner sangen gemeinsam, lasen sich gegenseitig vor, schliefen gemeinsam und turnten zusammen. Auf diese Weise schufen sie ein besonderes soziales Arrangement, in dem der Anführer die Sozialfigur eines die Jugendlichen umsorgenden Vaters verkörperte. Alle anderen Bezugspersonen, die sonst den Alltag der Jugendlichen bestimmten, blieben hingegen ausgeschlossen: Eltern, Großeltern, Klassenkameraden usw.. Der Einzelne wurde allein in der Gruppe Gleichaltriger und Gleichgesinnter angesprochen. Gemeinsam spannen die Turner szenisch Tagträume in Bildern, Geschichten und Handlungen aus. Alle waren daran aktiv beteiligt: ein performativer Akt der Herstellung von Gemeinschaftlichkeit, der aber erst dadurch wirklich funktionieren konnte, weil das gemeinsame Handeln mit narrativen Dimensionen verknüpft, in Geschichten eingebettet und der Handlungsraum – die Landschaft – symbolisch und affektiv dicht aufgeladen wurde. Im Zusammenspiel gemeinsam ausgearbeiteter Gruppenphantasien, zusammen entwickelter Geschichten, gemeinschaftlichen körperlichen Tuns und kollektiven Erlebens in einem alltagsenthobenen Zeit-Raum wurde eine eigene Sinnprovinz erzeugt: ein sinnlich-sinnhafter Raum, in dem ein Gemeinschaftsgefühl entstehen konnte, das weit über die Fahrt hinaus reichte und jederzeit durch gemeinsame „Erinnerungsarbeit“ zu erneuern war. (vgl. Richartz 1988:86ff)

7.3. Schulturnen als Praxis autoritärer Körperformierung nach 1850

Offiziell war das (Knaben-) Turnen an den preußischen Volksschulen seit 1860 Bestandteil des Schulunterrichts, an den höheren Schulen bereits etwa zwanzig Jahre länger.[218] Die preußische Regierung (in den anderen deutschen Staaten war

---

218 Im Juni 1842, nach der Aufhebung der Turnsperre, wurde von der preußischen Regierung der „Schulturnerlaß“ verfügt, in dem die Leibesübungen zu einem notwendigen Bestandteil männlicher Erziehung erklärt wurden. (vgl. Krüger 1996:187)

es weitgehend ähnlich) versuchte durch den Erlaß zum Schulturnen nicht zuletzt, die Turnbewegung staatspolitisch zu domestizieren. (vgl. Dillmann 1996:150) Dem auf Jahn folgenden vaterländischen Vereinsturnen sollte vor dem Hintergrund heftiger politischer Konflikte innerhalb der Turnbewegung zwischen 1813 und 1848 der Einfluß auf das Schulturnen möglichst entzogen werden.[219] Für den schulischen Turnunterricht griff die preußische Regierung zunächst auf die Rothsteinsche Gymnastik zurück, die stark von der schwedischen Gymnastik Peer Henrik Lings beeinflußt war.[220] Dessen Gymnastik-System wurde in Schweden in allen öffentlichen Schulen und Militärakademien erfolgreich angewendet.[221] Aufgrund seiner Strukturen, Übungs- und Bewegungsformen schien es auch der preußischen Regierung für Schule und Militär besonders geeignet zu sein. Im Kontrast zu den volkstümlichen Leibesübungen entwickelte Rothstein ein rational und wissenschaftlich konsequent durchstrukturiertes System von gymnastischen Übungen. Anders als in das deutsche Turnen fand in die Gymnastik nicht das Eingang, „was möglich ist", sondern das, „was vernünftig und natürlich ist" (Krüger 1996:183). „Natürlich" bedeutete in diesem Zusammenhang, den Gesetzen der Biologie gehorchend. In diesem Sinne „vernünftige und natürliche" Körperübungen

---

219 Vor und während der Revolution von 1848/49 war die Turnbewegung in drei große Lager gespalten: Ein Teil der Turnerschaft wollte sich nach den Erfahrungen bis 1820 gänzlich aus der Politik heraushalten, eine gemäßigte Gruppe, zu der auch Jahn gehörte, trat für die Einheit des deutschen Volkes unter einer konstitutionellen Monarchie ein, und die sogenannten radikalen Turner kämpften für die demokratische Republik. So gab es seit 1848 auch zwei Turnerbünde, den deutschen und den demokratischen Turnerbund. Zur zweiten Phase der Turnbewegung in den vierziger Jahren vgl. Langewiesche 1980:38ff und Neumann 1980:265ff.

220 Am 1.11.1851 wurde die „Königliche Zentral-Turnanstalt zu Berlin" gegründet. Sie war nach der Turnlehrer-Bildungsanstalt in Dresden die zweite staatliche Ausbildungsstätte für Turnlehrer auf deutschem Terrain. Hugo Rothstein, ein preußischer Offizier, der durch einen längeren Schweden-Aufenthalt mit der „schwedischen Gymnastik" von Ling vertraut war und diese für die Schule in Deutschland propagierte, wurde Direktor der Ausbildungsanstalt. (vgl. Pahnke 1983: 42)

221 Ling war zunächst 1813 Fechtlehrer an der Kriegsakademie Karlsberg, bevor er dann – ab 1814 – Ausbilder von Gymnastiklehrern unter anderem für das Heer am gymnastischen Zentralinstitut wurde.

sollten systematisch sowohl die Gesundheit und Lebenskraft der Einzelnen als auch die Kraft des ganzen Volkes erhalten, steigern, vervielfältigen und vermehren.[222]

Am deutschen Turnen Jahnscher Prägung kritisierte Rothstein das Unwissenschaftliche und Unsystematische, die Willkür und das Emotionale, manchmal sogar Leidenschaftliche, also im Grunde das, was auch der preußischen Regierung negativ aufstieß. Rothstein hielt den Turnplatz für nicht mehr als einen „Belustigungs- oder Zeitvertreibungsplatz“ (Krüger 1996:184) und Gerätübungen für bloße Artistik. Sie spielten deshalb in seiner „rationellen Gymnastik“ kaum eine Rolle. Kern des Übungsstoffes waren hier vielmehr Freiübungen, deren rationelle Übungswirkung auf der Grundlage genauer Kenntnisse der Anatomie und Physiologie des menschlichen Körpers errechnet wurde. Die Jungen sollten nicht etwa durch sinnliche Anreize zum Üben bewegt werden, sondern allein durch den Appell an ihren Verstand, durch Einsicht in die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit der Übungen. (vgl. ebd.:183f und Pahnke 1983:43) Besonders ablehnend stand Rothstein den Übungen an Reck und Barren, typischen Geräten des „freien“ Jahnschen Turnens, gegenüber. Kurzerhand ließ er sie aus den Turnhallen entfernen, da sie weder mit der Natur und Biologie des Menschen übereinstimmten, noch eine sittliche Bestimmung hätten. (vgl. Krüger 1996:184)

Eben dies war Anlaß zum sogenannten „Barrenstreit“, dem symbolischen Höhepunkt einer bereits seit den 1840er Jahren andauernden Auseinandersetzung zwischen jenen, die im deutschen Turnen Jahns die *via regia* schulischer Leibeserziehung erblickten, und jenen, die dagegen auf die Ling-Rothsteinsche rationelle Militärgymnastik setzten. An der von 1860 bis 1863 währenden Auseinandersetzung waren beileibe nicht nur Turnpädagogen und -lehrer beteiligt, sondern auch medizinische und wissenschaftliche Autoritäten, ja sogar Mitglieder des preußischen Abgeordnetenhauses.[223] Schon dies macht deutlich, daß es bei diesem

---

222 Die sich seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entwickelnde, zunehmend biologisch-medizinisch begründete Gymnastik war Teil dessen, was Foucault „Biopolitik der Bevölkerung“ nennt. Richten sich die Disziplinen auf den Individualkörper, „seine Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit“ (Foucault 1983:166), so die Strategien der Bio-Politik auf den „Gattungskörper“, den Körper der „Bevölkerung“. Am Schnittpunkt von der auf den Einzelnen bezogenen „Anatomo-Politik“ einerseits und der auf die Bevölkerung gerichteten „Bio-Politik“ andererseits steht, nach Foucault, die Sexualität. (vgl. auch Foucault 1995) Als eine eingreifende Maßnahme und regulierende Kontrolle unter anderen sollte die medizinisch-hygienisch-biologisch begründete, rationelle Gymnastik durch die Bildung und Formierung der individuellen Körper zugleich die Gesundheit der „Bevölkerung“ erhalten und verbessern.

223 Zum „Barrenstreit“ und seiner Chronologie vgl. ausführlicher Krüger 1996:186ff.

„Expertenstreit“ keineswegs nur um die Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit des Barrenturnens ging und es sich auch nicht nur um einen Streit über die Vor- und Nachteile eines spezifischen Turn- bzw. Gymnastiksystems für das Schulturnen handelte. Im Kern, in den Tiefendimensionen politischer Diskurse und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, ging es vielmehr um die Frage, vermöge welcher körperpädagogischen Methoden und Strategien künftige Staats- und Gesellschaftsmitglieder – funktionierende Staats-Subjekte im Sinne Foucaults[224] – zu formen seien (vgl. auch Dillmann 1996:153): In der Form des „Barrenstreits“ wurden in der Öffentlichkeit Diskussionen über die Frage ausgetragen, was ein guter (männlicher) Staatsbürger und mit welchen Mitteln und Methoden er hervorzubringen sei. Zum „Subtext“ des Streits um Übungsgeräte, Übungsformen, Organisationsstrukturen, Bewegungsmuster, Körpertechniken usw. gehörten politische Auseinandersetzungen um Gesellschaftsentwürfe, Staats- und Personenkonzepte.

Wissenschaftlich-medizinische Gutachten sprachen entweder dem deutschen Turnen oder der Ling-Rothsteinschen Gymnastik das Wort. Letztlich setzte sich auf Regierungsebene die Meinung durch, das Turnen an den Geräten sei dann nicht gesundheitsschädlich, wenn die Übungsgeräte richtig konstruiert seien, methodisch korrekt (vom Leichten zum Schweren) vorgegangen würde und geschultes Lehrpersonal vorhanden sei, das beurteilen könne, welche Übungen für die Kinder angemessen seien. (vgl. Krüger 1996:201) So übte der „Barrenstreit“ einen indirekten Formalisierungsdruck auf das Turnen aus: Nur ein geregeltes und kontrolliertes Turnen wurde staatlicherseits akzeptiert, nicht aber das alte „freie“ Turnen auf dem Turnplatz nach Jahn. In der Konsequenz setzte sich nun allgemein an den Schulen, aber auch im Vereinsturnen das bereits seit längerem in Süddeutschland übliche Turnsystem von Adolf Spieß durch. (vgl. ausführlicher Alkemeyer, Kühling und Richartz 1988)

Ausschlaggebend für den Sieg des Spießschen Turnens sowohl über die Ling-Rothsteinsche Gymnastik als auch über das Jahnsche Turnen war vor allem das medizinische Gutachten einer von der Regierung eingesetzten wissenschaftlichen Kommission vom 31. Dezember 1862, das in seiner Argumentation in weiten Teilen den Schriften des Physiologen Du Bois-Reymond folgte. (vgl. Krüger 1996:197) Du Bois-Reymond war dem Deutschen Turnen verbunden und argumentierte ganz im Sinne des Jahnschen Holismus, das Turnen sei besonders deshalb der Rothsteinschen Gymnastik vorzuziehen, weil es eine natürlich im und durch das Volk gewachsene Form der Körperkultur sei. Außerdem – sein funktionales Argument –

---

224 Vgl. auch die Kapitel 3.3..

werde die Komplexität turnerischer Übungen mit oder ohne Gerät und an den Gerüsten auf besondere Weise den Anforderungen des modernen Lebens gerecht und könne gleichzeitig die Defizite moderner Lebensführung kompensieren, die nicht mehr dazu angetan sei, eine natürliche, ganzheitliche, geistige und körperliche Beanspruchung zu gewährleisten. Auch die rationelle Gymnastik Lings und Rothsteins könne diese Ganzheitlichkeit, das komplexe Zusammenwirken von Sinneseindrücken, Willensabsichten, Nervenreizen und Muskelbewegungen, nicht wiederherstellen, denn sie sei nur *abstrakt* und *theoretisch* ersonnen, vernachlässige also die organisch-physiologische Einheit der einzelnen Teile des Körpers im Ganzen. Nur das „organisch" aus der deutschen Kultur „gewachsene" Turnen könne demgegenüber auch die physiologische Einheit des einzelnen Organismus gewährleisten. Das heißt, das Gutachten stellte der Fragmentierung der modernen Gesellschaft und des modernen Subjekts positiv das rückwärts gewandte Wunschbild der Ganzheitlichkeit gegenüber: die „organische" Verbindung „sei es einzelner methodisch verbundener Übungen, sei es der Gerätübungen mit den Frei- und Ordnungsübungen oder den natürlichen, ‚volkstümlichen' Übungen, sei es einzelner beanspruchter Muskeln, Nerven und Sinne, sei es einzelner Turner mit dem Ganzen der Turngruppe, der Turnerschaft oder dem ganzen Volk" (Krüger 1996: 203f.). Gerade diese „organische" Verbundenheit könne die systematische, aber rein *äußerlich* bleibende Gymnastik nach Ling nicht gewährleisten: „Der durch Ling ausgebildete Körper wird stets nur ein Aggregat starker Muskelgruppen bilden, vergleichbar einem regellosen Haufen einzeln tüchtiger Krieger, wo der nach deutschem System durchgeturnte Körper das Bild eines wohlorganisierten, gut gedrillten, jedem Befehle folgsamen Heeres bietet, dessen einzelne Elemente deshalb nicht minder kräftig entwickelt zu sein brauchen." (Du Bois-Reymond, zit. nach Krüger 1996:203) Kurz, das Turnen ist in dieser Argumentation Konstituens und natürlicher Ausdruck deutschen „Wesens" und deutscher „Kultur" gleichermaßen, wohingegen die Ling-Rothsteinsche Gymnastik die diesem „Wesen" prinzipiell fremd gegenüberstehende westliche, abstrakte, äußerliche und künstliche „Zivilisation" repräsentiert – ein Gegensatz, der weit bis in die Reformpädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts hineinwirken sollte.[225]

Das Spießsche Turnen wurde das wirkungsvollste Turnsystem des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland. Es blieb zumindest bis nach dem 1. Weltkrieg für das Schulturnen leitend. Spieß konstruierte keinen Gegensatz zum Jahnschen Turnen wie Rothstein, sondern stellte sein Konzept in die Tradition Jahns und gab es als ihre

---

225 Zur Soziogenese des Gegensatzes von „Kultur" und „Zivilisation" in Deutschland vgl. Elias 1978:1 ff und Elias 1992:163 ff. Siehe auch das Kapitel 12..

aktualisierte, nur den Anforderungen der neuen Zeit und der Schule angepaßte Weiterentwicklung aus. Zum einen brachte er Ordnung in die Fülle der bekannten Turnübungen, zum anderen richtete er diese für die Zwecke eines methodisch geregelten und gegliederten Schulunterrichts zu. Denn Turnen war für ihn allein innerhalb des Schulsystems als reguläres Schulfach unter anderen legitim, das heißt nicht mehr auf öffentlichen Turnplätzen, auf denen man sich aus eigenem Antrieb traf, sondern nur noch im Zwangsverband der Schulklasse und damit unter staatlicher Kontrolle. Aus der „freien Turnkunst“ wurde so ein verbindliches, geregeltes und systematisches Schulturnen, ein Mittel nicht der Erholung (als das Spieß das Jahnsche Turnen sah), sondern der Bildung und Erziehung von Körper und Geist: Das Turnen wurde staatlicherseits kolonisiert und pädagogisiert.

Das wichtigste Prinzip des Spießschen Turnsystems war die „Elementarisierung“: Durch Zergliederung aller Bewegungsmöglichkeiten sollte Ordnung in das Durcheinander der bisher „wild“ gewachsenen Turnübungen gebracht werden. Jedes Gelenk, jeder Muskel, jedes Gliedmaß sollte gezielt und systematisch betätigt werden, da nur so eine perfekte Beherrschung des eigenen Körpers erreicht werden könne.[226] Während der Übungskanon auf der Hasenheide durch schöpferisches Ausprobieren beständig abgewandelt und erweitert wurde, sollten die Schüler in Spieß‘ Modell nur noch vom Lehrer vorgeschriebene Bewegungen ausführen. Der Unterricht sollte mit der Unterweisung im Strammstehen beginnen (für sechs- bis zehnjährige Schüler!), ein umfangreiches Repertoire an Frei-, Exerzier- und Ordnungsübungen machte den Hauptinhalt des Turnens aus. Ein rationelles Durcharbeiten des menschlichen Körpers, Kasernenhofton, militärischer Drill auf Gleichzeitigkeit, Formationsturnen nach Kommando und Strammheitszumutung ließen der Eigeninitiative der Schüler nicht den geringsten Raum: Das Spießsche „Gliederpuppen-“ bzw. „Gliedermanns“-Turnen empfahl sich als ein am Körper ansetzendes Mittel zur Herstellung von „Zucht und Ordnung“, zur Konstitution des einzelnen als „Glied“ einer ihn umfassenden Gemeinschaft. Es paßte sich perfekt in die Konzepte der nationalen Volks- bzw. der preußischen Untertanenerziehung ein, deren oberstes Ziel der „Gehorsam aufs Wort“ war. (vgl. Alkemeyer, Kühling und Richartz 1988 sowie Krüger 1996:176ff) Stramme Aufrichtung bei gleichzeitiger Unterwerfung und Opferbereitschaft für die Volksgemeinschaft, genau dies war die äußere Anforderung, die den Zöglingen über das „Gliedermannsturnen“ direkt in die Körper eingeschrieben werden sollte. Während die Vorbereitung auf den Wehrdienst

---

226 Die Spießsche Systematik ist in seinem *Turnbuch für Sch*ulen niedergelegt. Der erste Teil erschien 1847, der zweite 1851. Das Buch gilt als Spieß‘ wichtigste turnpädagogische Arbeit.

im Jahnschen Turnen allenfalls eine Zielsetzung unter anderen gewesen war, wurde das Schulturnen der männlichen Jugend im Zeitraum von 1842 bis 1918 explizit vom Gedanken der „Vorschule“ für den Militärdienst beherrscht. Da die Militärpflicht erste Untertanenpflicht überhaupt war, wurden „die für sie förderlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen zu den Leitzielen des neuen Unterrichtsfaches“ (Denk 1980:332f). Die angestrebten männlichen Qualitäten und Tugenden waren im einzelnen: stramme und straffe Körperhaltung; regelrechte, nach „Zeit und Wink“ scharf abgemessene, rasche Bewegung; Kraft, Gewandtheit und Ausdauer; scharfe Aufmerksamkeit und Sinn für Ordnung und Unterordnung; kameradschaftlicher Gemeinsinn; froher Wagemut und rasche Entschlossenheit. (vgl. Dillmann 1996:156)

So kreuzten sich im Diskurs über die Leibesübungen im neunzehnten Jahrhundert gesundheitspolitische, moralische, wehr- und nationalpolitische sowie schulpädagogisch-disziplinarische Überlegungen. Außerdem sollten „am schulisch modellierten Körper der Heranwachsenen [...] auch die Geschlechtscharaktere in ihrer zeittypischen Polarität“ ausbuchstabiert werden (ebd.:168). Auf der Basis der ideologischen Konstruktion einer psycho-physiologischen Sonderanthropologie der Frau wurden für Mädchen andere Übungen vorgesehen als für Jungen, vorzugsweise eine die „naturwidrige“ Lebensweise in den Städten korrigierende medizinische Gymnastik. Gerätübungen an Reck, Barren und Pferd kamen aus dieser Sicht sowohl aus Gründen von Moral und Sittlichkeit als auch wegen angeblicher „Vermännlichung“ bzw. „unweiblicher monströser“ Muskelbildung nur sehr beschränkt in Frage. Für besser geeignet hielten Pädagogen und Mediziner Geräte wie Schaukelringe, waagerechte und schräge Leitern oder Schwebebäume. Ein kulturelles Muster von Weiblichkeit sollte durch „weiblich-gefällige“, rhythmische und graziöse Bewegungen und „Mädchenreigen“ zugleich inkorporiert und aufgeführt werden. Kräftigung des Körpers, Natürlichkeit und Anmut der Bewegungen, richtige Haltung und Freude an frischer körperlicher Tätigkeit, so lauteten Lehrziele für den Turnunterricht für Mädchen aus dem Jahre 1894. (vgl. ebd.:170 ff)

Die Gehorsamsform des Aufrechten eroberte im neunzehnten Jahrhundert immer mehr Terrain; sie durchdrang alle Praxisbereiche und sozialen Schichten. Die Entwicklung des Schulturnens, das „Gliederpuppenturnen“ mit seinen Frei- und Ordnungsübungen, und sein Einfluß auf das Vereinsturnen, wo der schulische Drill oft „freiwillig“ fortgesetzt wurde, waren zugleich Motor, Folge und Ausdruck dieser Entwicklung. Die Ausbreitung des Schulbesuchs, die im Unterricht herrschenden rigiden Sitz- und Aufstehordnungen, die Übernahme quasi-militärischer Haltungsrituale auch in der Arbeitswelt, all diese gehörte zu einer ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Formation, deren Rückgrat die 1814 in Preußen eingeführte allgemeine Wehrpflicht war. Diese Formation blieb in ihren Grundzügen

bis 1918 erhalten (vgl. Warneken 1990b:21): „Das Disziplinarmittel Schulbank förderte die Ordnung des Einzelnen: die Ordnung seines Körpers in der gewünschten Haltung, seine An- und Unterordnung im Klassenzimmer und damit seine Einordnung in die Schulklasse, eine ‚Kollektivierung', die auch auf die späteren Lebenswelten vorbereiten sollte. Dem ‚stehenden Heer der Soldaten', dem ‚maschinengekoppelten Heer der Arbeiter' und dem ‚sitzenden Heer der Angestellten' läßt sich das ebenfalls ‚sitzende Heer der Schüler' zur Seite stellen." (Christian 1990:66)

Den Turnkonzepten von Jahn und Spieß waren spezifische Lebensentwürfe, Vorstellungen von Gesellschaft und Gemeinschaft, politische Ordnungsmodelle, Personenauffassungen sowie Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit usw. eingeschrieben. Dies erst macht die zum Teil heftig geführten Auseinandersetzungen um soziale und räumliche Turn-Arrangements, Übungs- und Organisationsformen, Bewegungsmuster und Körpertechniken verständlich. Trotz seiner patriarchalen Grundtendenz enthielt das Jahnsche Turnen für den preußischen Obrigkeitsstaat unerträglich viele „antiautoritäre" Elemente. Aus dem Spießschen „Gliederpuppenturnen" waren hingegen alle spontanen, überbordenden, ausgelassenen und unkontrollierten Momente getilgt. Spieß' Modell propagierte und dressierte den auf Kadavergehorsam reduzierten Untertanen.

7.4. Zusammenfassung und Ausblick

Aufzüge, Aufmärsche, schulische (Militär-) Übungen, Gymnastik, Turnen usw. sind Veranstaltungen, in denen Körper und Bewegung eine zentrale Rolle als Medien des Handelns, der Kommunikation, der Vergesellschaftung, der Darstellung und der Deutung bilden. Solche Veranstaltungen sind im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts für die Integrationsstrategien der deutschen nationalen Bewegung immer wichtiger geworden: Zum einen hatten sie einen erheblichen Anteil an der „Nationalisierung" der Körper, ihrer Prägung, Formung, Erziehung, Konstruktion und Codierung im nationalen Interesse; zum anderen eigneten sie sich besonders deshalb als symbolische Formen nationaler Repräsentation, weil sie Formationen kollektiver Gestik und Bewegung anboten, in denen – auch bei den Zuschauern – nationale Gemeinschaftsgefühle hervorgerufen und die Nation so als physisch und sinnlich erfahrbare Wirklichkeit konstituiert werden konnte. (vgl. François, Siegrist und Vogel 1995:27)

Die besondere Anziehungs- und Überzeugungskraft der Verkörperungen des Nationalen in Festzügen, Turnen, Sport und ähnlichem beruhte nicht zuletzt auf

deren besonderer „symbolischer Prägnanz“[227]: Die Aufführung des Nationalen im Medium von Körper und Bewegung wirkt, so Kaschuba (1995:297), „gleichsam als emphatische Verbindung von Sinnstiftung und Sinnlichkeit“. Sie schafft, dem Ritual und dem Theater vergleichbar, „ein eigenes mimetisches Erlebnis und prägt sich als nationaler Bildercode in das kollektive Gedächtnis ein“. Szenen und Gesten werden im kollektiven Bildergedächtnis „als Signaturen ‚nationaler Haltung’ gespeichert“. Aber nicht nur dies macht die besondere Qualität physischer Repräsentationen des Nationalen aus, sondern auch die Tatsache, daß immer dann, wenn ideelle Konstruktionen in den Medien der Körperlichkeit dargestellt werden, eine heimliche Tendenz zur Naturalisierung des Dargestellten entsteht, zu seiner Enthistorisierung und Verewigung. (vgl. Bourdieu und Delsaut 1975:178)

Hervorzuheben ist schließlich, daß die Haltungen und Gesten nationaler Bewegung bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein zugleich spezifische Codierungen einer Männerkultur waren, die sich unter anderem im Rückgriff auf erfundene Traditionen vormoderner Krieger- und Spielkulturen neue symbolische Ausdrucksformen des Stolzes, der Stärke, der Gemeinschaft, der Ehre usw. schuf. Diese nationale Männerkultur ist maßgeblich über politische Macht- und Herrschaftstrategien, die in der Nationalerziehung von Schule, Militär, Verein und patriotischem Feierritual institutionalisiert waren, in die Körper und Köpfe der Menschen eingepflanzt worden. Gleichwohl greift es zu kurz, die Produktion und Verankerung nationaler Körperbilder und Gefühle allein als Manipulation im Sinne einer erfolgreichen Umsetzung ideologischer Konzepte „von oben“ zu betrachten. Weitergehend wäre nach den kultur-, geschlechts- und klassenspezifischen Dispositionen der Subjekte zu fragen, die sich die ideologischen Instanzen des Staats mit ihren „Angeboten“ zunutze machen konnten. Körpererziehung und Sport mögen in diesem Prozeß schon deshalb eine gewichtige Rolle gespielt haben, weil sie – zumindest partiell – spielerisch, das heißt in einem vom „Ernst des Lebens“ mehr oder minder deutlich abgetrennten Raum, vorhandene subjektive (aber stets sozial konstruierte) Dispositionen ansprechen, befestigen, weiterentwickeln und national artikulieren konnten. Der Schritt von der im Spiel erzeugten Gruppenidentität hin zur nationalistischen Identifikation war oft kurz und verführerisch. (vgl. Kaschuba 1995:299) Auch deshalb ist es wichtig, die Praxis, die Körper- und die Bildersprache von Turnen und Gymnastik noch genauer ins Auge zu fassen – ohne allerdings jene

---

227 „Unter symbolischer Prägnanz soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches Erlebnis‘, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen Sinn in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“ (Cassirer 1923-1926, Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis = 1990:235)

Traditionen von Sport und Spiel zu vergessen, die sich nicht oder nur schwer nationalistischen Zwecken dienstbar machen ließen.[228]

Die Verschmelzung von Volkstumsideologie, Männerkult, Körperübung und festlich-ästhetischer Praxis tritt bereits bei Jahn in aller Deutlichkeit hervor.[229] Insgesamt sind Jahns Konzepte Ausdruck einer holistischen Denktradition, die historisch in der politischen Romantik ihren Ausgang nahm. Seither wird das Verhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem in Deutschland „dialektisch" gedacht: Im Gegensatz zum rationalistischen Gesellschaftsdenken des Westens soll sich das Allgemeine im Individuellen realisieren und umgekehrt.[230] Anders als in der politischen Kultur Frankreichs oder Englands wird jede Herstellung von Gemeinschaftlichkeit über soziale Regeln – jede *civilité* – als bloß äußerlich und unecht abgestoßen. Wirklich dazugehörig ist nicht derjenige, der die Regeln des Zusammenlebens einhält, sondern nur derjenige, der deutscher Abstammung und/oder Kultur ist. Seit Herder und – eine Generation später – Jahn taucht im deutschen Diskurs um das Nationale „ein nicht nur politik- und territorialgeschichtlich, sondern vor allem auch kulturgeschichtlich begründetes Konzept nationaler Geschichtswerdung" auf, „das zudem in aller Offenheit ethnozentrisch angelegt ist" (Kaschuba 1993:241). „Volk" wird seither im Doppelsinn von „Ethnos" und „Demos" gebraucht, wobei das Soziale durch das Stammes- bzw. Blutsmäßige geadelt wird. Der „Nationalcharakter" (Herder) bzw. das „Volksthum" (Jahn) sind in dieser Tradition des Erfindens nationaler Identität die eigentlichen Kerne der modernen Hüllen von „Staat" und „Nation". Nicht politische Säulen tragen diese Konstruktion des Nationalen, sondern kulturelle und ethnische. Angesichts der fehlenden Nationalstaats-Wirklichkeit, die den Aufbau politischer Bindung und Loyalität erschwerte, hatte besonders Jahn auf die Wirkung des Prinzips ethnischer Loyalität gesetzt. „Daher auch sein Programm der aktiven ‚Volkstumspflege': Brauchtum und Germanenmythos, Nationaltracht und

---

228 Zur Ausbildung eines nationalen Habitus durch (Schul-)Turnen und Sport im neunzehnten Jahrhundert vgl. über die bereits zitierten Arbeiten hinaus auch Arnaud und Gounot 1995, Faure 1995, Wahl 1995, Baxmann 1995 und Goltermann 1998.

229 Nach McMillan (1996:88ff) standen die als „urmännlich" geltenden Maxime von körperlicher Stärke, Mut und Härte gegen sich selbst im Zentrum des turnerischen Männlichkeitsideals, umgeben von weiteren männlichen Sekundärtugenden. Zur Glorifizierung von „Männlichkeit" im Sport vgl. auch M. Klein 1990.

230 Zur holistischen Konstruktion des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem in Deutschland vgl. Schiffauer 1993:195ff. Zur Bedeutung der Jahnschen Turnbewegung für die Konstruktion „nationaler Identität" Richartz 1992. Allerdings stand der skizzierten holistischen Tradition auch eine aufgeklärte gegenüber, die von Lessing über Heine und Max Weber bis hin zur Frankfurter Schule reicht.

Nationalfest, aber auch Körperertüchtigung und ‚vaterländische' Militärschule." (Kaschuba 1993:243) Derartige Traditionen haben den deutschen Diskurs um das Nationale entscheidend geprägt: Die deutsche Nation gründet sich bis in unsere Tage – Veränderungen zeichnen sich erst seit kurzem ab – auf ein gemeinsames „Wesen", völkerrechtlich auf das *ius sanguinis* statt auf das *ius solis* wie in Frankreich und den USA.

Im selben Maße, wie sich das Körperprinzip des Aufrechten vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts von einem Ausdruck bürgerlicher Freiheit und Leistungsfähigkeit zum Symbol einer merkwürdig ambivalenten, bürgerlichen Untertänigkeit – zu „subalterner Selbstbeherrschung" – transformierte, hat sich auch das Turnen grundlegend verändert.[231] Aus den „wilden Spielen" des „Turnvaters Jahn" und seiner jugendlichen Anhänger auf der Hasenheide wurde am Ende ein streng geordnetes, zu „Zucht und Ordnung" erziehendes Üben in den festen Formen von Schule und Verein, das kaum noch individuelle Gestaltungsmöglichkeiten ließ. Parallel dazu änderte sich der soziale und politische Ort des Turnens im gesamtgesellschaftlichen bzw. staatlichen Gefüge: Unter Jahn stand das Turnen mit an der Spitze einer national-revolutionären Bewegung im deutschen Vormärz. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts war es zentral an der Produktion des gehorsam und aufrecht sich dem nationalen Kollektiv ein- und unterordnenden Untertanen beteiligt und unterfütterte damit körperlich-sinnlich autoritäres Denken und Staatshörigkeit.

Bereits an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert zog das Spießsche Turnen allerdings Kritik auf sich. Es wurde zum Synonym für Starrheit, Unterdrückung und Rückständigkeit. In der sowohl politisch als auch kulturell äußerst heterogen zusammengesetzten Lebensreform- und Jugendbewegung wurde dem in Korsett und Stehkragen gezwungenen, einem schmerzhaften Prozeß der Unterwerfung der Instinkte unter straffe Gewohnheiten der Ordnung, Exaktheit und Präzision unterzogenen Körper des Wilhelminismus der Traum einer „ganzheitlichen", befreiten und gesunden Körperlichkeit entgegengehalten – um den Preis freilich, daß Fremddisziplin oft in Selbstdisziplin umgewandelt wurde, die Körper- und Bewegungskultur zum Medium der Selbstanpassung an die Erfordernisse eines neuen, beweglichen Kapitalismus geriet, und sich die Utopien des „gesunden"

---

231 Auch weiterhin hat die aufrechte Haltung am Ideal bürgerlicher Freiheit und Souveränität teil; nur deshalb wahrt sie ihre Anziehungskraft auf Männer: „Subalterne Selbstbeherrschung soll - und kann, insofern sie wieder zur Herrschaft über andere berechtigt - als Ausdruck von Männerfreiheit empfunden werden: ‚Halte dich aufrecht!' wird zum vielleicht verbreitetsten double bind der wilhelminischen Epoche." (Warneken 1990b:21)

Körpers nicht selten auf restaurativem Treibsand bewegten, sich also explizit oder zumindest implizit gegen alles Kranke und Schwache bzw. körperlich und sittlich „Minderwertiges“ richteten.[232] Beide Linien – das Körpermodell des Aufrechten und die Utopien des befreiten und gesunden Körpers – wurden im NS auf spezifische Weise rezipiert, umgearbeitet und neu codiert: Der männliche Idealkörper der NS-Staatsästhetik und -erziehung war ein „Körper der Unterordnung in Form strammer Aufrichtung“ (Haug 1986:178), die bio-politische Ideologie der „großen Gesundheit“ fand ihre Wahrheit in der Politik positiver und negativer „Rassenhygiene“ mit ihren beiden Stützpfeilern „Auslese“ und „Ausmerze“. (vgl. ausführlicher Alkemeyer 1995b)

Zudem hatte sich die nationale Körperkultur bereits im neunzehnten Jahrhundert durch ihre Einbettung in multi-mediale Arrangements aus visuellen, akustischen und rhythmischen Elementen, aus Fackelzügen, Sprechchören und Parolen, Liedern, Ansprachen und Märschen zu einer Art „Gesamtkunstwerk“ ausgestaltet. Zunehmend ging die Verkörperung der Nation mit einer Ästhetisierung des Politischen einher. Politik und Ästhetik waren zwar bereits in der klassisch-romantischen Nationalkultur des frühen neunzehnten Jahrhunderts miteinander verflochten, mit der Reichsgründung von 1871 erlangte diese Verknüpfung jedoch eine neue Qualität: Von nun an bot die religiös überhöhte Nationalkultur nicht mehr primär Räume zur Entfaltung und Erprobung bürgerlicher Öffentlichkeit, sie diente nicht mehr vorrangig der „kritisch-pragmatischen Auseinandersetzung“ mit der Realität, sondern lud, so Reichel (1991:29ff), zur „Weltflucht“ ein, zur „Überhöhung oder Verachtung der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit“. Die Keime einer Ästhetisierung der Politik (mit ihrem Korrelat der Politisierung des Ästhetischen) begannen zu sprießen.

---

232 Siehe auch das Kapitel 6.3..

8. Der moderne Sport als Aufführung der modernen Gesellschaft

Im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts war das Turnen die dominante Form der Leibeserziehung. „Sport“ war in dieser Zeit noch kein Sammelbegriff für alle Leibesübungen, sondern bezeichnete eine besondere Form innerhalb dieses Feldes, getragen von der sozialen Klasse der „gentlemen“, aufgeladen mit sozialdistinktiven Werten des Amateurismus und des Fair Play, sowie ausgezeichnet durch eigene formale Prinzipien. Erst im zwanzigsten Jahrhundert sollte der Sport eine Vorherrschaft über andere Körper-, Bewegungs- und Spielkulturen (die Gymnastik der Philanthropen, das Deutsche Turnen, die Schwedische Funktionsgymnastik, die Englische Spielbewegung usw.) erlangen, sie durchdringen und nach seinem Muster umstrukturieren.[233]

Moderne Sportveranstaltungen sind ein besonders allgemeinverständlicher Typus der Aufführung von Strukturen und Selbstbildern moderner Gesellschaften vor sich und anderen. Als ein beliebtes und einflußreiches Segment der Popularkultur sind sie bereits wiederholt aus der Perspektive der Semiotik betrachtet worden. (vgl. Gebauer 1986a; Bouet 1977; Franke 1978; Friedrich, Hildenbrandt und Schwier 1994; Boschert und Gebauer 1996) Den Ausgangspunkt der Diskussion bildet dabei die Frage, ob Sport „im Sinne der Semiotik als ein Zeichensystem zu verstehen und zu beschreiben ist” (Hildenbrandt 1994:7). Versteht man unter Semiotik die Wissenschaft, die „*alle* Kulturphänomene so untersucht, *als ob* sie Zeichensysteme wären“ (Eco 1972:295), dann ist diese Frage zweifellos positiv zu beantworten: Die von Sportlern vollzogenen Bewegungen können als Zeichenaktivitäten gedeutet werden, Sport stellt sich als ein besonderes Kommunikationsmedium unter anderen dar; er scheint einer semiotischen Analyse zugänglich.

Allerdings entstehen sofort weitere Fragen: Über welche Symbolisierungsfähigkeiten verfügt der Sport eigentlich? Repräsentiert er überhaupt etwas anderes, oder zeigt er nur seine Eigenrealität vor? Welche Codes liegen seinen Botschaften – sofern er denn welche mitzuteilen hat – zugrunde? Wie ist also im Sport die Korrelation von Signifikanten und Signifikaten, von Ausdruck und Inhalt, organisiert? Kann man dem

---

233 Die soziale und historische Genese des Sports wird weiter unten knapp skizziert. Vgl. dazu auch Elias 1975, Guttman 1979 und Cachay 1988.

Sport den Charakter einer eigenen Sprache zuweisen, oder haben wir es mit einer ganz anderen Weise der Symbolisierung zu tun? Welche Zeichentypen liegen beim Sport und seinen Bewegungen vor? Welche Rolle spielen sekundäre semiotische Systeme? usw.[234]

Einige dieser Fragen werden im folgenden behandelt werden. Aber es wird auch um die Grenzen semiotischer Kulturanalysen gehen. Folgt man Eco (1972:295), so erforscht die Semiotik nicht nur alle Kulturphänomene *als* Zeichensysteme, sondern geht auch von der Hypothese aus, „daß in Wirklichkeit alle Kulturphänomene Zeichensysteme *sind*, d.h., daß Kultur im wesentlichen Kommunikation ist“. Diese Auffassung zu akzeptieren, heißt aber, die gesamte kulturelle Welt als ein Universum des symbolischen Austauschs zu betrachten und das Handeln auf Kommunikationsakte zu reduzieren. Zumindest wäre dann jedoch zu berücksichtigen, daß symbolische Interaktionen, das heißt Kommunikationsbeziehungen, stets auch symbolische *Machtbeziehungen* sind – Beziehungen also, in denen sich Machtverhältnisse zwischen sozialen Subjekten oder Gruppen aktualisieren.[235] Das bedeutet aber, daß die Welt des symbolischen Austauschs durch eine Realität jenseits der Zeichen bestimmt wird: durch die *außersemiotischen* Umstände, in denen die Zeichen entstanden sind und in denen sie benutzt und ausgetauscht werden. Dazu gehört die Gesamtheit sowohl der gegebenen physikalischen und biologischen als auch der ökonomischen und historischen Bedingungen und Ereignisse in all ihrer Komplexität, zum Beispiel die ungleiche Verteilung von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital in einer Gesellschaft, die jeweiligen Produktionsverhältnisse usw..[236]

Wenn hier von außersemiotischen Umständen die Rede ist, heißt dies selbstverständlich nicht, daß es sich dabei um eine ontologische, objektiv zugängliche Realität handelte. Dies würde in der Tat den Rückfall in ein essentialistisches Denken bedeuten. Vielmehr werden diese Umstände, verstanden als die „materiellen“ Voraussetzungen und Grundlagen der Kommunikation, beständig in eine Welt der Zeichen übersetzt und durch diese hindurch wahrgenommen, identifiziert, bewertet und erlebt: Die Welten der Symbolsysteme und der Kommunikation begründen unsere Existenz und Stellung in der Welt. Sie verfügen damit selbst über eine spezifische Materialität, denn sie bestimmen die Vorstellung und Wahrnehmung des Verhältnisses zu unseren eigenen

---

234 Zu diesen Fragen vgl. auch Hildenbrandt 1994:17f.; Schlieben-Lange 1994:25ff.

235 Siehe auch das Kapitel 5..

236 Siehe auch das Kapitel 3.5.3..

Existenzbedingungen und können in ihrer *pragmatischen* Dimension Verhaltensweisen erzeugen, die zur Veränderung oder auch Reproduktion dieser Existenzbedingungen beitragen.[237] Eco (1972:38ff) selbst hat bereits auf diese „Grenzen der Semiotik“ aufmerksam gemacht.

Eine *objektivistische* Semiotik ohne Pragmatik allerdings, die sich allein auf die *interne,* formale Logik und die besonderen Funktionsregeln von sprachlichen oder anderen symbolischen Systemen, Strukturen und Produkten (Mythensysteme, Verwandtschaftssysteme, Kunstwerke, Rituale usw.) konzentriert, führt zur Ausklammerung der außersemiotischen Umstände und Faktoren: ihrer sozio-historischen Determinanten und impliziten gesellschaftlichen Bezügen, der materiellen und sozialen Bedingungen ihrer Genese und ihrer Verknüpfung mit Machtverhältnissen. Symbolische Produkte werden dann in bezug auf die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Produktion, ihrer Reproduktion und ihres sozialen Gebrauchs verselbständigt: Der praktische Bezug, den ein symbolisches Produkt mit einem gesellschaftlichen Kontext sowie einer konkreten Gebrauchssituation verbindet und so seine Bedeutung festlegt oder zumindest mitbestimmt, wird aufgebrochen. (vgl. Bourdieu 1990:7f und Gebauer 1989:27f)[238]

Im Unterschied zu Betrachtungsweisen, die symbolische Produkte und Handlungskontexte entweder von außersemiotischen Umständen und Determinanten abtrennen oder ihre performativen, prozeßhaften, szenischen und damit prinzipiell mehrdeutigen Dimensionen vernachlässigen, sollen im folgenden einerseits die Beziehungen zwischen dem kulturellen Handlungsfeld Sport und den sozialen Bedingungen dargestellt werden, aus denen es hervorgeht und die es auf seine Weise verarbeitet, und andererseits die körperlich-sinnlichen Qualitäten der Symbolisierungen des Sports beachtet werden. Zugleich grenzen sich die folgenden Überlegungen aber auch von orthodoxen Spielarten des Marxismus ab, die in den Phänomenen von Kultur und Ideologie nichts anderes sehen als einen „Überbau“:

---

237 Siehe auch das Kapitel 5.1..

238 Das Problem der Verdinglichung und Abstraktion symbolischer Produkte von praktischen Bezügen und sozialen Determinanten (wie Produktionsverhältnisse, die Beziehungen der Klassen und gesellschaftlichen Gruppen zueinander usw.) entsteht aber auch dann, wenn alle möglichen gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen oder Handlungszusammenhänge – Rituale, Spiele, Bauwerke, Technologien usw. – als „Texte“ betrachtet werden, wie beispielsweise der Sport von Güldenpfennig (1996a). Die Symbol- und Sprachhaftigkeit menschlichen Handelns wird auf ein *opus operatum* verkürzt, der *modus operandi* hingegen tritt nicht in den Blick. (vgl. Bourdieu 1990) Zur Problematik der Metapher „Kultur als Text“ siehe auch das Kapitel 4..

Reflexe der Struktur der sozialökonomischen „Basis“ einer Gesellschaft.[239] Demgegenüber soll die merkwürdig paradoxe *relative Autonomie* des Sports ebenso aufgewiesen werden wie die Einflüsse der symbolischen Welten des Sports auf das außersportliche soziale Leben, seine Wahrnehmung und Deutung. Sport, so die zu belegende These, stellt ein eigenständiges, sich in Abhängigkeit von sozialen, ökonomischen und technologischen Entwicklungen sowie von ihrem konkreten Gebrauch durch gesellschaftliche Subjekte und Gruppen aber auch veränderndes kulturelles Genre der *Aufführung* und *praktischen Interpretation* von außersportlichen sozialen Praxen und Realitäten dar, die – wie jede Deutung des Sozialen – mit Machtprozessen verknüpft ist und ihrerseits auf die umgebenden Wirklichkeiten zurückstrahlt. Es soll mithin gezeigt werden, daß Sport einen besonderen Typus der Symbolisierung und Kommunikation darstellt, der von außersemiotischen Bedingungen bestimmt wird, diese aber auch seinerseits beeinflußt und mitbestimmt.

8.1. Sport als mimetische Konstruktion

Zwar hat Gumbrecht (1998) unlängst behauptet, Sport gehöre nicht zum „Universum der Mimesis“, seine elementare Geste sei vielmehr die „Produktion von Präsenz“, jedoch stützt sich Gumbrecht auf einen eingeschränkten Begriff von Mimesis, der Prozesse der ereignishaften Verkörperung und Vergegenwärtigung abstrakter Prozesse, Ideen, Werte usw. in den Medien der Körperlichkeit weitgehend ausschließt. Im Anschluß an Gebauer und Wulf (1992 und 1998; siehe auch Kapitel 4.2.) geht es mir demgegenüber gerade darum, den Mimesis-Begriff aus dem Paradigma bloßer Darstellung herauszulösen und zu zeigen, daß auch sportliche Handlungen mimetische Handlungen sein können, und zwar solche, bei denen die Menschen – ähnlich wie im Ritual oder anderen performativen Prozessen – mittels ihrer Körper und Bewegungen die Präsenz abwesender Ideen, Dinge und (gesellschaftlicher) Strukturen heraufbeschwören, sie sich und anderen sinnlich vergegenwärtigen. Auf der Basis von Cassirers (1923-1926) *Philosophie der symbolischen Formen* haben auch Hildenbrandt (1997 und 1998) und Franke (1998) versucht, den Sport als eine besondere symbolische Form zu begreifen: Hildenbrandt (1998:36) verortet den Sport – in Anklang an Cassirers Unterscheidung zwischen der mimetischen, der analogischen und der symbolischen Phase – zwischen dem

---

239 Siehe auch das Kapitel 3.2..

Mimetischen und dem Analogischen; Franke (1998:55ff) sieht in sportlichen Handlungen „ästhetische Erfahrungen mit spezifischen Reflexionsstrukturen“.

8.1.1. Zur sozialen und historischen Genese des modernen Sports

Historisch haben sich die modernen Leibesübungen, so läßt sich zugegeben ein wenig holzschnittartig zusammenfassen, als ein „Spiel-Raum“ mit eigenen Zeitstrukturen, Institutionen, Organisationsformen, Regeln, Körpertechniken, Bewegungsmustern usw. herausgebildet, indem volkstümliche Spiele oder andere Ausformungen körperlicher Praxis von sozialen oder religiösen Anlässen, in deren (Sinn-) Zusammenhang sie zuvor ausgeübt wurden, abgekoppelt und zu körperlichen Übungen verwandelt wurden: zu einer Art „l’art pour l’art des Leibes“ (Bourdieu 1986:95). Eckpunkte dieser Autonomisierung eines Feldes der Leibesübungen sind: Prozesse der Rationalisierung (die allmähliche Entwicklung der spezifischen Rationalität des CGS-Systems [centimetre, gram, seconds]), die Einrichtung eines Regelkanons, das Entstehen von Sportverbänden, die Genese einer eigenen „Philosophie“ – und später Wissenschaft – des Sports usw..

Von Anfang an hing diese Einrichtung einer *Sonderwelt* körperlicher Übungen mit sozialen *Machtverhältnissen* zusammen: mit der symbolischen Ordnung gesellschaftlicher Eliten, die in zweckfreier körperlicher Betätigung eine Distanz zur Welt der materiellen Zwecke zu demonstrieren suchten. Tatsächlich kann man auch die weitere Entwicklung des Sports, seine Kommerzialisierung und Professionalisierung (seine Transformation zu einer Ware für den massenhaften Konsum) nicht wirklich verstehen, solange man sich nicht daran erinnert, wie das Universum des Sports historisch entstanden ist. Wie die Kunst, so hat sich nämlich auch der moderne Sport als ein eigenständiges soziales Universum allmählich und dadurch entwickelt, daß er sich von den Gesetzen des alltäglichen Lebens zu lösen wußte, insbesondere von der Logik des Marktes und des finanziellen Profits. Pierre de Coubertin, mit dessen Namen die Genese des modernen Sports eng verbunden ist, hat diesen Sachverhalt auf die simple Formel gebracht: „Markt oder Tempel! Die Sportsleute haben zu wählen. Sie können nicht beides wollen, sie müssen sich für eines entscheiden.“ (Coubertin 1966:115; Äußerung von 1925)

Coubertins entscheidender Begriff in diesem Zusammenhang ist „*désintéressement*“, Uneigennützigkeit. (vgl. ausführlich Alkemeyer 1996:175f) Die Analogien zur Kunst springen ins Auge. So stoßen wir auch in Kants Analytik des Schönen, *dem* Inbegriff bürgerlicher Kunstauffassung, auf eine ähnliche Kategorie: Kunst ist für Kant bekanntlich der Bezirk eines „interesselosen Wohlgefallens“. Genau dies nun ist die

ästhetische Haltung des Kunstliebhabers, des *Amateurs* im wörtlichen Sinne, desjenigen also, der etwas allein aus Liebe zur Sache tut, ohne alle äußeren Zwecksetzungen. (vgl. Gebauer 1992 und Bourdieu 1993c) Anders gesagt: Ähnlich wie die Kunst, so schuf auch der Sport in seiner Entstehungsphase die objektiven Bedingungen genau dafür, daß „interessefreies“ (uneigennütziges) Handeln im Interesse der sportlichen Akteure lag. Das klingt paradox, jedoch löst sich das Paradox auf, wenn man sich darin erinnert, daß mit „Interesse“ hier keineswegs *jede* Art von Interesse gemeint ist – schließlich verlangt auch der Sport eine besondere Interessiertheit, ein spezielles Engagement –, sondern allein das *ökonomische* Interesse, das Streben nach *finanziellem* Profit. (vgl. auch Bourdieu 1999:134ff)

Gleichwohl bleibt der Status des Sports ambivalent. Zwar entsteht Sport als ein eigener sozialer Bereich durch die Verneinung des Ökonomischen in dem Sinne, wie wir es spontan verstehen. In seinem Innern aber bedarf es durchaus eines wirtschaftlichen Haushaltens mit Kräften und Ressourcen. Mehr noch: Der Sport zeigt das ansonsten *abstrakte Rationalprinzip* der modernen Wirtschaftstheorie, nämlich mit einem begrenzten Aufwand an Mitteln ein bestimmtes Ziel zu erreichen, sogar auf eine besonders reine, klare und vor allem anschauliche Weise: er läßt dieses Prinzip im Medium körperlichen Handelns *konkret wahrnehmbar* werden. Gerade dies macht ihn bis heute zu einem hervorragenden Repräsentations- und Werbemedium für wirtschaftliche Leistungsfähigkeit. Obwohl also die interne Struktur sportlichen Handelns durchaus ökonomisch ist, und obwohl es in der Welt des Sports stets um die Aufführung von Körperbildern, Gebrauchsweisen des Körpers und Wertvorstellungen ging, die ihren Sinn und ihr Prestige dadurch erlangten, daß sie auf den Kontext der modernen, industriellen Gesellschaft Bezug nahmen, ist das sportliche Handeln von außen, vom bürgerlichen Erwerbsleben her betrachtet, zugleich ein ganz und gar *überflüssiges* Tun, eine wirtschaftlich nutzlose Verschwendung von Energie und (Lebens-) Kraft. Aus dieser Perspektive stellt sich die sportliche Praxis als eine vor- oder besser: als eine gegen-kapitalistische „Ökonomie der Verschwendung“ inmitten kapitalistischer Ökonomie dar.

Um Profite ging es allerdings auch in diesem sportlichen Raum der „Verschwendung“, zwar nicht um finanzielle, aber um *symbolische* Profite. Auf eine einfache Formel gebracht: Im Amateursport zeigten sich seine bürgerlichen Träger als zugleich reich, frei und unabhängig genug, Körperkraft zu verausgaben, ohne dies tun zu *müssen,* wie insbesondere die zu harter körperlicher Arbeit gezwungenen unteren sozialen Schichten. Der vom finanziellen Profitstreben gereinigte Amateursport war für die Bürger nicht zuletzt ein Medium sozialer *Distinktion*, der Anhäufung symbolischen Kapitals zum Zweck der Unterscheidung von anderen sozialen Gruppen. Nun wissen wir spätestens seit den Studien Bourdieus, daß

symbolisches Kapital keineswegs nur Schall und Rauch ist, sondern sich durchaus in „hartes“ ökonomisches Kapital umwandeln läßt und den gesellschaftlichen Status einer Person maßgeblich mit begründet.[240]

In Deutschland fand der Übergang von älteren Formen der Turn-, Spiel- und Bewegungskultur zu den modernen Leibesübungen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vor allem in den Philanthropinen statt, den Erziehungsanstalten der Philanthropen. Die neuen Leibesübungen dienten hier, wie bereits dargestellt (Kapitel 7.1.), der Einübung und Darstellung spezifisch bürgerlicher Körper- und Personenkonzepte in Abgrenzung zu denjenigen anderer sozialer Klassen und Gruppen. Der moderne Sport, wie wir ihn in seinen Grundzügen bis heute kennen, muß klar von der frühen bürgerlichen Gymnastik und den späteren paramilitärischen Drillübungen unterschieden werden. Er entstand – unter anderem im Zusammenhang mit den Lebensreformbewegungen, in denen ein vager Protest gegen die „Mechanisierung des Lebendigen” in der industriellen Zivilisation gelebt wurde[241] – in ausdrücklicher Abgrenzung zu diesen Übungsformen und war im Gegensatz zu ihnen auf Individualisierung, Leistung, Geschwindigkeit, Überbietung, Dramatik, Wettkampf und universellen Vergleich hin angelegt. So kritisierte auch Coubertin den autoritären Gehalt des turnerischen Drills vehement. Er hielt das paramilitärische Turnen ebenso wie eine auf medizinisch-hygienischen Überlegungen basierende (schwedische) Funktionsgymnastik für *hemmende*, die individuelle Leistungsfähigkeit einschnürende Disziplinen. Derartige Übungen seien, so Coubertins Kernargument, gänzlich ungeeignet, die männlichen Individuen (nur um diese, nicht aber um Frauen ging es ihm) adäquat auf die durch Konkurrenz und raschen Wandel gekennzeichneten Existenzbedingungen des modernen industriellen Kapitalismus vorzubereiten. Allein eine reformierte, sportliche Erziehung sei in der Lage, die dringend erforderliche Privatinitiative, Flexibilität und Einsatzbereitschaft freizusetzen: Coubertin hielt die sportlichen Wettkämpfe und die sozial-ökonomische Praxis der industriekapitalistischen Moderne für *strukturell homolog* und *psychologisch gleichwertig*. Seiner Ansicht nach entsprach die *Ökonomie des*

---

240 Siehe das Kapitel 3.5.3..

241 Siehe Kapitel 7.4..

Handelns[242] im Sport genau jener, die die Männer auch im modernen sozialen und ökonomischen Leben benötigten, um sich dort selbst zu behaupten. Abgetrennt von den Sphären des Marktes und des alltäglichen Handelns, das heißt von jenen gesellschaftlichen Bereichen, die ihren Erwerb erforderlich machten, könnten die Individuen im Sport spielerisch allgemeine Fähigkeiten des konkurrenziellen und kooperativen Handelns, der Selbstkontrolle und des self-help erwerben, die auch zum individuellen Erfolg in Alltag und Beruf beitragen würden. Kurz, Coubertin nahm im wesentlichen den Standpunkt von Privatpersonen ein, welche die Anforderungen der neuen, industriekapitalistischen Moderne praktisch zu bewältigen hatten. Sein Modell einer sportlichen Pädagogik antwortete auf deren Interessen, Sorgen und Nöte.[243]

In seiner Entstehungsphase wurde dem modernen Wettkampfsport mithin eine große Nähe zur sozial-ökonomischen Praxis des industriellen Kapitalismus zugesprochen – ein besonderer „Realismus" im doppelten Sinn: Zum einen wurde dem Sport die erzieherische Kraft zuerkannt, die männlichen Jugendlichen optimal für die „Kämpfe" des modernen Lebens zu präparieren, zum anderen galt er als wirklichkeitsgetreue Darstellung der gegebenen Sozialverhältnisse im Gegensatz zu allen idealisierenden Verklärungen oder traumhaft-romantischen Phantasien.[244] Dieser Realismus unterschied den modernen Sport in der Sichtweise seiner Protagonisten sowohl von den „gekünstelten" höfischen Exerzitien als auch vom statischen, formal-autoritär erstarrten Turnen. An deren Stelle sollte eine explizit auf das moderne Berufs- und

---

242 Ökonomisches Handeln ist ein Handeln, das *Effektivität* und *Wirtschaftlichkeit* anstrebt. Effektivität heißt, daß mit den je gegebenen Mitteln die größtmögliche Wirkung bei der Erreichung eines bestimmten Zweckes erzielt wird; Wirtschaftlichkeit bedeutet, daß das vorgegebene Ziel mit dem geringstmöglichen Mitteleinsatz verwirklicht wird. Zum Begriff der Ökonomie und der Kritik einer Auffassung, die das Ökonomische allein auf das Wirtschaftssystem reduziert und damit darüber hinweg täuscht, daß alle gesellschaftlichen Bereiche über eine eigene Ökonomie des Handelns verfügen, vgl. Bourdieu 1998b, besonders die Kapitel 5 (*Ist interessenfreies Handeln möglich?*) und 6 (*Die Ökonomie der symbolischen Güter*).

243 Siehe dazu ausführlicher Alkemeyer 1996:85ff.

244 Im Sport wurden damit in gewisser Weise realistische Darstellungskonventionen weiterhin tradiert, die im selben Zeitraum in der Kunst der frühen Moderne verabschiedet wurden. Während letztere die Mitte bewußt aufgab und damit weite Teile des Publikums abstieß, die das Ethos und die brüchige Formensprache der neuen Kunst für häßlich, dissonant und skandalös, für unmoralisch, subversiv und prinzipiell gesellschaftsfeindlich erachteten, konnte sich das breite Publikum in den klar geordneten, geschlossenen und überschaubaren Wirklichkeitsdarstellungen des Sports nach wie vor wiederfinden und aufgehoben fühlen.

Alltagsleben bezogene Körperpraxis und -pädagogik treten. Freilich wurde der Realismus des Sports besonders unter dem Einfluß seiner massenmedialen Verbreitung und Inszenierung ziemlich rasch aufgebrochen.[245]

Tatsächlich lassen sich auffällige Entsprechungen zwischen der Geschichte, den Figurationen, der Struktur und den Prinzipien des Sports auf der einen und der modernen, von Produktivkräften beherrschten Alltagswelt auf der anderen Seite erkennen. Dennoch stellt jener kein bloßes Abbild von dieser dar. Trotz des ihm zugesprochenen Realismus entwickelte der Sport eine *strukturelle Autonomie*, die ihn vom sozialen Leben absonderte: eine eigene Geschichte, eigene Institutionen, Regeln, Codifizierungen, Orte und eine eigene Zeitlichkeit. Mit der Ausdifferenzierung des sportlichen Feldes in zahlreiche Sportarten, die ihrerseits über eine je eigene Geschichte, Einrichtungen usw. verfügen, ist die Autonomie und Abstraktheit des modernen Sports der sozialen Praxis gegenüber noch zunehmend größer geworden.

Das Feld des modernen Sports ist, so können wir zunächst festhalten, ein *soziales Konstrukt* mit einer eigenen Geschichte und eigenen Konventionen. Die alleinige Konzentration auf den *konstruktiven* Aspekt dieses Feldes, auf seine formalen Regeln und Strukturen, birgt jedoch die Gefahr, es aus dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang herauszulösen und seine Selbstbezüglichkeit auf Kosten seiner externen Referenzen überzubetonen. Die Stellung des Sports in der gegliederten Struktur moderner Gesellschaften läßt sich prägnant mit der Formel „Abhängigkeit in der Unabhängigkeit“ charakterisieren. Behaupteten die Propagandisten des Sports zwar einerseits seine Gleichwertigkeit mit der beruflichen Praxis und postulierten, im Sport würden speziell die Männer marktgerechte Fähigkeiten, Einstellungen und Haltungen ausbilden, so geschah dies andererseits jedoch strikt abgetrennt von den materiellen Bedingungen, die den Erwerb dieser Fähigkeiten erforderlich machten. So lassen sich die Beziehungen des Sports zur sozialen und ökonomischen Praxis – mit Gebauer (1995a:190) – vorläufig als „Nachordnungsverhältnis” bezeichnen.

8.1.2. Die Gesten des Sports

Es charakterisiert den „Spiel-Raum“ des Sports, daß in ihm spezielle Elemente, Ausschnitte und Züge einer vorgeordneten gesellschaftlichen Praxis aufgegriffen, dann aber umgearbeitet und modifiziert werden. Diese Umgestaltungen setzen auf

---

245 Siehe das Kapitel 9..

einer ganz elementaren Ebene an: auf der Ebene von Bewegungen, die auch in der Alltagspraxis vorkommen (können) wie Laufen, Springen oder Werfen. Im Sport werden diese auch im alltäglichen Leben möglichen Bewegungen nicht bloß wiederholt, sondern auf einer vom Alltag deutlich geschiedenen *symbolischen* Ebene ausgearbeitet, weiterentwickelt, typisiert, stilisiert und „je nach Sportart unterschiedlich kodifiziert“ (Gebauer 1996a:187).[246] Der Gebrauch des Körpers im Sport nimmt Bezug auf bereits existierende, alltägliche Körperpraktiken und -techniken, aber in den verschiedenen Sportarten werden diese so geformt und gestaltet, daß sie eine relative Autonomie ihrer Herkunft gegenüber erhalten: „Was in der gesellschaftlichen Praxis buchstäblich existiert, wird im Sport zu einer Art symbolischem Code, oft ein ausgearbeiteter, präzisierender Code mit festen Regeln, Bewegungsnormen, Handlungsgestalten und Ausführungsvorschriften.” (Gebauer 1995a:190)

Die codifizierten körperlichen Handlungen und Bewegungen des Sports sind damit *Gesten* vergleichbar. Gesten sind, so Flusser (1993:7ff), formelhafte Gebrauchsweisen des Körpers. Sie entstehen, wenn Bewegungen aus einem „ursprünglichen” Handlungskontext herausgelöst, formalisiert, ästhetisiert oder stilisiert werden, wenn sie einer Codifizierung unterworfen werden, die ihnen eine spezifische Struktur aufprägt und sie in diesem Sinne „künstlich” werden läßt. Von den „ursprünglichen” Bewegungen unterscheiden sich Gesten durch ihren expliziten *Darstellungs- bzw. Aufführungscharakter:* Gesten sind symbolisch codierte, bedeutungsvolle Bewegungen. Sie haben „einen ausdrücklichen Zeigecharakter, bestimmte stilistische Kennzeichen, eine besondere Rhythmik, eigene Tempi der Beschleunigung, der Verlangsamung oder sogar des Stillstands” (Gebauer 1996a:187). Die Gesten des Sports sind denen eines Schauspielers vergleichbar, die an eine bereits existierende Praxis erinnern. Ihnen muß aber keine *tatsächliche* Realität entsprechen, ihr Bezugspunkt können auch *imaginäre* soziale Handlungen sein: Vorstellungen und Bilder der Wirklichkeit, wie sie beispielsweise von Wissenschaft, Kunst und Dichtung erzeugt werden – eine hypothetische Praxis mithin, die nicht wirklich existieren muß, von der aber allgemein angenommen wird, daß es sie gibt oder zumindest geben könnte. Als eine besondere gestische Praxis hat der Sport weniger den Charakter der Abbildung einer vorgängigen Welt als

---

246 Mit „Code“ ist hier das System von Normen gemeint, das die Praxis des Sports regelt.

vielmehr den des Zeigens, Verweisens, Exemplifizierens[247] oder Zum-Ausdruck-Bringens.

8.1.3. Die Weisen der Erzeugung einer Welt des Sports

Die mimetische Konstruktion einer eigenen Welt des Sports geht, wie jedes Welterzeugen, „von bereits vorhandenen Welten aus; das Erschaffen ist ein Umschaffen“ (Goodman 1984:19). Sportliche Wettkämpfe erzeugen eine symbolische Welt, in der die (angenommene), von den Akteuren immer schon interpretierte soziale Praxis umgestaltet, szenisch dargestellt, codifiziert und re-interpretiert wird – eine Konstruktion zweiten Grades.[248]

Die Praxis des Sports kann demnach als eine besondere Art der – gestischen und rituellen – Materialgestaltung verstanden werden: Bewegungen, Elemente, Motive, Züge und selbst schon sinnhafte Praxismuster und Figurationen einer vorgängigen sozialen Wirklichkeit werden zum Rohstoff, aus dem das symbolische (Spiel-) Universum des Sports konstruiert wird.[249] Die Konstruktion einer Sonderwelt des Sports aus diesem Rohstoff ist zunächst eine Frage des *Aussonderns*: Nur bestimmte Aspekte und Eigenschaften der präexistenten Wirklichkeit werden ausgewählt und so zugleich besonders hervorgehoben.

Zum zweiten wird diesen ausgewählten Elementen und Zügen eine neue Ordnung gegeben. Auf einer elementaren Ebene wird der Akt der *Neuordnung* im Sport bereits in der Codifizierung und Typisierung einzelner auch im Alltag möglicher Bewegungen sichtbar; auf einer höheren, komplexeren Ebene darin, daß jede Bewegung und Handlung in eine geregelte und strukturierte Interaktionsfiguration eingebunden wird. Zwar hat diese Figuration Sonderweltcharakter, aber auch sie

---

247 Mit Exemplifikation bezeichnet Goodman (1995:59ff) eine besondere Weise des Bezugnehmens, die dadurch zustandekommt, daß das bezugnehmende Werk als Symbol für Eigenschaften fungiert, die es entweder wörtlich oder metaphorisch besitzt: „Exemplifikation ist Besitz plus Bezugnahme“ (ebd.:60).

248 Siehe auch das Kapitel 1.1..

249 Das Verhältnis von Bewegung, Geste, Ritual und Spiel begreifen Gebauer und Wulf (1998) als eines zunehmender Komplexität: Gesten sind symbolisch codierte Bewegungen des Körpers; Rituale verkörpern im Zusammenhang systematischer Organisation gesellschaftliche Werte und Normen; Spiele schaffen eigene, aber doch auf andere bezogene Welten.

nimmt Bezug auf vorgeordnete gesellschaftliche Realitäten, beispielsweise indem sie in besonders reiner und klarer Form die sozialen Interaktionsmuster der Konkurrenz und der Kooperation exemplifiziert.

Ein dritter Aspekt der Konstruktion einer eigenen Welt des Sports betrifft die *Reduktion von Komplexität* (obwohl der Sport darin nicht aufgeht, sondern – wie noch zu zeigen sein wird - auch einen Überschuß über das Gewöhnliche enthält): Was in der außersportlichen Wirklichkeit unartikuliert, ungeordnet, unbegrenzt und unklar vorkommt, wird im Rahmen des Sports auf artikulierte, begrenzte und vereinfachte Weise zur Erscheinung gebracht, aufgeführt. Es entsteht eine leicht verständliche Version der unübersichtlichen sozialen Realität: eine künstlich geschaffene Wettkampfsituation mit einer klaren Geometrie des Kampfes, einer überschaubaren Anzahl von Akteuren und eindeutig verteilten „Rollen" von Siegern und Besiegten. Einprägsam findet so in der symbolischen Welt des Sports ein wichtiges Merkmal moderner Gesellschaften seinen allgemeinverständlichen Abdruck: ein für die Marktgesellschaft typischer, konkurrenzieller Vergesellschaftungsmodus, der die Einheit der Individuen in ihrem Gegeneinander organisiert.[250] Das Gegeneinander der individuellen Kräfte, die jedoch nicht auseinanderstreben, sondern in einer nach außen abgeschlossenen und intern klar strukturierten Wettkampfsituation miteinander verbunden sind, erscheint als das wesentliche Geschehen der modernen Gesellschaft. Damit wird nur ein kleiner Ausschnitt der sozialen Realität erfaßt und auf diese Weise gleichzeitig dramatisch akzentuiert. Alles, was sich nicht in das Bild einer geregelten Konkurrenz fassen läßt – destruktive, katastrophische Ereignisse, disaggregierende Tendenzen usw. – bleibt herausgetrennt oder wird (in den Darstellungen des Sports durch die Akteure, die Zuschauer und die Medien) als Zufall bzw. Unfall gefügig gemacht.

Mit der Neuordnung, Vereinfachung und dramatischen Zuspitzung der umgebenden sozialen Welt im sportlichen Wettkampf geht, viertens, eine *Idealisierung des Sozialen* einher: Scheinbar unwiderlegbar tritt im Sport der Anteil des persönlichen Verdienstes hervor. In den Rangordnungen des Sports scheint ein jeder die Position einzunehmen, die er aufgrund eigener Leistung verdient. Die Aufführungen des Sports geben damit der bürgerlichen Moral des Verdienstes ein erfahrbares Bild. Voraussetzung dafür ist das sichtbare Herstellen von (Chancen-) Gleichheit zu Beginn jedes Wettkampfes am Start. Aber der Gleichheitsgrundsatz im Sport ist lediglich formal, er abstrahiert von der faktischen Ungleichheit der Athleten, von ihren unterschiedlichen körperlichen, geistigen und materiellen Voraussetzungen, vor allem von der Ungleichheit ihrer Möglichkeiten, dieselben technologischen Hilfsmittel

---

250 Zu diesem Vergesellschaftungsmodus vgl. auch Simmel 1903.

der Wettkampfvorbereitung in Anspruch zu nehmen: Die *formale* Chancengleichheit der Athleten am Start verdeckt ihre *reale* Ungleichheit. Im Hier und Jetzt sportlicher Aufführungen erhält eine Ideologie sinnlich-konkrete Gestalt, die besagt, ein jeder sei seines (Un-) Glückes Schmied. Zudem wird das Individuum in einer idealisierten „Rolle" gezeigt, die nicht der sozialen Wirklichkeit entspricht: Statt, wie das empirische moderne Subjekt, von gesellschaftlichen Strukturen, Institutionen und Diskursen abhängig zu sein bzw. sich in ihnen zu konstituieren, verkörpert der Sportler das *Ideal* des bürgerlichen Individuums: den Subjekt-Mythos einer selbstbestimmten, in sich geschlossenen Einheit, welche die Initiative ergreift und sich autonom gegen eine „feindliche" Objekt- bzw. Umwelt durchsetzt (oder selbstverschuldet scheitert), das Leitbild einer nicht-entfremdeten, innengeleiteten Existenz. Kurz, im Sport gelangt ein imaginäres Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen – nach Althusser (1976 = 1977:133) *das* Charakteristikum des Ideologischen – zur szenischen Darstellung. Erzeugt wird eine Welt des „realen Scheins".

Ein zentrales Kennzeichen des mimetischen Produkts Sport besteht mithin – so ein weiteres Zwischenergebnis – darin, daß Bewegungen, Körpertechniken und Handlungsfigurationen, die einer außersportlichen sozialen Praxis abgeschöpft sind, *formale* Eigenschaften verliehen werden; sie werden gemäß den Codifizierungen des Sports geformt und so in *gestisches* Verhalten verwandelt. Dabei erzeugt die Form einen *Einschnitt* gegenüber dem sozialen Leben: Sie wirkt wie eine Zensurinstanz, welche die Bezüge der symbolischen sportlichen zur außersportlichen gesellschaftlichen Praxis weitgehend unkenntlich macht. Herausgelöst aus ihren gewöhnlichen Verwendungszusammenhängen, werden Elemente und Züge der Alltagspraxis im Rahmen des Sports mit dem Anschein völliger Autonomie und Zweckfreiheit ausgestattet. Die Form dominiert über die Funktion und bringt sie letztlich zum Verschwinden.[251] Insbesondere dieser – durch die *formale Struktur* des Sports – hervorgerufene Anschein völliger Selbstbezüglichkeit hat dazu geführt, den Sport als eine abgeschlossene Eigenwelt mit autonomer Sinn- und Wertstruktur zu betrachten, wie beispielsweise Güldenpfennig (1996a und 1996b), oder ihn, wie Gumbrecht (1998), aus dem „Universum der Mimesis" herauszulösen. Jedoch bilden das Verstehen der Aufführungen des Sports und der gesellschaftlichen

---

251 Zum Zusammenhang von Zensur und Formgebung vgl. Bourdieu 1990:115ff.

Dispositive[252], in die er eingebettet ist und aus denen er hervorgeht, ebenso wie Textverstehen und Kontextverstehen die beiden Seiten einer Medaille: Der Sinn sportlicher Aufführungen kann nur verstanden werden, wenn man ihre innere Konstruktionslogik ebenso sichtbar macht wie ihr bedeutungskonstituierendes Wechselspiel mit kulturellen, sozialen, politischen oder ideologischen (Zeit-) Bezügen.

8.1.4. Die Macht der Aufführung

Die Welt des Sports ist, so ein erstes knappes Fazit, keine *Gegen*welt zur sozialen Wirklichkeit, sondern deren modellierte, fiktionale und idealisierte Version. Als zugleich „lebendiges" Bild und Fiktion bringt der moderne Sport grundlegende Figurationen, Handlungsmuster, Überzeugungen und Mythologien moderner Gesellschaften insbesondere über den Status des Individuums, die Beziehungen zwischen den Personen, den Aufbau der Gesellschaft und die Beziehung zur Natur in einer besonders prägnanten, zugespitzten und geformten Weise zu einer prozeßhaften Darstellung: die Ideen formaler Chancengleichheit und des persönlichen Verdienstes, die Auffassung von der Konstitution des „Ich im Widerstand" (Gebauer 1983) gegen die Konkurrenten, die Umwelt und die eigene Natur, die Interaktionsbeziehungen der Kooperation und der Konkurrenz, den Glauben an die Progressivität und Maximierung der Leistung, ein von der Ingenieurmentalität der technischen Produktion geprägtes Verständnis vom Körper, der sich disziplinieren und verbessern läßt usw..

Derartige Aufführungen des Sozialen sind nicht nur reiner Schein, bloßer „metasozialer Kommentar" (Geertz 1994:202ff) oder lediglich eine Auslegung wichtiger Aspekte der Alltagsexistenz. Vielmehr können sie praktische Konsequenzen haben und gestaltend auf das Dargestellte zurückwirken. Wenn es zutrifft, daß Medien nicht einfach nur Boten oder Speicher für von ihnen unabhängige Sinngehalte sind, sondern in Abhängigkeit von ihrer materiellen Beschaffenheit selbst an der Konstitution von Sinn und Bedeutung beteiligt sind und die

---

252 Darunter verstehe ich hier, in Anlehnung an Foucault, (äußere) Anordnungen, die aus nicht-diskursiven, materiellen (die Strukturen des ökonomischen Systems, des Staates, der Institutionen und Organisationen des Sports usw.) und diskursiven, symbolischen (die Diskurse des Sports, der Sportwissenschaft, der Massenmedien usw.) Elementen zusammengesetzt sind. Siehe auch das Kapitel 5.1..

Wahrnehmung beeinflussen[253], dann ist es auch das *wie*, das reglementiert und festlegt, *was* ausgedrückt und kommuniziert wird. Ausdrücklich faßt der Medientheoretiker McLuhan (1968:254ff) auch Spiel und Sport als Medien auf, in die hinein sich Sinn organisiert, durch die hindurch und in denen die Menschen die Welt erkennen, erfahren und (er-) leben. Im gesamten Feld der kulturellen Produktion werden bestimmte Darstellungen, Interpretationen und Konzeptualisierungen sozialer Handlungen, Ereignisse und Erfahrungen ausgearbeitet, mit deren Hilfe sich die Individuen die vergangenen und gegenwärtigen Strukturen ihrer Gesellschaft zu eigen und sinnvoll machen können. Als planvoll gestaltete symbolische Situationen, die es vielen Menschen gleichzeitig gestatten, an bedeutsamen (ideologischen) Grundmustern ihres sozialen Lebens aktiv teilzuhaben, liefern sportliche Wettkämpfe eine sinnhaft-sinnliche Vorstellung von der Welt, mit der diese wahrgenommen, interpretiert oder kurzerhand identifiziert, *erlebt* werden kann. (vgl. ebd.:266) So trägt die Darstellung zur (Re-) Produktion des Dargestellten bei.

Dabei sorgen der Aufführungscharakter und die Bildhaftigkeit des Sports, die ihn mit dem modernen Massenmedium Film vergleichbar macht, für eine ungleich stärkere emotionale Eindringlichkeit, als durch Worte zu erzielen wäre: Die an die körperliche Präsenz der Athleten gebundenen Inszenierungen der Gesellschaft im Medium des Sports vermitteln den Eindruck von *Natürlichkeit* und *Authentizität*. Sie vermögen gerade deshalb zu wirken, weil sie nicht nur als etwas künstlich Gemachtes, als Inszenierung und Fiktion erscheinen und wahrgenommen werden, sondern auch als „echt“ und „natürlich“: Im Unterschied zu anderen kulturellen Aufführungsgattungen wie dem Theater, die – wie zum Beispiel das bürgerliche Theater oder, besonders deutlich, das Epische Theater Bertolt Brechts – ihre Künstlichkeit und Fiktionalität deutlich markieren, suggerieren die Aufführungen des Sports Wahrhaftigkeit. Selbstbildern und -deutungen moderner Gesellschaften wird eine sichtbare körperliche Wirklichkeit verliehen; (ideologische) Vorstellungen über die Gesellschaft und das eigene, subjektive Verhältnis zu den materiellen Existenzbedingungen sowie abstrakte gesellschaftliche Strukturen und Mechanismen werden in den Medien der Körperlichkeit sinnlich wahrnehmbar gemacht, authentisiert und *beglaubigt*.[254] Der performative Charakter des Sports kann beim Publikum den Eindruck entstehen

---

253 Vgl. das Kapitel 6..

254 Das Doping ist auch deshalb gefährlich für das System des Leistungssports, weil es dessen Authentizitäts-Suggestionen untergräbt: Die Zuschauer können nicht mehr glauben, was sie sehen. Sportliche Leistungen, bislang *das* Beispiel „wirklicher“, „echter“ Leistungen in einer Welt der Illusionen und Simulationen schlechthin, geraten ebenfalls unter den Verdacht, bloß vorgetäuscht zu sein.

lassen, das Dargestellte sei von universaler Gültigkeit und verfüge über einen festen Bedeutungskern. „Im Sport“, schreibt Bernard (1986:51), „will sich die Gesellschaft ihre Realität bestätigen.“

Prozesse der – stets medienvermittelten – Gestaltung und Sinngebung sozialer Strukturen und Verhältnisse sind unauflöslich mit Fragen der *Macht* verknüpft. Zwar erwecken die Aufführungen des Sports den Anschein, sie seien vollkommen selbstbezüglich, zweckfrei, kultur- und klassenneutral, als eine idealisierende szenische Darstellung des Sozialen bilden sie jedoch auch ein Medium zu dessen Mystifikation. Sie bringen schon dadurch soziale Machtverhältnisse zum Ausdruck, daß sie bestehende Sozialstrukturen der Tendenz nach als natürlich und damit unveränderbar erscheinen lassen.

Das Moment von Macht im kulturellen Handlungsmuster des Sports hat mehrere Aspekte:

1. Die wesentliche Dimension der Optimierung im modernen Sport ist die Leistungssteigerung. Um eine Leistung aber überhaupt bestimmen zu können, muß sie mit anderen Leistungen vergleichbar gemacht werden. Dies setzt ihre Meßbarkeit voraus. Neben der Entwicklung von Meßtechniken besteht eine Bedingung für die Meßbarkeit körperlicher Leistungen darin, deren quantifizierbare Aspekte zu identifizieren, zu isolieren und systematisch zu erfassen, das heißt zu codifizieren. (vgl. Stichweh 1995:23) Dieser Prozeß der Codifizierung und Quantifizierung physischen Handelns hat historisch zur Etablierung eines relativ homogenen sportlichen Feldes und zur Universalisierung des Leistungsvergleichs geführt. Auf der Rückseite dieses Prozesses aber wurden lokale, der Volkskultur verbundene Varianten der Bewegungskultur und des Spiels systematisch zurückgedrängt, entwertet, schließlich ihrerseits vom Sog der Modernisierung erfaßt und nach den rationalen Prinzipien des modernen Sports umgestaltet. Diese *Politik der Vereinheitlichung* eines zuvor heterogenen Feldes lokal und regional verankerter Bewegungskulturen zu einem normierten, offiziellen Feld des Sports zielte nicht nur auf die Schaffung eines überregionalen, schließlich sogar weltweiten Kommunikationszusammenhangs ab, sondern war insofern auch ein Vorgang symbolischer Machtausübung, als der moderne Sport das Bild einer meritokratischen Leistungsgesellschaft erzeugt und sich in ihm zentrale Aspekte eines naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes (die Rationalität des CGS-Systems, ein durch Präzision, Quantifizierbarkeit und Zukunftsorientierung ausgezeichnetes Zeitverständnis, die Ingenieurmentalität der technischen Produktion usw.; vgl. E. König 1996 und Digel 1993:60ff) ebenso niederschlagen wie eine Unternehmermoral der Privatinitiative und des

Unternehmungsgeistes (vgl. Bourdieu 1986:97).[255] Anders gesagt, der Sport repräsentiert die partikulare Weltsicht gehobener gesellschaftlicher Gruppen der westlichen Industrienationen, die sich jedoch als universell darstellt. Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts dehnte sich das Modell des Wettkampfsports sogar über den gesamten Erdball aus – ein Prozeß, der die globale Verbreitung des westlichen Zivilisationsmodells voraussetzte und seinerseits unterstützte, indem er zur sinnfälligen Popularisierung und Legitimierung von Sozialstrukturen, Interaktionsmustern, Weltbildern, Ideen, Verhaltensstilen, Körperbildern und Körpertechniken beitrug, die einem dominierenden großstädtischen Zentrum entstammen. Diese Globalisierung des Sports, die den Siegeszug der westlichen Zivilisation zur Grundlage hatte, begleitete und absicherte, war mithin Ausdruck eines politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Machtgefälles zwischen den Mächten des „Zentrums" und denen der „Peripherie". Sie läßt sich als Machtmittel zur Entfaltung einer *kulturellen Hegemonie* des westlichen Zivilisationsmodells über andere Zivilisationsmodelle begreifen. Dabei ist der Anschein der Selbstbezüglichkeit und Zweckfreiheit des Sports von Beginn an eine wichtige Voraussetzung für seine Fähigkeit gewesen, einen breiten sozialen Konsens zu erzeugen und als sozio-kultureller „Kitt" wirksam zu werden, der Kulturen, Klassen und Gruppen temporär zu verbinden vermag – bei Fortbestehen aller Differenzen, Gegensätze und Hierarchien zwischen ihnen im außersportlichen Alltag. Erst die *formale* Abtrennung des Sports von seinen historischen, sozialen, ökonomischen und politischen Bezügen, Entstehungszusammenhängen und Gebrauchskontexten konnte die Illusion seiner völligen Unabhängigkeit, Allgemeinheit und Neutralität hervorbringen, die es den Angehörigen unterschiedlicher Gesellschaften, Kulturen und sozialer Gruppen erlaubt, sich *gemeinsam* auf ihn zu beziehen und dabei zugleich ihre je *spezifischen* Interessen und Wünsche in ihn einzubringen. Die Strategie der Realitätskonstruktion in sportlichen Aufführungen ist gleichermaßen so allgemein, scheinbar ahistorisch und kontingent wie speziell ausgerichtet, daß verschiedene Benutzer bzw. Konsumenten/Interpreten mit ihren ganz unterschiedlichen (Erlebnis-) Erwartungen angesprochen und bei ihnen Reize zur Identifikation geweckt werden können (vgl. auch Kapitel 8.3.1.).

2. Die Tendenz, Sozialstrukturen und Verhaltensmodelle westlicher Gesellschaften als universell und unveränderbar zu bekräftigen, bergen die Aufführungen des

---

255 Zu vergleichbaren Prozessen der Vereinheitlichung und symbolischen Machtausübung bei der Verbreitung offizieller Nationalsprachen in Europa siehe das Kapitel 6.2.1..

Sports auch deshalb, weil sie dem Anschein nach eine *natürliche* Ordnung darstellen. Traditionell gilt der Körper im abendländischen Denken als der natürliche Teil des Menschen, während der Geist gesellschaftlich und kulturell bestimmt wird. Unterschiede oder Gemeinsamkeiten, die am Körper auftreten, präsentieren sich in dieser Denktradition unter dem Schein einer Naturgabe. So werden die im Sport sichtbaren Differenzen der Leistungen, der Körpertechniken oder der Bewegungsstile zumeist als sichtbarer Ausdruck gemeinhin unsichtbarer biologischer Ursachen, nicht aber sozialer Tatbestände wahrgenommen und gedeutet – von den Sportlern ebenso wie von Trainern, Zuschauern oder Massenmedien. Verdrängt werden dabei die sozial-kulturellen Produktionsbedingungen dieser Unterschiede: Es wird darüber hinweggesehen, daß der Körper nicht bloße Natur ist, sondern durch die diskursiven und regulativen Verfahren der Kultur konstituiert wird, daß die soziale Welt die Körper mit Hilfe besonderer Techniken und Mittel verwandelt, produziert und konstruiert, daß sich also Kultur und Gesellschaft den Körpern tief einschreiben und eine unauflösliche Verbindung zwischen sozialer Umwelt, Körperbild, Körpergebrauch, körperlicher Leistungsfähigkeit und Bewegungsstil besteht.

3. Indem sportliche Wettkämpfe ein vereinfachtes und idealisiertes „lebendiges“ Bild der industriekapitalistischen Moderne erzeugen und eine scheinbar gerechte und natürliche Ordnung ausdrücken, blenden sie die Widersprüche, Konflikte und Ungerechtigkeiten der sozialen Welt aus. Im Unterschied zu mimetischen Produkten, die sich – wie die Kunst der (frühen) Moderne – an die gesellschaftliche Wirklichkeit „anschmiegen“ (Adorno 1989:39), um deren Unebenheiten, Risse, Brüche, Widersprüche oder Verzerrungen in einer entsprechend brüchigen ästhetischen Formensprache wiederzugeben und so Prozesse der „sinnlichen Erkenntnis“ über die Funktionsmechanismen der sozialen Realität in Gang zu setzen, kann die Symbolik des Sports nicht radikal über die bestehenden Verhältnisse hinausweisen. Die szenischen Aufführungen des Sports sind, trotz aller Umformungen des Gewöhnlichen, nicht viel mehr als eine (überhöhende) *Wiederholung* spezieller Grundzüge einer außersportlichen gesellschaftlichen Realität in einer symbolischen Welt, eine (idealisierende) Fortführung der sozialen Praxis in einem anderen Medium; es werden primär Wiedererkennungen gestiftet. Vertraute Weltbilder, Personenauffassungen, Körperideale oder Wahrnehmungs- und Deutungsmuster können dadurch aber nicht nachhaltig irritiert oder grundlegend in Frage gestellt werden: Zumindest im Rahmen des „klassischen“ Wettkampfsports ist es kaum möglich, fundamental Neues auszutesten und die Bedeutungsgrenzen einer Kultur auszudehnen. Zwar gestattet der Sport aufgrund seiner Einfachheit auch „gewöhnlichen“ Menschen, die von der formalen Gesuchtheit und Gespreiztheit etlicher Theater- oder

Tanzaufführungen (bewußt) abgestoßen werden, einen leichten Zugang zum Geschehen, im Unterschied zu Theater oder Tanz kann der Sport jedoch keine Welt hervorbringen, die sein *könnte.* (vgl. auch Alkemeyer 1996b)

8.1.5. Der Überschuß über das Gewöhnliche

Dennoch greift eine funktionalistische Betrachtungsweise, die den Sport auf rein affirmative Aufgaben zum Beispiel der sozialen Integration oder der kulturellen Assimilation an eine Welt des Konkurrenzindividualismus festlegt, zu kurz. Denn auch in der Fortführung einer vorgängigen Wirklichkeit in einem anderen Medium können bereits Faktoren der Reflexion und Emanzipation liegen. (vgl. Gebauer 1996a:195f)[256] Darüber hinaus beinhalten die symbolischen Welten des Sports trotz aller Anpassung bzw. Anähnelung an die gegebenen Sozialverhältnisse durchaus widerspenstige Momente. So ist insbesondere die Tatsache, daß im Sport der *Körper* und die körperliche *Aktion* eine Aufwertung erfahren, das Moment einer Gegenbewegung zum Prozeß der technologischen Moderne, das diese freilich voraussetzt. Selbst wenn es im Sport zentral um Leistungsoptimierung und die Steigerung der Geschwindigkeit des Körpers mittels Technologie geht (vgl. E. König 1996), so handelt es sich bei dieser (Geschwindigkeit) doch um eine „metabolische Geschwindigkeit“, die im Kontrast zur „technologischen Geschwindigkeit“ (Virilio 1994:134) moderner Produktions- und Kommunikationstechnologien steht, das heißt um eine körpergebundene Geschwindigkeit, die auf (fiktive) vormoderne Verhältnisse verweist. Tendiert die technologische Geschwindigkeit zur Verflüchtigung haltgebender empirischer Fixpunkte, so ist die Geschwindigkeit des Körpers vom Menschen noch zu kontrollieren und zu beherrschen. In einer Welt, in der alles in ständiger Bewegung ist und die Menschen nicht wissen, was die Zukunft bringen wird, ist es ungemein schwierig, zu Gewißheiten irgendwelcher Art zu gelangen. Sport kann demgegenüber der Selbstvergewisserung durch körperliches Handeln und Leisten dienen. Für die *Akteure* eröffnet er die Möglichkeiten eines intensiven physischen Erlebens (des „männlichen“ Kampfes, der Grenzsituation, des Rausches usw.) und direkten Handelns, die im körperdistanzierten und -distanzierenden modernen Alltagsleben ansonsten kaum zur Verfügung stehen. Historisch gehört der Sport damit auch zu jenen Bewegungen einer „Wiederverkörperlichung“ des symbolischen Austauschs, wie sie seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts in

---

256 Der reflexive Charakter kultureller Aufführungen wird vor allem von Turner (1989) hervorgehoben. Siehe auch das Kapitel 4..

Europa in vielen Bereichen der Kultur als Reaktion auf die Dominanz von Wort und Schrift in den vergangenen Jahrhunderten entstanden.[257]

Aber auch den *Konsumenten* bieten die Aufführungen des Sports unter anderem dadurch Gratifikationen, daß sie einen ästhetischen Überschuß über das gewöhnliche Leben enthalten. Für Momente können in den begrenzten Räumen des Sports von den Zuschauern – in regulierten und regulierenden Formen – zivilisatorische Zwänge und Selbstzwänge übertreten und Spannungen, Gefühle, Stimmungen und Leidenschaften zugleich aufgebaut und ausgelebt werden, deren ungehemmte Entäußerung im Alltagsleben hochdifferenzierter Gesellschaften, deren Funktionieren, wie Elias gezeigt hat, ein Höchstmaß an Selbstkontrolle voraussetzt, sowohl die Sozialordnung als auch die personale Identität bedrohen würde.[258] An Sportarten wie dem Boxen oder Mannschaftsspielen wird dies besonders deutlich. Sie enthalten schon deswegen Momente der Befreiung, weil sie einen Geschmack am Fest befriedigen: an ungehemmtem Gebrülle und wildem Gestikulieren, an offenem Drauflosreden und Gelächter usw. – Konventionen, Sitte und Anstand können hier zeitweilig außer Kraft gesetzt, die Distanzen „normalen“ gesellschaftlichen Verkehrs temporär und kanalisiert in einem intensiven Erlebnis sinnlicher Gemeinschaftlichkeit aufgehoben werden.

Als Teil der mimetischen Sphäre stellen die Aufführungen des Sports also nicht nur eine Nachbildung der modernen sozialen Praxis dar, sondern auch einen *emotionalen Gegenbezirk* zu ihr.[259] Die darin kontrolliert inszenierten Spannungszustände werden gesucht, um den Zwängen, Routinen und habitualisierten Verhaltensmustern des modernen Alltags zeitweilig zu entkommen.

---

257 Siehe das Kapitel 6.3..

258 Siehe das Kapitel 3.5.2..

259 Dieser Gedanke wird von Elias und Dunning (1986) näher ausgeführt. Sie bezeichnen all jene Aktivitäten als mimetische (vom Fischen über die Musik bis hin zu Sport und Spiel), die sich komplementär zu den Kontrollen und Einschränkungen der Emotionen und Affekte im gewöhnlichen Leben verhalten. In der mimetischen Sphäre werden danach Gefühls-, Erregungs- und Spannungszustände hervorgerufen, die solchen Emotionen ähnlich sind, wie sie die Menschen auch in anderen Lebensbereichen entwickeln können – in der Liebe, in der Arbeit usw.. Mimetische Darstellungen wecken Furcht und Mitleid, Neid und Haß, Ärger und Freude. Innerhalb der mimetischen Sphäre können diese Gefühle, so Elias und Dunning, deshalb gefahrlos für den Einzelnen und die Sozialordnung ausagiert werden, weil sie hier „in einen anderen Schlüssel“ übersetzt werden und damit ihren „Stachel“ verlieren. Elias stellt insbesondere das Fußballspiel als paradigmatisches Beispiel für Figurationen eines bestimmten Typs dar, die er „Gruppen in kontrollierter Spannung“ nennt.

Die mimetischen Welten, wie das Kino oder der Sport, negieren die gesellschaftliche Ordnung nicht, sondern vervollständigen sie. Beide Seiten verhalten sich *komplementär* zueinander: Die moderne Gesellschaft zwingt Teile ihrer Kultur immer wieder in Opposition zu sich selbst, aber diese „Ungleichzeitigkeit“ und Disharmonie ist eine wichtige Voraussetzung für ihr Funktionieren. Das Ungewöhnliche wird inszeniert, damit sich das Gewöhnliche immer wieder aufs Neue reproduzieren kann.

Letztlich sind im Sport gegenläufige Bewegungen, Seiten und Wertesysteme miteinander verbunden, die *beide* zum Grundriß moderner Gesellschaften gehören: die Seite der naturwissenschaftlich-instrumentellen Rationalisierung des Körpers mit derjenigen des romantischen Ausbruchs, Natur und Kultur, Körper und Technik, Konkurrenz und Kooperation, Individuum und Gesellschaft, Vergangenes und Gegenwärtiges, Oralität und Literalität, *ludus* (Kontrolle) und *paidia* (Ausgelassenheit, Tumult).[260] In einem symbolischen Raum werden Momente des Zufalls, des Unvorhersehbaren und des Aufbegehrens gegen das Gewöhnliche mit solchen der systematischen Planung und bürokratischer Kontrolle verbunden. Der Sport „vereinigt die Kälte des Geldverdienens mit den Leidenschaften des Körpers, die Techniken der Bewegung mit den Emotionen des Kampfes, das Artifizielle der Sportarten mit der primitiven Lust des Stärkerseins, die Brutalität des Agons mit physischer Kunstfertigkeit, Anpassung an die Macht mit subversiven Nebenwirkungen, Erotisches mit Todesnähe.“ (Gebauer und Hortleder 1986:9). Zusammengenommen zeigen die Aufführungen des Sports durch Elemente des Außergewöhnlichen attraktiv und interessant gemachte Versionen des Normalen, ein Ideal- bzw. Wunschbild der Moderne. Sie bilden eine Bühne, auf der charakteristische Figurationen, Verhaltensmuster, Handlungsweisen, Haltungen usw. moderner Gesellschaften in symbolisches Verhalten verwandelt, typisiert, theatralisch dargestellt und mit den Dimensionen des Traums, der Phantasie und gegen-moderner Romantik verknüpft werden. Gerade diese Ambivalenz und Ungleichzeitigkeit des Sports bedingt seine Anziehungskraft.

8.2. Der Körper im Sport

Innerhalb des Feldes, das alle Symbolsysteme gemeinsam bilden, nimmt der Sport eine besondere Stellung ein. In seinem Kern steht die Handlung, die körperliche Praxis: Sport ist ein hervorragendes Beispiel für nichtsprachlichen bzw. positiv

---

260 Zu diesen Begriffen Caillois‘ (1958 = 1982) siehe das Kapitel 11..

ausgedrückt: für körperlichen Ausdruck. Im Kontrast zur verbalen Sprache, die von einer konkreten Situation abgelöst werden kann, bleibt er an die körperlichen Handlungen gebunden. Er kann nicht von der Aufführung, seiner physischen Verwirklichung, abgetrennt werden. Dies macht den Sport mit dem Tanz oder auch Ritualen vergleichbar.[261] Die im Hier und Jetzt der Aufführung erbrachte Leistung ist entscheidend: Im Unterschied zu vormodernen „Sport"-Formen kann der moderne Sport nicht durch Stellvertreter ausgeübt werden; die Spieler können die physische Ausführung ihrer Spielzüge nicht delegieren. (vgl. Stichweh 1995:17) Im Unterschied zum theatralischen Rollenspiel, bei dem ein geschriebener Text zur Aufführung gebracht wird, handelt es sich beim Sport um ein nicht-theatralisches Spiel, für das es keine Texte gibt, sondern nur nicht-textliche (äußere und innere) Realitäten, auf die in der mimetischen Körper-Praxis Bezug genommen wird. Im Kontrast zur Sprache fehlt dem Sport die doppelte Artikulation von semantischem Inhalt und materiellem Ausdruck. (vgl. Hildenbrandt 1994:18) Er ist, wie andere nichtsprachliche Symbolsysteme, zum Beispiel Abbildungen oder Gemälde, syntaktisch dicht: Es ist unmöglich festzulegen, zu welchem Zeichen (in der Schriftsprache zum Beispiel der Buchstabe) eine sprachliche Realisierung (zum Beispiel ein Laut) gehört. (vgl. Goodman 1984:88, 1995:154ff und 209ff; Gebauer 1996a:188)

Im Sport ist der Körper das privilegierte Medium der Handlung, der Kommunikation, des Bedeutens, Verstehens und Darstellens. Dies freilich unterscheidet das sportliche Handeln *nicht* grundlegend von dem des Alltags. Denn auch in alltäglichen Kommunikationen spielt ein stummer, von Körper zu Körper verlaufender

---

261 Gebauer (1996a:188f.) sieht jedoch einen Unterschied zwischen Sport und „künstlerischem Tanz" darin, daß jener im Kontrast zu diesem mit Hilfe einer Notation unabhängig von seiner Aufführung fixiert werden könne. Jede Aufführung eines Tanzes wäre danach die spezifische Realisierung einer zugrundeliegenden Notation, die die Einheit und Identifizierung des „Werks" garantiert. Allerdings ist diese Entgegensetzung etwas schroff. Denn selbst wenn sich der künstlerische Tanz mit einer Notation festhalten ließe, hinge doch auch seine „Bedeutung" ganz entscheidend von seiner körperlichen Verwirklichung ab: von den physischen Erscheinungen der Tänzerinnen und Tänzer, der Qualität ihrer Bewegungen usw.. Zudem basiert gerade eine moderne Tanzkunst (wie auch moderne musikalische Kompositionen) wesentlich auf den Prinzipien der Aleatorik, so daß sich bei jeder Aufführung neue Darstellungsmöglichkeiten ergeben, also in diesem Fall auch der Tanz nicht von seiner konkreten Aufführung geschieden werden kann. Umgekehrt ist es durchaus denkbar, bestimmte Formen des Sports mit einer Notation festzuhalten, etwa eine Pflichtübung im Turnen oder im Eiskunstlauf. (Zu einer Theorie der Notation vgl. auch Goodman 1995:125ff) Allerdings ist auch bei sportlichen Pflichtübungen – anders als beim Tanz – die nicht notierbare Qualität der Bewegungsausführung das Entscheidende: Nur sie entscheidet (zumindest dem Anspruch nach) über Sieg oder Niederlage.

symbolischer Austausch eine wichtige Rolle. Im Sport findet die physische Kommunikation jedoch innerhalb eines besonderen Spielrahmens statt:[262] Die Handlungen bleiben, selbst wenn die Akteure mit äußerstem Ernst „dabei sind“, gespielt, eingebettet in eine außeralltägliche Inszenierung. Dies begründet die Nähe des Sports zum Theater.

8.2.1. Der Körper im Sport und der Körper in der Gesellschaft

Was sich innerhalb des Rahmens vollzieht, ist jedoch keineswegs unabhängig vom Geschehen außerhalb des Rahmens. Allen populären Thesen von der Individualisierung und Pluralisierung der Lebensstile und den Möglichkeiten einer postmodernen „Bastelexistenz“ zum Trotz, sind die Individuen weder in ihren alltäglichen Verhaltensweisen und Selbstinszenierungen völlig autonom, noch sind sie es, wenn sie innerhalb eines Spielrahmens agieren. Vielmehr muß das Verhalten hier zum einen an dessen Vorgaben – die präskriptiven Strukturen von Raum und Zeit, die Regeln und Spielkonventionen, codifizierte Bewegungsvorschriften, (sportart-) spezifische Figurationen usw. – angepaßt werden. Dieser Prozeß der Anpassung der physischen Praxis des Subjekts an die objektiven Bedingungen, Strukturen und Normen der jeweiligen sportartspezifischen Sonderwelt erfolgt wesentlich über praktische Teilnahme: In der sportlichen Praxis selbst bilden die Akteure ein *implizites Handlungswissen* bzw. einen „praktischen Sinn“ (Bourdieu 1987) für ihren Sport aus: ein im Körper verankertes performatives Wissen, das es ihnen gestattet, ohne Nachdenken beispielsweise auf die Aktionen eines Gegners adäquat zu reagieren.[263] Zugleich führt dieses körpergewordene Handlungswissen dazu, daß die jeweiligen Spielkonventionen von den Individuen ständig aufs Neue reproduziert werden. Reproduktion schließt allerdings Veränderung und das Einbringen individueller Besonderheiten nicht aus. Denn jede praktischen Ausgestaltung von Handlungs- und Bewegungsvorgaben durch einen Akteur ist eine

---

262 Zur Kategorie des Rahmens siehe das Kapitel 3.4.2..

263 Zum Konzept des „praktischen Wissens“ siehe auch das Kapitel 3.5.3.. „Praktisches Wissen“ wird selbstverständlich nicht nur in der sportlichen, sondern in jeder gesellschaftlichen Praxis angeeignet – über die Teilnahme an den Lebensformen anderer Menschen, das Sich-Angleichen an deren Handlungen, Verhaltensweisen, Gesten usw.. Von diesem inkorporierten „Wissen“ und „Denken“, das man in der Praxis erwirbt, kann man sich schwerlich distanzieren, denn es macht den Körper selbst aus, durchzieht ihn und konstituiert die Person.

spezifische Realisierung der diesen Vorgaben innewohnenden Möglichkeiten und kann zu deren Modifikation führen.

Den praktischen Gestaltungen und Deutungen vorgegebener Regelungen, Bewegungstypen, Handlungsmuster usw. durch die Akteure sind aber nicht nur durch die speziellen Rahmenbedingungen, die institutionell-organisatorischen Arrangements und die spezifischen Interaktionsanforderungen der Sportarten Grenzen gesetzt, sondern auch durch die materiellen, technischen, physischen und psychischen Ressourcen der Handelnden, vor allem durch ihren Habitus.[264] Die Sportler sind bei der Konstruktion einer Sonderwelt des Sports also nicht nur an das institutionell-organisatorische Dispositiv, die Regeln, die aktuelle Situation oder die Struktur der Interaktionsgruppe gebunden, sondern auch an historisch entstandene, soziale, kulturelle, ökonomische und technologische Umstände und Verhaltensdeterminanten. Obwohl das Feld des Sports eine gewisse Unabhängigkeit von der sozialen Praxis besitzt, bleibt der Gebrauch des Körpers darin stets an die Möglichkeiten und Grenzen des Habitus gebunden: Zwischen dem System der sozialen, ökonomischen und kulturellen Unterschiede einerseits und den Differenzen bezüglich der individuellen Realisierung sportartspezifischer Vorgaben auf der symbolischen Ebene des Sports andererseits bestehen systematische Beziehungen, die im Einzelfall konkret zu untersuchen wären.

8.3. Produktion und Rezeption sportlicher Ereignisse

Im Spielrahmen des Sports werden verinnerlichte Fähigkeiten – ein einverleibtes praktisches Wissen, bestimmte Haltungen der sozialen und natürlichen Umgebung gegenüber usw. – immer auch veräußerlicht und (theatralisch) dargestellt: Sportveranstaltungen sind eine *praktische Interpretation* des Sozialen im Medium symbolisch codierten und normativ bestimmten Körperverhaltens.

Die Tatsache, daß die Darstellungen des Sozialen im Sport im Medium *körperlicher* Praxis erfolgen, beeinflußt nicht nur die Produktion sportlicher Aufführungen, sondern auch deren Konsumtion und Rezeption. In der Rezeptionssituation können spontan, ohne Umweg über das reflexive Bewußtsein, Elemente der Lebenserfahrung, Gemütszustände und Gefühle aktiviert oder neutralisiert werden, die tief im

---

264 Vgl. das Kapitel 3.5.3..

Körpergedächtnis der Zuschauer aufbewahrt werden.[265] Die nur unzureichend als „Identifikation“ beschriebene Anteilnahme der Zuschauer an den Darbietungen der Athleten fußt eben darauf, daß deren Bewegungsweisen auch dann, wenn sie auf eine besondere, sportartenspezifische Art verwirklicht werden, eine Wiedererinnerung an Bewegungsweisen, aber auch an Situationen, Figurationen, Muster, Prototypen oder Szenen auslösen können, welche die Zuschauer in ihrem Alltag oder ihrer eigenen sportlichen Praxis bereits kennengelernt, für die sie also selbst schon einen „praktischen Sinn“ erworben haben: „Zu sehen ist eine Aktualisierung oder Aktivierung motorischer Gedächtnisinhalte (oder der Bilder davon), eine Wiedererzeugung der seit früher Kindheit angelegten Zugehörigkeit zu einer speziellen Ausprägung der sozialen Motorik. Hierin liegt die Beteiligung des Zuschauers an den gesehenen Bewegungsweisen des Athleten und“ – weil diese eine codifizierte Form *sozialer* Praxis sind – „über diesen (den Athleten, TA) hinaus, an den Bewegungsmodellen seiner Gesellschaft. In dieser spontanen Beteiligung an der sozialen Motorik entsteht die vergesellschaftende Wirkung des Sports. Beim Zusehen wird die Teilhabe an der Gesellschaft umstandslos und mit hoher Intensität erneuert [...] Die Zuschauer können sich insgesamt im Athleten wiederentdecken und sich als diesem zugehörig, ja, mit ihm solidarisch empfinden.“ (Gebauer 1998a:231f). Während der sportliche Akteur seine Bewegungen kinästhetisch wahrnimmt und kontrolliert, weil sie – in den Worten Polanyis (1985:33) – „zu seinem Körper gehören und er sich in ihnen fühlt“, sucht „der Zuschauer einen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen [...], indem er sich ihnen von außen einfühlt. Er fühlt sie in sich, indem er sie in sich hineinnimmt.“[266] Es ist dieser vor-sprachliche und vor-reflexive, im impliziten Körperwissen angelegte Mechanismus der Wiederentdeckung, der dazu führt, daß gerade Sportveranstaltungen das Publikum emotional stark einbeziehen, es letztlich seinerseits zu einem Akteur des Geschehens verwandeln und Gefühle der Zusammengehörigkeit zwischen den Zuschauern, aber auch zwischen ihnen und den Athleten erzeugen können.

Die Bewegungen, Körpertechniken und Figurationen des Sports nehmen Bezug auf (mögliche) Bewegungen, Körpertechniken und Figurationen des Alltags (bzw. deren Bilder) und gestalten sie auf sportartspezifische Weise um. Das heißt, es handelt sich nicht um eine Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Bedeutendem und Bedeutetem, Ikon und Ikonisiertem, die auf reiner Konvention beruht, sondern um ein Verhältnis *sinnlicher Ähnlichkeit,* das durch mimetisches Bezugnehmen

---

265 Zum Begriff des Körpergedächtnisses siehe das Kapitel 3.5.3..

266 Polanyi bezieht dies vor allem auf das Verhältnis von Lehrer und Schüler. Ähnliches hat Schechner (1990:32ff) über die „Weitergabe von performativem Wissen“ ausgeführt.

zustandekommt. Ähnlichkeit ist also nicht die Grundlage und Voraussetzung der Beziehung zwischen Sport- und Alltagspraxis, sondern das Ergebnis eines sozialen Konstruktionsprozesses. Sie ist weder für die Akteure noch für die Betrachter „gegeben“, sondern wird von ihnen hergestellt: von den Akteuren im Medium körperlichen Handelns, von den Zuschauern durch ein (praktisches) Erkennen von Ähnlichkeit, das selbst eine Weise des Erzeugens ist (vgl. auch Gebauer und Wulf 1998:14), insofern es darauf beruht, daß verschiedene Welten (Wirklichkeiten) auf der Basis gesellschaftlicher, aber individuell angeeigneter (inkorporierter, habitualisierter) Vorannahmen über die Kriterien von Ähnlichkeit aktiv zueinander in Beziehung gesetzt werden. Diese Kriterien existieren vorbewußt im praktischen (Spiel-) Sinn der Subjekte; sie sind ein Teil von ihm. Sie bestimmen – in Verbindung mit hinzugefügten sprachlichen Kommentaren oder anderen interpretierenden Zeichengeweben – darüber, zwischen welchen Elementen, Zügen und Aspekten der Sportwirklichkeit einerseits und der Alltagswirklichkeit andererseits überhaupt eine Beziehung wahrgenommen wird, auf welche Realitätsausschnitte bzw. –dimensionen sich also überhaupt die Aufmerksamkeit richtet, welche ausgewählt, für relevant befunden und in Beziehung gesetzt werden, während andere nicht wahrgenommen, ausgewählt und damit implizit für irrelevant erklärt werden. Nur auf der Grundlage individuell angeeigneter gesellschaftlicher Wahrnehmungs- und Erkenntnismuster ist es überhaupt möglich, in den codifizierten Bewegungen und formalisierten Figurationen des Sports Verhaltensmuster, Handlungsschemata, Bewegungsprototypen oder Figurationen des eigenen Alltagslebens wiederzuerkennen bzw. in ihnen eine Exemplifikation der sozialen Alltagswirklichkeit zu sehen.

8.3.1. Oberflächenphänomene und Tiefendimensionen

Von der Ebene des Exemplifizierens, des Verweisens oder Zum-Ausdruck-Bringens ist die *konnotative* Ebene der emotionalen und assoziativen „Nebenbedeutungen“ der Aufführungen des Sports zu unterscheiden. Während seine Exemplifikationen den Anteil des Gleichbleibenden, allen Produzenten sportlicher Aufführungen Gemeinsamen darstellen, entsteht die Konnotation in einer gesellschaftlich bestimmten Beziehung, in der Produzenten und Rezipienten „die ganze Vielfalt ihres Instrumentariums der symbolischen Aneignung einbringen“ (Bourdieu 1990:13).

Aufgrund seiner *Körperlichkeit* und *Bildhaftigkeit* ist der Sport ein Medium, das über die Grenzen der Nationalsprachen, Kulturen, Klassen und sozialen Gruppen hinweg verständlich ist. Allgemeinverständlichkeit setzt breite Interpretierbarkeit voraus.

Ähnlich wie die Bilder des Films eignen sich die körperlich-sichtbaren Oberflächenphänomene des Sports als Projektionsflächen für ganz unterschiedliche Vorstellungen von Individuen oder Gruppen. Sport ist das Medium einer internationalen Kommunikation, die aber – wie jede Kommunikation – ihr Ziel nur erreicht, wenn sie einmalige, das heißt sozial und kulturell geprägte Erfahrungen erzeugt oder wiederaufleben läßt. Soziale Existenz haben sportliche Aufführungen nur eingebettet in bestimmte kulturelle Kontexte, Praxisbezüge sowie Aufführungs- und Aneignungssituationen. In unterschiedlichen Kontexten können die Aufführungen des Sports über ganz unterschiedliche „Nebenbedeutungen" verfügen. Von der Ebene der gleichbleibenden Oberflächenerscheinungen ist also die Tiefendimension sportlicher Aufführungen zu unterscheiden: die Ebene der Assoziationen, Gefühle und Wertvorstellungen, die den typisierten, stark formalisierten und codifizierten Bewegungen, Bewegungsmustern und Handlungsfigurationen des Sports in verschiedenen Interpretationsgemeinschaften wie sozialen Klassen, (Sub-) Kulturen oder Nationen zugeschrieben werden: Alle beziehen sich auf dieselben Erscheinungen, meinen damit aber nicht unbedingt dasselbe. Die Aufführungen des Sports sind das Identische in verschiedenen, mitunter sogar gegensätzlichen Deutungen und Artikulationen. Nicht allein die Produzenten erzeugen die „Mitteilungen" des Sports, sondern auch die Rezipienten, die das Produkt wahrnehmen und bewerten, indem sie alles in es hineintragen, woraus ihre Erfahrung individuell und kollektiv besteht. Die Erinnerungen und Erfahrungen aber, welche die körperlichen Darstellungen des Sports bei ihren Konsumenten ansprechen oder wiederaufleben lassen, unterscheiden sich je nach deren sozialer und kultureller Herkunft. Nicht nur die Ausübung identischer Sportarten ist deshalb in verschiedenen Kulturen, Klassen und bei Männern und Frauen unterschiedlich, sondern auch ihre Wahrnehmung und Deutung. Mag der Sport für die einen ein Symbol der Gleichheit der Menschen sein, so zeigt er für die anderen ihre „natürliche" Ungleichheit; interpretieren ihn die einen unter dem Aspekt des Miteinanders, so repräsentiert er für die anderen ein existentielles oder auch kriegerisches Gegeneinander der Kräfte usw.. Gerade diese *Polysemie* macht den Sport für die Produktion eines hegemonialen (ideologischen) Konsenses geeignet, in dem alle Gegensätze scheinbar überbrückt werden – und dies sogar über nationalsprachliche Grenzen hinweg.[267] Dem Film vergleichbar, stellt der Sport eine „neutralisierte Sprache" dar, die zu vielen verschiedenen sozialen Gruppen mit unterschiedlichen nationalen und kulturellen Hintergründen, Einstellungen und

---

267 Man kann Ideologie auch als eine Art Container definieren, in dem alle möglichen Stimmungen und Wünsche Platz haben. Entscheidend für jene, die an sie glauben wollen, ist lediglich die Identifizierbarkeit ihrer sichtbaren Außenseite.

Interessen zu „sprechen“ und deshalb die Trennungen zwischen ihnen zeitweilig zu leugnen vermag (vgl. Bourdieu 1990:15) – um den Preis der je unterschiedlichen Sinngebung, zu der es kommt, weil die identischen Bewegungsmuster, Gesten und Figurationen des Sports in unterschiedlichen Kontexten von den Interpreten verschieden gedeutet und bewertet werden.

Wenn es aber zutrifft, daß auch die Betrachter einen aktiven Part bei der Konstitution der Bedeutung von Sportereignissen spielen, dann heißt dies auch, daß alle manipulationstheoretischen Ansätze, in denen davon ausgegangen wird, daß sich vorgefertigte Sinn- und Erlebnisangebote umstandslos beim Publikum durchsetzen, zu kurz greifen. Dabei müssen freilich zwei Weisen der Teilnahme des Publikums an Sportveranstaltungen unterschieden werden: zum einen die *unmittelbare* kollektive Mitwirkung am Sportereignis im Stadion, zum anderen die *mittelbare* Teilhabe über die Massenkommunikationsmittel. Im ersten Fall bilden die Gruppe der Sportler und die der Zuschauer gemeinsam eine *Figuration* im Eliasschen Sinne: Ihre Aktionen und Reaktionen beeinflussen sich gegenseitig, sie sind interdependent. Die Kommunikation verläuft in beide Richtungen – von den Sportlern zum Publikum und umgekehrt. Es entsteht ein Austausch der Blicke und der Handlungen auch zwischen den verschiedenen Zuschauergruppen. Die Dichte der Körper, der Lärm von Jubel, Pfiffen und Applaus, das Wogen der Masse, die unvermittelte Gegenwart körperlicher Auseinandersetzungen, all dies lädt den Raum mit Affekten auf, deren Intensität alle Beteiligten emotional zu verbinden vermag. Im zweiten Fall erfolgt die Partizipation des Publikums nur vermittelt, ein *direkter* wechselseitiger Austausch zwischen Sportlern und Publikum sowie der Publikumsgruppen untereinander ist unmöglich.

8.3.2. Wider die Manipulationsthese

Von diesem zweiten Fall ist mitunter behauptet worden, das Publikum sei zu einer Masse weitgehend passiver Konsumenten degradiert. So hat auch Habermas in seinen Untersuchungen zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1978:217ff) die Auffassung vertreten, durch den Einfluß der Massenkommunikationsmittel habe sich die Öffentlichkeit weitgehend darauf reduziert, daß einer passiven, nur noch reagierenden Bevölkerung auf dem Weg demonstrativer Publizität Vorgänge und Ereignisse, die als allgemein-interessierend ausgegeben werden, zur plebiszitären Zustimmung dargeboten würden. Auf der Basis einer – freilich oft verkürzten – Lektüre der Analysen von Habermas sowie der bekannten Ausführungen über die *Kulturindustrie* aus der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno (1969:128ff) und des medienkritischen Teils aus Günther Anders' *Die Antiquiertheit*

des Menschen (1992:97ff) herrschte besonders in Teilen der Kultursoziologie der siebziger Jahre die Meinung vor, die Produkte der Unterhaltungsindustrie – einschließlich der Sportspektakel – zielten darauf ab, die Subjekte durch Manipulation, Täuschung oder die Vorgabe normativer Rollen- und Verhaltensmodelle in die industriekapitalistische Gesellschaft einzupassen (so Bischoff und Maldaner 1980:9f; in bezug auf die Olympischen Spiele Prokop 1971). Ein Nachhall dieses kulturkritischen Argumentationsmusters läßt sich aber auch noch in jenen kultursoziologischen Arbeiten der achtziger Jahre vernehmen, in denen es heißt, die zunehmende Medialisierung der Welt sei mit einem Verlust an sozialer Realität verbunden: mit einer Entfremdung des Menschen von der primären Welt und einer Entstellung der zwischenmenschlichen Beziehungen. An die Stelle von Kultur als wirklich gelebter sozialer Praxis, von sinnlich erfahrbaren, „ganzheitlichen" Erlebnissen, sei das bloße Amüsement durch mediale Inszenierungen getreten, die bestimmen würden, was und wie wir denken, wie wir empfinden, wahrnehmen und urteilen; der aktive Teilhaber an kulturellen Ereignissen sei durch den vereinzelten Konsumenten ersetzt worden, der den medialen Fluten aus Tönen und Bildern mehr oder weniger ohnmächtig ausgeliefert sei. (so Postman 1985; vgl. auch Sennett 1986) In bezug auf Sportveranstaltungen konstatiert entsprechend Mikos (1982) eine Entwicklung von der direkten gemeinschaftlichen Mitwirkung an Fußballspielen hin zum isolierten und isolierenden, bloß passiven Konsum des Fernseh-Fußballs.[268]

Gegen diese kulturkritischen Argumente können zwei Einwände vorgebracht werden: Erstens hat der privat im Wohnzimmer konsumierte Fernsehsport das gemeinsame Sporterlebnis im Stadion keineswegs *ersetzt*, sondern vielmehr *ergänzt*, und zweitens degradiert die Annahme einer Überwältigung der Subjekte durch die „Kulturindustrie" die Menschen zu bloßen Opfern einer unentrinnbaren Betrugs-, Verführungs- und Nivellierungsmaschinerie, deren Mechanismen sie nicht durchschauten. Damit wird unterschlagen, daß die von der „Kulturindustrie"

---

268 In derartigen Annahmen über die Wirkungen der „Kulturindustrie" auf die Wahrnehmung, das Verhalten und Leben der Menschen wird noch an der Differenz zwischen sozialer Wirklichkeit und Medienwirklichkeit festgehalten: Die Kritik an den – tatsächlichen oder nur vermeintlichen – Medienwirkungen erfolgt auf der Folie des Ideals eines nicht-entfremdeten Lebens, die Diagnose einer Entfremdung wird im Namen einer „eigentlichen" Wirklichkeit gestellt. Davon sind jene poststrukturalistischen Ansätze zu unterscheiden, in denen behauptet wird, unsere Wirklichkeit sei derart von den Medien durchdrungen, daß sich die Frage nach der Differenz zwischen Lebenswirklichkeit und medialer Wirklichkeit überhaupt nicht mehr stellt (siehe das Kapitel 3.3.) Die (neue) mediale Wirklichkeit wird nicht mehr am Maßstab einer (älteren) besseren Wirklichkeit gemessen, sondern der angeblich veränderte Zustand des Realen wird bloß noch konstatiert.

unterbreiteten Unterhaltungsangebote auch auf subjektive Nachfragen treffen müssen: Unter veränderten Bedingungen bilden Anbieter und Publikum auch in der Mediengesellschaft noch eine Figuration mit gegenseitigen Abhängigkeiten. Damit die Menschen von den Produkten der populären Kultur innerlich ergriffen werden, müssen zumindest zwei Bedingungen erfüllt sein: Erstens müssen beide Pole der Kommunikation eine gemeinsame „Sprache“ sprechen bzw. ein gemeinsames „Wissen“ teilen, und zweitens müssen die Offerten der Unterhaltungsindustrie dem Publikum – wie verzerrt auch immer – faktisch noch Gratifikationen bieten, also einen *Wert* für die Menschen haben und so beschaffen sein, daß sie es ihnen gestatten, ihre wenn auch gesellschaftlich bedingten, so doch ureigenen subjektiven Interessen, Erwartungen, Wünsche, Träume und Erfahrungen darin aufgehoben zu finden.

Der Hauptmangel manipulationstheoretischer Ansätze sowie der Sender-orientierten Medienkritik der sechziger und siebziger Jahre besteht darin, daß sie von der Annahme einer unilateralen Weitergabe kognitiver und affektiver Werte von einem Pol zum anderen, von einem *aktiven* „Sender“ zu einem *passiven* „Empfänger“ ausgehen – eine Behauptung, die auch von der Wirkungsforschung der Massenmedien widerlegt wird (vgl. Quell 1989:34). Entscheidend ist eben nicht nur das kulturelle Angebot mit seinen objektiven Sinnesreizen, sondern auch das, was die Konsumenten bzw. Rezipienten daraus machen. Zwar mögen mit den Bildern der Massenmedien bestimmte Wirkungen intendiert sein, ihre Bedeutung entsteht jedoch erst in Wechselwirkung mit den Betrachtern. Die Zuschauer treten gewissermaßen in die kulturindustriell präparierten imaginären Räume ein und benutzen die medialen Angebote als Projektionsflächen für eigene Vorstellungen und Wünsche. Sie „konstruieren sich ihre Wirklichkeit aus dem vermittelten Realitätskonstrukt" (Klingemann 1993:757), wie auch in neueren, die Bedeutung von Rezeptionsanalysen betonenden Studien aus dem Umkreis der *Cultural Studies* hervorgehoben wird.[269] Denn zwischen der Codierung der Medienbotschaft und ihre Decodierung durch das Publikum können durchaus Spannungen oder sogar Widersprüche existieren. Manipulationstheorien, schreibt so auch Kellner (1982:508), fehlt eine „Theorie der Decodierung, die beschreiben würde, wie Individuen die Medienbotschaften nach Maßgabe ihres konzeptuellen Rahmens und ihrer

---

269 Vgl. das Kapitel 10.2..

Interessen dekodieren".[270] (vgl. auch Winter 1997 und Hall 1999) Die Wirkung von (Medien-) Darstellungen, Repräsentationen, Aufführungen und Inszenierungen hängt demnach nicht nur von der textuellen (ideologischen) Struktur der Darstellung ab, sondern auch von dem Gebrauch, den die Zuschauer (Rezipienten) von ihr machen. Weil unterschiedliche Individuen und Gruppen Medienangebote auf je eigene Weise deuten und sich mit ihrer Hilfe auch ihre eigenen distinktiven Spezialkulturen schaffen können (vgl. Vogelgesang 1994), anstatt sie lediglich passiv zu übernehmen, muß es auch nicht zwangsläufig zur Nivellierung aller Unterschiede zwischen den Menschen in der Mediengesellschaft kommen. (vgl. Keppler 1994a:53) Eine Isolierung der Rezeptionsseite ist allerdings ebenso unzureichend wie der alleinige Blick auf die Produktionsseite. Vielmehr muß auch die Rezeption im Kontext von sozialen Lagen, Machtverhältnissen, Diskursformationen, aktuellen Rezeptionssituationen usw. analysiert werden, die den Rezeptionsvorgang – wie ethnographische Studien von Fernsehzuschauern belegen – maßgeblich beeinflussen. (vgl. auch Ang 1997 und 1999)

Wenn Bedeutung – im Sinne der Rezeptionsästhetik – allein im Wechselspiel von Zeichenangeboten und den Ergänzungs- und Deutungsaktivitäten der Rezipienten, ihren Erwartungshorizonten und Verständnisbereitschaften, hergestellt wird, heißt dies auch, daß der potentielle Sinngehalt von kulturellen Angeboten werkimmanent nicht zu erfassen ist. Selbst wenn sie sich auf den ersten Blick als völlig autonom darstellt, verfügt doch jede symbolische Ordnung über vielfältige latente – sozialhistorisch, kulturell, politisch und ideologisch, aber auch individuell bedingte – Bedeutungsschichten, die im Einzelfall zu rekonstruieren wären. Gegenstand *soziologischer* Analysen können allerdings nur kollektive Deutungsmuster sein, das heißt relativ stabile Modelle der Wahrnehmung und Auslegung von Zeichenangeboten in Interpretationsgemeinschaften wie soziale Gruppen, Kulturen oder Nationen, die sich nicht zuletzt über ihre Rezeptions- und Konsumgewohnheiten definieren und als (wieder-) erkennbare gesellschaftliche Gebilde konstituieren.

---

270 Auf der Grundlage dieser Einsicht wäre auch der Inszenierungsbegriff genauer zu bestimmen, als es in der Alltagssprache üblich ist: Eine Inszenierung ist dann mehr als nur die szenische Umsetzung eines zugrundeliegenden „Textes"; sie ist vielmehr erst dann realisiert, sie existiert erst dann als eine eigene Welt von Bedeutungen, Vorstellungen und Gefühlen, wenn die Rezipienten sie auf der Basis ihrer subjektiven Sinnlichkeit, ihres alltäglichen Erlebens der Verhältnisse, ihrer Interessen und Wünsche *aktiv* angeeignet haben. (vgl. auch Pavis 1989; Marinis 1989)

9. Medien-Sport

Die Praxis des Sports bezieht sich auf andere, ihr vorgängige Praktiken, Körpertechniken, Bewegungen und Handlungsmuster, die sie umgestaltet und modelliert. Ihr Sinn existiert aber nicht unabhängig von Zeichenprozessen, von sprachlichen Kommentaren und nichtsprachlichen Inszenierungen: von der Einbettung des Sports in Gewebe aus kommentierenden und interpretierenden Worten oder ikonischen, ästhetischen, rituellen und mythologischen Motiven und Zeichen (wie beispielsweise in den Olympischen Spielen), von den Inszenierungen der Massenmedien, die die Deutungsaktivitäten des Publikums inspirieren und anleiten können, oder auch vom Klatsch und Tratsch der Sportfans am Stammtisch (vgl. Paris 1983; Eco 1985a). Solche Kommentare und Inszenierungen errichten anspielungsreiche Spielräume des Denkens, Fühlens und der Phantasie um die sportlichen Ereignisse herum. Sie verknüpfen den Sport mit narrativen Dimensionen, ohne die er keine tragischen oder dramatischen „Geschichten" hervorbringen kann.[271] Und sie lösen das flüchtige sportliche Ereignis vom Vergnügen des Augenblicks ab, konservieren seine Bewegungen und Spielfigurationen technisch, machen seine Wahrnehmung durch das Publikum unabhängig von direkter Teilhabe und physischer Anwesenheit, erlauben seine Reproduzierbarkeit durch Foto, Film, Video, Zeitlupe usw., ermöglichen dadurch genauere (Bewegungs-) Analysen und führen zu sekundären Semiotisierungen.[272] Sie transformieren den Sport zu – vergemeinschaftendem – Erzählstoff, Erinnerungsstoff, Mythenstoff. Deshalb ist er auch erst dann hinreichend als eine Aufführung charakterisiert, wenn die Ebene der *sekundären Semiotisierungen* (vgl. Schlieben-Lange 1994:27f) mit betrachtet wird. Im Anschluß an Barthes (1957 = 1981:85ff) kann man diese Ebene als *Mythos*

---

271 Zum Begriff der „Geschichte" vgl. Gebauer 1983a. Zu den sprachlichen und medialen Inszenierungen des Sports vgl. auch P. Becker 1983, Gebauer und Lenk 1988 sowie Boschert und Gebauer 1996.

272 Hildenbrandt (1997:22) meint, die technische Entwicklung der Bewegungskonservierung und die damit verbundene Reproduzierbarkeit habe den Sport als kulturelles Artefakt grundsätzlich verändert: „Wir haben eine Situation im Sport, die vergleichbar ist mit der Umbruchsituation beim Aufkommen der Schrift und des Schriftdrucks in einer bis dahin oralen Kultur."

bezeichnen: Die „Objektsprache“ des Sports wird zum Zeichenmaterial eines übergeordneten Sinns. (vgl. auch Franke 1994:37ff) Auf den Primärsymbolen des Sports, die zunächst nichts anderes zum Ausdruck bringen als typisierte Bewegungsabläufe oder konkurrenzielle und kooperative Formen des Sozialverhaltens, ruhen sekundär neue Inhaltszuschreibungen wie Fairneß, Jugendlichkeit, Fitneß, Gesundheit oder Leistungsfähigkeit auf. Auf der Basis struktureller Ähnlichkeit (Homologie) können vermittels sekundärer Semiotisierungen auch *metaphorische Übertragungen* zwischen den Auseinandersetzungen im Sport und denen anderer gesellschaftlicher Felder, zum Beispiel in Ökonomie oder Krieg, gestiftet werden.

Die sprachlichen und nicht-sprachlichen (multi-medialen) Inszenierungen des Sports transzendieren die aktual gegebene Situation. Sie bilden die Wirklichkeit des Sports nicht ab, sondern erzeugen mittels ihrer Terminologie, Darstellungstechniken sowie visualisierender, apparativer und semiotechnischer Anordnungen eine eigene *Medienwirklichkeit* des Sports. Erst als Medienversionen machen Sportveranstaltungen heute wirklich „Geschichte“, ohne Medienpräsenz tendieren sie zum Nicht-Ereignis. Durch Präsentation, Selektion und Interpretation gelingt es insbesondere dem Fernsehen, aus den Sportereignissen Medienspektakel zu produzieren. Die fernsehgerechte Inszenierung versieht die Ereignisse mit neuen Dimensionen, die mit der „ursprünglichen“ Wettkampfsituation, wie sie von den Zuschauern „vor Ort“ wahrgenommen und erlebt wird, nur noch wenig gemeinsam hat.

Wir haben es mithin mit verschiedenen Formen und Stufen der Mimesis von Gesellschaft durch Sport zu tun: Die in Presse, Rundfunk und vor allem Fernsehen erstellten Medienversionen des Sports arrangieren und inszenieren ein sportliches Aktual-Geschehen, das selbst bereits eine vorgängige soziale Wirklichkeit (bzw. Bilder und Vorstellungen von dieser Wirklichkeit) verarbeitend darstellt, auf einer zweiten medialen Ebene der Gestaltung und Sinngebung noch einmal. Dabei sind Sinn-Produktion und Sinn-Durchsetzung zumeist das Geschäft berufsmäßiger Produzenten medialer Weltversionen, die über die *Definitions*- und *Deutungsmacht* der Ereignisse verfügen und deren Dramaturgie nachhaltig prägen. (vgl. auch Hall 1989a) Vom Sport werden heute besonders *Bilder* produziert und verbreitet, die in das Gedächtnis der Menschen Eingang finden und einen relevanten Ausschnitt des kulturellen Gedächtnisses moderner Gesellschaften bilden.[273] Diese Bilder zeigen eine fiktive und affektive Medienrealität des Sports, die als dessen Essenz präsentiert wird: Die Veranstaltungen des modernen Sports unterliegen überwiegend den

---

273 Zum Konzept des kulturellen Gedächtnisses vgl. den entsprechenden Exkurs.

Gesetzen des Spektakels. Hervorgegangen zum einen aus pädagogisch motivierten Leibesübungen zur Vorbereitung der männlichen Zöglinge britischer Elite-Schulen auf die harte Realität des bürgerlichen Existenzkampfes, zum anderen aus den Spielen des Volkes, kehrt der Sport nun, so Bourdieu (1986:101), zum Volk zurück in Gestalt des für das Volk geschaffenen Schau-Spiels.

9.1. Spektakularisierung der Gesellschaft und Spektakularisierung des Sports

Die Spektakularisierung des Sports ist ein exemplarischer Sonderfall einer allgemeinen Spektakularisierung moderner Gesellschaften (vgl. Bernard 1986:48), die bis heute immer weiter fortgeführt worden ist.[274] Aufgrund der Dominanz der visuellen Medien präsentiert sich die Welt, die wir wahrnehmen, zunehmend als eine Welt bewegter Bilder (vgl. Gumbrecht 1998:201), wobei der Term „Bild“ hier selber nichts anderes ist als ein sprachliches Bild für eine alle Sinne bewegende Vorstellung. Dieser Sachverhalt hat längst auch tiefe Spuren in den Kulturwissenschaften hinterlassen und zu einer verstärkten theoretischen Aufmerksamkeit für Bilder geführt. In Anlehnung an den Topos vom *linguistic turn* postuliert Mitchell (1994; vgl. auch Mitchell 1991, 1994a und 1997) gar einen *pictorial turn*: Die Beschwörung des Bildes, als Gegenstand und Modell des Denkens, soll den Text als kulturwissenschaftliche Leitfigur entmachten und zur Ablösung des lange vorherrschenden linguistischen Modells führen. Nachdem der linguistic turn ein Verständnis der Welt als Text durchgesetzt hatte, das auch das Bild mit einschloß, sollen Text und Bild nun wieder getrennt und in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit erkannt werden.

Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit einer Wissenschaft der *visual culture* auf höchst unterschiedliche Phänomene und Problembereiche. Grundlegend ist die

---

274 Die modernen Gesellschaften der Gegenwart werden in den Sozial- und Kulturwissenschaften inzwischen auch als „Inszenierungsgesellschaften“ bezeichnet (so Willems und Jurga 1998) – ein Begriff, der im Rahmen der von Kneer, Nassehi und Schroer (1997) bereits zusammengetragenen soziologischen Gesellschaftsbegriffe noch fehlt. Zur „Kultur als Spektakel“ vgl. auch Eco 1985b, Liebau 1992:41ff sowie das Themenheft „Kulturgesellschaft. Inszenierte Ereignisse“ (Ästhetik und Kommunikation, Heft 67/68 [1988]).

Frage, was überhaupt ein Bild sei.[275] Weiterhin geht es, neben anderem, um die Folgen der Ausbreitung des Visuellen und seiner technologischen Verfeinerungen auf die Gesellschaft, die Kommunikation und die subjektive Wahrnehmung von Wirklichkeit,[276] auf den Anteil des Betrachters an der Konstitution des Bildes und seiner Bedeutung,[277] das Verhältnis von „wirklicher" Wirklichkeit und der Realität der Bilder, sowie – gegen die Ideologie eines reinen, unvermittelten Sehens, welche die optische Wahrnehmung naturalisiert – auf das Sehen als einen sozial und kulturell bedingten sowie ökonomisch und politisch gelenkten Prozeß.[278] Das heißt, die „postlinguistische, postsemiotische Wiederentdeckung des Bildes" in den Kulturwissenschaften zielt nicht etwa auf eine Rückkehr zu naiven Abbild- oder Korrespondenztheorien von Repräsentation, vielmehr geht es, so Mitchells (1997:18f) Formulierung, um das „komplexe(s) Wechselspiel von Visualität, Apparat, Institutionen, Diskurs, Körpern und Figurativität", das ein Bild überhaupt erst entstehen läßt. Soziologisch ist die Bildproblematik nicht zuletzt deshalb von Interesse, weil gerade technologisch erzeugte und verbreitete Bilder in der Kultur der Gegenwart zu wichtigen Medien distinkter Geselligkeitsformen und Vergemeinschaftungen zu werden scheinen und die Strukturen des kollektiven Imaginären auf spezielle Weise beeinflussen, die ja, wie besonders in der Gesellschaftstheorie von Castoriadis (1997) betont wird, die moderne bürgerliche Gesellschaft – im Gegensatz zu ihrer Selbstwahrnehmung – wesentlich mit

---

275 In der Beantwortung dieser Frage wird zunächst einmal auf die prinzipielle Mehrdeutigkeit von „Bild" hingewiesen: „Bild" meint, so Kamper (1997a:589), erstens, die *Präsenz*, das heißt die magische Dimension, in der etwas Unsichtbares „seine Gestalt gewinnt, in sein Wesen kommt, zur vollen Entfaltung seiner Wunderkraft gelangt", zweitens die *Repräsentation*, welche die „Kräfte der Mimesis" versammelt, das heißt „die Fähigkeiten, Bilder *als* Bilder zu setzen, das gesamte Arsenal der erfindungsreichen Fiktionen" (ebd.:593), und schließlich, drittens, die *Simulation*, die den Unterschied zwischen Bild und Abgebildetem einebnet, also „eine Angelegenheit der Täuschung unter Einschluß der Selbsttäuschung" ist. (ebd.:593) Vgl. auch Bohn 1990; Boehm 1994; Stoichita 1998 und Brandt 1999.

276 Vgl. unter anderem Flusser 1997:69ff und 1998; siehe auch Kamper 1994, 1995 und 1997a.

277 Vgl. dazu die grundlegende Arbeit von Crary 1996.

278 Zur geschlechtlichen Bestimmtheit des Sehens und die (Un-) Möglichkeit männlicher und weiblicher Betrachterperspektiven vgl. beispielsweise Mulvey 1994 und Williams 1997.

fundamentieren und ihre Mitglieder in den „Netzen der Einbildungskraft“ (Kamper 1997b:1011) gefangen halten.[279]

Die Annahme, daß von Bildern eine besondere Wirkung ausginge und die emotionalen und unbewußten Kräfte im Menschen, die ja auch das Bindemittel jeder Gemeinschaftlichkeit bilden, eher über wirkmächtige Bilder (*imagines agentes*) angesprochen, mobilisiert und kanalisiert werden könnten als über Worte und Reden, reicht weit in die Vergangenheit zurück, zum Beispiel bis zur römischen Gedächtniskunst, wo Bilder als Merkzeichen für verbale Äußerungen wirkten. Im Kontext massenpsychologischer Überlegungen des neunzehnten Jahrhunderts, als sich die führenden bürgerlichen Klassen von den sich in den Großstädten zusammenballenden und organisierenden Arbeitermassen zunehmend bedroht fühlten, bemerkte auch Gustav Le Bon als Vertreter eben jener führenden Klassen, denen es darum ging, das neue Bedrohungspotential abzuwehren und zu kanalisieren, daß vor allem Bilder Vor- und Unbewußtes zum Ausdruck brächten, eine starke gefühlsmäßige Wirkung von ihnen ausginge und sie länger im Unterbewußtsein haften blieben als Worte. Er wendete diese Einsicht sozialtechnologisch und schrieb: „Die Massen können nur in Bildern denken und lassen sich nur durch Bilder beeinflussen. Nur diese schrecken oder verführen und werden zu Ursachen ihrer Taten“ (Le Bon 1895 = 1951:51). Heute vertritt Flusser (1992:57) – anknüpfend an die (post-) strukturalistische Auffassung einer „Dezentrierung“ des Subjekts – die These, „nicht mehr Menschen, sondern technische Bilder“ stünden im Zentrum der Gesellschaft und so seien die „Bedürfnisse, Wünsche, Gefühle und Kenntnisse des Menschen vom technischen Bild her zu erklären.“ Für „zukünftige Soziologie“ bedeute dies, „daß sie den Menschen aus dem Zentrum ihres Blickfelds verschieben“ müsse.

Darauf, daß äußere gesellschaftliche Formationen nicht nur über Körper und Bewegung, sondern auch über das durch visuelle Medien und öffentliche Bildangebote konditionierte (Bilder-) Sehen in die Subjekte hineingenommen und

---

279 Wie bereits angedeutet (siehe Kapitel 3.1.), reduziert Castoriadis (1997) das (radikale) Imaginäre keineswegs nur auf eine Instanz, welche die Menschen gefangen hält, fesselt (fasziniert) und entfremdet, sondern begreift es vornehmlich auch als eine produktive, schöpferische Kraft: als die Fähigkeit, „sich etwas vorzustellen, das nicht ist, das weder in der Wahrnehmung noch in den Symbolketten des bereits konstituierten rationalen Denkens vorliegt“ (ebd.:229), das heißt als etwas, das über das bestehende Reale hinausweist und die Bedeutungsgrenzen einer Kultur auszudehnen in der Lage ist. Jedoch scheint diese Fähigkeit zur schöpferischen Vorwegnahme (anderer gesellschaftlicher Verhältnisse, Zustände, Beziehungen, Institutionen, Lebensweisen usw.) selbst maßgeblich durch die medial prouzierten und verbreiteten Bilder beeinflußt zu werden, in denen wir leben.

zum Habitus transformiert werden, haben Gebauer und Wulf (1998:285ff) hingewiesen. Allem Anschein nach sind die visuellen Massenmedien seit dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert ein immer wichtigerer Faktor der Vergesellschaftung, Disziplinierung, Formung und Gestaltung des Körpers und damit auch der Subjekt-Bildung geworden. In Wechselwirkung mit den distinktiven Habitus eines hochgradig ausdifferenzierten Publikums kopieren, stabilisieren, produzieren oder irritieren besonders die visuellen Genres der Massenmedien (eingelebte) Stile, motivieren zur Übernahme von Körpertechniken, Stilen oder einzelnen Stilelementen und tragen auf diese Weise ihrerseits zur Habitusbildung bei. (vgl. auch Willems 1998:34f). Als Korrelat massenmedial distribuierter (Vor-) Bilder und Kollektivsymbole entstehen in den Subjekten innere Repräsentationen (*imagines*) von der Welt, dem Selbst und seiner Stellung in der Welt. Link (1997:25) sieht darin eine wichtige Dimension von Normalisierungsprozessen: Die Subjekte werden, Link zufolge, durch eine Art „inneren Bildschirm“, auf dem Normalität bildlich wiedergegeben wird, zur „Selbst-Normalisierung“ befähigt. Sie orientierten sich dann in ihrem gesamten Verhalten an dieser, in ihrem eigenen Innern bildlich fixierten Normalität. Der Druck einer verschärften physiognomischen Taxonomie scheint besonders gewaltig zu werden, wenn sie in den Dienst von Obrigkeiten tritt oder wenn das Äußere zur „Waffe“ auf den Märkten der Arbeit, der Freizeit, der Erotik usw. wird. Er treibt die Einzelnen dann zu verstärkten Anpassungsleistungen.[280]

Eben deshalb, weil zwischen äußeren und inneren Bildern Beziehungen existieren und massenmedial produzierte und transportierte Bilder unsere Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit – und damit auch die Formen und Weisen der sozialen Synthesis – bedingen und beeinfussen, hat Mitchell (1991 und 1997) in der Inszenierung einer Begegnung von Erwin Panofsky und Louis Althusser, von Ikonologie und Ideologietheorie, eine interdisziplinär angelegte Kritik visueller

---

280 Unter bestimmten Bedingungen mag der Einfluß von Fotografie, Film und Fernsehen gar so weit gehen, daß die Menschen die Welt und sich selbst wie durch einen Sucher bzw. so sehen, als wäre in ihrer Wahrnehmung eine imaginäre Kamera installiert. Gespeist aus den neuen Quellen Foto und Film setzt zum Beispiel in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg ein fulminanter „Visualisierungsschub“ ein, eine „Konjunktur des Gesichts“ vor allem, die der längst totgesagten Physiognomik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts zu einer Renaissance verhilft. Angesichts der Verschiebung tradierter Hierarchien und alter Distinktionen nach dem Untergang der Monarchie, Inflation, Wirtschaftskrise usw., das heißt dem Zusammenbruch der alten sozialen Ordnungen und, in der Folge davon, politischer und wirtschaftlicher Instabilität, wird das Äußere der Menschen auf neue Weise in den physiognomischen Blick genommen, werden Gesichter und Körper neu „gelesen“, taxiert und bewertet – der visuell orientierte NS-Rassismus konnte daran anknüpfen. Zur Physiognomik Lavaters und Carus‘ vgl. Fischer und Stumpp 1989; vgl. auch Böhme 1989.

Darstellungen gefordert, die sich den (institutionellen, apparativen, diskursiven usw.) Anordnungen und Techniken der Macht und des Begehrens zuwendet, in deren Rahmen die Bilder einerseits erzeugt werden und die andererseits in die Bilder selbst Eingang finden. (vgl. auch Kravagna 1997)

Die Behauptung, die Menschen seien heutzutage in viel stärkerem Maße durch Bilder geprägt als in früheren Zeiten gehört spätestens seit Guy Debords Buch *Die Gesellschaft des Spektakels* (1996; Erstveröffentlichung 1967) zum kulturwissenschaftlichen Allgemeinwissen. „Die Menschen“, schreibt in diesem Sinne auch Kamper (1997a:591), „leben heute nicht in der Welt“, sie „leben nicht einmal in der Sprache“, sie „leben vielmehr in ihren Bildern, in den Bildern, die sie sich von der Welt, von sich selbst und von den anderen Menschen gemacht haben, die man ihnen von der Welt, von sich selbst und von den anderen Menschen gemacht hat.“ Exakt in diesem imaginären, durch Bilder vermittelten Verhältnis der Menschen zu ihren materiellen Existenzbedingungen hat auch Althusser (1976 = 1977:133) – deshalb greift Mitchell (1991 und 1997) auf ihn zurück – *den* Gegenstand einer Ideologietheorie gesehen, die danach fragt, wie es dazu kommt, daß die Menschen zu aktiven Subjekten von gesellschaftlichen Ordnungen (gemacht) werden, denen sie unterworfen sind, obwohl sie sich als deren autonome Begründer selbst imaginieren.

Die Spektakularisierung des Sports ist eine wichtige Sonderform einer allgemeinen medialen (Wieder-) Verbildlichung der Welt nach langen Epochen der Hegemonie von Schrift und Buch. Ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zum Spektakel-Sport wurde, zumindest auf Deutschland bezogen, anläßlich der Olympischen Spiele von 1936 in Berlin getan. Der NS-Staat verstand es, durch seine Staatsästhetik das visuell-symbolische Vakuum auszufüllen, das die eher nüchterne Weimarer Demokratie hinterlassen hatte: Mittels einer „von oben“ gesteuerten „Politik der Bilder“ sollte die Einbildungskraft der Menschen beeinflußt und gefesselt (fasziniert) werden. Der NS-Staat erkannte die Potenzen des Sports und des athletischen Körpers als Lieferanten massenwirksamer Bilder, die eine Beziehung zwischen dem Körpererleben der Betrachter einerseits und dem sich in ihnen repräsentierendem Staat andererseits herstellten und sich gerade aufgrund ihres auf den ersten Blick unpolitischen Charakters als subtile Medien zur Verbreitung ideologischer Vorstellungen und Images eigneten. Mehr als die offensichtlichen Polit-Shows mit Partei und „Führer“ wurden vor allem scheinbar völlig unpolitische Produkte der Popularkultur – vom Liebesfilm über den Schlager bis hin zum Sport – als Zugkräfte für das Regime eingespannt, um derart zur ideologischen Stabilisierung des NS-

Systems beizutragen.[281] Die für die Inszenierung von Politik zuständigen Regisseure des NS-Regimes griffen auf alle verfügbaren technologischen Mittel, Inszenierungskonzepte und visuellen Strategien aus Oper, Film und Revue-Theater zurück. Sie verschmolzen diktatorische politische Herrschaftstechniken mit den Arrangements und Strategien von Warenhauskultur und Warenästhetik, die darauf abzielen, die Sinne, Wünsche und Bedürfnisse der Menschen anzusprechen und gefangen zu nehmen.[282]

9.2. Marktökonomie, Kultur des Spektakels und Inszenierungen des Körpers

In den einseitig auf die Produktionssphäre fixierten Soziologien ist übersehen worden, daß die modernen Rationalisierungs- und Entzauberungsprozessen stets mit komplementären Prozessen und Strategien der (romantischen) Wiederverzauberung, der (Re-) Ästhetisierung und der (Wieder-) Verbildlichung der Welt Hand in Hand gehen, ja daß das eine das andere geradezu bedingt.[283] Historische Beispiele dafür mögen die Weltausstellungen des neunzehnten Jahrhunderts ebenso sein wie die Olympischen Spiele, in deren Inszenierungen Modernität und Mythologie bereits zu einem quasi-religiösen Kult moderner Technologie, des Fortschritts und des Rekords verschmolzen wurden. (vgl. Alkemeyer 1996:186ff) Ähnliche Verschmelzungen sind gegenwärtig unter anderem in der Produktionssphäre moderner Gesellschaften zu beobachten. So baut sich beispielsweise der VW-Konzern in Dresden eine

---

281 Ein anderer, aktuellerer Fall der Spektakularisierung von Gesellschaftsideologien sind die von Martin und Suaud (1996) untersuchten theatralischen Feste des Puy du Fou in Frankreich, „bei denen jedes Jahr einige hundert Bewohner der Vendée eine Art bäuerliche Volksgemeinschaft spielen, angeleitet von dem rechtsradikalen Provinzpolitiker de Villiers ...“ (Gebauer und Wulf 1998:298).

282 Zur planmäßigen Übertragung moderner Methoden der Publicity und der Markentechnik in die Sphäre der Politik des „Dritten Reiches“ vgl. G. Voigt 1975. Auch Bollenbeck (1999) hat kürzlich wieder auf diese Verknüpfung von Thingspiel und Revuefilm, Eintopfessen und Coca-Cola, Hakenkreuz und Mickey Mouse zum Zwecke der politischen Herrschaft und Beherrschung hingewiesen. Er bewegt sich damit im Rahmen der von Herf (1984) entwickelten These einer „reaktionären Modernität“, der zufolge die Öffentlichkeit des „Dritten Reiches“ durch das Nebeneinander von vormodernen Traditionen, kapitalistischer Ökonomie, Technikbegeisterung und Massenkultur geprägt gewesen sei.

283 Vgl. das Kapitel 3.2..

tempelartige „gläserne Manufaktur“,[284] in der die Auto-Produktion zum religiösen Kult verklärt wird. Nach dem ausdrücklichen Willen des Architekten Henn soll der neue Industriebau Gemeinschaft erlebbar machen sowie Sinn und Orientierung innerhalb einer, wie er meint, unübersichtlichen, zerrissenen und orientierungslosen Welt vermitteln. (vgl. Rauterberg 1999) Solche Ästhetisierungen der Arbeitswelt scheinen die klassischen Gegensätze von Arbeit und Spiel, Produktion und Konsum, Theater und Alltag, Museum und Montage, avancierter Produktionstechnologie und handwerklichem Schaffen („Manufaktur), abstrakter Gesellschaftlichkeit und konkret-familiärer Gemeinschaftlichkeit aufzuheben. Sie lassen exemplarisch deutlich werden, daß das ökonomische Kalkül des kapitalistischen Gesellschaftssystems zwar auf der einen Seite Effizienz anstrebt und in diesem Sinne nüchtern, kalt und „entzaubernd“ ist, es aber nicht aufgeht, wenn nicht auf der anderen Seite auch attraktive (mimetische) Welten des Scheins und der Erscheinungen hervorgebracht werden, in denen beileibe nicht nur das Verlangen und die Suche nach Einheit und Ganzheit, Sinn und Trost, nach Zugehörigkeit und Orientierung befriedigt werden, wie es Klinger (1995) betont hat, sondern auch die Sehnsüchte nach Übertretung und Verschwendung, nach Spannung, Erregung und einzigartigen Erlebnissen – Begehren, die, so Elias und Dunning (1986), auf der Rückseite eines vergleichsweise spannungsarmen modernen Alltagslebens entstehen. Gerade der moderne Zuschauersport besetzt in diesem System einer Gleichzeitigkeit von Ökonomisierung, Rationalisierung und Bürokratisierung einerseits und der Inszenierung von Spannung und Ausbruch andererseits, von Spannungsarmut und Spannungserzeugung, Gewöhnlichem und Ungewöhnlichem, Entzauberung und Wiederverzauberung, eine herausgehobene Position. Er bietet nicht nur massenhaft besuchte Räume lizensierter Übertretung, sondern ist, wie M. Schneider (1993:868) hervorhebt, auch ein hervorragendes „System des Blickens, das immer mehr Helden hervorbringen muß, um den ständigen Bedarf an Spannung, den es zu befriedigen hat, auch auf optisch adäquate Weise zu erfüllen“.

Im Rahmen der Marktgesellschaft lassen sich auch wirtschaftliche Interessen nicht realisieren, wenn die Verkäufer nicht auf die gesellschaftlichen Verlangen der

---

284 Sicherlich nicht zufällig nimmt die Dresdner Fabrik auf die gläserne Architektur der Kristallpaläste wie den berühmten „Crystal Palace“ von Joseph Paxton Bezug, der als aufsehenererregendes Monument für die Londoner Weltausstellung von 1851 gebaut worden war. In dieser gläsernen Architektur fand das Modell einer panoptischen, vollkommen transparenten Disziplinargesellschaft (vgl. Hillebrandt 1997) ihren baulichen Widerhall. Gläserne Wände verwischen die Differenz von innen und außen; Umwelt und Interieur, Leben und Technik verschmelzen mit Hilfe der Technik. Vgl. auch Meyer-Drawe 1996b:129f

(potentiellen) Käufer nach Emotionen und Erregung, nach Spannung und Ausbruch eingehen und durch entsprechende Angebote bedienen. Wirtschaftlicher Profit läßt sich nur machen, wenn auch eine eigene „irrationale“ Ästhetik produziert wird – inszenierte Welten des (Bilder-) Scheins und der Erscheinungen, der Darstellungen und der Simulationen, welche die Sinne, Gefühle, Interessen und Begehren der Menschen berühren, aufgreifen und einspannen, um sie in den Dienst der Verwertung zu stellen. Die rational kalkulierte Entwicklung, Entfachung, Anstachelung und Produktion von Irrationalem, von Sehnsüchten und Phantasien, von Gefühlen und Affekten, ist mithin ein Teil der Ökonomie marktwirtschaftlichen Handelns, die somit nicht nur deshalb über eine außerordentliche Kreativität und Produktivität verfügt, weil sie höchst flexibel auf die immer neuen Interessen und Bedürfnisse der verschiedensten Konsumenten-Gruppen einzugehen in der Lage ist, sondern auch deshalb, weil sie immer wieder neue ästhetische, visuell und technisch attraktive Erscheinungen hervorzubringen vermag.

Darauf, daß gerade dann, wenn dem wirtschaftlichen Kalkül der Vorrang eingeräumt wird und die gesellschaftlichen Beziehungen maßgeblich dem Gesetz des Tausches unterliegen, spezielle Ordnungen und Ökonomien des ästhetischen Erscheinens und der visuell attraktiven Darstellung, der Blicke und der Blickwünsche, erzeugt werden, haben mit unterschiedlichen Schwerpunkten bereits Guy Debord in *Die Gesellschaft des Spektakels* (1996) und Wolfgang F. Haug in der *Kritik der Warenästhetik* (1971) aufmerksam gemacht. Damit der Warentausch in Gang kommt und gelingt, bedarf es, so wird bei Haug deutlich, einer zum Kauf anreizenden *Präsentation* der Waren, das heißt einer Waren*ästhetik*, bei der ein Sinnliches einen Sinn in sich trägt. Den Grund der Warenästhetik hatte bereits Marx selbst gesehen, jedoch nicht weiter ausgeführt. Im ersten Abschnitt von *Das Kapital* (MEW, Bd. 23) zeigt er, daß eine Ware, insofern als sie für den Verkauf bestimmt ist, den Wert, den sie darstellt, realisieren muß. Andernfalls wird sie zum Ladenhüter – dies ist das Risiko des Verkäufers. Was nun den Käufer bewegt, sein Geld für die Ware auszutauschen, ist – auf einer einfachen Entwicklungsstufe – deren Gebrauchswert. Dieser kann sich allerdings erst nach der Realisierung des Wertes, das heißt nach dem Kauf, im Gebrauch realisieren. Dies führt auf einen Zirkel: „die Voraussetzung des Kaufakts, der Gebrauchswert, kann erst das Resultat des Kaufs sein“ (Haug 1997:339). Die Aporie ist folgendermaßen aufzulösen: „Der Käufer kauft eine bestimmte Ware, weil er sich den von ihr gewünschten Gebrauchswert verspricht“ (Haug 1980:44).

Was den Kauf auslöst, ist folglich nicht der Gebrauchswert, sondern ein Gebrauchswert*versprechen.* Versprechen aber ist eine Weise des *Bedeutens*: Es wird im Medium der äußeren, sichtbaren Erscheinungsdaten der Ware ausgedrückt, die zum Kauf animieren sollen. Deren Deutung kann zusätzlich intersubjektiv

beeinflußt werden, zum Beispiel durch das Verkaufsgespräch. Der Verkäufer wird also großen Wert darauf legen, das Äußere seiner Ware ästhetisch so zu gestalten, daß dem potentiellen Käufer möglichst viel versprochen wird – bis hin zum Grenzfall der Attrappe, bei der ein anwesendes Außen ein abwesendes Innen (re-) präsentiert.

Nicht das *Sein* löst mithin den Kaufakt aus, sondern die ästhetische *Erscheinung*. Sie kann sich von der Realität des Gebrauchswerts weitgehend abkoppeln, also Autonomie der Sache gegenüber erlangen. Das Ästhetische der Waren, ihre Erscheinung, welche die Vorstellungen, Phantasien und Gefühle der Menschen anregen und orientieren soll, wird als Mittel für den Geldzweck zunehmend getrennt produziert – bis am Ende hoch spezialisierte, professionelle Scheinproduzenten anspielungsreiche imaginäre Räume um die Waren herum errichten, in die sich die Konsumenten mit ihren je eigenen Wünschen, Begehren und Seh(n)-Süchten buchstäblich hineinbilden können.

Kurzum, das wirtschaftliche Kalkül steht nicht im Widerspruch zu den Strategien ästhetischer (Wieder-) Verzauberung, es kann vielmehr ohne eine hochexpressive Ästhetik des Erscheinens nicht verwirklicht werden. Die Logik der Warenästhetik hat sich nach und nach über alle Bereiche der Gesellschaft ausgebreitet. Sie ist nicht zuletzt in den Sport oder auch in die Politik eingedrungen. Zwar haben sich politische Instanzen schon in vormodernen Epochen, etwa im Ancien Régime, symbolischer Repräsentationen, Zeichen und Inszenierungen bedient, um Macht über die Einbildungskraft der Menschen zu erlangen (vgl. Chartier 1992; Gebauer und Wulf 1992:168ff), aber ein Unterschied ist der, daß Politik in der Moderne als *Markenprodukt* inszeniert und verkauft wird. (vgl. auch Meyer 1992 und 1998 sowie Meyer und Ontrup 1998)

Wie die Waren imaginär umbaut werden, um gut, das heißt gewinnbringend, verkauft werden zu können, so hüllen sich im selben Prozeß auch die *Personen* in ein Geflecht sichtbarer, den Blicken der anderen sich darbietender Zeichen und gehen darauf aus, über das „Vorzeigen“ bei jenen den Glauben zu erwecken, der Anschein

sei das Wirkliche[285] – Glaubwürdigkeit ist, so hatte auch Chartier mit Bezug auf Pascal betont, ein Ziel jeder Inszenierung, die beeindrucken und gefangen nehmen soll.[286] Daß die symbolischen Dimensionen des Auftretens und Erscheinens der Personen im Prozeß der Moderne zentrale sozialdistinktive Funktionen übernehmen, ist bereits mehrfach, zum Beispiel von Elias und Bourdieu, dargestellt worden, bei Bourdieu mit dem wichtigen Hinweis darauf, daß die Fähigkeiten zum „guten Auftritt", zur gelungenen Selbstinszenierung, aber nicht einfach antrainiert werden können, sondern im (Klassen-) Habitus angelegt sein müssen.[287] Dabei verlangt insbesondere die Konkurrenz (um knappe Güter, Chancen und Ressourcen) als eine spezielle gesellschaftliche Form der sozialen Vernetzung[288] den Individuen neue Fähigkeiten der (Selbst-) Darstellung und des Sehens ab. Die Körper selbst werden zu wichtigen Trägern symbolischen Ausdrucks. Ein umfangreiches Angebot an Ratgeberbroschüren, die sich mit der Kunst befassen, richtig mit dem Körper zu „sprechen" und die „Körpersprache" der anderen adäquat zu dechiffrieren, deutet darauf hin, daß nicht nur die den Körper umhüllenden Zeichen wie Kleidung oder Mode, sondern auch Physis, Haltung und Gestik (besonders in den mittleren und gehobenen sozialen Klassen) als Zeichen für den eigenen sozialen Status bzw. als ästhetische Gebrauchswertversprechen für innere (klassenspezifische) Eigenschaften, Tugenden und Haltungen wie Leistungsbereitschaft, asketische Einstellung, Anpassungsfähigkeit, Flexibilität, Elan, Optimismus, Aufgeschlossenheit und ähnliches in Anspruch genommen werden. Zwar hat Shusterman (1994) behauptet, in der heutigen Kultur seien jene Körperpraktiken eine wachsende Größe, die auf Körper- und Selbsterfahrung als Wege zu einer emotional und kognitiv

---

285 In einer Art Marketinghandbuch schreibt entsprechend Troxler (1996): „Wir inszenieren und verkaufen uns und unsere Produkte. Marketing ist demnach: Sich in Szene setzen, Inszenieren des Verbrauchernutzens, Marktinszenierung." Und weiter: „Haben Sie sich auch schon einmal überlegt, was der Schlüssel (Leitsatz) für jeden erfolgreichen Auftritt ist? Die Antwort finden Sie in der Kultur. Gehen wir dabei dem Phänomen ‚Shakespeare' nach, der über 400 Jahre erfolgreich die Bühnen beherrscht hat. Shakespeare inszenierte (daraus können wir lernen) den wichtigsten Leitsatz der Marktpsychologie, wonach für den Zuschauer nicht die objektive Beschaffenheit des Dargebotenen die Realität ist, sondern einzig seine Vorstellung, sein Erlebnis, das anschaulich Angetroffene."

286 Siehe dazu das Kapitel 4..

287 Vgl. das Kapitel 3.5.3..

288 Zur Konkurrenz als gesellschaftliche Form, die nicht nur vereinzelt, sondern auch synthesiert, also Vergesellschaftung und Individuierung als die beiden Seiten eines Prozesses hervortreibt, vgl. Simmel 1903.

reicheren Lebensweise ausgerichtet sind, nicht jedoch auf äußere Darstellung und Inszenierung – seine Beispiele sind Alexander-Technik, Bioenergetik und Feldenkrais-Methode –, allerdings klingt diese Auffassung eher nach den therapiewütigen siebziger Jahren, also nach längst vergangenen Zeiten oder auch nach der Sichtweise spezieller (intellektueller, künstlerischer, alternativer) Fraktionen der Mittelschichten. In der gegenwärtigen Kultur moderner Gesellschaften scheint dagegen die Fähigkeit, sein Leben *visuell* unter Kontrolle zu halten, zur dominierenden Aufgabe und Haltung geworden zu sein. Nicht die unsichtbare Seele garantiert in diesen Gesellschaften (mehr) die imaginäre Einheit des Subjekts, sondern der sichtbare, um jeden Preis intakt zu haltende Körper. Während der Körper in traditionellen Gesellschaften als Besitzer natürlicher und vererblicher Eigenschaften aufgefaßt wurde, gilt er seit dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert als unverfälschter Ausdruck der inneren Eigenschaften der Person. Er ist seitdem zu einer regelrechten „Bühne der Personen-Identität“ (Gebauer 1982:318) geworden und dient als solche der Vergegenwärtigung – angeblich vorhandener – innerer Tugenden für den Blick des Anderen.[289] Am eigenen, gestylten und trainierten Körper werden die Fähigkeiten und die Bereitschaft zu ständiger Aktivität, Mobilität, Anpassung, Selbstkontrolle und, vor allem, Selbstgestaltung zugleich vorgetäuscht und beglaubigt. Der gestraffte Körper tritt als eine Art Bollwerk auf, als eine aus wohldefinierten Muskeln und glatter Haut bestehende Rüstung gegen sozial und individuell unerwünschte Eigenschaften wie Krankheit, Alter, Untüchtigkeit, Erschlaffung oder Verfettung – Merkmale, die zum großen Teil klassenspezifisch „überdeterminiert“, das heißt, wie besonders die Fettleibigkeit, aufgrund von Zuschreibungen oder tatsächlich vorhandenen Attributen mit den unteren Klassen verbunden (konnotiert) sind, von denen sich die Mittelklassen deutlich absetzen möchten. So sind auch mit den Darstellungen von Sportlichkeit (öffentliche) Demonstrationen von individueller Leistungsfähigkeit, Vitalität und Präsenz verbunden – Tugenden, die mit den Mittelklasse-Werten physischer und psychischer Selbstbehauptung in konkurrenziell verfaßten Gesellschaften korrespondieren. (vgl. Rittner 1985) Alle drei Funktionen zusammen – soziale Positionierung, Haltung und

---

289 Der von der Ich-Psychologie vertretene Anspruch, das Individuum verwirkliche sich im Selbstausdruck, läßt sich kaum aufrecht erhalten. Denn stets entwirft sich das Subjekt über eine intersubjektive Beziehung, über den Blick des Anderen. Es genügt also nicht, sich nur als (angeblich) einzigartig herzustellen, sondern wer ganz besonders, ganz anders als alle anderen sein will, ist gezwungen, dies vor den Augen der anderen auch unter Beweis zu stellen. Einzigartigkeit kann sich allein in der Kommunikation und Interaktion mit anderen herstellen. Unsere Individualität, unser wahres oder falsches Selbst, ist ein sozialer Effekt, der interaktiv produziert und reproduziert wird. Vgl. auch das Kapitel 3.4.1..

Rüstung – machen den Körper heute „zum wichtigsten Teil der Person. Er ist die soziale *Form* der Person. Er ist kein Adams- oder Evakostüm, sondern eine mit Rangabzeichen versehene gesellschaftliche Hülle [...] Noch nie war die soziale Ungleichheit so weit vorgedrungen, bis in das Kreatürlichste des Menschen. Man hat den Körper, den man verdient.“ (Gebauer 1997:285) Anhand einer an der Soziologie Bourdieus orientierten Studie zur Rekrutierung von Managern bei den führenden Wirtschaftsunternehmen Deutschlands von Michael Hartmann (1996 und 1997) kann dies auch empirisch gut belegt werden. Hartmann zeigt nämlich, wie sehr das körperliche Erscheinen über den Erfolg von Bewerbungen entscheidet, wie grundlegend es also ist, sein Leben visuell zu kontrollieren und zwischen sich und den anderen eine Art Filter aufzubauen, der, wie eine Schaufensterscheibe, nur bestimmte Informationen und Sinnesdaten durchläßt, während andere, unerwünschte unterdrückt werden. Auch das Individuum hat sich dann, wenn es auf einen der verschiedenen Märkte (den Markt der Arbeit, der Erotik, der Lebensstile usw.) tritt, um sich zu „verkaufen“, so in Szene zu setzen, daß beim Gegenüber der Eindruck entsteht, die dargebotenen Zeichen entsprächen der Sache.[290] Um die ökonomische Dimension des Körperstylings hervorzuheben, spricht Zinnecker (1989) in Anlehnung an Bourdieu von „Körperkapital“. Der sportiv-ästhetisch geformte Körper sei, so Zinnecker, eine eigene Quelle von Macht und Ansehen in der Gesellschaft. Schließlich verlangt die Modellierung des Körpers eine Modellierung von Lebensstil und Lebensweise: eine besondere Lebensstil-Ökonomie, spezifische modische, konsumtive und diätetische Kompetenzen, die den Einzelnen zugleich mit anderen, Gleichgesinnten verbinden.

Jedoch ist die auf die Blicke der anderen bezogene Darstellung eines „expliziten“ Selbst niemals völlig frei und beliebig, sondern durch das „implizite“, habituelle Selbst bedingt und beschränkt; sie kann, wie gesagt, nicht beliebig antrainiert werden.[291] Diese Beschränkung kann allerdings in der subjektiven Eigenwahrnehmung und –deutung genau dadurch verdrängt werden, daß die Maßnahmen der Selbstbehandlung, der Formung und Inszenierung des eigenen Körpers, dem modernen bürgerlichen Mythos Evidenz verleihen, ein jeder habe die Möglichkeit, das eigene Selbst frei zu gestalten. Dieser Selbstbestimmungsmythos hat im Bild des genialen Künstlers seine historisch prägnanteste Gestalt erhalten. Heutzutage fassen sich offenbar viele Menschen als Künstler an ihrem bzw. als Schöpfer ihres Selbst

---

290 Ohne allerdings näher auf ihre sozialstrukturellen Bedingungen einzugehen, sind derartige Theatralisierungen des Selbst detailliert von Goffman untersucht worden. Vgl. das Kapitel 3.4.2.; siehe auch Willems 1998:besonders 32ff.

291 Siehe dazu das Kapitel 3.5.3..

auf, indem sie auf den eigenen Körper einwirken, um ihn zu gestalten und zu verbessern: eine Form imaginärer Selbstbestimmung. Durch die selbsttechnologische (sportliche) Formgebung des eigenen Körpers,[292] „bewußte“ Ernährung und ähnliches macht sich das Individuum sozusagen selbst das Kompliment der Autonomie. Indem es aus sich selbst auch für andere nachvollziehbar etwas *macht*, sich gewissermaßen neu herstellt, bestätigt es sich die modernen Ideen der Vervollkommnungsfähigkeit (*perfectibilité)* und der (mechanischen) Kausalität: Wenn ich schon meine gesellschaftliche Umwelt nicht wirkungsvoll beeinflussen, beherrschen und gestalten kann, dann doch wenigstens meinen Körper.

Die auffälligen Spektakularisierungen und Theatralisierungen der Gesellschaft, der Gruppe und des Selbst, haben ihren Grund – das mit dem ökonomischen zusammenhängende medientheoretische Argument – zudem entscheidend darin, daß in einer visuell dominierten Kultur nur noch wahrgenommen wird, wer oder was in der Lage ist, ein spektakuläres Bild aus sich zu machen. (vgl. Bourdieu 1998:77f) Wer oder was dies, aus welchen Gründen auch immer, nicht kann, kommt visuell gewissermaßen abhanden, genau so, wie schon die Zweit- oder Drittplazierten bei den Fernsehübertragungen großer Sportveranstaltungen: Die Objektive richten sich allein auf die Sieger. Theatralische Selbstinszenierungen, wie wir sie beispielhaft in den neuen urbanen Sportkulturen von Skatern, Mountainbike-Fahrern oder Streeball-Spielern antreffen,[293] können unter diesem Aspekt auch als Strategien im Kampf um Sichtbarkeit, um Aufmerksamkeit und Anerkennung, gedeutet werden, ohne die Selbstgewißheit und Selbstwertgefühl nicht zu erlangen sind. Wer in einer medialen Bilderkultur von niemandem bemerkt wird, wem es also nicht gelingt, in den Augen seiner Mitbürger zu existieren, gerät in die Position des Randständigen, des Fremden, des Ausgeschlossenen.[294] Allem Anschein nach hat sich in unserer Gesellschaft neben der vertrauten Ökonomie des Geldes noch eine andere, mit ihr jedoch zusammenhängende „Ökonomie der Aufmerksamkeit“ (Franck 1998) etabliert, wie auch die zahllosen Talkshows des Fernsehens zeigen, in denen sich Menschen dem (voyeuristischen) Sehen eines Massenpublikums ausstellen. Neben

---

292 Zur Diskussion des Problems der Stellung des Sports zwischen Fremd- und Selbsttechnologien vgl. auch den – Foucault recht eigenwillig interpretierenden – Beitrag von Caysa 1997.

293 Siehe dazu das Kapitel 11..

294 Darauf, daß das soziale Selbst die Anerkennung ist, die der Mensch von seinen Mitmenschen erhält, macht – mit Bezug auf etliche andere Autoren wie beispielsweise William James oder Adam Smith – auch Todorov (1996:75f) aufmerksam.

dem Geld ist offenbar auch die Aufmerksamkeit anderer Menschen eine knappe Ressource und eine begehrte Form des Einkommens (geworden). Die Sucht und die Kunst, sie zu wecken, scheinen immer größer und komplizierter zu werden.[295]

In den ästhetischen Gestaltungen, Inszenierungen und Spektakularisierungen der Dinge und des Selbst manifestiert sich nicht zuletzt das Bemühen, dem in der Struktur der Marktgesellschaft angelegten Risiko vorzubeugen, daß die Ware oder das Selbst zum „Ladenhüter“ werden, sich ihr „Wert“ nicht realisiert. Strukturell ist dieses Risiko deshalb angelegt, weil die Einzelnen in dieser Gesellschaft *privat* für andere produzieren. Erst *post festum* — in der Bestätigung ihrer Produkte als Wertgrößen im Austausch — erfahren die Produzenten, was ihre Leistungen und Arbeiten gelten. Ihr sozialer Zusammenhang als Warenproduzenten stellt sich, wie Marx (*Das Kapital*, MEW, Bd. 23:89) es formuliert hat, „hinter ihrem Rücken“ über unpersönliche Bestimmungen und „Gesetze“ her, die vom Einzelnen nicht zu kalkulieren sind, sondern stets Momente der Willkür und der Unberechenbarkeit enthalten. Neben der Aporie, daß die Waren sich als Werte realisieren müssen, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können, sie sich aber andererseits als Gebrauchswerte bewähren müssen, bevor sie sich als Werte realisieren (ebd.:50), hat Marx also noch einen weiteren strukturellen Widerspruch der Marktgesellschaft benannt: nämlich den, daß jeder Warenbesitzer nur für sich handelt, indem er für andere produziert. Derselbe Prozeß ist mithin für alle Warenbesitzer „nur individuell und zugleich nur allgemein gesellschaftlich“ (ebd.:101). Marx löst diesen Widerspruch auf, indem er den Begriff der „allgemeinen Äquivalentware“ als genetische Vorstufe des Geldes einführt. Historisch waren das irgendwelche allgemein bekannten Waren wie das Salz, die neben ihrem stofflichen Gebrauchswert dazu dienten, in entsprechenden Quantitäten den Wert der anderen

---

295 In einer kürzlich erschienenen Veröffentlichung haben der Journalist Hans-Volkmar Findeisen und der Kriminalsoziologe Joachim Kersten (1999) auf der Basis empirischer Beobachtungen auch verschiedene Formen der Jugendgewalt als ein Ringen um Sichtbarkeit beschrieben. Gegen das ihrer Ansicht nach falsche, sozialpädagogisch geprägte Bild vom orientierungslosen (und/oder arbeitslosen) und deshalb dumpf prügelnden Jugendlichen betonen sie, daß viele junge Männer, die Gewalt anwenden, dadurch ein Bild ihrer Persönlichkeit ausarbeiteten und geradezu eine Entwicklungstätigkeit an ihrer eigenen, im Grunde aus der Mitte der Gesellschaft stammenden Vorstellung von Männlichkeit vornähmen. Dazu aber müßten sie sich sichtbar machen: als „Krieger“ (so werden junge Türken oder Aussiedler-Russen bezeichnet), als „Wochenendsöldner“ (Hooligans) oder als „Landser“ (rechtsextreme Skinheads). Oft ist dabei die Gewalt nach außen das Mittel zur Anerkennung in der Gruppe. Die Autoren beobachten zudem die Beobachter der gewalttätigen Jugendlichen, besonders die Medien, um auf diese Weise auch die Rückkoppelungsprozesse zwischen Darsteller-Jugendlichen und Medien in ihre Beobachtungen mit einzubeziehen.

Waren auszudrücken und diese so miteinander vergleichbar zu machen. Die allgemeine Äquivalentware, letztlich das Geld, steht also für die Gesellschaftlichkeit der Privatprodukte, sie *repräsentiert* diese (Haug 1997:339). Die Geldform geht notwendig als komplementärer und zugleich selbständiger *Ausdruck* der produzierten Tauschwerte aus der Warenform hervor. Exakt dies ist der Punkt, an dem auch Debord (1996) ansetzt, um die Genese der *Gesellschaft des Spektakels* zu erklären. Auf die Erkenntnis aufbauend, daß die Warenform zur Souveränität des Geldes führt, argumentiert er, damit wäre die potentielle Trennung und Verdoppelung jedes stofflichen Seins, seine virtuelle Darstellungsfähigkeit und im selben Zug seine permanente Spektakelhaftigkeit prinzipiell angelegt.

Zwar sind diese Überlegungen zur Bedeutung des Darstellens und Sehens, der Gestaltung ästhetischer Oberflächen und der Kultur des Spektakels noch viel zu grob, aber sie erlauben es doch, annäherungsweise zu verstehen, warum das gesellschaftliche System des modernen Kapitalismus immer mehr und immer raffiniertere (theatrale) Darstellungen und Inszenierungen hervorgebracht hat und dazu tendiert, „die Schauspielfunktion zu verschärfen und sie unendlich weit über ihren traditionellen künstlerischen Bereich hinaus auszudehnen“ (Bernard 1986:49). Auf der Basis der Gesetze des Marktes und der Tauschabstraktion hat heute besonders die Simulation mit Hilfe von „Technobildern“[296] Hochkunjunktur, wie Kamper (1997a:593) betont.

Neben anderem sind auch die Schauspiele des modernen Wettkampfsports hintergründige Werbemittel, mit denen für die modernen Ideen und Leitwerte der Konkurrenz, der Chancengleichheit, der Gerechtigkeit, der antagonistischen Leistungsfähigkeit, der körperlichen Fitneß und der *perfectibilité* geworben wird. (vgl. Gebauer 1996d:22f) Im Medium des Sports werden diese abstrakten gesellschaftlichen Leitbilder und -ideologeme körperlich faßbar gemacht sowie – am deutlichsten in den Olympischen Spielen – durch multi-mediale Rahmeninszenierungen mythologisch überhöht und effektvoll ästhetisiert. Im Unterschied zu anderen (simulierten) Erlebnisräumen verfügt der Sport aber noch über einen „Zustrom des Realen“, der ihm eine gewisse Glaubwürdigkeit verleiht: Aufgrund der Körpergebundenheit des Leistens kann (und möchte) das Publikum darin eine pure, unverfälschte, eine nicht vorgetäuschte Wirklichkeit sehen; das Doping freilich gefährdet diesen Anspruch auf Authentizität nachhaltig. (siehe auch Kapitel 8.1.4.)

---

296 Mit „Technobildern“ bezeichnet Flusser (1998:137ff) solche Bilder, die nicht, wie „traditionelle Bilder“, von Menschen, sondern „von Apparaten gemacht werden“. Das historisch erste „Technobild“ war die Fotografie. (vgl. Flusser 1998:161)

9.3. Vom kultischen Sportfest Pierre de Coubertins (Mimesis) zur „Hyperrealität“ des Fernsehsports (Simulation)

In Auseinandersetzung mit den Überlegungen Durkheims zur sozialintegrativen Funktion des Religiösen hatte Coubertin die neuzeitlichen Olympischen Spiele als eine kultisch überhöhte, kollektive Repräsentation moderner Gesellschaften (wieder-) begründet, als ein religiöses Kollektivritual[297], das eine ideelle und emotionale Einmütigkeit zwischen denen (wieder-) herstellen sollte, die sich im Alltagsleben der Moderne fremd geworden oder gar feindlich gegenüberzustehen schienen – so hatte es auch Durkheim in der zeitgenössischen Soziologie dargestellt. Coubertin konzipierte die Olympischen Spiele als ein (Massen-) Medium zur repräsentativen Wiederherstellung eines seiner Ansicht nach zutiefst zerrissenen modernen Gemeinwesens. (vgl. Alkemeyer 1996:131ff) Als eine spezielle mimetische Version der westlichen Gesellschaften des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hielten die klar durch die Rahmenkonventionen der Eröffnungs- und Schlußfeierlichkeiten markierten und derart deutlich aus dem alltäglichen Fluß der Ereignisse herausgehobenen Olympischen Spiele Coubertins aber noch am Unterschied von Nachahmung und Nachgeahmtem, Ikon und Ikonisiertem, Modell und Wirklichkeit fest. Erst der Einsatz der elektronischen Medien der Massenkommunikation, wie er 1936 erstmals in großem Maßstab erfolgte, sollte dies verändern und die Grenzen zwischen Alltag und inszenierter Traumwelt mehr und mehr verschwimmen lassen.

9.3.1. Riefenstahls Olympia-Film

Exemplarisch für die Grenzen verwischenden Rückkoppelungen zwischen Realität und Fiktion ist – sport- und medienhistorisch zweifellos ein Markstein in der visuellen Inszenierung des Sports – Leni Riefenstahls zweiteiliger Olympia-Film (*Fest der Schönheit* und *Fest der Völker*), der die unter dem Einfluß der fortschreitenden Medientechnologie bereits nachhaltig veränderten Wahrnehmungsgewohnheiten und Seh-Wünsche des Publikums durch für die damalige Zeit äußerst spektakuläre und hochgradig expressive ästhetische Bilder befriedigen konnte. Sorgfältig durchkomponiert und dramaturgisch geschickt montiert, verdichteten die Bilder Riefenstahls die olympische Wirklichkeit zum „technisch reproduzierbaren Dauertraum“ (Hoffmann 1993:111). Ansatzweise wurden die für die Mimesis als

---

297 Zu diesem Begriff vgl. das Kapitel 10.1..

visuell-bildliche Nachahmung noch konstitutiven Differenzen zwischen Nachahmung und Nachgeahmten eingeebnet. Die „erste“ Wirklichkeit der Olympischen Spiele und die „zweite“ Wirklichkeit des Films gingen bereits eine spezifische Verbindung ein: War jene bereits in dem Sinne filmisch, daß sich ihre „Grammatik“ auf die visuelle Logik des Bilderscheins stützte und bei den Zuschauern Fähigkeiten zu einer intuitiven Wahrnehmung voraussetzten, wie sie gerade am Film geschult werden, so reproduzierte dieser als „dokumentarisches“ Abbild, was selbst schon in Teilen eine Mimesis seiner Bilder war. Das Verhältnis von medialem Bilderschein und Medialisiertem beruhte mithin nicht mehr auf dem Unterschied, sondern der Tendenz nach auf einem sich selbst bestätigenden, doppelten Zirkel: Auf dem Rasen des Sportstadions wurden Bild-Welten inszeniert, die den Wahrnehmungsgewohnheiten und -wünschen eines filmsozialisierten Publikums entsprachen; der „Dokumentarfilm“ beglaubigte umgekehrt ein seinerseits schon der Filmdramaturgie gehorchendes Geschehen.[298] Jedoch feierten die Bildfolgen Riefenstahls nicht nur sich selbst, abgekoppelt von jeder Wirklichkeitsvermittlung, vielmehr war die filmische Re-Inszenierung des Sportspektakels ein Mittel der Realitätsdeutung, der Verbreitung und visuellen Beglaubigung von ideologischen Stereotypen des Opfers, des männlichen Heldentums, des tüchtigen Körpers, des ewigen Kampfes und des überindividuellen Schicksals, die auch dann zur ideologischen Konsolidierung des NS-Staats beitrugen, wenn es die Regisseurin nicht ausdrücklich intendiert haben sollte. (vgl. ausführlicher Alkemeyer 1996:474ff)

Riefenstahls Film setzte Maßstäbe für alle weiteren Olympia-Filme, die sich freilich inhaltlich und formal mehr oder minder deutlich von diesem ersten großen Kinospektakel des olympischen Sports unterschieden, wie im folgenden exemplarisch an einem weiteren Meilenstein in der Geschichte des Sportfilms deutlich gemacht werden soll: dem Film über die Olympischen Spiele von 1984 in Los Angeles *16 Days of Glory*.

9.3.2. Von der „großen Erzählung“ zur Serie „kleiner Geschichten“

Riefenstahls Olympia-Film von 1936 hatte sich noch an den klassisch aristotelischen Kriterien geschlossener Kunstwerke – Einheit von Handlung, Ort und Zeit – orientiert und die Darstellung der sportlichen Wettbewerbe in einen vereinheitlichenden

---

298 Zu solchen Wechselbeziehungen zwischen Scheinwelten und realen Welten vgl. auch Großklaus 1990:47ff, Meyer 1992:113 sowie Gebauer und Wulf 1992:437.

mythologischen Erzählrahmen eingebettet. *16 Days of Glory* bietet hingegen keine zusammenhängende „große Erzählung“ mehr, sondern besteht aus vielen „kleinen Geschichten“, die isoliert betrachtet werden können. Diese kleinen, in sich geschlossenen Episoden variieren im großen und ganzen nur zwei *Erzählschablonen*, die auch aus anderen Produkten moderner Unterhaltungsindustrie, wie dem Western oder Action-Filmen, bekannt sind: das *finale Duell* und der *Gigant gegen die Meute.* (vgl. Alkemeyer und Richartz 1989) So besteht der Film aus einer langen Folge von *Showdowns* der Favoriten und spannenden *Verfolgungsjagden*: Michael Groß gegen Pablo Morales im Schwimmen, Ecaterina Szabo gegen Mary Lou Retton im Turnen, Ulrike Meyfarth gegen Sara Simioni im Hochsprung, der „100 Mal ungeschlagene Edwin Moses gegen die Verfolger" (O-Ton des Kommentators) usw.. Der Darstellung der Wettkämpfe sind in der Regel Kurzportraits der Favoriten vorgeschaltet, die anderen Athleten sind kaum mehr als Dekoration; sie spielen keine tragenden, sondern allenfalls Nebenrollen. Diese Kurzportraits haben eine doppelte Funktion: Zum einen lenken sie die Aufmerksamkeit der Zuschauer gleich zu Beginn auf die Favoriten, zum anderen machen sie diese den Zuschauern vertraut: Sie laden das Publikum zur Identifikation mit den voraussichtlich Besten ein, damit es dann in der Folge den Wettkampf mit „seinen“ Helden imaginär „durchstehen“ kann.

In den einzelnen „Kurzkrimis“ tauchen zwar immer andere Akteure auf, die agonalen Grundkonstellationen der Episoden bleiben jedoch identisch. Rasch ist der Zuschauer mit den im Kern konstanten Charakteren, Erzählfiguren und Situationen vertraut. Jedoch führt dies nicht unbedingt zu langer Weile, vielmehr kann gerade die *Form* der seriellen Aneinanderreihung geschlossener *short stories* auch neue Attraktionen bedingen: Die Vertrautheit mit der begrenzten Anzahl von Rollenverteilungen, Szenarien und Posen erzeugt ein spezifisches Interesse an der Variation des Immergleichen. Weil die Mehrzahl der Zuschauer die Sieger bereits kennt (dies unterscheidet den Film grundsätzlich von jeder Live-Berichterstattung), und weil dem Publikum bereits nach wenigen Episoden die Struktur der Kurzgeschichten geläufig ist, kann sich das Interesse sowohl auf die *Qualität* einzelner Bewegungsvollzüge (das auch beständig durch hineingeschnittene Groß- und Zeitlupenaufnahmen bedient wird) als auch auf das niemals ganz vorhersehbare *Spiel aus Regel und Abweichung* konzentrieren. Zwar sind die einzelnen Kurzfilme nicht Bestandteile eines kohärenten Gesamtgeschehens, sie sind keine einzelnen Akte, die in ihrer Aufeinanderfolge einen dramatischen Gesamtprozeß konstituieren, der zu komplexeren Situationen hinführt oder in einem dramatischen Höhepunkt kulminiert, sondern stehen letztlich für sich, gleichwohl kann ein Vergnügen entstehen, das aus der Beziehung jeder Episode zu den anderen, vorhergehenden und nachfolgenden, resultiert – aus einer Dramaturgie also, welche die Kurzkrimis

mimetisch aufeinander Bezug nehmen läßt, so daß sich jede einzelne Geschichte durch ein bestimmtes Mischungsverhältnis von Nachahmung und Abwandlung auszeichnet: Der gesamte Film balanciert auf dem schmalen Grad zwischen Erwartbarkeit und Originalität – und deutet damit darauf hin, daß das Fernsehen inzwischen zum Leitmedium von Sportinszenierungen geworden ist, das die anderen Medien sowie die Wahrnehmungsgewohnheiten und -wünsche der Zuschauer bereits tief beeinflußt hat. Denn eben die Form und Dramaturgie der „fortlaufenden Wiederholung des Nahezu-aber-doch-nicht-ganz-Gleichen" (Keppler 1994a:30) charakterisiert die Fernsehwirklichkeit besonders von Serienproduktionen, in denen die mimetische Bezugnahme der Bilder auf die „erste“ gesellschaftliche Wirklichkeit von einer anderen Beziehung überlagert bzw. sogar verdrängt wird, die das Universum der Bilder nicht mehr verläßt: der mimetischen Beziehung auf andere Bilder und visuelle Szenen.[299]

Die einzelnen Episoden können zwar für sich betrachtet werden, aber es gibt doch auch ein inhaltliches Motiv, das sich wie ein roter Faden durch alle kleinen Geschichten hindurchzieht: das Motiv der *Konkurrenz* bzw. der *Kollision* des Einzelnen mit dem oder den Anderen, in der sich das Ich erst zu erschaffen und zu bestätigen scheint. Der Sieger wird als das größte Ich von allen präsentiert; ihm werden Fähigkeiten zugeschrieben, über die niemand sonst verfügt: Im Unterschied zu den Sportinszenierungen des NS, die den einzelnen Athleten im Rahmen einer *holistischen* Weltsicht als Träger überindividueller Mächte (des Schicksals, des „Vaterlandes“, der „Rasse“ usw.) ausgaben und seine individuelle Leistung als eine Opfergabe und damit als Zeichen der Macht interpretierten, die von ihr profitiert, dominiert in *16 Days of Glory* eine *individualistische* Darstellungsperspektive. Das Individuelle, das also, was den Einzelnen von allen anderen unterscheidet, wird auf der Ebene der filmischen Erzählung nicht zurückgedrängt, sondern im Gegenteil dramatisch akzentuiert. In beiden Filmen werden die Sportler in ein Darstellungs- und Erzählschema von Rollen, Werten und Interpretationen eingegliedert – dies kann bei (mimetischen) Inszenierungen von Wirklichkeit auch nicht anders sein –, Unterschiede zeigen sich jedoch darin, daß die Athleten im ersten Fall die Rolle von (Kriegs-) Helden übernehmen, die ihre Leistung als Tribut am Altar des „Vaterlandes“ darbringen, während im zweiten Fall gerade die singuläre Motivation, das Anderssein und die Differenz herausgehoben werden. Der Einzelne ist hier, was er ist, allein durch seine gegen die Konkurrenten erbrachte Einzelleistung.

---

299 Eine Zuspitzung hat diese Inszenierungsform vor allem in den Video-Clips der Musikkanäle erfahren. Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in Neumann-Braun 1999.

Jedoch wird den Siegern nicht nur Einzigartigkeit attestiert, vielmehr werden ihnen auch durchschnittliche Züge zugeschrieben. So wird dem Zuschauer beispielsweise zu sehen gegeben, wie sich der seinerzeit für unbesiegbar geltende Edwin Moses unmittelbar nach seinem Triumph im 400-Meter-Hürden-Lauf in die Arme seiner zu Tränen gerührten Ehefrau stürzt. In derartigen Szenen werden für jeden „normalen“ Zuschauer nachzuvollziehende private Gefühle auf eine öffentliche Bühne gebracht – eine Veröffentlichung des Intimen und eine „Wiedervermenschlichung“ des sportlichen Superwesens (siehe auch Kapitel 9.4.). Auf diese Weise entsteht ein gemeinsames Band zwischen Stars und Zuschauern, das die Asymmetrien ihrer unterschiedlichen Fähigkeiten und Rollen virtuell überbrückt. Gumbrecht (1977:78) hat genau darin ein Kennzeichen moderner Heiligenlegenden gesehen, „die Heiligen als ‚Menschen wie du und ich‘ zu präsentieren“. Das Interesse an modernen Helden scheint nicht zuletzt aus dieser Spannung zwischen Außergewöhnlichkeit und Normalität zu resultieren: Wären die Medien-Helden *nur* „Übermenschen“, dann würden jedes Sich-Hineinversetzen und Sich-Einfühlen aufgrund der Unerreichbarkeit des Ideals zurückgewiesen. Blieben sie aber andererseits zu gewöhnlich, dann verfügten sie über keinerlei Attraktionswerte und würden so ebenfalls nicht zur Identifizierung auffordern. Entscheidend ist das Wechselspiel zwischen Ferne und Nähe, die inszenierte Mischung aus Entrückung und Intimität.

9.4. Fernsehsport

Heutzutage ist das Fernsehen das wichtigste Inszenierungsmedium des Sports. Es ist ein Medium, das für Vorgänge weit besser geeignet ist als für ruhende Dinge und Personen. In seinen bewegten Bildern haben die Bewegung, Dynamik und Geschwindigkeit des Sports offenbar einen idealen Partner gefunden, der sie gar noch zu steigern vermag.

Ein entscheidender Schritt auf dem Weg zum „totalen“ Sportfernsehen wurde anläßlich der Olympischen Spiele 1972 in München getan.[300] Es sollte, wie *Die Welt* seinerzeit schrieb, „das größte elektronische Spektakel aller Zeiten“ inszeniert werden (zit. nach *Der Spiegel* 36/1972:28). Erstmals wurde ein internationales Athletentreffen nahezu lückenlos optisch ausgebeutet. Die Verantwortlichen schrieben eine eigene Fernsehdramaturgie des Sports, der sich die Zeitpläne der Ereignisse und die Gestaltungen der Wettkampfstätten unterzuordnen hatten. (vgl. Seifart 1990:81; vgl. auch Seifart 1974) Auf Wunsch der TV-Experten fertigte die Olympia-Baugesellschaft das Zeltdach des Stadions aus dem optimal lichtdurchlässigen Acrylglas. Der Stundenplan der Spiele wurde vom Organisationskomitee so entzerrt, daß das Fernsehen alle Finalkämpfe übertragen konnte. Das Ziel dieser Maßnahmen war nicht nur die umfassende Information der Weltöffentlichkeit – in aller Welt sollten die Zuschauer live an den wichtigsten Wettbewerben teilnehmen können, kein Finale von Bedeutung sollte sich mit einem anderen überschneiden –, sondern es ging vor allem auch darum, „aus einem Ereignis ein Erlebnis zu machen“, wie es der damalige TV-Koordinator Robert

---

300 Obwohl die Spiele von 1936 in offiziellen Verlautbarungen noch nach 1945 beharrlich als unpolitisches Sportfest bezeichnet wurden, registrierten die Verantwortlichen für die zweiten in Deutschland veranstalteten Olympischen Spiele dennoch sensibel die immanente Gewalt und Politik der Berliner Veranstaltungen. Diese Schlußfolgerung läßt sich bereits aus der Tatsache ziehen, daß die Spiele von 1972 offenkundig als Gegenveranstaltung zu denjenigen von Berlin inszeniert wurden: Vor den Augen der Weltöffentlichkeit sollte eine erneuerte bundesrepublikanische Identität zur Schau gestellt und deutlich gemacht werden, daß die Deutschen die NS-Vergangenheit endgültig hinter sich gelassen hätten. Ausdrücklich meinte der damalige Olympia-Fernsehkoordinator Robert Lembke, die Spiele sollten sich als ein „einziges riesiges Public-Relation-Unternehmen für die Bundesrepublik" erweisen (zit.n. *Der Spiegel* vom 28. August 1972: 38). Allen Reden vom unpolitischen Sport zum Trotz, waren also auch die Münchner Spiele ein Mittel ästhetisch-symbolischer Politik. „Mit Farben kann man Politik machen", erkannte seinerzeit auch Otl Aicher, einst von konservativer Seite verpönte Hauptfigur der Ulmer Hochschule für Gestaltung und 1972 erster Olympia-Designer. Statt mit grauen Quadersteinen gestaltete man den architektonischen Rahmen nun äußerlich „leicht und beschwingt" (W. Daume); schlichte Schriftzüge und sanfte Farben sollten den Deutschen ein frisches Image verschaffen. Die Idee einer geschlossenen Inszenierung des Sports wurde freilich auch in München noch verfolgt: Man wollte „so etwas wie ein Gesamtkunstwerk" schaffen, wie es Willi Daume, Präsident des Organisationskomitees, seinerzeit ausdrückte. Mit Zeffirelli wurde deshalb ein prominenter Opern-Regisseur für die Inszenierung der Spiele engagiert. (alle Zitate aus *Der Spiegel* vom 10. Januar 1972:24ff)

301 Aus postmoderner Perspektive ist diese (angebliche) „orgasmische“ Qualität der „Bilderflut“ auch gefeiert worden als poststrukturalistische Auflösung von Bedeutung und Kohärenz, welche die Subjekte gefangen hielten.

Lembke formulierte, der ansonsten das *Heitere Beruferaten* moderierte (zit.nach *Der Spiegel* 36/1972:28:38). Weil das Fernsehen zu einem Multiplikator der Gefühle werden sollte, lagen Bildproduktion und -koordination vornehmlich in den Händen von Fachleuten für Fernsehunterhaltung. Auch die Kamera-Crews stammten aus Unterhaltungssendungen (*Drei mal Neun, Goldener Schuß*).

Aus kulturkritischer Sicht ist mitunter behauptet worden, aufgrund ständigen Bilderwechsels tendiere das Fernsehen dazu, jeden Sinnzusammenhang aufzulösen: Seine Darstellungen liefen auf eine inhaltsleere Videoclip-Ästhetik hinaus und führten wegen der Vielzahl, des Tempos und der Intensität der Bilder einen Frontalangriff auf das reflexive Bewußtsein, so beispielsweise Jameson (1994), der die hektischen Zeichenwechsel der Videos mit dem ruhigen narrativen Verlauf des Hollywood-Films kontrastiert.[301] Tatsächlich lassen sich Tendenzen zum beschleunigten Bilderwechsel, zur Auflösung von zeitlicher Kontinuität und zur Zerstörung gleichmäßiger, narrativer Verläufe auch im Fernsehsport beobachten. Das Fernsehen betont die rein *formalen* Elemente des Sports: Dynamik und Geschwindigkeit, Technik und Tempo, Kampf und Bewegung.[302] Betrachtet man beispielsweise die Entwicklung in der deutschen Fußball-Berichterstattung der letzten Jahre bzw. Jahrzehnte, die sich nahezu synchron mit deren Übernahme durch das Privatfernsehen vollzogen hat, so zeigt sich, daß die Darstellung des Fußballs zum Beispiel in der vom Privatfernsehen (Sat 1) ausgestrahlten Sendung *ran* im Vergleich zur Berichterstattung in der alten, öffentlich-rechtlichen *Sportschau* über ein deutlich höheres Tempo verfügt und wesentlich spektakulärer geworden ist. Im Wettlauf mit den privaten fühlen sich aber auch die öffentlich-rechtlichen Sender dazu genötigt, den Weg der Spektakularisierung des Sports mitzugehen. Sie werden damit verwechselbar: „Die Haupttendenz bringt die Organe der Kulturproduktion alten Schlages dahin, auf ihren spezifischen Charakter zu verzichten und sich auf ein Terrain zu begeben, auf dem sie von vornherein verloren sind.“ (Bourdieu 1998:75) Die neuen Übertragungen eines Fußballspiels zeichnen sich durch einen extensiven Einsatz von Super-Slow-Motion, Zoom und schnelle, harte Schnitte aus. Die ruhenden Phasen des Spiels, zum Beispiel dann, wenn der Ball die Auslinie

---

302 Buscombe (1976) nennt diejenigen Elemente des Fernseh-Fußballs, die allein auf den Einsatz technischer Mittel (Beleuchtung, Farbe, Kameraeinstellung, -bewegung und -plazierung, Blickwinkel, Wiederholungen, Bildregie usw.) zurückzuführen sind, *televisual codes* im Unterschied zu *cultural codes*, die aus Bildern und Tönen der Realität bestehen, welche der Rezipient aufgrund seiner Lebenserfahrung deuten könne. (vgl. auch Mikos 1982:20f)

303 Bei Eishockeyspielen wurden bereits Anfang der neunziger Jahre bis zu dreizehn Kameras einschließlich einer Torwart-Helmkamera eingesetzt. Vgl. Babin 1995:95.

überschritten hat oder zum Abschlag bereit gelegt wird, werden weitgehend eliminiert. Auch bei laufendem Spiel werden weit häufiger Nahaufnahmen von Zweikämpfen, des ballführenden Spielers, der Trainer oder einzelner Zuschauer eingeschnitten. Der Einsatz von 25 Kameras bei einem Fußballspiel ist heute durchaus üblich. (vgl. Meinhardt 1999; siehe auch Schröder 1990)[303] Ihnen entgeht kaum etwas. Sie zoomen jeden Gegenstand heran, der von den Zuschauern auf den Rasen geworfen wird, sie verfolgen jede Bewegung und jede noch so kleine Regelwidrigkeit der Spieler, und sie schwenken rasant über die Zuschauertribünen, die dadurch umso ekstatischer wirken; die Intensität der Bilder soll nicht zuletzt Authentizität suggerieren. Wo aber jedes Detail gleich bunt und erregend ist, entsteht eine Neigung zu Beliebigkeit und Rastlosigkeit – und damit auch die Gefahr, daß die abrupte Dynamik der Darstellung und das verwirrende Spiel mit Perspektiven den Assoziationsverlauf der Zuschauer unterbrechen und die raum-zeitliche Kontinuität des Spiels zerstören, eine Tendenz, die durch zahlreiche Werbeeinsprengsel noch verstärkt wird.[304]

Jedoch sind die Fernsehbilder des Sports keineswegs nur ein oberflächlicher, bedeutungsloser Bilderstrom. Zwar zerreißen sie die zeit-räumliche Einheit der „realen“ Sportereignisse, mittels technischer Apparaturen, Schnitt- und Montagetechniken werden die Einzelbilder aber stets zu neuen Sinnstrukturen geordnet. In ihrem Zentrum entsteht ein *visuelles Heldentum,* gebildet aus den Siegern, den vermeintlich stärksten „Ichs im Widerstand“ (Gebauer 1983), während schon die Zweit- und Drittplazierten, erst recht aber die Viert-, Fünft- oder Sechstplazierten optisch weitgehend abhanden kommen. Die Inszenierung von Stars und Heldenfiguren wird in Sendungen wie dem *Aktuellen Sportstudio* des Zweiten Deutschen Fernsehens, einem Beitragstyp, der einst – einem Magazin vergleichbar – die Aufgabe eines kritisch-distanzierten Zugangs und Rückblicks auf das Sportgeschehen der Woche hatte (vgl. Schröder 1990:29f), inzwischen jedoch ebenfalls zu einer recht glatten Show geworden ist, bei der sich Unterhaltung und Information ineinander schieben, komplettiert: „Wenn der deutsche Meister Bayern München erscheint, dann nicht mehr zu ebener Erde, sondern auf einer Rolltreppe, und die Kamera steht ganz unten, sie macht aus den Fußballern Figuren, die aus dem Himmel zu schweben scheinen, kleine Götter ...“. (Meinhardt 1999) Zu götter- oder heldenähnlichen Wesen werden die Athleten auch in solchen

---

304 Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die Beschleunigungsphänomene, die uns heute noch irritieren, für spätere Generationen bereits gut etablierte und konventionalisierte Erfahrungsmodi sein mögen. Was heute aus kulturkritischer Perspektive am Fernsehen beklagt wird, hat beispielsweise Walter Benjamin einst am Film kritisiert. (vgl. Kuhlmann 1994:21f)

Zeitlupenaufnahmen erhöht, die sie beim Hochsprung aus der Untersicht zeigen: Präsentiert vor freiem Himmel und in völliger Einsamkeit, scheint der menschliche Körper von jeder Endlichkeit, jeder sozialen, räumlichen und zeitlichen Bedingtheit befreit. Die Bilder setzen den modernen Traum der völligen Beherrschung der (inneren und äußeren) Natur durch den Menschen in Szene. Sie spielen mit den Phantasien der totalen Autonomie des Subjekts: ästhetische Offerten zur Befriedigung subjektiver Allmachtsphantasien. Gemeinsam stufen Bilder und Sprecherkommentare („Fabelzeit", „Traumweite", „Wunderwurf" u.ä.) die Leistungen der Sieger zu *Wundern* herauf.

Der Konstruktion eines sportlichen Wundersystems korrespondiert eine *Erotisierung* der Athleten-Körper. (vgl. Gebauer und Hortleder 1986) Aus Personality-Positionen schmiegen sich die Kameras den Sportlerinnen und Sportlern regelrecht an. Sie liefern Großaufnahmen kraftvoller und mächtiger Männerkörper oder, wie bei der Rhythmischen Sportgymnastik, biegsamer Frauen- und Mädchenleiber, die mit zahlreichen verführerischen Attributen – von der schimmernden, effektvoll illuminierten Haut über knappe Trikots bis hin zu modischen Accessoires – versehen sind und sich in Posen präsentieren, die mehr oder minder deutlich sexuell „besetzt" sind, wie zum Beispiel die zahlreichen Spagats der jungen Gymnastinnen, welche die Objektive der Kameras gern einfangen. (vgl. M. Thiele 1996) Das Fernsehen treibt auf diese Weise das bereits angesprochene Spiel von Entrückung und Intimisierung auf die Spitze: Einerseits werden die Sportler ins Wunderbare und Unerreichbare gesteigert, durch Distanzierung mystifiziert[305], mit einem künstlichen Charisma ausgestattet und zu einer besonderen Sorte von *Prominenz*[306] erhöht, andererseits werden sie dem Publikum aber auch imaginär nahegebracht. Über körperlich-sensuelle Zeit- und Ortsgebundenheit hinweg vermag gerade das Fernsehen eine

---

305 Zum Mechanismus der Mystifizierung durch Distanzierung vgl. Goffman 1959 = 1983:62f.

306 Bezogen auf den „Strukturwandel politischer Herrschaft" sieht Macho (1993:762) darin ein Kennzeichen der Verwandlung von *Elite* in *Prominenz*, daß jene ein „*aktives* Aufmerksamkeitsprivileg" besaß, das heißt, „alle zu sehen, ohne selbst gesehen werden zu können oder zu müssen", während zu den „modernen Karriereplänen" von dieser ein „*passives* Aufmerksamkeitsprivileg" zähle, das heißt, „von allen gesehen zu werden, ohne selbst sehen zu können oder zu müssen".

illusionäre Nähe zu den Athleten zu erzeugen, die dem Wunsch der Zuschauer, zur näheren Umgebung der Stars zu gehören, entgegenkommt. Die Erotik, Kraft und Größe der Athleten können ebenso wie Einblicke in ihr Privatleben zu Hause am Fernsehapparat in familiärer Umgebung genossen werden, in der vom Unvertrauten keinerlei Beunruhigung ausgeht. Flache Personality-Kameras in Augenhöhe suggerieren persönlichen Kontakt. Ihre Objektive tasten die Körperoberfläche der Sportler nachgerade ab, sie rücken ihnen buchstäblich auf den Leib. So wird am Fernsehschirm sichtbar, was von den Stadionrängen aus unsichtbar bleibt: das Profil der Muskeln, ihre Kontraktionen und Schwingungen, Mienenspiel, Blut, Schweiß und Tränen. Weltweit können die Zuschauer vor ihren Bildschirmen alles so detailliert und gestochen scharf sehen, als stünden sie neben den Athleten. Mehr noch, sie sehen auch das, was nicht einmal aus dieser Position sichtbar wäre: Unterwasserkameras zeigen hautnah die Rollwende beim Schwimmen, in Lattenhöhe angebrachte Spezialkameras begleiten den Körper des Athleten im Moment der Lattenüberquerung, und während den Stadionbesuchern bei manchen Wettbewerben verschlossen bleibt, wer eigentlich gewonnen hat – längst entscheiden im Hochleistungssport nur noch Nuancen, minimale Vorsprünge und tausendstel Sekunden –, gewinnt man erst durch das Fernsehen, das den Wettbewerb mittels Zeitlupe in die Länge zieht, in Standbilder zerlegt und mehrfach wiederholt, Klarheit: Für den *Fernseh*zuschauer vergrößert sich der Abstand zwischen Erst- und Zweitplaziertem, der im Stadion oft unsichtbar bleibt; erst das Fernsehen gibt die Rangfolgen des Leistungssports wirklich zu sehen – eine mediale Konstruktion von Sieg und Niederlage. Personality-stories öffnen überdies das Privatleben der Sportler. In Interviews wird, oft unmittelbar nach dem Wettkampf, auch das Innen- und Gefühlsleben der Athleten an die Öffentlichkeit gezerrt.

Zielte der moderne Sport in einer ersten Phase seiner Entwicklung seit den Philanthropen unter anderem darauf ab, den menschlichen Körper durch (pädagogische) Technologien des Übens und schrittweisen Verbesserns so weit als möglich dem Ideal einer reibungslos funktionierenden Maschine anzugleichen, ihn auf diese Weise in die industrialisierte Gesellschaft einzupassen und das Ideal des Maschinenkörpers auch öffentlich auf dem Sportplatz einem Publikum zu sehen zu geben (siehe Kapitel 7.1.), so findet dieses Projekt der Verbesserung und Technologisierung des Körpers in den elektronischen Bildmedien darin seine Fortsetzung und Ergänzung, daß die Athleten vermittels ein- und derselben Medientechnologie einerseits zu visuellen Superwesen gesteigert, andererseits aber auch mit menschlichen Eigenschaften und Zügen ausgestattet, den Zuschauern also

wieder ähnlich und damit verständlich gemacht werden.[307] Immer größere Anstrengungen verwenden die Medienregisseure darauf, den Sportlern qua Medientechnologie eine immer höhere Qualität des Empfindungsausdrucks zu verschaffen und dadurch die Bereitschaft der Zuschauer zum imaginären Mitspielen (und Mitleiden) zu erhöhen.[308] Während die Körper der Athleten auf den „Hinterbühnen" des Show-Sports bio- und selbsttechnologisch – durch eine Unterwerfung unter wissenschaftlich-technologische Trainingsprogramme[309], qualvolles Üben, medizinisch-pharmakologische Körpermanipulationen usw. – übermenschlich perfektioniert werden, stattet man sie medientechnologisch auf den sichtbaren „Vorderbühnen" wieder mit menschlichen Eigenschaften aus, die keine nicht-fleischliche Maschine besitzt.[310] Selbst in den Stadien werden die Zuschauer auf Großbildflächen mit Live-Aufnahmen versorgt wie die Fernsehteilnehmer zu Hause. Den Zuschauern auf diese Weise nahegebracht, sind die Sportler „kein fernes Ideal, das nichts mit uns gemein hat, sondern ein Ideal *von uns* selbst", unser „utopisches *alter ego"* (Gebauer 1996d:21). Als solches verkörpern sie *Möglichkeits*- bzw. *Wunschbilder* des Menschen über den empirischen Menschen, die aber insofern auch auf diese Bezug nehmen, als daß sich in ihnen verdichtet, was sich die modernen Subjekte erträumen. In den visuellen Helden des Sports konzentrieren sich historisch gewordene und gesellschaftlich bedingte Wünsche und Leitbilder: die Utopie des autonomen Subjekts, Sehnsüchte nach körperlicher Perfektion und Leistungsfähigkeit, Visionen von Heldentum und erotischer Anziehungskraft. Indem die TV-Helden des Sports diesen modernen Idealen, Utopien und Begehren eine

---

307 Zum Zusammenhang zwischen den Biotechnologien, die unsere Körperlichkeit auf noch nie dagewesene Weise verfügbar machen, und den neuen „Technologien des Geistes", den elektronischen Medien und den Informationstechnologien, die tiefgreifend auf die Weisen der Symbolisierung und Darstellung der Wirklichkeit und die Selbstwahrnehmung einwirken, vgl. auch List 1997. Auf die Doppelbewegung der Technologisierung des Körpers durch die Disziplinar- und Biotechnologien einerseits und die (Wieder-) Verkörperlichung der Technik mittels neuer Medientechnologien andererseits hat vor allem Gebauer (1996d und 1997) aufmerksam gemacht.

308 Der Pay-TV-Sender *Premiere World* überträgt heute Formel-1-Rennen aus sechs verschiedenen Perspektiven, zwischen denen der Fernsehzuschauer nach Belieben mittels seiner Fernbedienung hin- und herschalten kann. Eine Perspektive ist die „Cockpit-Perspektive", bei der der Zuschauer virtuell in den Rennfahrer hineinversetzt wird. Die Bilder, die man aus dieser Perspektive zu sehen bekommt, sind denen von Video-Games („Play-Station" etc.) zum Verwechseln ähnlich.

309 Zur Verwandlung von Bio- in Selbsttechnologien im Sport vgl. Caysa 1997.

310 Zur Metaphorik von „Vorderbühne" und „Hinterbühne" siehe das Kapitel 3.4.1..

physische Gestalt geben, haben sie Beweis- und Beglaubigungsfunktion: „Die passionierte Maschine [...] vereint effektives Funktionieren mit überhöhter menschlicher Gestalt und expressiver Leidenschaft. Sie besitzt, und zwar nicht metaphorisch, sondern wirklich, alle Eigenschaften, die in der Geschichte der Verbesserung des Menschen zusammenphantasiert worden sind. Als lebendige Exemplare sind sie der Beweis, daß die Utopie nicht nur Text, Bild oder Werbespot, nicht nur Fiktion ist, sondern *daß es sie gibt,* irgendwo in einem Stadion [...] Die Fernsehübertragung ist das Beweismittel.“ (Gebauer 1996d:21)[311]

Hatten Kamper und Wulf 1984 noch von einer „Wiederkehr des Körpers“ nach Jahrhunderten seiner Distanzierung und Verdrängung durch Schriftkultur, neue Kommunikationsmedien, Zivilisations-, Erziehungs- und Disziplinierungsprozesse gesprochen, so hat sich Kamper bereits 1989 dahingehend selbst korrigiert, es sei in Wirklichkeit „nicht die Wiederkehr des Körpers gewesen, die sich vor mehr als einem Jahrzehnt da und dort ankündigte“. Wiedergekehrt seien vielmehr die „Bilder vom Körper, Inszenierungen für die Augen, eine Flut erotischer Werbung“ (Kamper 1989:65), zu der ohne Zweifel auch die (Fernseh-) Bilder des Sports gehören: „Was kam, war ein in seiner Perfektion neuartiges Imaginäres [...] Auf dieser Differenz muß

---

311 Als Beleg dafür, wie sich mit den Wünschen und Seh(n)süchten des Publikums auch die Heldeninszenierungen des Sports wandeln, mag das Beispiel des Tennisspielers André Agassi stehen – zugleich ein Musterbeispiel für die seit einigen Jahren zu beobachtende Verschlingung von Sport und Pop (vgl. Kapitel 11.). Seit seinem Eintritt in den Tenniszirkus gibt Agassi ein Vorbild für immer neue, mehr oder minder jugendliche Teilkulturen ab. Trat er zunächst unrasiert und langhaarig in den Posen des rebellierende Rockstars auf, so präsentierte er sich später kurzgeschoren, mit Kopftuch, Kinnbart und weiter, erdfarbener Tenniskleidung als „Pirat“ oder HipHopper. Kahlköpfig und austrainiert wie nie zuvor, präsentiert er heute der (Medien-) Öffentlichkeit gern seinen muskulösen und – im Gegensatz zu früher – glattrasierten Oberkörper. Nach zahlreichen Tiefschlägen – er war bereits auf Platz 130 der Tennis-Weltrangliste abgerutscht – und Zeiten deutlich sichtbaren Übergewichts, verkörpert er nun, seriöser geworden und abseits des Tennisplatzes auch im Anzug mit Krawatte auftretend, das smarte Idealbild desjenigen, der es durch harte Arbeit und eisernen Willen immer wieder schafft, ganz nach oben zu kommen, sich selbst eine Form zu geben. Tatsächlich ist er binnen eines Jahres wieder in die absolute Weltspitze vorgestoßen. Mit seiner Wandlungsfähigkeit inszeniert Agassi in der Medienöffentlichkeit das Image einer postmodernen Identität, die sich dadurch auszeichnet, nichts ein für alle Mal Gegebenes, sondern etwas Konstruiertes und Künstliches, Fließendes und Vielfältiges zu sein – eher eine Frage der Wahl, des Stils, des Verhaltens, der theatralischen Darstellung und des freien Spiels als eine moralische oder psychologische Qualität. (vgl. auch Kellner 1994:233ff) Die öffentliche Person Agassi spielt nicht nur Tennis, sondern auch mit gesellschaftlich bereitliegenden Konventionen, Personen- und Identitätsmustern. Dabei bleiben seine Inszenierungen postmoderner Identität jedoch zutiefst in die moderne bürgerliche Moral des Verdienstes, der Eigenleistung und der asketischen Anstrengung verstrickt.

man bestehen: Emanzipation der Körper ja, aber im Bilde, in effigie, im Spiegel.“ (ebd.:65) Man könnte von einer „Wiederkehr des Körpers“ in Gestalt eines neuen „Technoimaginären“ sprechen, das sich in einer Industrie neuer Körperbilder manifestiert. Ihre Produkte erstrecken sich von den visuellen Helden des Sports bis hin zu den Cyborgs der Bauart „Terminator“. Solche Bilder des Körpers sind Fiktionen, Phantasieprodukte, aber sie haben doch eine *reale Basis*: die Fortschritte der Bio- und der Informationstechnologien, die sich beide gemeinsam des menschlichen Körpers bemächtigen, dem Gegenstand technischer Phantasien „postbiologischer“ bzw. „posthumaner“ Selbsttransformation par excellence. (vgl. List 1997:496)[312]

Etwas zu inszenieren, zu gestalten, ins Bild zu setzen usw. ist immer auch eine Strategie, es zu kontrollieren und zu beherrschen. Leni Riefenstahl bereits hatte in ihrem Olympia-Film von 1936 mit filmtechnischen Mitteln auch das noch zu kontrollieren versucht, was als Aktualgeschehen aufgrund seiner Unwägbarkeiten niemals völlig zu kontrollieren ist: die sportlichen Wettbewerbe. Die Anziehungskraft des Sports beruht wesentlich auf dem Zufall und dem „Eigensinn“ des auch durch noch so ausgekügelte Disziplinierungsmethoden und Trainingsprogramme nie vollständig zu beherrschenden Körpers. (vgl. auch Seel 1993b) Der Sport verfügt damit über Momente einer modernen, offenen Ästhetik des Transitorischen, Ereignishaften und Plötzlichen. Riefenstahl aber beschränkt diese Momente durch filmische Ritualisierung. Nicht nur Eröffnung und Schluß der Spiele, *alles* wird bei ihr zum Zeremoniell. (vgl. Hoffmann 1993:114) Auch das, was auf der Ebene der empirischen Ereignisse nicht vollkommen zu planen war, wird auf einer zweiten Ebene der medientechnologischen Gestaltung und Simulation seiner Kontingenzen beraubt. Eben dies scheint zum Kern der heute dominierenden bio- und medientechnologischen Mimesis zu gehören: nicht die Abschaffung des Menschen, sondern seine Verbesserung und Kontrolle durch Aussonderung des Zufalls, des Kontingenten (was beim sportlichen Wettkampf freilich nie vollständig gelingen kann; es bleibt ein „subversiver“ Rest). Beides – Experiment und Simulation – sind Verfahren, die auf dessen Ausschaltung beruhen. Das im anthropologischen Sinne Reale verschwindet in der Simulation hinter seinen Zeichen und Bildern. Gezeigt werden Virtualisierungen des Menschen und seines Körpers – Traumbilder.

---

312 Die wichtigen Probleme der „Informatisierung“, der technischen Manipulation von Körper und Wahrnehmung, der Veränderung unserer Beziehungen zur physischen Unmittelbarkeit usw. werden auch von Virilio (1994) behandelt, jedoch ohne eine konsistente Gesellschaftstheorie, die etwa Aufklärung über die gesellschaftsstrukturellen Bedingungen geben könnte, in die die technologische Manipulation des menschlichen Körpers eingebunden ist.

Allerdings führt die von List (1997) vorgebrachte Klage über die „Vernichtung des Lebendigen“ durch „technische Mimesis“ auch in die Irre – entsprechend hatte beispielsweise schon Seeßlen (1992) die „Vernichtung der Wirklichkeit“ zugunsten eines Ideal-Bildes vom Menschen in der NS-Kunst kritisiert. Denn ausgerechnet darin, daß der menschliche Körper zum „Material“ für ästhetische, filmische oder andere (visuelle) Inszenierungen und Darstellungen gemacht und zum Zeichen verwandelt wird, liegt weder ein Spezifikum von NS-Kunst noch von anderen mimetischen oder technischen Simulationen. Denn *jedes* Kunst-Werk, jede Skulptur, jedes Foto, aber auch jedes Film- oder Fernsehbild eines Körpers, „denaturiert“ und „entlebendigt“ den Menschen auf seine Weise, ist ein Entwurf des Körpers im Blick eines Künstlers oder eines Regisseurs für ein Publikum. Jeder Prozeß mimetischer Ikonisierung ist ein *technischer* Prozeß der Umsetzung von Elementen einer vorgängigen in eine symbolisch erzeugte Welt durch ein gestaltendes Individuum, das die Wirklichkeit zum Material für sein Schaffen macht. Wer also von künstlich erzeugten Bildern des menschlichen Körpers fordert, sie mögen „lebendig“ oder „wirklich“ sein, verwechselt Schein und Sein: Mimesis erzeugt eine Welt der Erscheinungen, des Scheins. Die Bilder, die sie hervorbringt, haben zwar eine materielle Existenz, aber was sie darstellen, ist eben nicht Teil derselben Wirklichkeit, der die Vor-Bilder entstammen, sondern Teil einer symbolischen Ordnung eigenen Rechts. (vgl. Gebauer und Wulf 1992:431 ff) Repräsentationen, Darstellungen, Inszenierungen und Simulationen des Körpers können niemals mit dem wirklichen, dem lebendigen Körper identisch sein. Sie sind vielmehr stets irreal und können höchstens real oder lebendig *wirken.* (vgl. Schade 1988:56f) Um Wirkungen zu analysieren, reicht es aber nicht aus, das Kunstprodukt für sich zu betrachten. Denn Wirkungen kommen nur auf der Ebene der Wechselbeziehungen zwischen Werk und Betrachter zustande. Was aber die Simulationen der Gegenwart von der traditionellen Mimesis unterscheidet, ist eben dies, daß technologisch etwas hervorgebracht wird, was sich von allen Wirklichkeitsbezügen abkoppelt und ein bis dato unbekanntes Eigenleben entwickelt.[313]

---

313 „Technologie“ bewirkt nicht einfach „die quantitative Fortführung traditioneller Relationen und Abhängigkeitsmuster, sondern stellt in mehrfacher Hinsicht eine qualitative Veränderung des Wechselverhältnisses Mensch-Natur dar“ (Franke 1997:208). Die Tatsache, daß – wie auch Beck (1986) betont hat – die Auswirkungen moderner (Gen-, Atom- usw.) Technologie kaum kalkuliert und aktuell weder gesehen oder etwa geschmeckt werden können, signalisiert, „daß moderne technologische Welt nicht mehr mit den traditionellen Mustern realer raum-zeitlicher Handlungsmuster erfaßt werden kann.“ Während die *Technik* als Verlängerung der menschlichen Organe nicht nur instrumentell zur Naturbeherrschung einsetzbar, sondern auch notwendig sei, „um diese Natur überhaupt wahrnehmen und kontrollieren zu können“, finde heute „eine Delegation

Die immer umfassendere und technologisch zunehmend verfeinerte Medialisierung der Welt hat den traditionellen „Realismus“ des Sports durchbrochen, der ihn noch im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert für etliche Pädagogen dazu geeignet zu machen schien, insbesondere die *männliche* Jugend aus den Industrienationen auf die Konkurrenzen des Berufslebens, aber auch auf den Krieg, vorzubereiten. Durch den professionellen Einsatz immer neuer Technologien wird in den visuellen Medien eine eigene „Hyperrealität“ des Sports erzeugt. Damit zeigen die Medieninszenierungen des Sports eine Entwicklung an, die freilich in anderen Sparten der Unterhaltung schon weiter fortgeschritten scheint, zum Beispiel in den Werbespots und Videoclips der Musiksender. Letztere vor allem lassen erkennen, daß die hochtechnologische Revolutionierung der Produktivkräfte auch „die Produktions- und Distributionsweisen des Imaginären“ (Haug 1997:343) erfaßt hat und dazu führt, daß das von Walter Benjamin (1963) beschriebene Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Welt von einem Zeitalter der digitalen Bearbeitung abgelöst wird, die Züge der von Sigmund Freud (1915/16 = 1992) erforschten Traumtechnik trägt.[314] Diese baut alles um und erweckt es zu einem neuen, eigenen Leben. Damit geht der Bezug zu den Alltagserfahrungen der Menschen weitgehend verloren. Dies gilt auch für den Fernseh-Sport: In dem Maße, wie die Fernsehbilder vom Sport spektakulärer und damit irrealer werden, können in der Rezeptionssituation eigene lebensgeschichtliche Erfahrungen, wenn überhaupt, nur noch rudimentär wiederbelebt werden. Zwischen dem TV-Sport und dem Körpergedächtnis der Fernsehzuschauer existiert fast kein Zusammenhang mehr. Neben und zusätzlich zur materiellen Lebenswirklichkeit bzw. zur Wirklichkeit der Sportveranstaltungen in Stadien und Hallen entsteht eine fiktionale Bilderwelt des Sports, die originellen Produktionsbedingungen und eigenen ästhetischen Formgesetzen gehorcht. Diese Bilderwelt der Medien referiert in hohem Maße auf andere, bereits zirkulierende Bilder. Es ist wie bei einem Film, der sich am Ende auf nichts anderes mehr bezieht als auf andere Filme, deren einzelne Bilder er aus ihren Zusammenhängen freisetzt, um aus den dekontextualisierten Bruchstücken neue „Erzählungen“ zu erzeugen. Das Resultat ist eine abgehobene, eine „entwirklichte“ Wirklichkeit, in der wir uns verlieren können.

Aus der Beobachtung, daß sich Bilder der Tendenz nach auf nichts anderes mehr beziehen als auf andere Bilder, ist aber kein völliger Verlust der Wirklichkeit

---

autonomen Wollens in Technologie statt, die selbst wiederum nur durch Technologie gesteuert werden“ könne.

314 Zu neuen Verfahren der Bildgestaltung mit Hilfe sprunghaft sich entwickelnder technischer Möglichkeiten und zur Digitalisierung des Sportbilds vgl. Seifart 1990.

abzuleiten. Vielmehr sind die medialen Bilder und Fiktionen ein Teil der konkreten, von Ungleichheit und Macht gekennzeichneten gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Menschen auch weiterhin als konkrete Körper-Wesen existieren. Darüber hinaus hat die Produktion virtueller Realitäten durchaus „harte“ ökonomische und technologische Voraussetzungen (die allerdings mit der Abkehr der [Kultur-] Soziologie von sozialökonomischen oder gesellschaftsstrukturellen Problemstellungen und ihrer einseitigen Hinwendung zur Sphäre des Kulturellen mitunter vergessen worden sind). Wie sehr die Produktion attraktiver Scheinwelten dem Gebot profitabler Nutzung gehorcht, zeigt sich am TV-Sport exemplarisch. Zwar ist in der noch am Idealbild eines „edlen“ Amateursports haftenden Sportwissenschaft der Vergangenheit die Meinung verbreitet gewesen, Professionalisierung und Kommerzialisierung würden den Sport rationaler, kälter und nüchterner werden lassen, jedoch trifft dies allenfalls für seine Hinterbühnen zu. Auf den Vorderbühnen hat sich der professionelle Hochleistungssport hingegen zu einem Spektakel entwickelt, das von Emotionen – Irrationalem also – durchdrungen ist. Gerade unter dem Druck zu kommerzieller Verwertung und im Zeichen des Genußprinzips der Konsumgesellschaft erzeugt er mit Hilfe avancierter Medientechnologien eine künstliche Welt der großen Gefühle und der Leidenschaften, des Kampfes und der Dramatik, des Heldentums und der Erotik, des Sensationellen und des Tragischen, die derjenigen von Filmstars vergleichbar ist. Nur deshalb ist er auch für die Wirtschaft interessant: Sie sponsort den Sport, um an seinen affektiven Symbolen teilzuhaben und seine Images auf ihre Produkte zu übertragen (vgl. Gebauer 1992:30f); Betriebswirte sprechen vom „Aufbau eines emotionalen Zusatznutzens“ (Babin 1995:188).[315] Nicht die Rationalität des Leistungssports, der Trainingseifer und die Askese der Athleten, vielleicht nicht einmal die objektiv meßbare Leistungsfähigkeit, üben Anziehungskraft auf die Geldgeber und die Konsumgesellschaft insgesamt aus, sondern die sportliche „Ökonomie der Verschwendung“, das nutzlose Vergeuden von Energie und Leistung, die Monströsität und Erotik der Athletenkörper, insgesamt die Träume und

---

315 Vgl. auch Bette 1984. Bette analysiert auf der Basis der Luhmannschen Systemtheorie die Sponsorenschaft als eine Form des Austauschs zwischen bzw. der Integration von zwei auseinanderstrebenden gesellschaftlichen Funktionsbereichen – Spitzensport und Wirtschaft – mit ihren eigenen Rationalitäten, Sondermoralen, Zeithorizonten usw., bei der den Massenmedien wichtige „Vehikel-, Konversions- und Katalysatorfunktionen“ zukämen: Erst „über die Zwischenstufe der Massenmedien (könne) die Rationalität des Spitzensports an den allgemein akzeptierten kulturellen Wertekatalog angeschlossen werden“ (ebd.:75), so daß sich der Spitzensport dann als hervorragendes Medium der Repräsentation und Selbstdarstellung für Wirtschaft und Politik eigne.

Phantasien, mit denen der Sport umgeben wird. Wie das politische, so bedarf auch das ökonomische Kalkül einer irrationalen Ästhetik und medialen (Wieder-) Verzauberung. Im eigenen oder im Interesse der Sponsoren wird der Sport von den Medien werbegerecht verkleidet. Die Kälte und auch Brutalität, die den Show-Sport auf seinen Hinterbühnen beherrschen, werden auf seinen für die Öffentlichkeit sichtbaren Vorderbühnen sorgfältig verborgen. Für den Konsum vermittelt wird nicht der unangenehme Teil des Hochleistungssports, sondern schöne und spektakuläre Bilder, in denen die Sehnsüchte des Publikums einen Resonanzboden finden. Die Realität qualvollen Trainings wird schlicht weggeblendet, Skandale werden entweder verschwiegen oder selbst zu einem Schauspiel aufgebauscht, die dem Hochleistungssport immanente Gewalt gegen die anderen und den eigenen Körper taucht allein in einer ästhetisierten und spektakularisierten Form auf.

Gemeinsam haben medientechnologische Neuerungen und ökonomische Interessen den alten, weitgehend unscheinbaren Amateursport zu einer imaginären „Party“ junger, tüchtiger und vor allem schöner Leiber transformiert, zu einem Fest für die Augen. Die Werbung kann sich in dem Maße klug zurückhalten, wie sich ihre Ästhetik auch in anderen Bereichen durchsetzt. Längst begnügt sie sich nicht mehr „mit nebenbei abfallenden Wirkungen, die ein sportliches Großereignis unterschwellig absondert“, sie durchdringt vielmehr die Darstellungs- und Inszenierungsformen des Sports selbst, organisiert seine Wahrnehmung. (Gebauer 1996d:20) Sportübertragungen im Fernsehen stellen nicht nur den „Empfindungsapparat [...] auf höchste Empfangsbereitschaft“, die dann von eingeschnittenen Werbespots ausgenutzt werden kann, Sport und Werbung haben nicht nur eine ähnliche Bildästhetik, sondern auch ein gemeinsames *inhaltliches* Thema: das Versprechen der Herstellbarkeit von Erfolg und Lebensglück, ausgedrückt in wohlgeformten jugendlichen Leistungs-Körpern. So sind Werbung und Sport „zwei kommunizierende Röhren: die Machbarkeit des Lebensglücks und die Verbesserung des Lebendigen im Sport“. Der Sport übernimmt in dieser Arbeitsteilung *Beglaubigungsfunktion*. Während die Versprechen der Werbung aufgrund ihrer Unbestimmtheit und inneren Widersprüchlichkeit nicht immer überzeugend sind, zeigt der Sport „leibhaftig, wie die Utopie der Verbesserung des Menschen Wirklichkeit wird“. Aufgrund seiner faßbaren Eigenschaften vermag er das Glaubwürdigkeitsdefizit der Werbung zu schließen und hat deshalb für diese eine unschätzbare Bedeutung. „Eine ganze Wahrheitsapparatur, bestehend aus Weiten- und Zeitmessung, Zielfotos, Kampfgericht usw., garantiert die Glaubwürdigkeit der Rekorde, der noch nie dagewesenen Leistung.“ (Gebauer 1997:282f) Alle Klagen darüber, der moderne Sport sei zum bloßen Spielball von Medien und Werbung verkommen, vergißt eben dies, daß er von Anfang an, neben anderem, selbst Werbung war. Seit dem neunzehnten Jahrhundert wirbt er für die Ideologie der Verbesserungsfähigkeit des

Menschen und die Utopie der (technologischen) Machbarkeit des Lebens. Er beglaubigt den modernen Mythos, ein jeder könne aus sich selbst ein schönes und starkes Wesen machen und ewig jugendlich bleiben. Weil die Werbung mit denselben Mythen und Utopien spielt, ist ihre Ehe mit dem Sport nur folgerichtig. Mehr als jede andere Praxis macht dieser plausibel, man könne das eigene Leben beherrschen und aus sich machen, was man möchte.

Die Macht des hochtechnologisch erzeugten Imaginären bleibt keineswegs auf die Ebene der Bilder beschränkt. Sie wird vielmehr selbst materiell, zum Beispiel, indem sie die Einbildungskraft der Menschen erfaßt und deren Lebenswirklichkeit dazu drängt, sich der (simulierten) Wirklichkeit der Bilder anzuähneln. Von der Macht der Bilder[316] bleiben, so Kamper (1989:65), die menschlichen Körper nicht verschont: „Auch wo sie sich dem Anschein nach tummeln, im Sport, im Konsum, im Sex, folgen die Körper den Bildern, ihren kaum bedachten Gesetzmäßigkeiten; denn nichts ist hinsichtlich des Imaginären unzulässiger als die Annahme, daß es einen freien Lauf der Phantasie gäbe. Die Logik der Bilder funktioniert wie eine Falle.“ Vielleicht hat unser Verhalten tatsächlich zunehmend mit der Neigung zu kämpfen, sich plastisch in die von Warenästhetik, Werbung und Medieninszenierungen angebotenen Formen zu schmiegen, sich also nach den Bildern zu formen, die von der (post-) industriellen Imaginationsmaschinerie angeboten werden. Wir hätten es dann mit einem umgekehrten Platonismus zu tun: Den Gebrauchsgegenständen und „Identitäten“ gingen ihre faszinierenden Bilder voraus, deren Schatten sie sind. Massenhaft bietet die populäre Kultur Vor-Bilder und Rollenmodelle, die mit dem Schein des Besonderen ausgestattet sind und über einprägsame Posen, Gesten und Gegenstände mit vielfältigen Phantasien der Originalität, Leistungsfähigkeit und Erotik umhüllt werden. Sie breiten sich mimetisch aus: Durch mimetische Praktiken, die nicht nur die Verkleidung des Körpers betreffen, sondern auch seine Formung und Gestaltung selbst, seine Techniken, Haltungen, Gesten usw., können die Einzelnen imaginär an der medial produzierten, oft sakralen Aura des Vorbildes

---

316 Kamper (1989:59) wirft nicht nur Elias vor übersehen zu haben, daß die Bilder nicht nur auf der symbolischen, sondern auch auf der realen Ebene verhandelt werden. Er richtet vielmehr auch an Foucault den Vorwurf, in seinen Analysen der Funktionsweise des Panoptismus nicht genügend berücksichtigt zu haben, daß die modernen Menschen nicht nur über den Mechanismus der Disziplinierung, sondern auch „über ein wirkliches oder eingebildetes Gesehenwerden wie unter Zwang normierte Verhaltensweisen ausbilden“. (ebd.:63). Allerdings thematisiert Foucault genau dies. Siehe das Kapitel 5.1..

teilhaben,[317] das heißt, in die imaginären Räume eintreten, welche die Rollenmodelle umgeben – so wie jene amerikanischen Krankenschwestern, an denen Marcel Mauss (1989b:204) bereits in den zwanziger Jahren beobachtet, daß sie sich die Gangart von Kinostars zu eigen gemacht haben.

Wie sehr auch die „erste“ Wirklichkeit des Sports seit den siebziger Jahren dem Einfluß und der Macht des Fernsehens unterliegt, wird bereits daran deutlich, was dieses zu sehen gibt und was nicht. In der Welt der TV-Spektakel des Sports haben optische Abweichler, ebenso wie in der Werbung, keinen Platz. Die „ubiquitäre Sichtbarkeit des Sports“ hat dazu geführt, „daß Zwitter, Transsexuelle und Sportlerinnen mit extremen Körperbild, wie sie beispielsweise in den sechziger Jahren noch von Ostblockstaaten in die Arena geschickt wurden, nicht mehr auf den Sportstätten erscheinen [...]“ (M. Schneider 1993:871). Das heißt jedoch nicht, daß im Fernsehsport nur Körper zu sehen wären, die sich am durchschnittlichen menschlichen Maß orientierten. Im Gegenteil werden hier gerade mächtige, außergewöhnliche Körper und Leistungen ausgestellt, längst auch im Frauensport. Aber diese Körper sind keine wirklich abnormen Körper, sondern vergrößerte, idealisierte Normkörper: besonders kräftige und makellose, durch das Fernsehen mit zusätzlichen „Ausnahmekräften“ – einem medialen Charisma – ausgestattete Wunder-Exemplare des Menschen. Eben dies, die künstliche Aussonderung, Vergrößerung, Heiligung und Idealisierung des Profanen zeichnete, Durkheim zufolge,[318] die für die gesellschaftliche Synthesis seiner Ansicht nach so wichtige Welt des Religiösen aus. Auch ohne es ausdrücklich zu wollen, richten sich die durch das Fernsehen verbreiteten Bilder begehrter Idealkörper gegen die wirklichen, nie so makellosen, sondern schwächlichen, untüchtigen und alternden, die leidenden und die sterblichen Körper.

Um den Sport fernsehgerecht zu gestalten werden überdies Regeln, Techniken, Spielflächen, Materialien und Requisiten verändert, neue Hallen gebaut und

---

317 Der Hinweis auf das Sakrale erfolgt nicht zufällig. Denn der Mechanismus der imaginären Teilhabe über mimetische Praktiken ähnelt jenem Vorgang in antiken Kulten, bei dem der Mensch rituell den vorbildlichen Gott nachahmt, um auf diese Weise an dessen Heiligkeit zu partizipieren.

318 Siehe das Kapitel 4..

sportartengerechte Bühnenbilder geschaffen.[319] Ereignisse werden gestreckt und die Wettkämpfe erst dann freigegeben, wenn Reklameeinblendungen beendet sind. (vgl. Seifart 1990) Fernsehfachleute betrachten die Aufführungen des Sports primär unter dem Aspekt ihrer visuellen Attraktivität, der Ästhetik der Gesten, der Choreographie und des Rhythmus' des Geschehens. Die Sportler liefern nurmehr das Rohprodukt für die TV-Inszenierung. Sportjournalisten und Bildregisseuren verbrüdern sich, alle zusammen bilden ein System. Um die von ihnen selbst mit produzierte „Ware“ auch beim nächsten Mal wieder ins Fernsehstudio zu bekommen, sind die Medienleute in ihrem Urteil über die Stars diskret; sie umschmeicheln und hofieren sie. Umgekehrt werden viele Sportler den Erwartungen der Medien gerecht und präsentieren sich den Kamerobjektiven in telegenen Haltungen, aufsehenerregenden Triumphposen oder lasziver Gestik, etwa dann, wenn der Torschütze im Fußball sein Becken die Eckfahne umkreisen läßt, als sei diese ein schlanker Frauenleib: Vor den lüsternen Objektiven der Kamera verwandelt sich der Sportler zum Entertainer für ein (virtuelles) Massenpublikum. Bei vielen Sportveranstaltungen orientiert sich die Dramaturgie der Ereignisse im Stadion bereits an der Dramaturgie des Fernsehens. Es entsteht eine gegenseitig sich verstärkende, zur Simulation führende Bewegung mimetischer Prozesse.

Mit Hilfe neuer Medientechnologien werden darüber hinaus neue Sinnstrukturen geschaffen. Seitdem die Sportstadien mit zahlreichen Kameras bestückt werden können, die eine Fülle verschiedener Bilder liefern – dramatische Szenen, Mißgeschicke, Foto-Finish-Momente, Schwenks über Tribünen und Trainerbänke –, kommt der Bild- und Schnittregie eine besondere Bedeutung zu: Das von den Kameras gelieferte elektronische Konzentrat eines Sportereignisses wird zum Spiel-Material für die letzte Wahl durch den zuständigen Bildregisseur. Fußballspiele können von ihm als Duelle der Spielmacher arrangiert oder aus der Perspektive

---

319 So gibt es beispielsweise gegenwärtig in der deutschen Basketball-Bundesliga den Trend, aus den Schulturnhallen der Provinz in neue, großstädtische Hallen umzuziehen. Diese sind nicht nur größer, sondern auch fernsehgerechter: „Damit die Dribblings im Fernsehen dramatisch wirken, müssen sich die Spieler im Parkett spiegeln. Damit die Dunkings toll ausehen, müssen sie von unten gefilmt werden. Dafür muss die Hallendecke dunkel sein. In Schulturnhallen sind die Decken hell und der Boden ist aus Kunststoff. Basketball wirkt dort nicht dramatisch, nicht produkterotisch, sondern öde.“ („Auf der Jagd nach der @-Generation“. *Süddeutsche Zeitung* vom 16.9.1999, S. 43). Um erotisch zu wirken, müssen Beach-Volleyball-Spielerinnen sogar laut Reglement Bikinis tragen. Insgesamt werden Regelwerke im Sinne optischer Attraktivität und eines medialen Spannungsmoments reformiert. Ein Beispiel ist die Freigabe des Windschattenfahrens von Triathleten bei Olympischen Spielen, die dafür sorgen soll, daß die Wettbewerbe nicht bereits beim zweiten Wettbewerb entschieden werden, dem Fahrradfahren, sondern erst beim dritten und letzten, dem Laufen. Weitere Beispiele gibt Babin 1995:97f.

eines Athleten geschildert werden. Gerade anläßlich großer internationaler Sportereignisse eröffnen sich zahlreiche Möglichkeiten der Produktion neuer Sinnzusammenhänge. Bei Olympischen Spielen beispielsweise trifft ein „Weltregisseur“ die Vorauswahl aus den Bildern, die ihm die Kameras von unterschiedlichen Disziplinen liefern. Aus dem auf vielen Monitoren gleichzeitig erscheinenden „Bilderwust“ stellt er ein sogenanntes Weltprogramm zusammen. Mag er dieses auch ganz neutral, nach rein sportlichen Gesichtspunkten, ohne nationale Rücksichtnahme komponieren, so gehen doch die meisten TV-Stationen auf Eigensendung, indem sie aus dem Angebot des „Weltprogramms“ allein die nationalen „Zugnummern“ für das eigene Publikum abrufen. Mitunter entsenden sie sogar eigene Berichterstatter-Teams. Seit genügend Kameras installiert werden können und genügend Satelliten vorhanden sind, kann praktisch jede Nation ihre eigenen Fernseh-Spiele inszenieren, mit ihren eigenen Helden und Triumphen.[320] Am Beispiel der deutschen Fernsehberichterstattung von den Olympischen Spielen 1992 in Barcelona hat Gebauer (1996b) entsprechend gezeigt, daß sich die Bild- und Schnittregie konsequent am Leitfaden „des Deutschen“ orientiert hat: Jäh sei zwischen genau solchen Wettbewerben hin- und hergeschaltet worden, an denen deutsche Sportler beteiligt waren. Dadurch ist zwar die raum-zeitliche Einheit der Sportereignisse zerstört worden, stattdessen hat man jedoch eine neue, sich an der nationalen Zugehörigkeit der Sportler orientierende Ordnungsstruktur erzeugt. Hatte in einer frühen historischen Phase der Buchdruck entscheidend dazu beigetragen, den Mythos der Nation zu entwickeln und zu verbreiten, so treten heute nicht zuletzt die Fernsehübertragungen internationaler Großveranstaltungen des Sports in den Dienst des *nation-building*. Ihm arbeiten auch die unterschiedlichen Darstellungstechniken des Sports zu, die sich in den verschiedenen Nationen durchgesetzt haben. In Abhängigkeit vom jeweiligen Geschmack unterscheiden sich beispielsweise die Präferenzen der Bildregie für bestimmte Kameraeinstellungen und Schnittfolgen von Land zu Land.[321] Es wäre ein lohnendes Projekt, die Sportberichterstattung im Fernsehen systematisch im interkulturellen Vergleich zu untersuchen. Man würde dann nicht nur etwas über die unterschiedlichen Sichtweisen auf den Sport und die Stellung der Sportler in den verschiedenen

---

321 So konzentrieren sich beispielsweise nordamerikanische TV-Anstalten bei Eishockeyübertragungen mehr als in Europa auf den puckführenden Spieler und nehmen den Spielverlauf in einem engeren Kamerawinkel auf. Babin (1995:95) deutet diese Konzentration der Kameraführung auf einzelne Spieler und weniger auf die gesamte Spielfiguration als einen „Ausdruck der nordamerikanischen Gesellschaft, in der die individuelle Leistung mehr zählt als die Teamarbeit."

Ländern erfahren, sondern auch Informationen über existentielle Anschauungsweisen, Wirklichkeitsmodelle, „Lebensphilosophien“ und Habitus in den jeweiligen Nationen sammeln können. Denn nicht nur die Modi der Sportausübung, sondern auch die Arten und Weisen, wie er dargestellt und wahrgenommen wird, sagen etwas über die kulturellen Besonderheiten, Selbstbilder, Phantasien und habituellen Einstellungen von Gruppen und Gesellschaften aus.

Die in den Massenmedien erzeugten Vorstellungen und Bilder des Sports sind mithin mehr als bloßer Schein. Sie sind eine reale Erscheinung des Sports selbst und verfügen über eine „materielle“ Macht, zum einen, indem sie den Sport mit Sinn und Bedeutungen aufladen, unser Verständnis von ihm nachhaltig prägen und auf seine „erste“ Wirklichkeit Einfluß nehmen, zum anderen, indem sie uns Modelle, Formen und Muster (des Körpers, der Gestik, des Handelns, des Umgangs mit uns selbst und mit anderen usw.) anbieten, denen wir uns ähnlich machen bzw. mit deren Hilfe wir unsere Lebenswirklichkeit wahrnehmen, deuten und erleben können. Im Verlauf des Wahrnehmens und Verstehens sportlicher Ereignisse wird jede ihrer Erscheinungen von den Konsumenten aktiv in einen größeren Bezugsrahmen aus Texten, „Geschichten“ und Bildern eingeordnet, den man in seiner Gesamtheit als Mediendiskurs des Sports bezeichnen kann.[322] Erst im Verweis auf diese Texte und Bilder konstituiert sich die besondere semantische, emotionale und auch ideologische Qualität sportlicher Aufführungen. Das heißt aber auch, daß die Welt des Sports in gewissen Grenzen verändert werden kann, indem man ihre Darstellungen und Inszenierungen ändert. (vgl. auch Bourdieu 1996)

---

322 Zum Anteil des „produktiven Zuschauers“ an der Konstitution von Sinn und Bedeutung vgl. auch Winter 1995.

10. Kommunitäten, Rituale, Subkulturen und Lebensstile

Repräsentationen und (Medien-) Aufführungen versinnbildlichen nicht nur (abstrakte) gesellschaftliche Strukturen und verleihen nicht nur auf Dauer gebildeten fiktiven Gemeinschaften politischer, weltanschaulicher oder religiöser Art Anschaulichkeit und damit eine spezifische Realität, sondern nützen auch sozialen Bewegungen oder Gemeinschaften in gesellschaftlichen Randsituationen als Medien ihrer Konstitution und Konsolidierung. Dabei spielen Rituale und die mit ihnen verbundenen Symbole wie Abzeichen, Fahnen, Kleidung oder Musik eine besondere Rolle.

10.1. Ritual und Kommunität

Rituale können als symbolisch codierte Körperprozesse begriffen werden, die soziale Realitäten erzeugen, deuten, erhalten oder verändern.[323] Sie vollziehen sich in Raum und Zeit, werden in Gruppen ausgeführt, sind normativ bestimmt und weisen den Beteiligten bestimmte Positionen innerhalb der Ordnung des Rituals zu. Als mehr oder minder stark standardisierte Handlungszusammenhänge ermöglichen sie Wiederholungen gegebener sozialer oder ritueller Strukturen, aber auch Abweichungen und Neudeutungen.[324] Sie sind eine besondere Gattung symbolischer Aufführungen neben anderen wie Spektakel, Festival, Sport oder Spiel. (vgl. MacAloon 1984b) Wie diese anderen Aufführungstypen „verkörpern und organisieren sie symbolische Inhalte an festgelegten Orten zu bestimmten Zeitpunkten in tradierten Formen und Verhaltensweisen.“ (Gebauer und Wulf 1998:141) Aber es gibt auch Unterschiede. So zeichnen sich Rituale im Ensemble

---

323 Zu den folgenden Ausführungen vgl. besonders Wulf 1997a sowie Gebauer und Wulf 1998:114ff.

324 Rituale beziehen sich nicht nur mimetisch auf die soziale Alltagspraxis, sondern auch auf andere, bereits vollzogene Rituale. So kann die gleiche rituelle Ordnung, beispielsweise der Eröffnungsfeier Olympischer Spiele, von den Handelnden immer wieder neu umgesetzt und mit eigenen Inhalten angefüllt werden. Es ist gerade der Mechanismus der Wiederkehr des Fast-aber-doch-nicht-völlig-Gleichen, der den Zauber und Reiz von Ritualen mit bedingt.

der anderen kulturellen Aufführungen vor allem durch ihre *Selbstbezüglichkeit* aus, das heißt dadurch, daß die Handlungen von den und für die am Ritual beteiligten Personen durchgeführt werden: Akteure und Adressaten, Aufführende und Publikum sind identisch, während zum Beispiel beim Spektakel die Rollen von Darstellern und Zuschauern, Bühnen-und Zuschauerraum deutlich getrennt sind.

Als Konstrukte kulturanthropologischer und kultursoziologischer Forschung werden Rituale in unterschiedlichen Perspektiven untersucht: Frazer (1989) und Otto (1963) analysieren sie im Zusammenhang mit Religion, Mythos und Kultus; Durkheim (1912 = 1981) konzentriert sich auf den Funktionszusammenhang von Ritual und Gesellschaft und begreift Rituale als symbolische Formen, die zwischen Heiligem und Profanem vermitteln; Malinowski (1986) und Douglas (1981) sehen in Ritualen Formen und Weisen magischen Verhaltens, das dazu dient, Ängsten, Gefahren und Bedrohungen zu begegnen; Geertz (1994) liest Rituale als Texte und fragt, in diesem Punkt ähnlich wie Turner (1969 und 1989), nach ihrer Bedeutung für kulturelle Symbolisierung und soziale Kommunikation; Goffman (1967a = 1971) untersucht Rituale unter dem Gesichtspunkt von Interaktion und Kommunikation und hält sie für unentbehrlich, um Interaktionen des Alltags wie Begrüßungen, Verabschiedungen, Höflichkeits- und Vermeidungshandlungen zu bewältigen; für Luhmann sind Rituale Mittel, die das Reflexivwerden von Kommunikation verhindern sollen (vgl. Sigrist 1992); und Gebauer und Wulf (1998) analysieren Rituale als Phänomene sozialer Mimesis, als körperlich-sinnliche und zugleich imaginäre Inszenierungen sozialer Verhältnisse.[325]

Prinzipiell lassen sich, so Wulf (1997a), eher „weiche“ von eher „harten“ Ritual-Definitionen unterscheiden. „Harte“ Definitionen wollen die Grenzen der Gültigkeit des Begriffs möglichst genau bestimmen, also Rituale, Riten, Ritualisierungen, Zeremonien, Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten so exakt wie möglich voneinander abgrenzen. „Weiche“ Definitionen beziehen sich demgegenüber hauptsächlich auf die Bereiche *zwischen* den Definitionen, auf die *Übergänge* zwischen den verschiedenen vergleichbaren Phänomenen. Sie versuchen, deren „Familienähnlichkeit“ herauszuarbeiten, ohne nach einem gemeinsamen substantiellen Kern, einer gemeinsamen Essenz bzw. einem allen gemeinsamen ontologischen Substrat zu suchen.[326] „Weiche“ Definitionen haben zwar einen

---

325 Mit dieser Aufzählung ist selbstverständlich kein Anspruch auf Vollständigkeit verbunden. Sie dient allein einer groben Orientierung.

326 Zu Wittgensteins Begriff der „Familienähnlichkeit“ und seiner Anwendung auf kulturelle Phänomene wie Spiel, Sport oder Ritual siehe auch das Kapitel 2..

Nachteil an Differenzierung, jedoch wird dieser durch den Vorteil aufgewogen, offener gegenüber neu auftauchenden verwandten Phänomenen zu sein und der Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit der realen Phänomene besser gerecht zu werden. Deshalb werden in der kulturanthropologischen Forschung heute, nach Wulf (ebd.), „weiche“ Bestimmungen bevorzugt.

Rituale, Ritualisierungen und rituelles Verhalten[327] sind einerseits von ihrem historischen und sozialen Kontext abhängig – sie bilden ihn mimetisch nach und stellen ihn so auf besondere Weise dar –, andererseits haben sie ein eigenes (sozial-) konstruktives Potential und können sogar, dies sei allen einseitig funktionalistischen Deutungen des Rituals entgegengehalten, in Widerspruch zur Ordnung des Alltags geraten[328] (aber vielleicht genau dadurch auch zur Reproduktion des sozialen Ganzen beitragen). Das konstruktive Potential von Ritualen zeigt sich unter anderem in folgenden Phänomenen:

1. Im Vollzug von Ritualen werden Vorstellungen und Emotionen erzeugt, die ihrerseits zur Veränderung der rituellen Handlungen beitragen können. Während einige ältere anthropologische Ritualtheorien noch davon ausgingen, dem religiösen Ritus lägen bestimmte Vorstellungen zugrunde, wird in neueren, konsequent historischen und soziologischen Betrachtungsweisen, etwa von Lévi-Strauss (1965:93), betont, daß nicht Vorstellungen Riten, sondern die Riten umgekehrt Vorstellungen, Erleben und Empfindungen hervorbringen. (vgl. auch Burkert 1972:36f) In jedem Fall verbinden „Rituale Handlungen mit den sie entwerfenden, modifizierenden und deutenden Vorstellungen und Gedanken.“ (Gebauer und Wulf 1998:141)
2. Rituale, wie die von Arnold van Gennep untersuchten *rites de passage,* können auf magische Weise einen Statuswandel der beteiligten Personen herbeiführen und diesen zugleich nach außen kundtun. (vgl. van Gennep 1909 = 1986:21)
3. Rituale sind tradierte Sozialformen, die zur Selbstvergewisserung des Miteinanders bzw. der Gemeinschaft beitragen. Sie können damit eine Kohäsionswirkung entfalten. Rhythmisches Stampfen, Tanzen und Singen versetzen zum Beispiel in den Zustand eines kollektiven Rausches, in dem die Einzelnen Dinge tun, zu denen sie sonst niemals fähig wären. „Verkleinerung“ und imaginäre „Vergrößerung“ sind in solchen Gemeinschaftsritualen die zwei

---

327 Zu den Unterschieden vgl. auch Burkert 1972:31ff.

328 So können Rituale im Zusammenhang moderner, „beschleunigter“ Gesellschaften Inseln der Ruhe und der Regelmäßigkeit im Meer der permanenten Bewegung und der Hektik des Lebens bilden. (vgl. Alkemeyer 1996:152ff)

Seiten einer Medaille: Die Individuen werden zu „kleinen“ Subjekten des Gemeinschaftshandelns heruntergestuft, können aber gleichzeitig physisch und psychisch an der Macht des Ganzen, des sich gemeinsam bewegenden Kollektivs, teilhaben und sich so als Glieder einer starken Gemeinschaft fühlen, in der sie neue, ungeahnte Fähigkeiten und Kräfte entwickeln. Dieser Mechanismus kann im Dienste einer bestehenden Ordnung inszeniert werden, wie beispielsweise in den Massenveranstaltungen des NS, er kann aber auch das Medium einer Gegenmacht sein, die sich in Gegenritualen als Gegenkultur oder Gegenordnung etabliert. Soeffner (1997:346) bezeichnet solche Rituale als „Kollektivrituale“: „Kollektivrituale schließen sich ab gegen den interaktiven Austausch einzelner Handlungspartner, löschen in der Gemeinschaftsaktion die Unterschiede zwischen den Gesellschaftsmitgliedern und ketten die Akteure an gemeinsame Handlungsgitter, an einen gemeinsamen Handlungstakt und Rhythmus. Sie werden damit zu bevorzugten Ausdrucks- *und* Bindemitteln sowohl für geschlossene Gesellschaften als auch für Arrangements, in denen Volksmengen in einem situativ erzeugten Gemeinschaftsgefühl zum Kollektivkörper verschmelzen. In diesen Schließungsprozessen ergänzen Uniformierung und Anonymisierung des Handelns einander.“

4. Über institutionalisiertes rituelles Handeln können soziale Normen und äußere Anforderungen direkt, ohne „Umweg“ über das reflektierende Bewußtsein, in die Körper der Beteiligten eingeschrieben werden, so daß es zur Inkorporierung von Sozial- und Machtverhältnissen durch die Subjekte kommt.[329]

5. Rituale können Ordnungsfunktionen erfüllen und einen Beitrag zur Konfliktregulierung leisten, indem sie verborgene gesellschaftliche Konfliktpotentiale nicht nur ans Licht, sondern zugleich in die formale Ordnung des Rituals bringen und auf diese Weise kanalisieren und bändigen.[330] Grundsätzlich scheinen Rituale mit Ordnung und Abgrenzung zu tun zu haben. Sie sind eine Definitionsmacht, markieren feste Haltepunkte im Kontinuum des fließenden Geschehens, sei es in der Gestaltung eines Jahres, des gemeinsamen Lebens oder der Umgangsformen der Menschen miteinander, sei es beim Vollzug von (Status-) Übergängen in der Biographie, in der Auseinandersetzung zwischen Kulturen und ihren Sub- und Gegenkulturen, oder sei es schließlich in den

---

329 Dies wird etwa von Althusser (1976) betont. Siehe dazu auch das Kapitel 5.1. sowie Gebauer und Wulf 1998:151ff.

330 Vgl. auch Turner 1989, besonders das Kapitel „Soziale Dramen und Geschichten über sie.“

zahlreichen symbolischen Formen der Kommunikation, in denen sich eine Menge vom Menschen als Gemeinschaft konstituiert, indem sie sich ihrer gemeinsamen Werte versichert, Stärke demonstriert und verbindende Gefühle hervorruft.

6. Rituale und Ritualisierungen generieren Sinn und Bedeutung. (vgl. auch Turner 1989:119) Sie sind eine praktische Interpretation des Sozialen in Aufführungen, vergleichbar dem Theater oder dem Sport. (vgl. Gebauer 1996a) Sie können den Organisationen und Institutionen, in denen sie vollzogen werden, den Anschein von Gewißheit und Unveränderbarkeit vermitteln, der erst in Krisensituationen erschüttert wird, und in diesem Sinne ideologische und mythisierende Funktionen übernehmen, beherbergen aber auch ein Erneuerungs- und Veränderungspotential.

Rituale sind mithin stets ambivalent. Sie können Ordnung und Gemeinschaft konstituieren, Orientierung, Sicherheit und Stärke geben und Kommunikation stiften, aber ihr Inhalt und Zweck sind so offen und wandelbar, daß eine allgemeine Bewertung von Ritualen unmöglich ist. Rituale können der (Re-) Produktion von Macht und Herrschaft ebenso dienen wie der Produktivität von Arbeitsleistungen, der emotionalen Vertiefung von sub- bzw. gegenkulturellem Widerstand oder – als „Zeremonien der Solidarität“ (Hobsbawm 1962:197) – der Festigung sozialer oder politischer Bewegungen.[331] Sie bewegen sich zwischen Offenheit und Geschlossenheit (das heißt, sie eröffnen den Individuen unterschiedlich große Spielräume für eigenes Handeln), Beständigkeit und Vergänglichkeit, (affirmativer) Wiederholung und (kritischer) Reflexivität, fragloser (kollektiver) Gültigkeit und (individueller) Veränderbarkeit, Überwältigung und Desorientierung, Unverstehbarkeit und Einsehbarkeit, Erlebnis und Erkenntnis, emotional-mimetischer und kognitiver Kraft, Gemeinschaft und Individuum, kollektiver und persönlicher „Identität“ usw.. (vgl. von der Groeben 1999:7) Um die jeweilige Bedeutung von Ritualen für Gesellschaft und Individuum beurteilen zu können, müssen ihr konkreter Ablauf und ihre besondere praktische Ausgestaltung ebenso beachtet werden wie ihr kultureller und gesellschaftlicher Kontext. All dies zusammen entscheidet darüber, ob die in Ritualen grundsätzlich angelegten Ambivalenzen produktiv entfaltet oder zugunsten der jeweils einen Seite von außen, etwa durch übergeordnete Mächte, zurückgedrängt werden.

In Abgrenzung zu einseitig funktionalistischen und damit reduktionistischen Auffassungen des Rituals, die dessen grundsätzlich ambivalenten Charakter leugnen, hat Victor Turner (1989) im Anschluß an van Genneps (1909) Untersuchung

---

331 Zum „Ritual in Sozialbewegungen“ vgl. Hobsbawm 1962:197-227.

von Übergangsriten besonders auf die soziale Bedeutung sowie das *Reflexions*- und Erneuerungspotential der Situation des Schwellenzustandes, der *Liminalität* (von lat. limen = Schwelle) als der Übergangsphase zwischen einem vorhergehenden (niederen) und einem folgenden (höheren) Zustand hingewiesen.[332] Solche Schwellenzustände stellen „eine zeitliche Nahtstelle dar, deren Kennzeichen teilweise eine Umkehrung der Merkmale der bereits gefestigten, jeden kulturellen ‚Kosmos' konstituierenden Ordnung sind" (Turner 1989:63) – wobei gerade die Umkehrung der Bestätigung der etablierten Ordnung dienen kann. Zeitlich relativ stark ausgedehnte Schwellenphasen findet man zum Beispiel in den Pubertätsriten von Stammesgesellschaften, wenn die Initianden teilweise jahrelang außerhalb der etablierten soziokulturellen Ordnung in der Wildnis leben müssen, aber auch noch in den – hinsichtlich ihrer Ausprägung und Intensität freilich reduzierten – Übergangsritualen moderner Gesellschaften wie dem Abitur. Schwellenphasen sind allgemein dadurch charakterisiert, daß Individuen nicht mehr ihren früheren, aber auch noch nicht ihren zukünftigen Status in der sozialen Struktur einnehmen. Es liegt in der Natur solcher Schwellenzustände, daß sie Mehrdeutigkeiten involvieren. Denn sie gehören weder zum einen noch zum anderen Bereich. Mehrdeutigkeiten konstituieren eine (noch) nicht entschiedene, also undefinierte Situation und können als solche eine Quelle von Konflikten, Ängsten und Unsicherheit sein. (vgl. Leach 1978:46) Nach Turner werden gerade in derartigen, weitgehend offenen, aus der gesellschaftlichen Strukturordnung herausgenommenen Übergangsphasen zwischen „etablierten kulturellen Subsystemen" (Turner 1989:63) Bedeutung erzeugt und – häufig außerordentlich intensive – *communitas*-Erfahrungen gemacht.[333]

Communitas-Erfahrungen besitzen, so Turner (ebd.:92), etwas von jenen Qualitäten, die Csikszentmihalyi (1985) „Fluß"- bzw. „Flow"-Qualitäten nennt: das Erleben eines Verschmelzens von Handeln und Bewußtsein; das Bündeln der Aufmerksamkeit auf ein begrenztes Reizfeld; Ich- bzw. Selbstverlust (der Handelnde taucht gewissermaßen im „Fluß" unter); Kontrolle des Menschen über seine Handlungen und die Umwelt (dessen ist sich der Einzelne zum Zeitpunkt des „Flusses" zwar nicht bewußt, aber er erfährt im Nachhinein, daß seine Leistungen exakt den durch das Ritual, die Kunst oder den Sport gestellten Anforderungen entsprochen haben – Voraussetzung für die Entwicklung eines positiven Selbstbildes, wie Csikszentmihalyi meint); kohärente, nicht widersprüchliche Handlungsanforderungen sowie eindeutige und direkte Rückmeldungen (dies ergibt sich aus der Einschränkung von Bewußtsein

---

332 Siehe auch das Kapitel 4..

333 Vgl. dazu besonders das Kapitel „Das Liminale und das Liminoide in Spiel, ‚Fluß' und Ritual" in Turner 1989:28-94 sowie Turner 1969.

und Aufmerksamkeit auf ein begrenztes Feld von Handlungsmöglichkeiten: der Einzelne kann sich in die klar definierte Konstruktion des Rituals oder des Spiels „stürzen“ und erfährt unmittelbar, ob er „gut“ oder „schlecht“ war; im Extremfall zeigt sich dies darin, ob man überlebt hat oder nicht); schließlich die Befriedigung in sich selbst, das heißt, das „Fluß“- und Glückserlebnis bedarf keiner äußeren Ziele oder Belohnungen, es liegt vielmehr im „Fluß“ selbst, ist sich selbst genügend. (vgl. Turner 1989:89ff) Während „Flow“-Erlebnisse jedoch zumeist *inszeniert* werden, entsteht communitas häufig *spontan* und *unerwartet* und bedarf zu ihrer Auslösung keiner Regeln. Außerdem entwickelt sich communitas prinzipiell im kommunikativen – verbalen und körperlichen – Austausch zwischen den Individuen, ist also ein *soziales* Phänomen, während der „Fluß“ im Innern des Individuums erlebt wird, also ein *individuelles*, psychologisches Phänomen ist – wobei sich beide Seiten selbstverständlich bedingen. „Flow“ gehört für Turner (ebd.:92f) bereits in den von ihm „Struktur“ genannten Bereich, das heißt in einen Bezirk, in dem – im Kontrast zu den zumeist impliziten Regeln des Alltagsverhaltens – unter anderem explizite Regeln gelten, die das Handeln und seine Bewertung anleiten und unproblematisch machen, während communitas für ihn immer „vorstrukturell“ ist, „obwohl die, die an ihr teilhaben, da sie nun einmal Menschen sind, von Kindheit an von Struktur durchdrungen sind. ‚Fluß‘ scheint mir aber eine Weise zu sein, wie ‚Struktur‘ wieder in Communitas transformiert oder [...] ‚verflüssigt‘ werden kann.“ (ebd.:93) Anders gesagt: „Fluß“ ist für Turner eine *Technik*, mit der durch *bewußte Inszenierung* bzw. ein strenges *Befolgen von Regeln* (des Rituals, des Spiels, der Kunst usw.) eine verlorene oder für verloren geglaubte direkte, unvermittelte Gemeinschaft entsteht. Während das Ritual in vorindustriellen Gesellschaften stets für „totale Gemeinschaften“ wie Stämme, Clans, Familien usw. „Fluß“-Qualitäten besessen habe, seien diese in industriellen Gesellschaften „hauptsächlich in die Mußegattungen Kunst, Sport, Spiele, Freizeitbeschäftigungen usw. verbannt worden“ (ebd.), das heißt in gesellschaftliche Bereiche, die man mit Elias und Dunning (1986) als die Klasse der mimetischen Aktivititäten (als ein spezieller Typus von „Freizeit“-Aktivitäten) bezeichnen könnte.[334] Der durch das Ritual erzeugte „Fluß“ hat in diesen Gesellschaften keine für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang grundlegende Funktion (mehr). Er gestattet vielmehr innerhalb eigens eingerichteter „emotionaler Gegenbezirke“ Erfahrungen unvermittelter Gemeinschaftlichkeit im Rahmen vielfältig vermittelter Gesellschaftlichkeit[335] – ob man dies allerdings, wie Turner (1989:93) es tut, auf einen kompensatorischen Funktionszusammenhang

---

334 Siehe auch das Kapitel 8..

335 Siehe auch das Kapitel 6.3..

reduzieren und die „Mußegattungen“ als Mittel der Linderung oder Heilung der durch die komplexe, zwanghafte Arbeit verursachten Schäden betrachten muß, ist fragwürdig.

Entscheidend ist Turners These, die einst in „archaischen, theokratisch-charismatischen, patriarchalischen und feudalen Gesellschaften“ von religiösen Ritualen hervorgerufenen „Fluß“-Erfahrungen würden heute, in modernen Gesellschaften, von nicht-religiösen mimetischen Gattungen wie Kunst, Sport und Spiel ausgelöst werden. Dies erinnert an die These Durkheims, derzufolge das Religiöse als unabdingbare emotionale und sinnliche Grundierung gesellschaftlicher Bande nach dem Bedeutungsverlust der Religionen und der „Schrumpfung“ religiöser Rituale in „profane“ Ereignisse wie (Familien-) Feiern, Feste und Alltagsrituale eingewandert ist und dort weiterlebt. (vgl. genauer Alkemeyer 1996:163ff) Zwar sind moderne Gesellschaften auch von Mary Douglas (1981:11ff) als „anti-ritualistische“ Gesellschaften bezeichnet worden, gekennzeichnet durch „das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole“ (ebd.:11), dennoch spielen Rituale – in ihren verschiedenen Funktionen – noch eine Rolle in ihnen. Als Interaktionsordnungen, die auf physischer Kopräsenz basieren, sind sie zwar nicht mehr konstitutiv für die ganze Gesellschaft und haben keinen uneingeschränkt obligatorischen Charakter mehr wie in vor-modernen Gesellschaften, aber sie sind doch (mit-) konstitutiv für kleinere, in den Medien der Oralität sich konstituierende Gebilde im Rahmen komplexer, literaler Gesellschaften wie Sportgruppen, Fans, Gemeinschaften der Popkultur, soziale Bewegungen usw.. Dabei sind die communitas- und „Fluß“-Prozesse und –Erfahrungen stets von den Bedeutungen der Symbole durchdrungen, die sie hervorbringen oder durch die sie kanalisiert werden. Das heißt, die konkreten Inhalte der Erfahrungen lassen sich nur aufschlüsseln, wenn man die Semantik der die Gemeinschafts- und Flow-Erfahrungen auslösenden und orientierenden (rahmenden) symbolischen Anordnungen analysiert: die Symbole der Spiele, des Sports, der Kunst usw.. (vgl. Turner 1989:94)

Angeregt durch Turner, die religiösen Konnotationen des communitas-Begriffs jedoch vermeidend, hat Wulf (1997a) den Terminus der *Kommunität* geprägt, um verschiedene Formen konkreter sowie nur wenig institutionalisierter, in performativen Prozessen immer wieder neu hergestellter Gemeinschaftlichkeit zu unterscheiden. Kommunität wäre dann eine *manifeste* Form des Zusammenseins, in der im Unterschied zu *postulierten* bzw. *theoretisch konstruierten* Formen der Gemeinsamkeit (zum Beispiel der Bruder- und Schwesternschaften von Nationen, Rassen, Klassen, Geschlechtern und anderen unbestimmten fiktiven Gemeinschaften) sowie zu eher abstrakten, normen- und regelgeleiteten sozialen Gebilden die Identitäten und Zwänge des Alltags abgestriffen und Spontaneität und

Unmittelbarkeit artikuliert und entwickelt werden können.[336] Innerhalb der „Familie“ der Kommunitäten lassen sich selbst wiederum verschiedene Arten und Formen unterscheiden, zum Beispiel – erstens – *existentielle* und *spontane* Kommunitäten wie sie zum Beispiel unter Jugendlichen entstehen, die mit Hilfe von Ritualen und Ritualisierungen ihre Gruppenidentität in Konfrontation mit der Erwachsenenkultur herausbilden, von – zweitens – *auf Dauer gebildeten ideologischen* Kommunitäten, die religiöse, weltanschauliche oder utopische Ziele haben und sich mit Hilfe von Ritualen abgrenzen und als Gemeinschaft konstituieren. (vgl. Wulf 1997a:1033) In jedem Fall enthalten die hier als Kommunitäten bezeichneten Gemeinschaften im Unterschied zu klar strukturierten sozialen Gebilden stets eine prinzipielle *Unbestimmtheit* sowie ein *virtuelles Element*, das zu gesellschaftlichen Innovationen führen kann.

Beispiele für Kommunitäten in gesellschaftlichen Randsituationen, die sich in Ritualen und Zeremonien, in Versammlungen, Prozessionen, Gottesdiensten, Festivals, Demonstrationen und ähnlichem konstituieren und erhalten und mittels der mit den Ritualen verbundenen Symbole ihre besonderen religiösen, ethischen oder politischen Orientierungen und Lebensgefühle ausdrücken, darstellen, gestalten und vermittelbar machen, sind revolutionäre Sekten, Brüderschaften bewußter sozialer Außenseiter, geheime Orden und Gesellschaften, frühe gewerkschaftliche Organisationen (vgl. Hobsbawm 1962:197ff) oder auch die Kibbuzim in Israel. (vgl. Wulf 1997a:1034) Aber auch innerhalb der Jugend bilden sich immer wieder existentielle, häufig spontane Kommunitäten am Rande der Gesellschaftsstruktur, in denen Symbole, Rituale und rituelles Verhalten zur Selbstinszenierung, zur Abgrenzung in einer liminalen Situation und zur Intensivierung des Gemeinschaftsgefühls dienen. Zwar sind auch die Rituale heutiger, sich innerhalb ausdifferenzierter moderner Gesellschaften etablierender Jugendkulturen insofern selbstbezüglich, als die Beteiligten zugleich Akteure und Publikum sind, jedoch existieren hier, anders als in alten Stammesgesellschaften, auch Bezugspunkte außerhalb der die Rituale aufführenden Gruppen: Wie die Rituale anderer kultureller Minderheiten, so lassen sich auch jugendkulturelle Rituale nur dann begreifen, wenn man ihren Bezug auf die Mehrheits- bzw. Erwachsenenkultur oder andere, konkurrierende Sub- und Gegenkulturen berücksichtigt. Denn diese bilden „das Andere“ aller Minderheiten-, Sub- oder Gegenkulturen, das, wovon man sich abgrenzt. Im Medium körperlicher Darstellungs- und Ausdrucksformen werden Selbst-, Welt- und Lebensentwürfe szenisch repräsentiert, die sich von den

---

336 Zu den verschiedenen Formen des Zusammenseins vgl. Peters 1993:57f sowie Bauman 1997:76ff. Siehe auch das Kapitel 6..

Vorstellungswelten und den Normen der (hegemonialen) Erwachsenenkultur bewußt absetzen oder diese provozieren, genau so, wie die bereits erwähnten (ritualisierten) Gruppensprachen jugendlicher Subkulturen in den USA und Europa.[337] Rituale sind damit nicht zuletzt szenische Aufführungen von Kommunitäten, die ihren „Charakter" weitgehend mit Hilfe dieser Rituale „inszenieren, erhalten und transformieren" (Wulf 1997a: 1034).[338]

10.2. Stil-Rituale, Sportgruppen und kulturelle „Mikropolitik"

10.2.1. Cultural Studies

Seit den sechziger und siebziger Jahren versuchen vor allem die Forscher vom Birminghamer *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) in ihren von Theoretikern wie Marx, Gramsci und Althusser inspirierten Cultural Studies auf breiter Basis zu zeigen, wie Kommunitäten der Jugendkultur *sozial* und *semiotisch* situiert sind. (vgl. beispielsweise Hall und Jefferson 1976; Clarke u.a. 1979; Willis 1981)[339] Ihr Interesse richtet sich dabei vornehmlich auf diejenigen – auch in Wulfs Überlegungen zur Frage der Konstitution von Kommunitäten angesprochenen – Vorgänge, „in denen Menschen sich in der Produktion ihres gesellschaftlichen und materiellen Lebens *kollektiv selbst produzieren*." Den Ausgangspunkt bildet die Annahme, daß sich diese Produktion „immer im Verhältnis zu einer dominanten, in sich strukturierten Produktionsweise" und damit „in antagonistischen und strukturierten gesellschaftlichen Verhältnissen" vollzieht. (Willis 1990:12) Das

---

337 Siehe auch das Kapitel 6.2.1..

338 Zum Ritual als „szenisches Arrangement" vgl. auch Gebauer und Wulf 1998:140ff.

339 Einige „Gründungstexte", wie Raymond Williams' *Culture and Society*, welche die theoretischen Ausgangspunkte der Cultural Studies markieren, sind allerdings bereits in den fünfziger Jahren entstanden. Williams (1958 = 1999) entwickelt einen materialistischen Begriff der Kultur, während die theoretische Entwicklung am CCCS später in eine etwas andere Richtung wies, indem dort die Rezeption des Strukturalismus und dann der Postmoderne-Diskussion eine wichtige Rolle spielte. Zur Geschichte der Cultural Studies vgl. Bromley 1999; zur ihrer Rezeption im deutschsprachigen Raum siehe Göttlich und Winter 1999.

kulturelle Moment dieser Produktion des Lebens und des Selbst betrifft, so Willis (ebd.), „die spezifisch menschliche, kollektive Aktivität der *Bedeutungsgebung* (meaning making) [...], und zwar in bezug auf die strukturelle Verortung (location)“ bzw. „die Position in einem sozialen Verhältnis und in einer Produktionsweise.“

Als zentral betrachten die Forscher vom CCCS, erstens, die Opposition zwischen einer dominanten Kultur und den subkulturellen Praktiken der Jugendlichen. Arbeiter-Jugendkulturen von Teddy Boys, Skinheads, Mods, Rastas, Motorrad-Rockern oder Hippies werden als soziale – und fast immer männlich dominierte – Widerstandsformen gegen bzw. als aktive wie passive Kampfansagen an die jeweils hegemonialen kulturellen Normen begriffen. Die zweite große These des CCCS besagt, daß die Medien dieses Kampfes die symbolischen Instrumente des „Stils“ oder auch spezielle „Stil-Rituale“ (Hebdige 1983) seien – neben der Sprache zum

Beispiel Kleidung, Aussehen und Musik:[340] Die untersuchten Jugendkulturen werden als „sprachlose Opposition“ (Baacke 1970) sowohl gegen die eigene Elterngeneration, als auch – gemeinsam mit den Eltern – gegen die dominante Kultur der Mittelklassen aufgefaßt. Im Medium symbolisch codierter körperlicher Ausdrucksformen machen die Jugendlichen, so das CCCS, eine *Politik der Lebensstile*, die sich durch eine Verweigerung jener Identifikationen und Bilder auszeichnet, die ihnen von der hegemonialen Kultur und ihren – mit Althusser (1976) zu sprechen – „ideologischen Apparaturen“ (Schule, Familie, Arbeit usw.) angeboten oder oktroyiert werden. Die Jugendlichen setzen diesen Identifikationen und Bildern nonkonforme „Gegenidentifikationen“ (Michel Pêcheux) entgegen. Man könnte von performativen Bildverweigerungen und der komplementären Inszenierung „negativer

---

340 Stil ist, Clarke (1976) zufolge, ein umfassendes System von Zeichen und (ritualisierten) Praktiken, in dem heterogene Objekte, Waren, Handlungen, Gesten usw. miteinander verknüpft sind. Jeder Stil verweist, so Clarke, auf soziale Lagen und damit verbundene Einstellungen und Wertorientierungen. So ähnelt dieses Konzept demjenigen Bourdieus. (vgl. Kapitel 3.5.3.). Watzlawick (1996) betont darüber hinaus die wirklichkeitsschaffende Bedeutung des (Lebens-) Stils, seine Fähigkeit, die amorphe, phantasmagorische und kaleidoskopische Vielfalt des menschlichen Lebens – in Wechselwirkung mit überpersönlichen Gegebenheiten wie beispielsweise kulturellen, religiösen, ideologischen, ethischen und philosophischen Leitbildern – zu ordnen, sinnvoll zu machen und damit die Existenz auf ganz bestimmte Weise zu (er-) leben. In den achtziger Jahren ist das Phänomen des Stils auch in Deutschland zu einem Schlüsselthema der Kulturforschung geworden. (vgl. Hahn 1986; Gumbrecht und Pfeiffer 1986; Soeffner 1986 und 1995) Nach Müller (1992:63) verfügen Lebensstile über vier grundlegende Dimensionen: a) das *expressive* Verhalten, das sich in Freizeitaktivitäten und Konsummustern manifestiert; b) das *interaktive* Verhalten, das direkt in Formen der Geselligkeit, indirekt in der Mediennutzung zum Ausdruck kommt (über diese Interaktionsmuster und Geselligkeitsformen lassen sich Verkehrskreise symbolisch abgrenzen und auf diese Weise Nähe und Distanz regeln); c) das *evaluative* Verhalten, das die Wertorientierungen und Einstellungen umfaßt; schließlich d) die *kognitive* Dimension, welche die Selbstidentifikation, die Zugehörigkeit zur und die Wahrnehmung der sozialen Welt steuert. In ihren Stilisierungen drücken die Einzelnen nicht nur ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe aus, sondern auch zu einem Habitus, dem sich die Gruppe verbunden fühlt: „Er (der Stil, TA) ist Ausdruck, Instrument und Ergebnis sozialer Orientierung. Dementsprechend zeigt der Stil eines Individuums nicht nur an, wer ‚wer‘ oder ‚was‘ ist, sondern auch wer ‚wer‘ für wen in welcher Situation ist.“ (Soeffner 1986:318) Sich selbst zu stilisieren bzw. Stil zu haben bedeutet, für andere ebenso wie für das Selbst eine (einheitliche) Interpretation der eigenen Person – ein Selbst-Bild – anzubieten. Dabei ist es keineswegs nötig, daß der Einzelne „über einen expliziten, diskursiv mitteilbaren Begriff oder gar eine Begründung für den dargebotenen Stil“ verfügt. Notwendig ist lediglich ein praktischer Sinn für die „signifikanten Selektionen ..., durch die ein bestimmter Stil hervorgebracht und in Szene gesetzt wird.“ (Vollbrecht 1997:25)

Identitäten“ sprechen, die durch Strategien der Verneinung eines hegemonialen Gegenübers hervorgebracht werden.[341]

Dem Subkulturansatz des CCCS zufolge existiert jugend- bzw. popularkultureller Widerstand also vornehmlich auf der Zeichenebene. Er manifestiert sich primär im Stil, wobei die Auseinandersetzungen um Zeichen und Stile zugleich als soziale Kämpfe um die mit ihnen verknüpften Themen, Wertorientierungen, moralischen Maßstäbe und (politischen) Einstellungen aufgefaßt werden. (vgl. Fiske 1989) Die Tatsache, daß sich Stile aber nicht nur in der Maskerade des Körpers manifestieren, sondern auch in dem, was man *Spielstile* nennen könnte, das heißt in der – aufgrund von Lebensgeschichten – tief in der körperlichen Beschaffenheit der Subjekte verankerten Weise, am gesellschaftlichen Leben, den Aufführungen des sozialen Spiels, teilzunehmen, wird hier freilich nicht in dem Maße gesehen wie etwa von Bourdieu. Nicht verborgen ist den Forschern vom CCCS hingegen geblieben, daß die jugendlichen Widerstandsrituale seit den fünfziger Jahren in steigendem Maße warenästhetisch instrumentalisiert und massenmedial vermittelt wurden: Mediale Abwehr durch „Moral-Panic-Strategien“ stehen seitdem ebenso auf dem Programm wie Lifestyle-Marketing, Trend-Scouting oder andere Formen der „kulturindustriellen“ Erfindung, Vereinnahmung und Steuerung subkultureller Ausdrucksformen zum Beispiel durch Verniedlichung oder spektakuläre Exotisierungen. (vgl. Höller 1998:63f) So hat Clarke bereits 1976 dargestellt, welche Rolle insbesondere die visuellen Medien für die Entstehung, die semantische „Aufladung“, die kommerzielle Ausnutzung und eine allgemeine Popularisierung ehemals subkultureller Stile spielen. Kommerzialisierung und massenmediale Verbreitung führen, so Clarke (1976), zu einer Verallgemeinerung und damit Entschärfung bzw. Entwertung dieser Stile: Die Trennlinien zwischen Subkulturen und „Gesamtkultur“ würden verwischt, da diese permanent Elemente von jenen assimiliere, ein Prozeß, der überdies zur beschleunigten Ausdifferenzierung immer neuer Stile und „Szenen“ beitrüge. (vgl. auch Vollbrecht 1997:26)

---

341 Gebauer und Wulf (1998:290) verdeutlichen dies beispielhaft an der expliziten Verweigerung der üblichen Grußformen durch Jugendliche, durch die die Jugendlichen signalisierten, sie stellten sich außerhalb der Gesellschaft: „Mit der Begrüßungsform des ‚Shakes‘, bei der die Hände in der Luft mit lässigen Bewegungen abgeklatscht werden wie bei Volleymannschaften, distanzieren sich Jugendgruppen von der Erwachsenenwelt, insbesondere von deren Ernsthaftigkeit und Förmlichkeit. Zusammen mit anderen Zeichen (Kleidung, Sprache, Musik etc.) markiert das Begrüßungsritual die Zugehörigkeit zu einer Sonderwelt. In dieser regiert das Spielerische, eine Haltung der Unverbindlichkeit gegenüber der Gesellschaft der Erwachsenen.“

10.2.2. (Sportive) Lebensstile und Vermarktung von Distinktionsbedürfnissen

Ein hervorragendes Beispiel für solche Ausdifferenzierungen bietet die heutige Sportlandschaft. Neben staatlichen Sportangeboten wie dem klassischen Schulsport sowie hochgradig institutionalisierten und organisierten Weisen des Sporttreibens im traditionellen Sportverein – der freilich auch weiterhin besonders für Jugendliche in ländlichen Regionen attraktiv bleibt (vgl. Baur 1997) – sind zahlreiche neue Sportarten und Formen des Sportengagements entstanden, die von verschiedenen Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen Motiven an verschiedenen Orten diesseits und jenseits der Infrastruktur des traditionellen Sports betrieben werden: dienstleistungsorientierter Freizeitsport im modernen Großverein, kommerzielle Sportangebote (Fitneß- und Gesundheitsstudios, Touristikunternehmen usw.), private Tanz-, Gymnastik- und Sportschulen, privater Sport (Joggen, Morgengymnastik, Schwimmen usw.) oder auch neuartige sportive Straßenkulturen. Jedenfalls legt es die Vielfalt der sportlichen Phänomene nahe, auch von einer Vielzahl von Motiven und Gründen für die sportliche Betätigung auszugehen, die überdies mit unterschiedlichen Idealen, Wertvorstellungen, Gefühlen, Assoziationen, Geselligkeits- und Vergemeinschaftungsformen korrelieren. Soziologisch betrachtet ist die bunte Landschaft des Sports ein ausgezeichnetes „Theater der Distinktionen“, auf dessen Bühne sich die Individuen und Gruppen sinnfällig voneinander abgrenzen. (vgl. Gebauer 1986b)

Vor dem Hintergrund einer neueren, der Beckschen Individualisierungsthese verpflichteten Lebensstil- und Sportsoziologie ist diese Diversifizierung des Sports primär als Ausdruck gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse gedeutet worden. (vgl. etwa Bette 1993 und 1999:147ff; Brinkhoff 1993:102) Abgesehen davon, daß nach wie vor – darauf deutet zum Beispiel die von Lamprecht und Stamm (1995) in der Schweiz erhobene Studie hin[342] – zwischen der sozialen Herkunft der Akteure, der Sportart, den Motiven sowie den Orten des Sporttreibens systematische Zusammenhänge zu existieren scheinen, also von einem Sporttreiben „nach ‚Lust und Laune‘“ – das macht beispielsweise für Brinkhoff (1993:102) den Kern der Individualisierung im Sport aus[343] – bestenfalls in einem sehr eingeschränkten Sinne

---

342 Siehe auch Kapitel 6.3..

343 Brinckhoff argumentiert letztlich widersprüchlich: Auf der einen Seite zeigt er selbst auf, daß Schichtzugehörigkeit, Bildung, Geschlecht, Wohnregion und Alter das Sportengagement maßgeblich determinieren (vgl. Brinckhoff 1995), auf der anderen Seite macht er sich lebensstilsoziologische Individualisierungs- und Pluralisierungsthesen zu eigen, die eben diese Zusammenhänge weitgehend leugnen.

die Rede sein kann, ist aus individualisierungstheoretischer Perspektive aber (neben der Dimension des Körpers und der Bewegung, die weiter unten betrachtet werden) auch der *ökonomischen* Seite dieses Prozesses zu wenig Beachtung geschenkt worden. Schließt man diese in die Betrachtung mit ein, dann zeigt sich, daß die Individualisierung und Pluralisierung der Lebensstile – und damit auch die Ausdifferenzierung der Sportlandschaft – keineswegs nur ein Ausdruck der Freisetzung der Menschen aus allen sozialstrukturellen Bindungen bzw. den einheitsstiftenden und -erzwingenden „großen Erzählungen" (Lyotard 1979) der (klassischen) Moderne ist, sondern auch durch eine Vervielfältigung kommerzieller Medien-, Waren- und Sportangebote bewirkt und forciert wird, die ihrerseits die Distinktionsinteressen eines konsumierenden Publikums bedienen.[344] So hat der Übergriff der Gesetze des Marktes auf den Raum des Sports nicht nur zu dessen Spektakularisierung geführt, sondern auch eine ungeheure Diversifizierung und Differenzierung der Sportangebote bewirkt. Dies betrifft auch den Medien-Sport, in dessen Rahmen neben dem männlichen *Disziplinarindividuum* der klassischen Mannschaftssportarten längst andere Figuren, wie der neue Typus des postmodernen *Spielers*[345] oder die exemplarischen *Frauen-Individuen* der sogenannten ästhetischen Sportarten, auftreten. (vgl. Gebauer 1998a:235ff)[346] Weit davon entfernt, eine homogene Einheit zu bilden, setzen sich die Geschmäcker und Erwartungshaltungen, die heute vom Publikum an die Sportbranche herangetragen werden, aus ganz verschiedenen, letztlich in der jeweiligen sozialen Praxis

---

344 So greift es auch zu kurz, wenn beispielsweise Vattimo (1992:21f) emphatisch von einem „Befreiungsprozeß der Differenzen" spricht, das heißt davon, daß sich die Unterschiede, die Dialekte, die lokalen Elemente und die lokalen Rationalitäten (ethnischer, sexueller, religiöser, kultureller usw. Minderheiten) in der postmodernen „Kommunikationsgesellschaft" von der Idee einer einheitlichen Welt und Sprache bzw. einer zentralen Rationalität hätten emanzipieren können, daß diese nun die Möglichkeit hätten, das „Wort zu ergreifen", „sich darzustellen", sich selbst „eine Form zu geben" und sich damit Anerkennung zu verschaffen usw.. Übersehen wird dabei nicht zuletzt, daß Differenz längst (kultur-) industriell produziert und inszeniert wird.

345 Als Beispiel habe ich oben, in Kapitel 9., den Tennisspieler André Agassi genannt.

346 Jedoch muß hier auch eine Einschränkung gemacht werden: Zwar hat die quantitativ kräftige Zunahme von Fernsehübertragungen auch zu einem qualitativ vielfältigerem Programm geführt, jedoch richtet sich die Konzentration der Fernsehsender auf nur einige wenige Sportarten, während andere, die nicht dem – seinerseits medial überformten – Massengeschmack entgegenkommen, fast überhaupt nicht zu sehen sind. Vgl. auch Babin 1995:89ff.

begründeten Interessen zusammen.[347] Unter den Bewegungsgesetzen der Marktökonomie entsteht eine gegenseitig sich steigernde, in immer höherer Geschwindigkeit sich vollziehende Logik der Vervielfältigung der Angebote, der Pluralisierung der Interessen und der Diversifizierung des Sports. Dieser Prozeß läßt sich an der Landschaft des Sports insgesamt aufweisen, aber auch an jeder einzelnen Sportart, zum Beispiel an neuen Trendsportarten wie dem Inline-Skating: Zuerst gab es nur eine Sorte von Inline-Skates, binnen kurzer Zeit sind von seiten der Sportindustrie immer neue Skates angeboten worden: Skates für Inline-Hockey, Speed-Skates, Agressive-Skates usw.. Charakteristisch ist zudem, daß Produktion und Vertrieb der „Ware Sport" zunehmend in sogenannte *Crossover-Synergie-Projekte* eingebunden werden: Sportgeräte, Bekleidung, Musik-CD's, Sportvideos, Special-Interest-Zeitschriften und Merchandise-Artikel bilden einen Verbund von – zeichenhaften – Produkten, die sich am Markt gegenseitig stützen. (vgl. Gurk 1997:32)

Im Gegensatz zu älteren Theorien symbolischer Produktion, die noch von der Annahme ausgingen, daß eine hohe Konzentration von Kapital und Produktionsmitteln auch zu einer starken Homogenisierung der Kulturwaren führen würde (vgl. etwa Peterson und Berger 1975), ist heute demnach eine genau entgegengesetzte Entwicklung zu beobachten: Noch nie war die Marktbeherrschung durch wenige Firmen so hoch wie heute, und noch nie gab es eine derart breite Angebotspalette. Wir haben es mithin mit einer Ökonomie zu tun, die in Zeiten dichtester Marktkonzentration eine extreme Vielfalt an symbolischen Produkten und kulturellen Leistungen hervorbringt – und diese können am Markt desto besser verkauft werden, je erfolgreicher sie den Wunsch der Konsumenten nach Anderssein, Individualität und Differenz bedienen. Auch die Stile subkultureller Verweigerung werden von der Industrie keineswegs gefürchtet, sondern im Gegenteil

---

347 Ich verwende den Begriff des Interesses hier im Sinne Bourdieus. Bourdieu (1998a:143) unterscheidet zwischen einer biologischen *libido* und einer sozialen, spezifischen *libido* bzw. einem spezifischen, sozial begründeten *Interesse,* welches das Ergebnis der sozialen Formung der biologischen *libido* sei. Jedes Interesse, jede soziale Form der *libido*, ist danach feldspezifisch: „es gibt genauso viele Formen von *libido*, genauso viele Arten von ‚Interesse', wie es Felder gibt. Indem es sich selbst produziert, produziert jedes Feld eine Form von Interesse, die aus der Sicht eines anderen Felds als Freiheit von Interessen erscheinen kann [...]." (ebd.:150) Anders gesagt: Die „Arbeit der Sozialisation" verwandelt die *libido* bzw. die „Triebe in spezifische Interessen [...], in sozial begründete Interessen, die nur im Zusammenhang mit einem sozialen Raum existieren, in dem bestimmte Dinge wichtig und andere gleichgültig sind, und auch nur für Akteure, die so sozialisiert, so konstituiert sind, daß sie die Unterschiede, die den objektiven Unterschieden in diesem Raum entsprechen, auch tatsächlich machen." (ebd.:143)

gefeiert. Spätestens seit dem Ende der sechziger Jahre inszeniert die Industrie selbst Differenz und bestimmen (Minderheiten-) Stile des Unterschieds und der Verweigerung den kulturellen Mainstream. (vgl. auch Holert und Terkessidis 1997, Mayer 1997 und Engelmann 1999) Letztlich befriedigen immer weniger Firmen durch die Herstellung von Distinktionen auf der Produktebene die Bedürfnisse und (Distinktions-) Interessen einer von immer „feineren Unterschieden“ durchzogenen Gesellschaft, deren Ausdifferenzierung und Segmentierung sie dadurch ihrerseits vorantreiben.

Soziologisch ist dies besonders deshalb interessant, weil diese Waren und kulturindustriellen Leistungen zu Kristallisationskernen immer neuer (Lebensstil-) Gruppierungen werden. Fanshops und Sportartikelläden figurieren als beliebte Treffpunkte; *Lifestyle*- und *Special-Interest*-Zeitschriften, (Medien-) Bilder, warenästhetische Signaturen, Sportgeräte usw. wirken als Kollektivsymbole mit Signalcharakter, als Attraktionen und identifikatorische Erkennungszeichen. In gewisser Weise übernehmen sie die Funktion religiöser Kultgegenstände: Sie verleihen einer der labilsten Währungen im sozialen Haushalt, den Emotionen, eine sichere Existenz und führen die Individuen in „Gemeinden der Gefühle” zusammen. (vgl. Soeffner 1995 und 1997) So entstehen *sinnliche* (ästhetische) *Gemeinschaften*, die nicht auf kommunikativem Handeln im Sinne der argumentativen Herstellung von Konsens (Habermas; siehe Kapitel 3.5.1.) beruhen, sondern auf einer gemeinsam erlebten Handlungspraxis, gemeinsamem Konsum und daraus resultierenden „konjunktiven Erfahrungen“. (vgl. auch Bohnsack und andere 1995:11f) Eine solche vor-diskursive, ontogenetisch und phylogenetisch vielleicht fundamentalere Sozialität kann aufgrund der Einbindung in gleiche soziale Milieus unmittelbar gegeben sein, sie kann aber auch situativ auf dem Weg einer gemeinsam inszenierten Handlungspraxis hergestellt oder bestätigt werden, zum Beispiel in Festen, Ritualen oder Events.

Um der in der Marktökonomie angelegten Gefahr zu entgehen, daß sich die Ware nicht verkaufen läßt (vgl. auch Kapitel 9.2.), wird der die Selbstidentifikation und die Gruppenzugehörigkeit vermittelnde Konsum durch Methoden der empirischen Marktforschung bereits in der Produktionsphase antizipiert. Individuelle (Distinktions-) Bedürfnisse sollen auf Massenprodukte hin umgeformt und die Ware bereits im Vorfeld entsprechend einer klar definierten Zielgruppenkonzeption entworfen werden: *Trendscouts* betreiben eine angewandte Jugendethnologie und lauschen den „Kids“ ihre Sprachelemente und Gesten ab; Sehgewohnheiten, Ausdrucksgepflogenheiten, Erlebnis- und Inszenierungswünsche potentieller Konsumenten werden mit entsprechenden Produkten und einer Mimikry der „coolen“ Haltung bedient (vgl.

Haug 1997:347);[348] professionelle Spezialisten für Warenästhetik und Lifestyle wecken, bündeln und bearbeiten kollektive Stimmungen, diffuse Gefühle, latente Wünsche und undefinierte Bedürfnisse, indem sie ihnen in speziellen Waren- und Bildangeboten eine erkennbare materielle Gestalt geben.[349]

So ließe sich, mit aller Vorsicht, die These formulieren: Wir haben es mit einer Gleichzeitigkeit der Auflösung von Solidargemeinschaften alten Typs und der Bildung von Gruppierungen eines neuen Typs mit Hilfe von Warenangeboten und Massenmedien zu tun. Auf der einen Seite führt die Ausdehnung der Marktökonomie und der mit ihr verbundenen (Produktions-) Technologien auf tendenziell alle gesellschaftlichen Bereiche – einschließlich solcher Felder, die sich, wie die Kunst oder der Sport, historisch durch eine klare Abgrenzung von der Ökonomie des Marktes entwickelt haben – unter den Bedingungen neo-liberaler Verhältnisse dazu, daß traditionelle Milieus, überkommene Formen von Zugehörigkeit und Gemeinschaftssinn ausgehöhlt werden.[350] Auf der anderen Seite stellen nicht zuletzt Markt und Massenmedien die Mittel für die Bildung neuer, weitgehend unverbindlicher, flüchtiger und unpersönlicher sozialer Ligaturen bereit. Damit zeigen sich auch auf dem Feld des ausdifferenzierten Sports Mechanismen und Prozesse, die für die Wirtschaft und Gesellschaft der Gegenwart insgesamt charakteristisch zu sein scheinen: Produktion und Konsumtion kultureller Zeichen rücken an die Stelle der traditionellen Schlüsselindustrien sowie herkömmlicher (Re-) Produktions-, Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsmuster über industrielle Arbeit. Zwar

---

348 Zum Marketing von Erlebniswerten in der Freizeit- und Sportökonomie vgl. auch Opaschowski 1993.

349 So hat bereits Boltanski (1976:165ff) – bei ihm geht es vornehmlich um die Nachfrage nach medizinischen Angeboten, seine Erkenntnisse lassen sich jedoch auch auf andere Gebiete übertragen – darauf aufmerksam gemacht, daß Wünsche und Bedürfnisse „nie anders als in bezug auf ganz bestimmte Waren (existieren, TA), die unter bestimmten Umständen produziert wurden und deren ‚assoziierte symbolische Werte'[...] nicht strikt definiert sind" (ebd.:168). Das heißt, Bedürfnisse sind „letzten Endes Produkt der Verbreitung adäquater [...] Wahrnehmungskategorien der begehrten Objekte [...]. Nun werden diese Kategorien im wesentlichen von den Herstellern der angebotenen Güter produziert, die folglich ebenso Hersteller des Bedürfnisses nach diesen Gütern sind" (ebd.).

350 Bourdieu (1998b und 1998c) bezeichnet den „Neoliberalismus" – jene, wie er schreibt, „Utopie grenzenloser Ausbeutung der Realität" – gar als „Programm der planmäßigen Zerstörung der Kollektive" (1998b:110). Zum Fragwürdigwerden von Basisprämissen der industriekapitalistischen Moderne im Zeichen eines neuen globalisierten Kapitalismus siehe auch Sennett 1998 sowie Keupp u. a. 1999:40ff.

kann man kaum von einem „Ende der Arbeitsgesellschaft“ sprechen,[351] jedoch büßt die Sphäre der Erwerbsarbeit zunehmend bzw. in relevanten Teilen ihre *Anschaulichkeit* und, damit verbunden, ihre Bedeutung als Ort der *Erfahrung* von Gemeinschaftlichkeit ein: Hochtechnologische Produktionsweisen, die Einrichtung von Heim-Computerarbeitsplätzen, die Flexibilisierung der Arbeitszeiten, die Deregulierung von Öffnungszeiten usw., all dies führt zu einer allmählichen Verdrängung des Körpers aus der Produktion bzw. dazu, daß die Räume der Erwerbsarbeit immer weniger durch eine physische Kopräsenz, ein zeit-räumlich synchronisiertes Beisammensein der arbeitenden Körper geprägt sind. Vor allem im explodierenden Servicesektor – an Schreibtisch, Tresen und Computer – ist eine Vereinzelung der Arbeit zu beobachten. Auch der Zyklus von Arbeit und Freizeit folgt zunehmend weniger einem gemeinsamen Rhythmus. Zusammen mit der Tatsache, daß zahlreiche Menschen aus stabilen Normalerwerbsarbeitsbiographien herausfallen, kommt es zu Phänomenen der Auflösung tradierter Gemeinschaftstypen wie zum Beispiel Fahrgemeinschaften (dies war beispielsweise eine Folge der Einführung der Gleitarbeitszeit bei VW in Wolfsburg).[352] Auch veränderte Wertvorstellungen mögen dazu beitragen, daß die Ewerbsarbeit in einigen Bevölkerungsgruppen vornehmlich als ein Bereich angesehen wird, der allein der Erhaltung (oder Erreichung) ökonomischer Sicherheit dient. In wachsendem Maße scheinen sich Menschen ihre Gruppenzugehörigkeit und Anerkennung außerhalb der Sphäre der Erwerbsarbeit zu suchen. Für die außer-institutionelle Herstellung von Gruppenzugehörigkeit übernehmen, zumindest in bestimmten Bevölkerungsgruppen, Medien-Bilder und Marken-Zeichen ebenso eine wichtige Rolle wie spielerische Vergemeinschaftungsformen.[353] Wie sich solche neuen Kommunitäten herstellen, läßt sich besonders deutlich an den neuen urbanen Straßenkulturen von Skatern, Mountainbikern, Streetball-Spielern und verwandten Gruppierungen beobachten, die im 11. Kapitel in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden.

---

351 Nach wie vor basieren Wertschöpfung und Mehrwertproduktion auf der Arbeit; und nach wie vor hängt die Stellung einer Person im sozialen Raum moderner Gesellschaften maßgeblich von ihrer Position in der (Erwerbs-) Arbeits- und Produktionssphäre ab. Erwerbslosigkeit bedingt in aller Regel eine untergeordnete Stellung, führt zu Statusverlust, sozialer Scham usw..

352 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Sennett 1998, Heidbrink 1999 sowie Heuser 1999.

353 Ähnlich hat es der Regisseur Harun Farocki in einem Gespräch mit Stefan Reinicke ausgedrückt und versucht, es in seinen Filmen darzustellen. Vgl. Reinicke 1998.

10.2.3. „Bricolage“ und „Kunst des Handelns“

Der Hinweis auf die große soziologische Bedeutung der Angebote und „Regieanweisungen“ von Konsumgüterindustrie, Warenästhetik und Massenmedien muß jedoch nicht unbedingt im Sinne der Kultur- bzw. Bewußtseinsindustrie-These von Horkheimer und Adorno (1969) als völlige Fremdbestimmung gedeutet werden. Schon Clarke (1976) und später Willis (1991) haben demgegenüber hervorgehoben, daß die Menschen im Rahmen der ihnen zur Verfügung stehenden materiellen und symbolischen Ressourcen durchaus in der Lage sind, einen spezifischen Eigensinn zu entwickeln, der es ihnen ermöglicht, aus den Angeboten der Kulturindustrie neue Symbolisierungen und Inszenierungen des Selbst und der Gruppe zu erzeugen. Beide haben diese Beobachtung im Rekurs auf das von Lévi-Strauss (1968) entwickelte Konzept der *bricolage* gedeutet. „Bricolage“ ist, so Lévi-Strauss (1968:29ff), eine Technik *oraler* Kulturen ohne Schriftsprache, um der Welt Bedeutung zu verleihen, sie sinnvoll zu machen und kohärent denken zu können. Lévi-Strauss entwickelt den Begriff ausdrücklich in Abgrenzung zur *wissenschaftlichen* Tätigkeit. Das Verb „bricoler“ verweist, wie er bemerkt, im ursprünglichen Sinn auf Billard und Ballspiel, Jagd und Reiten. Es bezeichnet alle nicht vorgezeichneten Bewegungen – von Bällen, die unkontrolliert zurückspringen, Hunden, die Umwege laufen, Pferden, die von der geraden Bahn abweichen usw. „Bricolage“ ist, so Lévi-Strauss, ein Kennzeichen *mythischen* Denkens, dem Vorgehen des unprofessionellen Heimwerkers vergleichbar, der nicht über professionelle und optimale Mittel, Werkzeuge und Materialien verfügt und deshalb zum Improvisieren gezwungen ist: Er muß zunächst eine Bestandsaufnahme machen und feststellen, über welche Mittel und Werkzeuge er überhaupt verfügt, um sich dann zu überlegen, wie er mit dem ihm verfügbaren „Schatz“ heterogener Instrumente, Objekte, Elemente und Materialien etwas Neues herstellen kann. Die Möglichkeiten des Bastlers sind also stark begrenzt. In ihrem Rahmen aber reorganisiert er das Gegebene kreativ und baut die vorhandenen Ressourcen zu neuen Bedeutungsstrukturen zusammen: ein unaufhörlicher Prozeß der Desartikulation und der Reartikulation, des Herauslösens von (Bedeutungs-) Elementen aus alten Kontexten und ihres Einbauens in neue Zusammenhänge, bei dem Bedeutungen bzw. Bedeutungsfragmente aus dem alten Kontext in den neuen „mitgeschleppt“ werden: „Aber diese Möglichkeiten bleiben immer durch die besondere Geschichte jedes Stückes begrenzt und durch das, was an Vorbestimmtem in ihm steckt, das auf den ursprünglichen Gebrauch zurückweist, für den es geplant war“ – genau so, wie die Kombinationsmöglichkeiten der „konstitutiven Einheiten des Mythos [...] durch die Tatsache begrenzt sind, daß sie

einer Sprache entnommen sind, in der sie schon einen Sinn besitzen, der die Manövrierfähigkeit einschränkt [...]“. (ebd.:32)[354]

Lévi-Strauss versteht die Bricolage als eine nonverbale Sprache: Der Bricoleur spricht mittels seiner Artefakte; die Bricolage dient dem Selbstausdruck, der sinnlich-anschaulichen Darstellung von Selbstbildern, Imaginationen, Träumen und Gefühlen des Subjekts – und damit immer der Gruppe, zu der es gehört. Die Bricolage verfügt also stets auch über eine *poetische* Dimension, „die besonders daher (kommt, TA), daß sie sich nicht darauf beschränkt, etwas zu vollenden oder auszuführen; sie ‚spricht‘ nicht nur *mit* den Dingen [...], sondern auch *mittels* der Dinge: indem sie durch die Auswahl, die sie zwischen begrenzten Möglichkeiten trifft, über den Charakter und das Leben ihres Urhebers Aussagen macht. Der Bastler legt, ohne sein Projekt jemals auszufüllen, immer etwas von sich hinein.“ (ebd.:34f) In der Bricolage können so durchaus Momente der Befreiung liegen, des Protests gegen bestehende Sinnstrukturen oder des Unterlaufens von etablierten und konkurrierenden Sinnsystemen, die der Bricoleur benutzt und dekonstruiert, um aus ihnen etwas Neues, Unerwartetes, noch nicht Definiertes zu schaffen, etwas, das sich nicht in das Bekannte einordnen läßt. Dieses tastende und experimentierende Vorgehen des Bricoleurs (der „Wilden“) beim Schaffen neuer Artefakte aus vorliegenden Materialien und Spurenelementen steht, so Lévi-Strauss, im Gegensatz zu jeder rational geplanten, aber die Grundstoffe verschwendenden Technologie (der „zivilisierten Weißen“).[355] Gegen die traditionell marxistische Vorstellung einer völligen Determination der kulturellen Praktiken durch die „ökonomische Basis“ ist im Rückgriff auf das Konzept der Bricolage auch im Umkreis der Cultural Studies eine aktive menschliche Fähigkeit behauptet worden, die gewissermaßen in entgegengesetzter Richtung wirkt und verläuft:[356] die Fähigkeit einer aktiven und kreativen Antwort der Menschen auf das, was sie formt und geformt hat, durch kulturelle Bedeutungsgebung und (Re-) Konstruieren, die Produktion und Darstellung

---

354 Vgl. die Affinität zur Konzeption des Mythos von Roland Barthes (1957).

355 Die Technik der Bricolage hat auch die zeitgenössische *Arte Povera* beeinflußt. Vielleicht gewinnt Lévi-Strauss seinen Begriff sogar an ihr, jedenfalls bestehen gegenseitige Einflüsse zwischen Wissenschaft und Kunst; die *Arte Povera* unterläuft ebenfalls etablierte Ordnungen bzw. Systeme der Kunst. Siehe dazu Metken 1998.

356 Dabei sind aber auch die Unterschiede reflektiert worden, welche die subkulturellen Bricoleurs moderner Gesellschaften von den Bricoleurs alter Stammesgesellschaften abheben. Ein grundlegender Unterschied besteht, so Clarke (1976:178f), bereits darin, daß in Stammesgesellschaften bzw. totemistischen Gesellschaften keine Klassenkonflikte im modernen Sinne existierten, also auch keine Klassenkämpfe auf der Ebene der Ausdrucksmittel und der Symbole ausgetragen wurden.

von Gefühl und Bewußtsein in kulturellen Handlungen und Formen[357] (vgl. Willis 1990:13, 1981 und 1994), die aktive physische Aneignung und der praktische Gebrauch von Waren durch subkulturelle Bricoleurs (Clarke 1976:177) usw..

Daß die Subjekte durch Strategien der kreativen Neuordnung, der Re-Kontextualisierung, der Re-Interpretation sowie eines umdeutenden praktischen Gebrauchs von bereits in anderen Zusammenhängen bedeutungsgeladenen Objekten immer wieder neue szenische Arrangements schaffen und dadurch eigene, alternative Lebensentwürfe ausdrücken und gestalten können, zeigen auch Studien wie Michel de Certeaus *Die Kunst des Handelns* (1988). Der Autor hebt ebenfalls das konstruktive Potential subjektiver Handlungsvollzüge hervor und richtet den Blick auf die kreativen Aktivitäten, Techniken und Strategien von Verbrauchern, die in vielen anderen Konzepten nur als passive Konsumenten auftauchen. (vgl. auch Certeau 1994) So argumentiert er (1988:16) ausdrücklich gegen Foucaults Begriff der Disziplinierung, daß die Verbraucher durch einen einfallsreichen Gebrauch warenförmig angebotener Güter und Zeichen durchaus ein alltagskulturelles „Netz von Antidisziplin“ zu knüpfen in der Lage seien. In einigen neueren Arbeiten sind das Konzept der Bricolage und die Thesen Certeaus nicht nur auf die Popkultur, sondern auch auf sportliches Handeln übertragen und angewendet worden, zum Beispiel von Meueler (1997a und 1997b), Hitzler (1994) und Ehni (1998) – letzterer bezieht sich ausdrücklich auf Skater-Gruppen.[358] Träfen die Überlegungen Certeaus und anderer zu, dann bedeutete dies, daß Warenangebote und massenmediale „Rollenmodelle“ nicht zwangsläufig eine verhaltensdeterminierende Kraft ausüben, sondern daß die Rezipienten auch einen erfinderischen Gebrauch von ihnen machen und sie produktiv zur Konstruktion eigener, distinktiver Lebenswelten und Spezialkulturen verwenden können.[359]

---

357 Mit „kulturellen Formen“ sind entweder „Texte irgendwelcher Art“ gemeint „oder eine relativ abgeschlossene Menge von Symbolen, Diskursen und Texten, die in Beziehung stehen zu den Routinetätigkeiten und zur Praxis einer bestimmten Menge von Akteuren an einem bestimmten sozialen Ort – z.B. Gegenschulkulturen, Betriebskulturen.“ (Willis 1990:27, Fußnote 6).

358 Kopiez und Brink (1998:210) weisen entsprechend auf das Zusammenbasteln von Fußball-Fangesängen aus heterogenen Elementen hin. Schwier (1998c:94ff) versucht zu zeigen, wie Fanzines – die Szenezeitschriften jugendlicher Fußballfans – durch Strategien des *Sampling* produziert werden.

359 Bezogen auf den Sport kommen etwa Giulianotto und Armstrong (1995) auf der Basis ethnographischer Studien zu dem Ergebnis, „daß Fußballfans ihr eigenes Medienimage parodieren sowie die medialen Inszenierungsformen des professionellen Fußballsports spielerisch dekonstruieren und umdeuten“ (Schwier 1998c:94).

Allerdings sind solche Stil- und Realitätsbasteleien nie völlig beliebig, sondern hängen von objektiven sozialen Lagen, kulturellen Orientierungen und wirtschaftlichen Ressourcen, von den Erwartungen der anderen, Selbstbildern und institutionellen Bedingungen, von situativen Gegebenheiten, vorhandenen Selbstthematisierungsmöglichkeiten und Darstellungsmitteln ab, letzten Endes vom Zusammentreffen „objektiver“ Faktoren mit dem Habitus der Personen sowie den, dem reflexiven Bewußtsein weitgehend entzogenen, Ordnungs- und Orientierungsleistungen des praktischen Sinns. Zwar neigen theoretische Beschreibungen auf der Grundlage „postmoderner“ Pluralisierungs- und Individualisierungskonzepte dazu, die individuelle Wahl- und Gestaltungsfreiheit zu betonen, empirische Forschungen lassen allerdings eine Abhängigkeit sowohl der Chancen als auch der Neigung zur Lebensstilisierung von sozialen und wirtschaftlichen Faktoren erkennen.[360]Als ein auf der Basis dieser Faktoren selegierter kann der Lebensstil dann seinerseits zu einer „(teilzeitlich wirksamen) ‚Selektionsinstanz‘ für die Filterung sozialer Sinnangebote“ (Hitzler 1994:79) werden. Lebensstile sind in jedem Fall mehr als ein nur oberflächlicher Zeichengebrauch. Sie signalisieren nicht nur flüchtige Konsum- und Freizeitgewohnheiten, „sondern darüber hinaus die Zugehörigkeit zu kollektiven Lebens- und Werthaltungen“ (Vollbrecht 1997:24), die in der sozialen Praxis bzw. sozialisatorischen Handlungen erworben werden. Eine soziologische Analyse symbolischer Vergemeinschaftungen setzt also immer auch eine Rekonstruktion der jeweils verfügbaren institutionellen, symbolischen und kommunikativen Möglichkeiten sowie der herrschenden – zumeist impliziten – Verhaltenscodizes und Darstellungskonventionen voraus. Erst auf der Grundlage einer solchen Rekonstruktion wird auch der Spielraum sichtbar, der einem Individuum bzw. einer Gruppe für die Entwicklung eines eigenen Stils offensteht.

Um die Frage zu beantworten, warum spezielle Gruppen nur ganz bestimmte Waren- und Medienangebote für ihre Konstruktionen auswählen und nutzen, sich von anderen Angeboten jedoch nicht angesprochen fühlen, hatte bereits Clarke (1976), ähnlich wie Bourdieu, konstatiert, es existiere ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von „objektivem“ Angebot und „subjektiver“ Nachfrage: Gruppen müssen sich, so Clarke, mit ihren eigenen „focal concerns“, ihren Selbstbildern und inneren Gestimmtheiten, im möglichen Bedeutungshorizont eines

---

360 In modernen Gesellschaften ist die Konstruktion von „Bastelbiographien“ und „Patchwork-Identitäten“ (vgl. z.B. Keupp u.a. 1999) vornehmlich ein Phänomen der Mittelschichten. (vgl. Müller 1993:375ff.) Objektive soziale und wirtschaftliche Faktoren wirken sich aber nicht *direkt* auf individuelle Lebensstilorientierungen aus, sondern nur *vermittelt* durch Mediatisierungsfaktoren (Zeit, Raum, gesellschaftliche Differenzierung usw.; vgl. Müller 1992:64). Siehe auch die Kapitel 3.5.3. und 11.1..

Angebots wiedererkennen, um es auszuwählen: „The selection of the objects through which style is generated is then a matter of the homologies between the group's self-consciousness and the possible meanings of the available objects." (Clarke 1976:179) Wie Bourdieu führt er zunächst aus, daß die Produktion eines speziellen Stils bzw. einer gruppenspezifischen Repräsentation stets mit Grenzziehungen anderen Gruppen gegenüber einhergeht, die jedoch nicht notwendig auch einen antagonistischen Charakter haben müßten. Vielmehr wäre oft zu beobachten, daß sich mehrere distinkte Gruppen in speziellen Situationen zusammenschlössen, um sich dann gemeinsam von anderen Gruppierungen oder Institutionen abzusetzen (dem Regierungssystem, Außenseitern, Neuankömmlingen usw.). Interessant ist seine Analyse der Rolle der Massenmedien in diesem Zusammenhang. So bemerkt er, daß bloße *Differenzen* zwischen verschiedenen Gruppen von den Massenmedien oft als *Antagonismen* dargestellt würden, so daß dann beispielsweise in der Öffentlichkeit das Bild eines „Krieges" zwischen verschiedenen „gangs" und ihren Stilen entstünde. Eine Konsequenz dieser Darstellungsform ist die, daß das öffentliche Medienbild einer Polarisierung verschiedener Gruppierungen (bis hin zum Szenario eines völligen Zerfalls moderner Gesellschaften in stammesähnliche, sich fremd und feindlich gegenüberstehende Gruppen, wie es heute auch in Teilen der Soziologie gezeichnet wird[361]) in das Selbstbild dieser Gruppen hineinwirkt – mit dem Resultat, daß ehemals neutrale Stilelemente nun tatsächlich zu Brennpunkten von Antagonismen und „ernsten" Auseinandersetzungen werden (Türken versus Deutsche, Punks versus Skins usw.). Diese Konflikte bestätigen dann nach Art einer *self-fullfilling-prophecy* exakt das Bild, das die Medien bereits im vorhinein konstruiert haben (vgl. Clarke 1976:182f) – ein weiteres Beispiel dafür, wie Darstellungen mit durchaus realen Konsequenzen ins Dargestellte eingreifen.[362]

Die Wechselwirkungen zwischen den Angeboten von Konsumgüterindustrie, Unterhaltungsindustrie und Massenmedien einerseits sowie den Verbrauchern und

---

361 So haben etwa Maffesoli (1988) und Bauman (1992:299ff) den Begriff des *Neotribalismus* vorgeschlagen, um die unsere Welt – wie sie meinen – maßgeblich charakterisierende Suche nach einer stammesähnlichen Gemeinschaftlichkeit zu beschreiben. Vgl. auch Hebdige 1983 und Schwier (1998a:11ff), der den Begriff der „Stämme" übernimmt und auf neue Sportkulturen überträgt. Jedoch führt dieser Begriff bereits deshalb in die Irre, weil Stämme, wie auch Lévi-Strauss (1968) gezeigt hat, hoch integrierte, stabile Sozialverbände sind, während die neuen Kommunitäten demgegenüber höchst flüchtige und instabile Gebilde darstellen – was im übrigen auch Bauman (1992:299ff) selbst bemerkt.

362 Clarkes Argumentation entspricht hier in etwa derjenigen von Elias und Scotson (1990) über Etablierte-Außenseiter-Beziehungen. Siehe auch das Kapitel 5..

ihren Wünschen andererseits ließen sich ebenfalls mit Hilfe des erweiterten Mimesis-Konzepts von Gebauer und Wulf (1992 und 1998) beschreiben, das eben den Vorteil hat, die körperlich-sinnliche Seite und die Prozeßvollzüge des Handelns hervorzuheben: Werbung, Warenästhetik und Massenmedien schmiegen sich den diffusen Wünschen und Begehren der Subjekte regelrecht an, um sie dann zu bearbeiten und zu definieren, indem sie ihnen in konkreten Waren und Bildern bestimmte Formen und anschauliche Gestalten verleihen, sie in neue Sinnzusammenhänge einweben und zu vielschichtigen imaginären Räumen ausbauen, die mit zahlreichen Assoziationen, Gefühlswerten und Bedeutungen angefüllt sind. Umgekehrt bilden sich die Verbraucher in ihrem Konsumhandeln buchstäblich in die derart konstruierten Gestalten, Formen, (Vor-) Bilder und imaginären Räume hinein – im doppelten Sinne von „Sich-eine-Form-Geben“ und „Sich-hinein-Imaginieren“. Das heißt, Waren- und Medienangebote werden von den Verbrauchern praktisch in ihre körperlich-sinnlichen Nahwelten, ihre alltäglichen Lebenszusammenhänge, hineingeholt. Dieses Hineinholen „von oben“ bereitgesteller (Sinn-) Angebote in die Prozeßvollzüge alltagskulturellen Handelns ist stets mit mehr oder minder kreativen Re-Kontextualisierungen, Umarbeitungen, Veränderungen und Umdeutungen, das heißt mit *mimetischen* und *poetischen* Dimensionen verbunden.

Zum „Konsum“ gehören mithin nicht nur die Vorgänge des Kaufens und Ge- bzw. Verbrauchens von Waren und Medienangeboten, sondern auch die damit zusammenhängenden „Diskurse, Emotionen, Beziehungen, Rituale und Formen der Geselligkeit und Vergesellschaftung“ (Siegrist 1997:16). Erst wenn der Begriff des Konsums derart erweitert wird und auch die performativen (mimetischen und poetischen) Prozesse erfaßt, die mit Warengebrauch und –verbrauch verknüpft sind, können ökonomistische Verkürzungen des Konsumbegriffs überwunden und die große kulturgeschichtliche wie gesellschaftliche Bedeutung des Konsums in den Blick genommen werden. So gesehen hat Konsum dann zumindest drei gesellschaftliche Funktionen: Er dient, erstens, der Erfüllung physischer, ökonomischer und kultureller Bedürfnisse, zweitens der Erringung, Sicherung und Demonstration von sozialem Status, schließlich drittens der Gemeinschafts- und

Gruppenbildung durch Inklusions- ebenso wie durch Distinktionsmechanismen,[363] deren Bedeutung in modernen „Konsumgesellschaften“[364] sehr groß ist.

Zwar haben auch die Forscher des CCCS die Kreativität subkultureller Bricoleurs erkannt, aber sie haben dennoch überwiegend an einer kritischen Perspektive auf die Subkulturen festgehalten. Sie verstehen den auf der Ebene von Zeichen und Stil artikulierten kulturellen Widerstand als eine spezifische Reaktion marginalisierter Personen auf ihre materiellen Lebensbedingungen, aber betonen doch zugleich auch die Grenzen dieser Widerstandsform, indem sie darauf hinweisen, daß die zum utopischen Ziel erkorene Überwindung der Klassenschranken durch die aktive Konstruktion eines aus Objekten, Waren und Verhaltensweisen zusammengebastelten gegenkulturellen Stils nur *symbolisch* (repräsentativ) realisiert werden könne. Die *materiellen* Bedingungen der eigenen benachteiligten Situation würden damit aber nicht tatsächlich in Frage gestellt.[365] Man kann diese Auffassung darüber hinaus durch den Hinweis darauf untermauern, daß diejenigen, die (lebensstilistisch bzw. semiotisch) auf einen bewußten Konfrontationskurs zu herrschenden Normen und Stilen gehen, oft selbsttätig ihre eigene untergeordnete Stellung in der Sozialstruktur reproduzieren: Wenn beispielsweise Punks über die Inszenierung von Sinnlosigkeit und die Präsentation des eigenen Körpers als Müll

---

363 Zu diesem erweiterten Begriff von Konsum vgl. Siegrist, Kaelble und Kocka 1997.

364 „Konsumgesellschaften“ zeichnen sich, nach Brewer (1997), durch folgende Merkmale aus: erstens die Bereitstellung eines breiten Warensortiments; zweitens die Entwicklung eines ausdifferenzierten Kommunikationssystems, das Waren mit Bedeutung versieht und Bedürfnisse weckt; drittens die Herausbildung eigenständiger Geschmackssphären; viertens die Betonung von Freizeit und Konsum gegenüber Arbeit und Produktion; fünftens die Genese der sozialen Kategorie des Konsumenten; schließlich, sechstens, eine zutiefst ambivalente Einstellung dem Konsum gegenüber, die bis zu offener Feindschaft gehen kann – was bedeutet, daß Konsumkritik von Anfang an zur Konsumgesellschaft gehört. (vgl. auch Wyrwa 1997)

365 Clarke (1976:189ff) spricht so von den „Grenzen des Stils“ (*The Limitis of Style*). Er sieht in Subkulturen magische Lösungen von Problemen im Bereich des Symbolischen, deren Gründe allerdings auf einer anderen gesellschaftlichen Ebene zu suchen wären und die deshalb im Raum des Symbolischen auch nicht wirkungsvoll bekämpft werden könnten. So blieben die subkulturellen Herausforderungen an die dominante bzw. hegemoniale Kultur zumeist partial bzw. sektional, beschränkt beispielsweise auf die Freizeitsphäre. Ein Beispiel sind für ihn die frühen britischen Skins, die versucht hätten, im Freizeitbereich repräsentativ ein Gemeinschaftsmodell wiederherzustellen, das in der Welt der Produktion zerstört worden sei. Anders beurteilt er hingegen die Mittelklasse-Subkultur der Hippies, deren Lebensentwürfe nicht auf die (repräsentative) Freizeitsphäre beschränkt geblieben wären, sondern sich auch – zumindest teilweise – auf Arbeit, Produktion, Sexualität, Polititk usw. bezogen hätten.

willentlich etablierte Sinndiskurse sowie dominante Verhaltens-, Schönheits- und Hygieneregeln durchbrechen, dann ist gerade dies eine Form der Selbststigmatisierung, welche die Akteure in ihrer inferioren Position fixiert. (vgl. auch Bette 1989:118ff; Soeffner1995:76ff) In diesem Sinne hat bereits Willis (1979) in seinen Studien über non-konformistische britische Arbeiterjugendliche, die sogenannten „lads“, gezeigt, daß die von diesen benutzten Zeichen des Widerstands gegen alles Formelle (repräsentiert besonders durch die Schule) – Kleidung, Zigaretten, Alkohol, Lachen, Singen usw. – zugleich Medien des Selbstausschlusses sind, und daß innerhalb der männlich geprägten Subkulturen der „lads“ Orientierungen und Werte gepflegt und vermittelt werden, die bestehende Machtverhältnisse durchaus bestätigen: Die Zurschaustellung muskulöser Oberkörper, der exzessive und ostentative Konsum von Alkohol, die Emphase körperlicher Arbeit bei komplementärer Abwertung geistiger Tätigkeiten, informelle Formen von Sexismus und Rassismus, all dies führt, so Willis, auch dazu, daß die Repräsentanten der Subkultur einen aktiven Beitrag zur Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, der eigenen Position in ihr sowie existierender asymmetrischer Geschlechterverhältnisse leisten.

10.2.4. Kulturelle „Mikropolitik“

Am CCCS sind die in der Popularkultur auftretenden Differenzen und Konflikte lange Zeit überwiegend auf den Klassengegensatz zurückgeführt worden. In gegenwärtigen soziologischen Individualisierungs- und Pluralisierungsdebatten wird das klassentheoretische Subkulturkonzept jedoch radikal in Frage gestellt.[366] So behaupten etliche Jugend- und Kultursoziologen der Gegenwart, die heutigen Jugendkulturen seien von ihren sozialen Herkunftsmilieus weitgehend abgekoppelt, da diese ihre Bindekraft eingebüßt hätten. An die Stelle milieubezogener Subkulturen seien klassenübergreifende „Freizeitszenen“ als wähl- und abwählbare Formationen getreten, die sich auf der Basis von „Freizeit-Stilen“ konstitutierten, wobei diese durch den (ausschließlichen) Bezug auf Klassen- oder Schichtzugehörigkeit nicht mehr zu erfassen seien. Zwar könnten soziale Lebenslagen die Disposition für oder gegen bestimmte kulturelle (stilistische) Orientierungen verstärken, jedoch erfolge der Anschluß an sie eher unverbindlich und situativ „als kurzfristig wirkender Stimulus eines reizvoll erscheinenden Arrangements, aufgrund der Orientierung an Freunden,

---

366 Zur kritischen Diskussion des Subkultur-Konzepts vgl. unter anderem Buchmann 1989, H. Oswald 1989, Steinert 1989 und Vaskovics 1989.

die das Experiment des ‚Andersseins' schon eingegangen sind" (Baacke 1994:23f). Außerdem seien die sozialen Akteure heutzutage so vielen unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt, daß der mit der Klassenlage korrelierte Subkulturbegriff unbrauchbar geworden sei. Insbesondere Jugendkulturen müßten stattdessen im Rahmen neuerer Lebensstilkonzepte gefaßt werden, die eine Entkoppelung von Klassenlage und Lebensstil behaupten, die Lebensstilsoziologie also als Gegenpol zur Struktursoziologie verstehen.[367]

Zweifellos ist die Dynamik und Pluralität gegenwärtiger Popularkultur mit ökonomistischen und einseitig klassenreduktionistischen Modellen kaum zu erfassen. Dies ist unterdessen auch von den Vertretern der Cultural Studies erkannt worden, die deshalb versucht haben, differenziertere Betrachtungsweisen in ihre theoretischen Ansätze aufzunehmen.[368] Wichtige Anregungen stammen dabei von dem Philosophen Gilles Deleuze und dem Psychoanalytiker Félix Guattari. Beide haben ebenfalls bereits in den siebziger Jahren in Frankreich eine allgemeine Widerstandstheorie für westliche Gesellschaften entwickelt, die deren Dynamik und Pluralität besser gerecht zu werden scheint als alle klassenreduktionistischen Gesellschaftsmodelle, ohne daß damit die Lebensstilebene völlig entpolitisiert und von sozial-strukturellen Bedingungen abgelöst werden würde.

Deleuze und Guattari (1977 und 1992) zeichnen eine „Kartographie" der unterschwelligen Politik zahlreicher subkultureller Strömungen.[369] Ihre Idee von Gesellschaft beruht nicht auf der Metaphorik hierarchisch angeordneter Klassen, sondern auf dem Bild eines ausfransenden Feldes ohne klare Konturen, das auch in seinem Innern von heterogenen Linien, Differenzen und Gegensätzen unterschiedlicher Qualität durchzogen wird. So unterscheiden Deleuze und Guattari harte, *molare*, binäre Gegensätze (Männer/Frauen; Inländer/Ausländer; Weiße/Schwarze; oben/unten usw.) von weichen, *molekularen* Linien, die sich als Risse in den harten, binären Gegensätzen bemerkbar machen, zum Beispiel als Aufweichung der polar angeordneten „Geschlechtscharakter" oder als Neubildungen von klassenübergreifenden sozialen Gruppierungen. Das heißt, Deleuze und Guattari betonen solche gesellschaftlichen Dynamiken, die binären Strukturen und klaren Organisationsformen entfliehen bzw. diese zum Fließen bringen. (vgl. Deleuze und Guattari 1992:294f) Ökonomische Klassen und generationsspezifische

---

367 Vgl. so Vollbrecht 1995 und 1997. Zur Diskussion des Verhältnisses von Lebensstilforschung und Struktursoziologie siehe auch Konietzka 1995.

368 Zum gegenwärtigen Stand der Cultural Studies vgl. Grossberg 1997.

369 Zu den folgenden Ausführungen vgl. besonders Höller 1997.

Segmentierungen machen in diesem Modell nur Teile einer komplexen „Gesellschaftsmaschine“ aus, in deren „Getriebe“ sich eine feingliedrige Mikropolitik subkultureller Strömungen herausbildet. Die harten, binären Unterteilungen der Sozialstruktur sind danach nicht das Primäre und die weichen, molekularen Linien alltäglichen Handelns das bloß Sekundäre oder Abgeleitete. Vielmehr wird die These vertreten, daß beide „Register“ relativ eigenständig nebeneinander existieren. Unaufhörlich käme es zu variablen Massenbildungen bzw. zum Entstehen von Gruppen (Kommunitäten), die sich den binären Teilungen und sozialen Klassifizierungen, zum Beispiel der Klassenstruktur, entzögen oder sogar widersetzten. An die Stelle eines ökonomisch fundierten Hauptwiderspruchs, dem das kulturelle Handeln nachgeordnet ist, träten damit – durchaus mit Affinitäten zu Foucaults Modell der Macht – zahlreiche gleichgeordnete, lokale und regionale Brüche und Konfliktlinien. Und während die Repräsentanten der britischen Cultural Studies lange Zeit von einer recht starren Opposition zwischen Mainstream und Subkulturen ausgingen und die hegemoniale Kultur weitgehend als einen monolithischen Block begriffen, gibt es bei Deleuze und Guattari keine starren Gegensätze mehr, sondern eine ständige Bewegung simultaner Umschichtungs- und Recodierungsprozesse zwischen verschiedenen Feldern bzw. Territorien. Ein fertiger, monolithischer hegemonialer Block existiert danach zu keinem Zeitpunkt. Hegemonie wird vielmehr als eine Art Resultante aus den permanent und kontinuierlich sich vollziehenden, vielgestaltigen lokalen Auseinandersetzungen des Alltags gedacht.

Ein weiterer Unterschied betrifft die Achse symbolisch/real: Während popularkultureller Widerstand im Subkulturansatz lange primär auf der Zeichenebene angesiedelt und damit als bloß imaginäre Lösung von Klassenwidersprüchen angesehen wurde, interessieren sich Deleuze und Guattari für reale gesellschaftliche Effekte kultureller (symbolischer) Formationen. Damit unterscheiden sie sich auch von jenen poststrukturalistischen Ansätzen, die nurmehr ein infinites Spiel der Verweisung referenzloser Signifikanten postulieren.[370] Deleuze und Guattari (1992:16) zufolge sind „semiotische Kettenglieder“ dagegen stets „mit biologischen, politischen, ökonomischen etc. Kettengliedern verknüpft.“ Das heißt, es werden „nicht nur unterschiedliche Zeichenregime ins Spiel gebracht [...], sondern auch unterschiedliche Sachverhalte. Kollektive Äußerungsgefüge funktionieren tatsächlich unmittelbar in maschinellen Gefügen, und man kann keinen radikalen Einschnitt zwischen Zeichenregimen und ihren Objekten machen.“ Anders gesagt: Es gibt keine strikte Trennung zwischen dem Realen und dem Symbolischen. Auch subkulturelle

---

370 Vgl. das Kapitel 3.3..

Stile wirken sich demzufolge nicht nur auf der Ebene der Zeichen aus, sondern sind integraler Teil der wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse. Kulturelle Praktiken und Diskurse bahnen ihrerseits vielfältige „reale“ Wirkungen an, sind also ihrerseits aktiv wirkende Kräfte in der materiellen Welt der Gesellschaft. Dieser Gedanke ist ebenfalls unterdessen in die Cultural Studies aufgenommen worden: Wie Grossberg (1997:23) schreibt, werden auch hier Kämpfe im Feld der Kultur nicht mehr nur als Auseinandersetzungen um „interpretative und kognitive Landkarten“ aufgefaßt, sondern als Kämpfe um die soziale Wirklichkeit selbst.

Und während – der letzte Unterschied – der ältere Subkulturansatz des CCCS von relativ streng codierten Signifikationssystemen ausging, werden im Mikropolitik-Ansatz von Deleuze und Guattari gerade die „asignifikanten Brüche“ mit den dominanten sozialen Segmentierungen betont. Dem Subkultur-Konzept zufolge sind die Stil-Rituale der Subkulturen ausdrucksvolle und damit prinzipiell „lesbare“ Formen, in denen erfahrene Widersprüche und Einwände gegen die herrschende Ideologie bzw. die dominante (hegemoniale) Kultur – wie verzerrt auch immer – zum Ausdruck gebracht werden. Mit dem Konzept der „asignifikanten Brüche“ akzentuieren Deleuze und Guattari hingegen genau das, „was sich der Symbolisierung in einem gegebenen Zeichenregime entzieht und so etwas wie ein künftiges Potential anzeigt“ (Höller 1997:66). Damit sind zum Beispiel (symbolische) Praktiken gemeint, die sich nicht in bestehende Definitionen und Bedeutungssysteme einschließen lassen, sondern über sie hinausweisen, etwa so wie die Praktiken des Bricoleurs. Ein Beispiel ist der prä- oder auch kontrasignifikante Gebrauch, den die schwarzen Sklaven Nordamerikas in ihren Liedern und Redewendungen von den englischen „Signifikanten“ gemacht haben, indem sie diese mit ihren eigenen afrikanischen Sprachen vermischten. (vgl. Deleuze und Guattari 1992:190) Ähnliche Prozesse finden sich jenseits der Sprache auch auf der körperlich-sinnlichen Ebene von Körpertechniken, Bewegungen, Moden oder Spielen.[371] Freilich hatte auch schon Willis (1981:201f) beispielsweise auf die Vieldeutigkeit der Pop- und Hippie-Subkulturen der späten sechziger Jahre sowie darauf hingewiesen, daß sich diese in ihren Praktiken und symbolischen Äußerungen „häufig explizit gegen die konventionellen Vorstellungen von Sinn und Bedeutung“ richteten. Ein Beispiel ist für ihn Bob Dylans Song *Like a Rolling Stone*, den er als einen Versuch interpretiert,

---

371 So hat beispielsweise Allison (1982) gezeigt, wie die Navajos das anglo-amerikanische Basketballspiel praktisch so umgedeutet haben, daß es ihren eigenen kulturellen Orientierungen und Werten angepaßt wurde. Vgl. auch Bröskamp 1994:40ff. „Asignifikative Brüche“ und kulturelle Praktiken, die nicht in bereits bestehenden Realitätsdefinitionen und Bedeutungssystemen aufgehen, könnten auch in einer kritischen Sportpädagogik eine wichtige Rolle spielen. Siehe dazu das Kapitel 12..

„den Menschen durch die Rettung vor Bedeutung frei zu machen, und nicht, ihn durch Bedeutung zu befreien.“ Ähnlich betont Grossberg (1997), das Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis sei ambivalent, weil kulturelle Symbole, Rituale, Bilder usw. nicht nur Deutungsspielräume einengen und durch die mit ihnen vollzogenen Realitätsdefinitionen Macht ausüben, sondern aufgrund ihrer Uneindeutigkeiten und polyphonen Sinnstrukturen durchaus auch Unruhe in die soziale Praxis hineintragen, zur Auslotung gesellschaftlicher Optionsspielräume beitragen, das „Andere“ ins Blickfeld rücken, „Identitäten“ unterlaufen und die Konstruktion neuer Handlungsstrategien befördern könnten. Dabei ist jedoch, wie bereits angedeutet, zu berücksichtigen, daß Wirtschaft, Kulturindustrie und Werbung das „Nomadische“ und „Differente“ längst in ihre Obhut genommen haben und Differenzen, Anderssein und Marginalität ihrerseits zu wichtigen Wirtschafts- und Marketingkonzepten geworden sind.

Die Arbeiten des CCCS waren in der Hinsicht bahnbrechend, daß sie den soziopolitischen Ort subkultureller Widerstandsrituale benannt haben. Spätestens seit den sechziger Jahren haben wir es jedoch nicht mehr mit einer simplen Opposition von Widerstandskultur und hegemonialer Kultur zu tun, sondern mit einer Pluralität kultureller Mikroströmungen, die vielfältig ineinander verschlungen sind und sich überlagern (Jugend- und Erwachsenenkulturen, ethno- und internationalistische Kulturen; Randgruppen- und breite Mittelklasse-Konsumenten-Kulturen; konsumistische und kapitalismuskritische Kulturen usw.). Das Konzept der Mikropolitik trägt einer solchen Aufsplitterung des Klassenmodells Rechnung, indem es die Vielfalt und Dynamik der Gegensätze, Differenzen und Bruchlinien, das permanente Spiel der Umschichtungen in den „Pop-Plateaus“ (Deleuze und Guattari 1992) gegenwärtiger moderner Gesellschaften beschreibt. Zugleich legt es nahe, daß im Feld der Popularkultur nicht nur Auseinandersetzungen um Zeichen und Symbole bzw. um stilistische Abgrenzungen ausgetragen werden, sondern daß diese Auseinandersetzungen in dem Maße mit realen gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun haben, „wie soziale Widersprüche eben nicht bloß symbolisch bestehen“ (Höller 1997:70) und sich soziale Gruppen gerade im Medium symbolischen Handelns konstituieren.

11. Neue Sportarten und passagere Gemeinschaftlichkeit[372]

Beispielhaft für neue Lebensstil-Kommunitäten der Gegenwart sind jene jugendlichen, aber beileibe nicht nur von Jugendlichen ausgeübten Straßensportarten (Jogging, Mountain-Biking, Skateboarding, Inline-Skating oder Streethockey), wie sie seit einigen Jahren in den Großstädten moderner Gesellschaften anzutreffen sind. Auch in ihnen sind Körper, Bewegung und präsentative Symbole die zentralen Medien von Integration und Differenzierung, Inklusion und Exklusion. Mit Hilfe multi-medialer szenischer Arrangements aus diversen distinktiven Codes (Sprachcodes, Dresscodes, Körpercodes, gestische Codes usw.) werden zusammenhangstiftende imaginäre Räume[373], Werte, Selbst- und Weltbilder erzeugt, dargestellt und bestätigt, und dies selbst dann, wenn es sich um eine so hochgradig individualisierte Sportart handelt wie das für sich allein betriebene Joggen. Es ist dies zwar einerseits eine Praxis der Einübung und Darstellung dezidiert individualistischer Werte der Eigenleistung und Selbstbehauptung – und damit eine Art *Do-it-yourself* von Leitwerten moderner Leistungs- und Konkurrenzgesellschaften insbesondere durch die Akteure aus den sozialen Mittelklassen[374] –, andererseits stiftet aber auch diese individualistische Tätigkeit par excellence ein soziales Band zwischen allen Joggern, die sich gerade

---

372 Die folgende Überlegungen sind vor allem im Zusammenhang des von Gunter Gebauer geleiteten Forschungsprojekts *Die Aufführung der Gesellschaft* in Spielen entstanden, das seit Anfang 1999 im Rahmen des bereits erwähnten Sonderforschungsbereichs (SFB) der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) *Kulturen des Performativen* durchgeführt wird. Sie resümieren zum Teil bereits – bislang vornehmlich mittels teilnehmender Beobachtung – erarbeitete Forschungsergebnisse, zum Teil verstehen sie sich aber auch als Vorgriff auf weitere Forschung.

373 Skateboards als verkleinerte Surfbretter mit vier Rollen, weite bunte Hemden usw., holen die Erinnerung an Strand, Wellen, Sonne, Palmen in die Straßen und Einkaufspassagen der Großstädte; zerfetzte Hosen, Wollmützen und lässige Gesten dienen der Inszenierung von Ghetto-Romantik usw..

374 Wie andere, typisch mittelschichtsorientierte Fitneßsportarten kann das Joggen als eine Form der praktischen und unbewußten Komplizenschaft der Subjekte mit den Strukturen und der Ökonomie des Marktes gedeutet werden. Vgl. dazu ausführlicher Alkemeyer 1995a und Haug 1987.

als „vereinzelte Einzelne“ einander ähnlich machen und sich in ihrem zur Schau getragenen Individualismus, der sich weder an vorgegebene Trainingszeiten halten noch gemeinschaftlichen Trainingsformen unterordnen möchte, wechselseitig als Gleichgesinnte wieder- und anerkennen; eigene Grußgesten bekräftigen diese Wiedererkennung. Keineswegs bilden Ichbezogenheit und mimetische, Zugehörigkeitsgefühl erzeugende Orientierung an anderen zwangsläufig Gegensätze, wie es in der aktuellen Individualisierungsdebatte allzuoft erscheint.

Die Charakteristika der neuen urbanen Sport- und Bewegungskulturen lassen sich am besten bestimmen, wenn man sie mit dem traditionellen Vereinssport vergleicht;[375] oft haben sie sich ja gerade in bewußter Abgrenzung zu diesem etabliert – etwa so, wie sich subkulturelle Sprachen gegen die homogene, offizielle und legitime (National-) Sprache entwickeln (vgl. die Kapitel 6.2.1. und 6.3.). Zinnecker (1989:307) betrachtet diese neuen Sportszenen als quasi-soziale Bewegungen bzw. als „historisch neuartige Gegeninstitutionen zu zweckrational gestalteten Großorganisationen und privatisch eingeengtem Familienleben.“ *Vereine* sind, organisationssoziologisch betrachtet, dauerhafte Vereinigungen mit formaler und freiwilliger, prinzipiell jedem Bürger offen stehender Mitgliedschaft, die gemeinsame Ziele und ein auf sie abgestimmtes Mitgliederhandeln aufweisen. Der Rechtsform nach (die in Deutschland im Bürgerlichen Gesetzbuch geregelt ist) handelt es sich um formale Organisationen mit geregelter Mitgliedschaft, Mindestmitgliederzahl, festgeschriebenem Ziel und schriftlich fixierter Satzung, organisatorisch geregelter Willensbildung, Vorstand und Vereinssitz. Sie werden dem *Dritten Sektor* zwischen Staat und Marktwirtschaft zugeordnet und unterstehen als autonome Organisationen in der Regel keiner staatlichen Kontrolle. Als *Non-Profit-Organisationen* arbeiten sie nicht gewinnorientiert; aus der Vereinsarbeit eventuell erwirtschaftete Einnahmen werden, so jedenfalls will es das Recht, an die Mitglieder verteilt. Wesentliche Strukturmerkmale des Vereins sind Ehrenamtlichkeit und relativ geringe Mitgliedschaftsanforderungen. Die individuelle Zugehörigkeit zum

---

375 Dies entspricht dem Vorgehen innerhalb des erwähnten Forschungsprojekts *Die Aufführung von Gesellschaft in Spielen*, in dem darüber hinaus auch Sportarten untersucht werden, die zwischen organisiertem, leistungs- und wettkampforientierten Vereinssport einerseits und nicht organisierten, eher „spaßorientierten“ Sportarten andererseits anzusiedeln sind wie zum Beispiel Triathlon. Zwar mag Schwier (1998a:15) mit seinem Hinweis auf die Vielfalt der neuen Sportkulturen Recht haben, aber es kann doch im hier vorgeschlagenen Vergleich der neuen Sportarten mit dem älteren Vereinssport auch eine Einheit in der Vielheit sichtbar gemacht werden, die das Bild einer neuen unübersichtlichen Heterogenität von Teilkulturen zu relativieren vermag, an dem diejenigen Soziologen mitmalen, die allein die Buntheit der Oberflächen, Zeichen und Stile in den Blick bekommen.

Sportverein wird vornehmlich über eine *vertragliche Beziehung* geregelt, die Rechte und Pflichten fixiert. Vereinen werden verschiedene gesellschaftliche Funktionen zugeschrieben: Als *Pufferorganisationen* zwischen Staat und Markt gleichen sie – idealerweise – zum einen die Leerstellen staatlichen Handelns, etwa in der Sozial- und Kulturpolitik, aus und stellen Angebote bereit, die der Markt so kostengünstig nicht anbieten kann. Als *intermediäre Organisationen* vermitteln sie zum anderen zwischen den Individuen bzw. den kleinen Gruppen privater Existenz einerseits und der hochdifferenzierten Gesellschaft bzw. den gesellschaftlichen Großgruppen andererseits (vgl. Schlagenhauf und Timm 1975:213), zum Beispiel, indem sie abstrakte und komplexe gesellschaftliche Strukturen in die Nahwelt des Handelns – die „Lebenswelt" – hineinholen und damit begreifbar und selbstverständlich machen. Sie gelten damit auch als eine Art Übungsraum der Vermittlung von Werten, Normen, „Rollen", Handlungstypen und Interaktionsmustern und sollen als solche Verhaltenssicherheit vermitteln. So tragen sie, dem Anspruch nach, zur sozialen Integration, aber auch zur Bildung sozial aktiver Persönlichkeiten, zu Statuserwerb und Statussicherung sowie zur Vermittlung von lokaler Öffentlichkeit und „Identität" bei. Überdies sind sie eine institutionalisierte Form der Interessenvertretung. Mit Gramsci ließen sie sich als ein – besonders in Deutschland – bedeutender Teil der „Zivilgesellschaft" (*società civile*) begreifen, die zusammen mit der „politischen Gesellschaft" (*società politica*) untrennbar zum modernen, integralen Staat gehört.[376]

Unter institutionell-organisatorischen Gesichtspunkten zeichnen sich die neuen Kommunitäten von Joggern, Skatern, Mountain-Bikern usw. dem Verein gegenüber dadurch aus, daß *klar durchorganisierte* sowie *explizit* und *schriftlich geregelte* Strukturen *nicht* existieren, ja von den Akteuren oft auch abgelehnt werden. Aus deren Perspektive stellt sich der traditionelle Vereinssport nicht selten als Ausdruck veralteter gesellschaftlicher Totalisierungs- oder Normalisierungsansprüche dar, gegen dessen Symptome wie bürokratische Kontrolle, „entsinnlichter" Leistungsdruck oder Standardisierung des Lebens sich vielfältige Abneigungen richten. Umgekehrt scheinen die neuen Bewegungskulturen mit mannigfaltigen Hoffnungen auf ein nicht-normalisiertes, nicht-standardisiertes Leben verbunden. Formale *Mitgliedschaft* als wesentliches Merkmal von Organisationen gibt es im Falle dieser neuen Straßensportkulturen nicht. Vielmehr haben wir es mit einer anderen, nicht

---

376 Gramscis Formel für den modernen Staat ist: „integraler Staat = società politica + società civile, in anderen Worten – Hegemonie durch die Waffe der Gewalt geschützt" (zit. nach Elfferding und Volker 1979:76). Zu Gramscis Konzept der Hegemonie und der Ziviligesellschaft siehe auch das Kapitel 3.3.. Zum Typus des (Sport-) Vereins aus organisationssoziologischer Sicht vgl. unter anderem Schlagenhauf 1977:10, Best 1993, Wegmann 1995 und Heinemann 1998:89ff.

formalisierten, sondern im Handeln, das heißt *performativ* immer wieder aufs Neue von den Akteuren herzustellenden und zu bestätigenden Form von *Zugehörigkeit* zu tun, die primär über *Zeichen* und *Zeichengebrauch* im Zusammenhang mit besonderen Formen und Weisen von *Körperlichkeit, Körpergebrauch* und *Körperinszenierung* erworben und erneuert wird,[377] ähnlich wie beispielsweise in der Techno- und Clubszene (vgl. Lau 1995 und G. Klein 1999) – tatsächlich sind die Verbindungen zwischen neuen Sport- und Popkulturen vielfältig, wie Robert Schmidt (1999) zeigt.[378] Das heißt, die neuen sozialen Gebilde setzen hochgradig *aktive* Subjekte voraus: Die Einzelnen binden sich nicht nur selbsttätig in ihre Sportgruppen ein (dies trifft vielmehr auch auf Sportvereine zu), sondern schaffen sich auch aktiv ein szenisches Gesamtarrangement aus Raum, Zeit, Mode[379] („streetwear",

---

377 Selbstverständlich existieren auch Vereine nur solange es Mitglieder gibt, die ihre Mitgliedschaft durch Handeln ausdrücken und bestätigen, und sei es nur das Zahlen des Mitgliedsbeitrags, das ja ebenfalls, über die rein formale Ebene hinaus, über eine performative Dimension verfügt: Im Vollzug der Entrichtung des Beitrags wird die Zugehörigkeit zur Institution bekräftigt. Aber das performative Handeln tritt im Vergleich zu den neuen Bewegungskulturen in den Hintergrund; die Institution Verein verfügt über eine größere Unabhängigkeit von den Handlungen der Einzelnen.

378 Die von Schmidt (1999) beschriebenen Verschränkungen von Pop und Sport deuten nicht zuletzt eine Einverleibung von Zeichen und Praktiken (des Pop), die in den sechziger und siebziger Jahren noch Dissidenz signalisierten, durch ein kulturelles Muster (den Sport) an, das ehemals eher dem „Mainstream" zuzuordnen war, insofern es primär dem Ausdruck von Leitwerten, Haltungen und Handlungsmustern (Fitneß, Flexibilität, Spannkraft, Durchsetzungsfähigkeit usw.) der hegemonialen Kultur diente. Sport- und Musik-Szene verschränken sich auch personell. Exemplarisch für die Verbindung von Sport und Pop ist unter anderem jener TV-Werbespot von Nike, der einen schmetternden André Agassi zeigt, untermalt von kraftvollen Rocksynkopen und dem Slogan: „Want to play Rock'n Roll-Tennis?"

379 Auf die vergesellschaftende und zugleich differenzierende Wirkung der Mode hat bereits Simmel (1905 = 1995) aufmerksam gemacht (siehe auch das Kapitel 1.2.): „Sie (die Mode, TA) ist Nachahmung eines gegebenen Musters und genügt damit dem Bedürfnis nach sozialer Anlehnung, sie führt den Einzelnen auf die Bahn, die alle gehen, sie gibt ein Allgemeines, das das Verhalten jedes Einzelnen zu einem bloßen Beispiel macht. Nicht weniger aber befriedigt sie das Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-Abheben. Und dies letztere gelingt ihr einerseits durch den Wechsel der Inhalte, der die Mode von heute individuell prägt gegenüber der von gestern und von morgen, es gelingt ihr noch energischer dadurch, daß Moden immer Klassenmoden sind, daß die Moden der höheren Schicht sich von der tieferen unterscheiden und in dem Augenblick verlassen werden, in dem diese letztere sie sich anzueignen beginnt. So ist die Mode nicht anderes als eine besondere unter den vielen Lebensformen, durch die man die Tendenz nach sozialer Egalisierung mit der nach individueller Unterschiedenheit und Abwechslung in einem einheitlichen Tun zusammenführt." (ebd.:11)

„clubwear“ usw.), Musik, Körperlichkeit (einschließlich von Peircing, Tätowierungen usw.), Gestik und – oft artistischer – Bewegungskunst, das sich zumeist demonstrativ – im Sinne der „Gegenidentifikation“ Pêcheux‘ (siehe Kapitel 10.2.1.) von allen Insignien des Biedersinns absetzt, „Anderssein“ und „Differenz“ zur Schau stellt.

Während Körper und Körperkünste im Rahmen des traditionellen Wettkampfsports vornehmlich in Turnhallen und auf Sportplätzen, das heißt in klar von den Außenwelt abgegrenzten Räumen trainiert und präsentiert wurden, werden in den neuen Sportarten besonders solche Örtlichkeiten, die dafür nicht vorgesehen sind wie öffentliche Straßen und nicht zuletzt Plätze, an denen sich die legitime Kultur repräsentiert (Plätze vor Museen, Kunstgalerien usw.), zu Bewegungsräumen umfunktioniert. Mitunter werden dabei auch Auseinandersetzungen mit den Repräsentanten der Staatsmacht, Hausmeistern oder Passanten gesucht. Skatergruppen nutzen Treppen, Geländer oder Bordsteine als Objekte, an denen sich neue Bewegungen erfinden und erproben lassen. Diese Orte werden als Bühnen benutzt, auf denen körperliche Virtuosität, spielerische Bewegungskünste sowie zahlreiche Formen der Maskierung ausgestellt und inszeniert werden. Die so angeeigneten und uminterpretierten Räume verbinden sich mit Kleidungscodes, Markennamen, Logos, Objekten, Accessoires, Sportgeräten, Massenmedien, Gesten, Ritualen, Körperkunst, Musik und einem je eigenen „Rotwelsch“ (Gruppenslang) zu komplexen, mehr oder weniger stark ein- und ausschließenden Lebensstilmustern.[380]

Diese Entgrenzung des Sports – Bette (1999:192ff) spricht von seiner Entdifferenzierung – kennzeichnet allerdings keineswegs nur jugendliche Subkulturen. Vielmehr nutzen auch Mountainbike-Fahrer oder Jogger aller Altersklassen Straßen und städtische Parkanlagen als Fahr- bzw. Laufbahnen und zeigen in aller Öffentlichkeit vor, was im Rahmen des traditionellen Sports noch in die von der Öffentlichkeit abgeschirmten Sonderräume von Sporthallen und -plätzen eingehegt blieb: Sportkleidung, nackte Haut, physische Anstrengung, Schweiß, insgesamt Zeichen, die nicht zuletzt Sinnlichkeit und Erotik signalisieren – eine Veröffentlichung des Privaten und Intimen für die Blicke anderer.

Jede Gruppe verfügt über eigene, explizite oder implizite *Aufnahmeprozeduren* und *Zugehörigkeitskriterien*. Die Aufnahme in einen Verein erfolgt, wie gesagt, durch den Abschluß eines Vertrages. Zwar reicht es auch im Verein nicht aus, nur die formalen Mitgliedschaftskriterien zu erfüllen, um *wirklich* zugehörig zu sein – dafür bedarf es

---

380 Zu den neuen urbanen Bewegungs- und Darstellungskünsten vgl. auch Bette 1989:74ff sowie die, theoretisch jedoch recht anspruchslosen, Arbeiten von Wenzel (1997) und Schwier (1998a und c).

vielmehr einer mehr oder minder regelmäßigen Teilnahme am Vereinsleben, an Training, Vereinsfeiern, Mitgliederversammlungen und ähnlichem –, jedoch sind die Aufnahmeprozeduren und Zugehörigkeitskriterien recht eindeutig. Im Vergleich zu den neuen, informellen Sportgruppen spielt hier vor allem die Dimension der Zeichen und des Zeichengebrauchs, der Darstellungen, Inszenierungen, Spektakularisierungen und Theatralisierungen des Körpers, des Sich-den-Blicken-anderer-Aussetzens *und* des (abschätzenden, einordnenden, taxierenden usw.) Blickens eine vergleichsweise marginale Rolle. Die zumeist einzigen Zeichen der Zugehörigkeit sind im Verein gemeinsame Trikots und Trainingsanzüge mit den Vereinszeichen. Von einer Spektakularisierung und Theatralisierung des Selbst und der Gruppe kann hier kaum die Rede sein (auch wenn sich Vereine durch die Konkurrenz mit anderen Sportanbietern und informellen Sportgruppen nach und nach in ihren Strukturen und Erscheinungsweisen ändern). Anders sieht es bei den neuen Sportkommunitäten aus. Bei ihnen „wird die ganze Prozedur (der Aufnahme in die Gruppe, TA) oft blitzschnell entschieden; es genügt ein Austausch von Blicken, Beachtung von Symbolen und Körperhaltung, die richtige Kleidung, dies alles mit hoher Trennschärfe analysiert, und der Neue wird zugelassen oder abgewiesen.“ (Gebauer 1999:942) Aber *echte* Zugehörigkeit ist damit noch nicht erworben. Dazu gehört vielmehr auch, daß man über informelle Kanäle – beliebte Orte des Ausstreuens von Informationen sind zum Beispiel einschlägige Sportshops (für Mountain-Biker, Surfer, Skater usw.); es existieren aber auch Telefonlisten und ähnliches – über die jeweils „angesagten“ Treffpunkte, Spiel-Zeiten, Veranstaltungen usw. informiert ist.

Mit den unterschiedlichen Aufnahme- und Zugehörigkeitskriterien korrespondiert, daß die neuen Sportgruppen *keine* so *klaren Grenzen* wie die traditionellen Sportvereine haben. Sie bieten eher, ähnlich wie heutige moderne Gesellschaften insgesamt (so jedenfalls Deleuze und Guttari, siehe Kapitel 10.2.4.), das Bild ausfransender Felder. Es kann nicht klar und eindeutig angegeben werden, wer dazugehört und wer nicht. Zumeist gibt es einen „harten“, exklusiven Kern, der sich regelmäßig trifft, während sich um diesen herum weitere Personenkreise anordnen, die mehr oder minder sporadisch an den entsprechenden Aktivitäten teilhaben. Für diese Gruppen steht die Partizipation an der jeweiligen Subkultur nicht unbedingt im Mittelpunkt der gesamten Lebensführung – man könnte von einer Art „Teilzeitzugehörigkeit“ sprechen. Mit zunehmendem Abstand vom Zentrum wird der Zugehörigkeitsgrad der Personen geringer. Darauf, daß nicht zuletzt Kommerzialisierung und massenmediale Verbreitung ihren Teil zur Popularisierung und Verallgemeinerung ehemals auf kleine, überschaubare Szenen begrenzter subkultureller Stile und damit auch dazu beitragen, daß sich ausgehend vom „Zentrum“ eine mit zunehmendem Abstand von diesem immer unschärfere, konturenlosere „Peripherie“ herausbildet,

die subkulturellen Stile also in gewisser Weise entschärft und entwertet werden, ist oben bereits hingewiesen worden. (siehe Kapitel 10.2.) Die verschwommene, nicht klar definierte „Peripherie“ ist aber für den „harten Kern“ insofern von Bedeutung, als dieser nur durch die Existenz von jener seine exklusive Bedeutung erlangt.[381]

Im Kontrast zu den verpflichtenden Gemeinschaften der Vergangenheit erscheinen diese neuen „posttraditionalen Gemeinschaften“[382] darüber hinaus *unverbindlicher*[383] sowie *zeitlich* oder *sachlich eingegrenzter* – und damit auch weniger geprägt von altruistischem Pathos und Pflichtbewußtsein, ohne deshalb allerdings frei von jedweden moralischen Werten zu sein oder keine Nähe vermitteln zu können, wie aus kulturkritischer Perspektive mitunter behauptet wird. Ganz anders als im Falle der von Tönnies (1887) beschriebenen Gemeinschaften[384] ist der Einzelne hier nicht das untergeordnete Glied eines organischen Sozialkörpers. Zwar benötigt das „postmoderne“ Subjekt die anderen als Grundlage und Projektionsfläche für die eigenen Ausdrucks- und Selbstdarstellungbedürfnisse, für seine Entfaltungs- und Genußansprüche – auch deshalb trifft die in der Soziologie der Gegenwart verbreitete Formel „Auflösung traditionaler Gemeinschaftlichkeit = Isolation und Individualisierung = Abbau von Solidaritätspotentialen = Egoismus“ (Keupp 1997:300), diese Gleichsetzung von „Individualisierung“, „Desintegration“ und „Atomisierung“, nicht zu –, aber es mag sich doch nicht an die Gemeinschaft verlieren, sondern das Subjekt seiner Wahl bleiben und zu sich selbst als letzter

---

381 Ein sinnfälliges Bild für diese Unterschiede zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“ mag der Berliner Techno-Club „E-Werk“ bieten, wo die Freunde etwa des DJ’s über besondere Karten bevorzugten Eintritt erhalten und in eine eigene VIP-Lounge geschleust werden, „eine Galerie über der Tanzfläche, wo ‚inmitten der normalen Party eine exklusive Party‘ veranstaltet“ wird, wie Gebauer (1999:942) es dargestellt hat. Ähnliches kann man nahezu überall beobachten, wo sich vergleichbare soziale Gebilde zeigen, die Erfahrungen des Selbst und der Gemeinschaftlichkeit jenseits etablierter institutionell-organisatorischer Strukturen möglich machen: Ob in Skatinghallen, auf Streetballplätzen, auf dem Dancefloor oder in Clubs, in Surf- und Skateshops oder in Offplattenläden, überall existieren exklusive Orte inmitten des Szenetreffpunkts, die dem „harten“ Kern der „Insider“ vorbehalten sind.

382 Sennett (1998:197) skizziert deren Kennzeichen vage folgendermaßen: Sie leben nicht mehr, wie traditionale Gemeinschaften, von einer Harmonieillusion, die um den Preis projektiver Feindproduktion entsteht, sondern von ihrer inneren Konfliktfähigkeit und der Anerkennung interner Differenzen.

383 Unverbindlichkeit ist ein zentrales Kennzeichen von Urbanität. Vgl. Sennett 1990.

384 Siehe auch das Kapitel 6.3..

Instanz zurückkehren.[385] Man handelt, bewegt und vergnügt sich gemeinsam und bezieht nicht zuletzt aus dem physischen Beisammensein mit anderen seine Befriedigung, aber man „verschmilzt“ nicht mit den anderen und ordnet sich nicht einem „dritten“, kollektiven Körper unter. Vielmehr wird gerade auf der Ebene von Körperlichkeit und Gestik in etlichen der neuen Sportkulturen auf „coole“ Distanz geachtet, das heißt auf einen – primär männlich konnotierten und zugleich Bilder „des Amerikanischen“ evozierenden – emotionalen Stil der Reserviertheit, der Kontrolle und der Selbstbeherrschung.[386] Wie jeder Einzelne auf seine eigene Individualität bedacht ist, die nicht in einem übergeordneten Ganzen aufgehen soll, so wird auch dem Anderen in seiner Besonderheit Respekt gezollt: Zusammen mit *coolness* gehört *respect* zu den wichtigsten Begriffen und, vor allem, *Werten* der neuen Kommunitäten, die im Medium entsprechender Haltungen und Gesten aufgeführt und bestätigt werden, zum Beispiel durch das anerkennende „Abklatschen“ nach einem gelungenen Trick und ähnliches. Distanzen existieren selbst dort noch, wo der erste Augenschein etwas ganz anderes – die Auflösung des einzelnen Körpers in einem gemeinsam sich bewegenden, überindividuellen Sozialkörper – zeigt wie auf dem Dancefloor eines Techno-Clubs. Zwar scheint gerade auf Techno-Communities der Begriff der „bewegten Gemeinde“ (Gebauer 1999) zuzutreffen[387] – in aller Deutlichkeit entsteht hier in gemeinsamer Bewegung ein körperliches Band, eine physisch fundierte *re-ligio* zwischen den Tanzenden, und dies bei gleichzeitiger gestischer Unterordnung unter den erhöht positionierten DJ –, dies heißt aber nicht auch, daß keine Abstände eingehalten würden. Anders als etwa bei klassischen Gesellschafts- oder Volkstänzen, wo körperliche Berührungen zwingend vorgeschrieben sind (sie sind auch beim Pogo der Punks in den achtziger Jahren wichtige Elemente), wird beim Techno fast ausschließlich berührungsfrei getanzt. Der Körper wird hüpfend auf der Stelle bewegt, ohne dabei umliegende Räume einzunehmen. Die Arme sind – sei es aus Platzgründen, sei es zur Vermeidung körperlicher Kontakte – in die Luft gereckt und werden dort bewegt. (vgl. auch Lau 1995:250) Überdies gestattet es gerade der rasende Beat der Musik, daß

---

385 Man muß beispielsweise kommen und gehen können, wann man möchte, das heißt seinen eigenen Zeitrhythmen und –planungen folgen können.

386 Zur Aufführung „cooler“ Macht- und Männlichkeitsposen in Streetball-Gruppen vgl. Kolb 1997 sowie Wenzel 1997. Zu „coolen Typen“ als „Sozialfiguren der Selbstbeherrschung und Körperdistanzierung“ siehe Bette 1989:132ff. Zur „Coolness“ als amerikanischer emotionaler Stil des zwanzigsten Jahrhunderts siehe Stearns 1994.

387 Gebauer bezieht diesen Begriff besonders auf Sportgemeinschaften. Zur (Quasi-) Religiösität des Sports vgl. auch Lutz 1995:154f.

jeder Tänzer seinen eigenen Rhythmus finden, seine eigenen Bewegungen ausführen und sich auf sich selbst konzentrieren kann. Zwar erzeugt die Musik eine immaterielle Bindung zwischen den Körpern und organisiert ihre Koordination – wer von ihr erfaßt wird, macht mit, wird hineingezogen, findet den Rhythmus (vgl. auch Gebauer 1998a:226) –, jedoch ist der Rhythmus hier kein Mittel einer völligen Uniformierung und Vereinheitlichung, wie er sich beispielsweise dem Nationalökonomen Karl Bücher (1899) in seiner vor einhundert Jahren geschriebenen Studie *Arbeit und Rhythmus* darstellte und wie er dann auch etwa in den Massenspielen der Arbeiterkulturbewegung, des NS und des olympischen Zeremoniells der Zwischenkriegszeit praktisch eingesetzt wurde (vgl. Eichberg u.a. 1977, Alkemeyer 1991 und 1996);[388] er ist zwar ein ordnendes Element, aber er schafft nie endgültig Ordnung: er bringt keine Gemeinsamkeit ohne jede Differenz hervor: „Mit anderen zusammen, aber doch alleine für sich sein“, so hat eine Studentin aus der Techno-Szene das dort herrschende Verhältnis von Einheit und Differenz, Einzelnem und Allgemeinen, Individuum und Gemeinschaft ausgedrückt. Probeweise könnte man, mit Keupp (1997:308), von einem „kommunitären Individualismus“ als neuer Gemeinschafts- *und* Individualitätsform sprechen. Wenn diese Charakterisierung zutrifft, dann wäre auch der Begriff „Kollektivritual“ im oben skizzierten Sinne (vgl. das Kapitel 10.1.) ungeeignet, um die Techno-Community, aber auch andere neuere Bewegungsgemeinschaften, zu begreifen.

Vergleichsweise geringe Institutionalisierungsgrade und relative Unverbindlichkeit korrespondieren außerdem mit einer gewissen *Geschichts-* und *Geschichtenlosigkeit.* So fehlen etwa, um beim Beispiel des Techno zu bleiben, die sogenannten Floorfiller, das heißt Songs, die in der Regel eine große Anzahl von

---

388 Mit Helbling (1999) wäre freilich zwischen *Rhythmus* und *Takt* zu unterscheiden. Bestehe der Takt aus einer gleichförmigen Wiederkehr, so eigne dem Rhythmus ein variables Regelmaß. Helbling schließt damit an Unterscheidungen an, die beispielsweise bereits Klages (1933:19; vgl. auch Klages 1929 sowie Bode 1923) vorgenommen hatte, wenn er den Rhythmus als „Leben“ und den Takt als „Geist“ definierte. Zu diesem Gegensatz in Lebensphilosophie und Ausdruckstanzbewegung vgl. auch Alkemeyer 1996:434.

Tänzern auf der Tanzfläche garantieren.[389] Offenbar kommt es primär auf das *gegenwärtige* (Gemeinschafts-) Erlebnis an, die augenblickliche Stimmungslage und Gemütsverfassung. Bette (1989:30ff) interpretiert eine solche, seiner Ansicht nach für alle körperbetonenden sozialen Bewegungen in modernen Gesellschaften charakteristische, „Rückbesinnung auf die Gegenwart“ als eine kompensatorische Reaktion auf die zeitliche Begrenztheit des menschlichen Lebens einerseits sowie die Zukunftsorientierung moderner Gesellschaftssysteme andererseits. Mit ihr würde, so Bette (ebd.:31), „eine Aufwertung derjenigen Instanz wahrscheinlich, die permanente Gegenwart darstellt und Sinnhaftigkeit selbst dann noch signalisiert, wenn andere soziale Formationen keinen überzeugenden Sinn mehr zur Verfügung stellen können, des *Körpers*“. Jedoch ist es fraglich, ob es in den neuen körperorientierten sozialen Gebilden tatsächlich immer um die Vergewisserung von *Sinn* geht, wie Bette behauptet, oder ob nicht oftmals gerade im Gegenteil ein temporärer Ausbruch aus gegebenen gesellschaftlichen Sinnstrukturen angestrebt wird (ein Aspekt, der ja von Deleuze und Guattari [1992] hervorgehoben wird; siehe das Kapitel 10.2.1.) – bis hin zum sinn-losen ekstatischen Erregungszustand etwa im Flow-Erlebnis.

In einschlägigen (sport-) soziologischen Arbeiten werden zumeist die nach außen gut sichtbaren Lebensstil-Elemente (Kleidung, Haarschnitt, Musikvorlieben usw.) hervorgehoben, wenn es darum geht, die neuen Gemeinschaften des Sports zu charakterisieren. Die Ebene der *Körperlichkeit* und der gemeinsamen *Bewegung*, die Erfahrung von Teilhabe durch *physisches Beisammensein* und *sozial geteilte Motorik*, die sinnlich erkennbare *Kollektivität des Ereignisses* (zu der auch die Selbstdarstellung im öffentlichen Raum gehört), all dies wird hingegen kaum

---

389 „Zum einen existieren kaum Wiedererkennungsmerkmale (Textelemente, Gesang, Instrumentaleinsatz), zum anderen ist es über die nahtlose Aneinanderreihung ähnlich klingender oder die gleichzeitige Vermischung zweier oder mehrerer Songs fast unmöglich, derartige Merkmale zu rekonstruieren. Damit entfällt also ein klassischer Typus von Diskothekenkommunikation, bei der man sich nach begeistertem Tanzen zu einem Song bei dem DJ nach dem Titel des jeweiligen Musikstückes erkundigt, um sich möglichst bald durch den Kauf des entsprechenden Tonträgers die konservierte Erinnerung [...] zu sichern. Das hat auch zur Folge, daß [...] hier eine Geschichtenlosigkeit hinzu kommt, nämlich das Fehlen der Verknüpfungsmöglichkeiten von Musikstücken mit der Erinnerung an ein biographisches Segment: erste und letzte Küsse, große und kleine Lieben und andere relevante Ereignisse, die untrennbar mit dem einen Lied verbunden sind.“ (Lau 1995:249)

beachtet.[390] Dies ist zum einen deshalb ein besonderes Manko, weil diese Ebene ein *fundamentaler* Bestandteil des Lebensstils ist, zum anderen, weil gerade sie die Gemeinschaften des Sports von anderen Gruppierungen abhebt, zum Beispiel einen Sportverein von einer politischen Partei. Während in dieser Wort und Schrift die primären Vergemeinschaftungsmedien sind, sind es in jenem Körper und Bewegung. Wollte man beide Institutionen medientheoretisch einordnen, so würde man die politische Partei eher der Seite der Literalität zuschlagen, den Sportverein eher der Seite der Oralität.[391] Betrachtet man den Sportverein genauer, dann entpuppt er sich als eine Mischform. Seine (organisations-) soziologischen Merkmale oszillieren zwischen denen von Primärgruppen einerseits, die vorwiegend durch Kopräsenz, Mündlichkeit, direkte Interaktion, konjunktive Erfahrung usw. geprägt sind, sowie zweckrational bestimmten, bürokratischen und formalen Organisationen komplexer Gesellschaften andererseits. Sportvereine verbinden die – die Personen „öffnenden" – oralen Dimensionen gemeinsamen körperlichen Handelns und Kommunizierens mit den literalen Organisationsformen und Strukturen formaler Institutionen.[392] Bei den neuen Bewegungskulturen der Skateboarder, Mountain-Biker, Beach-Volleyballer usw. fehlt hingegen diese zweite, formale und literale Seite weitgehend. Die

---

390 So geht auch Brinckhoff (1992) in seiner – ohnehin recht willkürlichen – Typologisierung von fünf distinkten Jugendkulturen (manieristische, körperkraft- und/oder actionorientierte, alternative, religiös-spirituelle und institutionell-integrierte Jugendkulturen) vornehmlich auf Sprache, Mode und Medien ein, weniger auf Bewegungen, Körpertechniken oder gar Spielprinzipien und Aufführungsformen. Zur Bedeutung der Ebene von „Körper und Bewegung" siehe auch das Kapitel 6.3.1..

391 Während für politische Parteien gemeinsame ideelle, politisch-ideologische Orientierungen sowie verbal-sprachliche Formen der Kommunikation und Auseinandersetzung konstitutiv sind, gründen sich Sportgruppen wesentlich auf eine gemeinsame Vorliebe für bestimmte Sportarten, einen gemeinsam geteilten Geschmack am jeweiligen Sport, auf körperliches Handeln, spezielle Gesten, Rituale oder ritualisierte Handlungen. Allerdings ist dieser Unterschied nicht als prinzipieller Gegensatz aufzufassen. Denn ebenso wie für den Zusammenhalt eines Sportvereins – neben formalen Aspekten – gemeinsame Ideen oder auch politisch-ideologische Orientierungen Bedeutung haben können, mögen für das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Integration politischer Parteien spezifische Rituale, Gesten, körperliche Handlungs- und Erscheinungsweisen mit konstitutiv sein, man denke etwa an die (männlichen) Stammtisch-Rituale gemeinsamen Biertrinkens im Anschluß an Parteiversammlungen und ähnliches. Das heißt, es geht nicht um die Konstruktion eines wechselseitig exklusiven Gegensatzes, um ein „entweder-oder", sondern um die Frage, welches Gewicht dem Ideellen bzw. Wort und Schrift einerseits und dem praktischen Handeln bzw. körperlich-sinnlichen Interaktionen andererseits jeweils zukommt. Entscheidend ist die Frage nach dem „Funktionieren in erster und in zweiter Linie".

392 Vgl. auch Rittner 1985:146 sowie das Kapitel 6.3..

Dimensionen des Performativen, der Körperlichkeit und der Bewegung, insgesamt der Oralität, rücken noch weiter ins Zentrum. Ohne sie hätten diese Gebilde keine Existenz.

Anders als in den meisten Arbeiten der neueren Lebensstil- und Sportsoziologie ist die vergemeinschaftende Wirkung gemeinsam geteilter Bewegungen und der mit ihnen verbundenen Gefühle zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, etwa aus lebensphilosophisch-kulturkritischer Perspektive von Autoren wie Ludwig Klages (1933) oder Rudolf Bode (1923), aber auch von Elias Canetti[393] oder Georg Simmel in seiner *Soziologie der Mahlzeit* (1957), klar hervorgehoben worden. Simmel macht in seiner kleinen Arbeit unter anderem deutlich, daß der Gleichtakt der Hand- und Mundbewegungen und der ihnen angeschlossenen physiologischen Abläufe beim gemeinsamen Essen zu einer Vereinheitlichung der Perspektiven führt und eine soziale Einheit in Zeit und Raum schafft. (vgl. auch Rittner 1985:143)[394] In jüngerer Zeit hat, auf der Grundlage eigener Erfahrungen als „Marsch-Mensch" in der US-amerikanischen Armee, auch der Historiker William H. McNeill (1995) die verbindenden Wirkungen gemeinsamer Bewegungen untersucht. Sein Buch trägt den Titel *Keeping together in time*, was auf deutsch eine bemerkenswerte Doppelbedeutung hat. Es bedeutet soviel wie „gemeinsam den Takt halten", aber auch wörtlich „zusammen in der Zeit bleiben." McNeill sucht nach dem gemeinsamen Nenner besonders aller rhythmisch gegliederten Kollektivbewegungen, unabhängig davon, ob diese religiösen oder ökonomischen, ob sie kriegerischen oder sportlichen Zwecken dienen, ob sie im Tanz vollzogen werden oder in der Liturgie, im Militär oder in einer Techno-Disco. Und er glaubt zu wissen, was all diesen Bewegungen gemeinsam ist: Sie erzeugen, so der Autor, ein intensives Wohlgefühl, eine rauschähnliche Euphorie, die alle Beteiligten auf einer vor-reflexiven, einer

---

393 Vgl. beispielsweise Canettis (1985:28ff) Ausführungen über den Rhythmus der Füße.

394 Zugleich ist die *Soziologie der Mahlzeit* ein schönes Beispiel für die Koexistenz von „Selbstsucht" und Gemeinschaftlichkeit: „Von allem nun, was den Menschen gemeinsam ist, ist das Gemeinsamste: daß sie essen und trinken müssen. Und gerade dieses ist eigentümlicherweise das Egoistischste, am unbedingtesten und unmittelbarsten auf das Individuum Beschränkte: was ich denke, kann ich andere wissen lassen; was ich sehe, kann ich sie sehen lassen; was ich rede, können Hunderte hören – aber was der einzelne ißt, kann unter keinen Umständen ein anderer essen. [...] Indem aber dieses primitiv Physiologische ein absolut allgemein Menschliches ist, wird es gerade zum Inhalt gemeinsamer Aktionen, das soziologische Gebilde der Mahlzeit ensteht, das gerade an die exklusive Selbstsucht des Essens eine Häufigkeit des Zusammenseins, eine Gewöhnung an das Vereinigtsein knüpft, wie sie durch höher gelegene und geistige Veranlassungen nur selten erreichbar ist." (Simmel 1957:243f)

unmittelbar körperlich-sinnlichen Ebene miteinander solidarisch zu machen vermag. „Muscular bonding“, so nennt McNeill (1995:1ff) diese merkwürdigen physisch-sozialen Beziehungen. Auch dieser Begriff hat einen erhellenden Doppelsinn von Muskelanspannung einerseits und sozialer Bindung dank Muskelspiel andererseits. Gemeinschaftliche Bande „sind in Wahrheit Muskelstränge“, so faßt Ulrich Raulff (1996) in seiner Rezension des Buches die zentrale These McNeills zusammen. Kollektive Körperbewegungen lassen, so der Autor selbst, einen *esprit de corps* entstehen, der temporär sogar Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft zu verbinden in der Lage sei. (McNeill 1995:3) Das erinnert an ähnliche Passagen bei Bourdieu (1992b:206), in denen es heißt, es existiere ein Zusammenhang „zwischen dem Leib beziehungsweise Körper oder Korpus und dem, was im Französischen ‚esprit de corps‘, ‚Korpsgeist‘, genannt wird“, und wo es in der Hauptsache um die Frage geht, wie sich gesellschaftliche Institutionen des Körpers bemächtigen, um sich so der Loyalität ihrer Mitglieder zu versichern, genau so wie das Militär, dem McNeill angehörte. Aber es gibt doch auch eine gravierende Differenz zwischen den Thesen McNeills und denjenigen Bourdieus: McNeill argumentiert primär im Rückgriff auf Erkenntnisse der Psychologie und der Physiologie; in diesem einen Punkt ähnlich wie Simmel in seiner *Soziologie der Mahlzeit* interessiert er sich besonders dafür, wie biologisch-physiologische Phänomene sozial wirksam (gemacht) werden (können). Wer tanzt, stampft oder marschiert, induziert, so vermutet McNeill (1995:13ff), seinen Solarplexus, das vegetative Nervensystem, die Hormonausschüttung; und er rufe somatische Echos des fötalen Zustands wach. Genau dieses Zusammenspiel von Hormonausschüttung und spontaner, vorbewußter, somatischer Erinnerung an fötale Zustände nun bewirke eine solidarisierende Euphorisierung derer, die sich gemeinsam bewegen.

Anders Bourdieu: Er akzentuiert von einem dezidiert (körper-) soziologischen und historisch-anthropologischen Standpunkt die gesellschaftliche Dimension des Körperlichen und die soziale Sinnhaftigkeit von Bewegungen[395]: Körperhaltungen, Bewegungen, Gesten usw. – insgesamt die Motorik – vermitteln genau deshalb Zugehörigkeit zu Kulturen, Gesellschaften oder Gruppen, weil sie selbst soziale Produkte – sozial geformt und kulturell codiert – sind. Diese *soziale* Motorik (und Gestik) kann deshalb unwillkürlich Bilder, Vorstellungen, Bedeutungen und – besonders wichtig für den Sport – Empfindungen und Gefühle (zum Beispiel der Attraktion oder der Repulsion, der Euphorie, der Zuneigung, der Spannung usw.) hervorrufen, weil sie von frühester Kindheit an innerhalb bestimmter

395 Siehe dazu das Kapitel 3.5.3..

Handlungskontexte, sozialer Situationen und Szenen erworben wurde[396]; sie ist insofern ein spezielles soziales Gedächtnis, als in ihr die Erinnerungen an eben diese Kontexte, Situationen und Szenen gespeichert ist. Folgt man dieser Ansicht, dann heißt dies aber auch, daß die Bewegungsweisen anderer nicht, wie McNeill vermutet, *per se* mitreißen und gewissermaßen ansteckend wirken, sondern daß sie dies nur dann tun, daß sie nur unter der Bedingung eine „seelische Übereinstimmung“ und „wohlige“ Gefühle bei den Beteiligten hervorrufen, wenn sie positive Wiedererkennungen stiften, wenn sie den biographisch erworbenen Dispositionen, Neigungen und Wünschen der Person entgegenkommen, wenn also die von anderen vollzogenen Bewegungen und Gesten im Subjekt auf einen, seinerseits sozial konstituierten, Resonanzboden aus Bildern, Empfindungen, Gefühlen und Bewegungsimpulsen treffen und das Subjekt infolge des Echos, das die Motorik und Gestik der anderen im eigenen Innern auslösen, spontan dazu bewegt wird, mitzutun, die Bewegungen der anderen in sich aufzunehmen und ihren Rhythmus aufzugreifen, etwa so, wie es bei einem gelungenen Fußballspiel geschieht, wenn der einzelne Körper zum Teil einer gemeinsamen Spielbewegung wird – bis hin zum Spielrausch, „dem zeitweise unerklärlichen Funktionieren verschiedener Spielmuster“ (Brunner 1987:449), bei dem der individuelle Körper aber nicht in einem großen Kollektivkörper untergeht. Vielmehr verfolgt jeder Spieler „seine eigene Bahn, zieht seine eigenen Kreise und erzeugt sein eigenes Kraftfeld, das freilich, wenn es in unmittelbare Nähe der Mitspieler kommt, eine gemeinsame Gravitation erzeugt [...]. Eine stumme Musik scheint eine Gesamtbewegung zu schaffen, in der alle Einzelaktionen in einer Art Choreographie miteinander verschmolzen werden“ (Gebauer 1998a:226), *ohne* ihre individuelle Besonderheit zu verlieren. Das Spiel wird dann zu einer *praktischen Synthese* von individuellem Spiel und Mannschaftsinteresse. Die Bedingung für das Gelingen einer solchen Synthese ist nicht nur das Beherrschen der nötigen Körpertechniken durch die einzelnen Spieler, sondern auch die Fähigkeit jedes Einzelnen zur intuitiven Antizipation der Bewegungen der anderen sowie der Spielzüge, die nur ein entwickelter *Spielsinn* gewährleistet. Haben die Akteure einen solchen Sinn ausgebildet, dann entsteht auf dem Spielfeld ein vollendeter stummer Austausch der Körper, so, wie es Alt-Bundestrainer Helmut Schön beschrieben hat: „(Es) ergibt sich zwischen beiden (Spielern, TA) oft so etwas wie ein Funkkontakt. Es ist die Übertragung der gleichen Spannung, eine Sendung auf gleicher Wellenlänge. Es geht blitzartig, wenn es ausgeführt wird. Sobald eine Aktion beginnt, der Funke überspringt, ist eine Art

---

396 Zum Zusammenhang von Bewegungen, Empfindungen und Gefühlen vgl. auch Rumpf 1983: besonders 338f.

Telepathie im Gange. Einige hundert Bewegungsabläufe und Initiativen ergeben sich traumwandlerisch.“ (Schön 1980:95; zit. nach Brunner 1987:451) Deutlich wird hier: Der entwickelte Spielsinn stiftet eine tiefere innere Übereinstimmung. Im bewegten Spiel, in der Gleichzeitigkeit der Einzelbewegungen, wird das bewußte Ich durchbrochen, die Spielzüge gehen in einer nahezu telepathischen Beziehung der Körper vor sich.[397] (Fußball-) Spielen ist dann weniger ein genaues Wahrnehmen, ein Erkennen fester Grenzen, als vielmehr das im praktischen Sinn begründete, schnelle Erfassen sich permanent ändernder Umrisse von Körpern im Raum.

Plastisch wird an einem solchen Spiel deutlich, daß Bewegungen nicht nur Produkt der Gesellschaft sind, sondern auch soziale Verbindungen erzeugen und die individuelle Partizipation an einer kollektiven Motorik vor-bewußt und vor-sprachlich Zugehörigkeit garantiert. An einer sozialen Motorik hat der Einzelne auch dann teil, wenn er nicht in einem gegenwärtigen „Spielrausch“ mit den anderen verbunden ist, sondern sich für sich allein bewegt. Er ist dann gewissermaßen virtuell mit anderen verknüpft, die sich ähnlich bewegen, die ähnliche Körpertechniken und Gesten ausführen, ein ähnliches Spielverständnis haben usw.. Die für die neuen Sportarten charakteristische, stark von den visuellen Medien überformte öffentliche Aufführung der gruppenspezifischen Motorik und Gestik ist dann eine Form der sinnlichen Bekräftigung und Beglaubigung sowohl der Existenz der virtuellen Gemeinschaft als auch der eigenen Zugehörigkeit zu ihr. Eine solche, stets mehr oder weniger deutlich mit der Darstellung von Einstellungen, Gefühlen, Sinnlichkeit, Erotik usw. verbundene öffentliche Präsentation von Körper und Bewegung ist nicht nur in – von Jugend- und einigen Sportsoziologen bevorzugt betrachteten – subkulturellen Bewegungsgemeinschaften zu beobachten, sondern auch in solchen Sportveranstaltungen und Events, die gewissermaßen in der Mitte der Gesellschaft inszeniert werden wie die bereits seit längerem in den Metropolen moderner Gesellschaften veranstalteten Massen-Marathonläufe. Es sind dies mit rituellen Dimensionen verbundene öffentliche Aufführungen individualistischer Selbstbehauptungskämpfe durch die erwachsenen, konkurrenz- und gesundheitsorientierten urbanen Mittelschichten (die „Leistungsträger“ der Gesellschaft), die sich im Massenereignis bedeutsamer gesellschaftlicher, moralischer und ideologischer Grundmuster und Leitbilder der eigenen (Klassen-) Kultur versichern. (vgl. Neckel 1993; Berking und Neckel 1988 sowie Lutz 1995)

---

397 Vgl. Brunner 1987:451. Brunner bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Freuds Ausführungen zur Telepathie und auf deren Reinterpretation durch Lacan (1975:143), der zufolge Telepathie als ein gemeinsames intuitives Praxiswissen verstanden werden könne, das Kommunikation bzw. einen Einklang des Handelns ohne Worte ermöglicht.

Daß physische Kopräsenz, gemeinsame Bewegung und die öffentliche Aufführung von Körper, Gestik und Bewegung bedeutende Medien der Vergmeinschaftung bzw. der Beglaubigung von Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Teilkulturen und distinkten Lebensstilgemeinschaften sind, betrifft neben dem Sport[398] und den bereits angesprochenen auffälligen Events der Popkultur wie Love-Parades aber auch so heterogene außersportliche Veranstaltungen wie politische Demonstrationszüge,[399] das Geschehen auf (alternativen) Wochenmärkten[400] oder Events der legitimen bürgerlichen Kultur wie großartig inszenierte Kunstausstellungen, Opernabende in Freiluftarenen, Filmfestivals, bei denen tausende von Menschen in langen Warteschlangen stundenlang anstehen und sich um Eintrittskarten für Filme balgen, die sie sich ansonsten niemals ansehen würden, Massen-Sylvester-Feiern vor preußisch-klassizistischer Kulisse am Berliner Brandenburger Tor, oder etwa die in Berlin alljährlich im Januar veranstaltete „Lange Nacht der Museen“: Mitten in der Nacht machten sich hier im Januar 1999, trotz eisiger Kälte beschwingt und guter Laune, nach vorsichtigen Schätzungen circa 100.000 Menschen in Bussen oder zu Fuß auf den Weg, um von einem Museum zum anderen zu pilgern – die Ausstellungshallen hatten bis nach Mitternacht geöffnet. Solche Events sind neuartige Formen des Festes, bei denen das „Beiwerk“ oft wichtiger ist als „Werk“, so auch in der Museumsnacht: In fast jeder Kunsthalle eine kleine Party, ein Konzert oder irgendeine andere Performance, flankiert von Lachshäppchen mit Meerettich-Häubchen und moussierendem Prosecco. Eine solche, weltweit an Bedeutung gewinnende Event-Kultur irritiert traditionelle Kunstauffassungen, denn ihr fehlt der „Heiligenschein“ des Klassischen und des Legitimen. Viele Intellektuelle halten sie für affirmativ, denn statt zu belehren und zu ergötzen stiftet sie verdächtige Gemeinschaftserlebnisse: Die Menschen feiern sich selbst und ihr (positives) Lebensgefühl. Sie geniessen die Events als kollektives soziales Ereignis, „das sich bestens zur ästhetischen Selbstinszenierung in einem öffentlichen Raum“ eignet und „das Wünsche nach Sehen und Sichtbarkeit, nach Illusion und Selbstdarstellung“ befriedigt (Liebau 1992:43). Volksfest und Spektakel, Kunst und Kommerz, Mainstream und Gegenkultur verschmelzen zu etwas undefiniert Neuem: „We are

---

398 Ein weiteres Beispiel ist die in den Sommermonaten in Berlin allwöchentlich veranstaltete *Blade-Night* der Inlineskater, bei der sich Massenhaftigkeit, kollektive Bewegung, Straßenraum, das Surren der Rollen, Musik usw. sinnlich-sinnhaft verdichten.

399 Sie machen sich seit einiger Zeit ihrerseits etliche Verhaltensformen und Merkmale der Spaß- und Spielkulturen des Sports oder des Pops zu eigen.

400 Ein wunderbares Beispiel ist der Wochenmarkt auf dem Winterfeldplatz in Berlin-Schöneberg.

one family“ ist, so scheint es, nicht nur der Slogan der Techno-Community und ihrer Love-Parades,[401] sondern auch anderer, weniger spektakulärer und auch weniger jugendlicher Events. Offenbar entsteht gerade in den urbanen Zentren moderner Gesellschaften immer wieder eine Suche nach dem einmaligen Ereignis und konkret spürbarer, zeit-räumlich beschränkter sowie unverbindlicher Gemeinsamkeit.[402] Noch so viele Fernseh-Live-Übertragungen von Fußballspielen, Stadtmarathons, Love-Parades oder Sylvester-Feiern können die Leute nicht davon abhalten selbst hinzugehen. Das dichte Gedränge in Stadien und in Bussen, auf Straßen und in Museen wird dabei nicht etwa als eine unvermeidliche, aber lästige Begleiterscheinung in Kauf genommen, sondern im Gegenteil bewußt gesucht: Auf das verdichtete, das körperlich zu spürende Zusammensein mit anderen kommt es gerade an. Die gemeinsame Praxis, die physische Annäherung aneinander, die kollektive Bewegung machen den Kern der Inszenierungen aus, und dies selbst bei kulturellen Ereignissen wie der Museumsnacht: Große Besucherströme flossen hier, einer kleinen Kultur-Völkerwanderung gleich, von einem Haus zum anderen. Menschen aus sozialen Schichten und Milieus, die normalerweise strikt auf physische Distanz bedacht sind und jede Berührung mit Fremden scheuen, drängten sich lustvoll in Bussen zusammen und schoben sich dicht an dicht durch überfüllte Ausstellungshallen.[403] Mit Luhmann (1994a:551ff) ließen sich derartige Events und Festivalisierungen urbaner Öffentlichkeit als Versuche begreifen, die sich in modernen, hoch komplexen und abstrakten Gesellschaften auftuende Lücke zwischen „Interaktion“ und „Gesellschaft“, Privatheit und Öffentlichkeit real-imaginär zu überbrücken (vgl. auch Bette 1999:192ff) bzw. den sonst abstrakten gesellschaftlichen Zusammenhang (der verschiedenen sozialen Klassen und

---

401 Zur Gemeinschafts- und Harmoniesuche in der Techno-Community, in der sich durchaus konservative Werte des „echten Zusammenhalts“, des „gesunden Stammes“ (tribe) oder der „funktionierenden Familie“ äußerten, vgl. A. Weber 1997.

402 Vgl. auch die Ausführungen über „konjunktive Erfahrungen“ und ästhetische Gemeinschaftlichkeit im Kapitel 10.2.1..

403 Folgt man Durkheim, so hat dies tatsächlich etwas Religiöses. Er sei an dieser Stelle noch einmal mit folgenden Ausführungen zitiert (siehe auch das Kapitel 4.): „Es gibt keine Gesellschaft“, schreibt er, „die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken. Daher die Zeremonien, die sich durch ihren Zweck, durch die Ergebnisse, die sie erzielen, durch die Verfahren, die dort angewendet werden, ihrer Natur nach nicht von den eigentlichen religiösen Zeremonien unterscheiden.“ (Durkheim 1912 = 1981:571)

Klassenfraktionen) im zeit-räumlich verdichteten Massenereignis sinnlich erkennbar werden zu lassen. (vgl. auch Häußermann und Seibel 1993)

Die Annahme, in Aufführungen wie den geschilderten würden gesellschaftliche Verflechtungen auf je besondere Weise (idealisierend, ästhetisierend usw.) sinnlich ekennbar gemacht, verbildlicht und verkörperlicht werden, ist aber nicht mit der – zu einfachen, wohl auch implizit von Leitsätzen konservativer Anthropologie (Arnold Gehlens, Hans Freyer) gespeisten – These zu verwechseln, moderne Individualisierungs- bzw. Atomisierungsprozesse ließen bei den Menschen gleichsam automatisch auf ihrer Rückseite Bedürfnisse nach Geborgenheit, Nähe und Gemeinschaft entstehen, die dann – da sie im Kontext der (Post-) Moderne nicht mehr gegeben seien – von den Subjekten aktiv „erarbeitet", hergestellt, inszeniert werden müßte. Der Unterschied liegt darin, daß im ersten Erklärungsansatz von der unhintergehbaren, stets vorhandenen, aber oft unsichtbaren, abstrakt bleibenden Existenz gesellschaftlicher Verflechtungen ausgegangen wird (innerhalb derer sich ja auch erst Subjekte, Individualität etc. bilden können), die in Repräsentationen und Aufführungen konkret sicht- und spürbar gemacht, bekräftigt und bestätigt würden (so hatte es ja auch Durkheim bereits gesehen), während sich gesellschaftliche Zusammenhänge in der zweiten Sichtweise zunehmend aufzulösen scheinen. Inszenierungen von Gemeinschaft sind in dieser Perspektive, wie sie zum Beispiel von Puch (1991) vertreten wird, letztlich nichts anderes als Kompensationen von Prozessen sozialer Auflösung.[404]

In den neuen Sportkulturen kommen zu den Zeichen des Lebensstils und physischer Kopräsenz allerdings noch weitere Dimensionen und Qualitäten des körperlichen Handelns hinzu. Anders auch als im klassischen Wettkampfsport geht es hier nicht vorrangig um die in Punkten, Zentimetern oder Sekunden *quantifizierbare* Leistung oder den meßbaren Sieg, sondern vor allem um die ästhetische *Qualität* der Bewegungsausführung, die *Performance*, die *Spektakularität* der Körperkunst usw. (auch Konkurrenzen spielen sich auf dieser Ebene ab; sie sind nicht völlig

---

404 Mit den Versuchen, auf der Grundlage eines solchen Denkansatzes Kollektivrituale als Ordnungsmächte in auseinanderstrebenden modernen Gesellschaften einzusetzen, setzt sich kritisch Soeffner (1997) auseinander. Vorsichtiger als Puch hat Liebau (1992:51) formuliert: „Die Kulturveranstaltungen als kollektive Feste, bei denen keiner mehr nach Hause will: bei aller Verkehrtheit und Verdrehtheit solcher Situationen steckt [...] in ihnen vielleicht auch ein Stück gelebter Utopie einer gleichzeitig geistvollen und solidarischen Gesellschaft (gewiß einer Gesellschaft mit einem gehörigen Schuß ‚Hedonismus'), der Wunsch also nach Öffentlichkeit, kollektiv geteilten Interessen, Wiederherstellung eines sozialen Erfahrungsraumes über die engen Grenzen von Arbeit und Familie hinweg, der Wunsch nach Überwindung von Einsamkeit, Isolation und Entfremdung."

verschwunden). Auf der Basis der Spieltheorie Caillois‘ (1958 = 1982), der die Spiele in vier Grundkategorien einteilt, je nachdem, ob in einem Spiel Agon (Wettkampf), Alea (Zufall), Mimikry (Verkleidung, Maskerade) oder Ilinx (Rausch) dominiert,[405] läßt sich der traditionelle, hochgradig institutionalisierte Wettkampf- und Leistungssport eher den Grundkategorien Agon und Alea zuordnen, während in den neuen Sportarten und –kulturen Mimikry und Ilinx dominieren, hervorgerufen zum Beispiel durch rhythmische Bewegung, Gleiten, Schweben, rapide Rotations- und Fallbewegungen usw.. Nach Caillois bewegen sich die diversen Spiele der gleichen Art überdies zwischen zwei Polen, *ludus* auf der einen und *paidia* auf der anderen Seite. Bezeichnet *paidia* „ein gemeinsames Prinzip des Vergnügens, der freien Improvisation und der unbekümmerten Lebensfreude, wodurch eine gewisse unkontrollierte Phantasie [...] zum Ausdruck kommt“ (*paidia)*, so steht hingegen *ludus* für das Kontrollprinzip, das der Betätigung willkürliche Konventionen auferlegt, um die umherschweifende Phantasie zu bändigen und eine dauerhafte Spannungsbalance herzustellen. (ebd.:20) So bauen beispielsweise Spielregeln künstliche Hindernisse in ein Spiel ein und machen es schwerer, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Anknüpfend an Caillois können Spiele also auch danach klassifiziert werden, ob sie – in Abhängigkeit von dem jeweiligen gesellschaftlichen, institutionellen und situativen Kontext, in dem sie gespielt werden – stärker in Richtung *paidia* (Spontaneität, Kreativität, Ausgelassenheit usw.) tendieren, oder eher in Richtung *ludus* (Meisterung, Ordnung, institutionelle Regelhaftigkeit usw.). Allem Anschein nach neigen sich viele neue Sport- und Spielkulturen in Richtung *paidia.*

Im Gegensatz zu „von oben“ vorgegebenen, „fremdbestimmten“ und planmäßig durchorganisierten Körper- und Bewegungsinszenierungen, in denen es um die Ausübung politischer Macht oder die Produktion normierter, reibungslos funktionierender Körper geht, denen alles Ungebärdige und Unkalkulierbare, aber auch alles Zögerliche, Tastende und Fragende ausgetrieben werden soll wie etwa im Schulturnen des neunzehnten Jahrhunderts (vgl. Kapitel 7.), sind in den neuartigen Bewegungskulturen die subjektiven Freiheitsgrade und Selbstgestaltungsmöglichkeiten allem Anschein nach sehr groß. Angeregt durch immer neue, vielfältig zu gebrauchende Spiel- und Sportgeräte werden permanent neuartige Bewegungsmöglichkeiten, die nicht primär der Körperdisziplinierung und

---

405 Viele empirisch zu beobachtende Spiele bestehen aus allen möglichen Kombinationen dieser Kategorien (agon-alea, agon-minicry, alea-ilinx, mimicry-ilinx). Vgl. Caillois 1958 = 1982:81ff). Zum Spiel und seiner begrifflichen Erfassung durch Caillois vgl. auch Gebauer und Wulf 1998:187ff.

der Bewegungsformung dienen wie die klassischen Turngeräte[406], kreativ ausgelotet. (vgl. auch Franke 1998:58) Scheinbar selbstbestimmt erproben sich die Akteure im Gleiten, Balancieren oder Jonglieren.[407] Unerschöpflich die Bereitschaft, dem Körper etwas hinzuzutun, seine Organe mit „Prothesen“ aller Art wie Skates oder Skateboards zu versehen, um damit auf Bänken, Treppengeländern, Bordsteinen oder Rampen zu gleiten, zu springen und die Geschicklichkeit zu üben. Diese vielfältige Verkleidungs- und Bewegungslust, diese Experimentier- und Risikofreude, die auf immer neue Herausforderungen, (Grenz-) Erfahrungen und Abenteuer aus ist, kann kaum einer homogenen Bewegungsfamilie und keinem einzigen körperlichen Leitbild zugeordnet werden, wie Rumpf (1996:9) hervorgehoben hat. Es handelt sich dem Augenschein nach um ein nicht-restriktives, nur schwach normiertes, durch vielseitig einsetzbare Geräte und abwechslungsreiche symbolische Materialien entfachtes Bewegungslernen, das in seinen glücklichen Augenblicken die „Erdenschwere“ des eigenen Körpers und die Widerständigkeit der materiellen Außenwelt zu überwinden und durch eine einfallsreiche *Kunst des Handelns* (Certeau 1988) ausgezeichnet zu sein scheint.

So kommen im traditionellen Sport auf der einen und in den neuen Sportarten auf der anderen Seite nicht zuletzt verschiedene *Körperideale* zum Ausdruck, die in unterschiedlichen Habitus begründet sind. Sie korrespondieren mit der von Bauman (1995) vorgeschlagenen idealtypischen Unterscheidung zwischen einem „modernen“ und einem „postmodernen“ Körper. Unterlag der moderne Körper des Warenproduzenten und des Soldaten, so Bauman im Anschluß an Foucault, einer strengen Reglementierung – von ihm wurde besonders verlangt, schnell und effizient auf äußere Stimuli zu reagieren, eine Fähigkeit, die man „Gesundheit“ nannte, während „Krankheit“ folgerichtig für mangelnde körperliche Leistungsfähigkeit stand –, so sei der postmoderne Körper „zuallererst ein Empfänger von Erregung. Seine Fähigkeit, sich stimulieren zu lassen, die ‚Fitneß‘, mache ihn zum Instrument

---

406 Zur Körper- und Bewegungsformung durch Geräte siehe das Kapitel 6.3.1..

407 So hat sich wohl auch Zinneckers (1989) Prognose nicht bewahrheitet, die besagte, in Zukunft würden vor allem solche Sportarten an Popularität unter Jugendlichen gewinnen, die mit einer höheren Distanzierung des Körpers und einer zunehmenden Verhaltensregulierung im Sinne Elias‘ verbunden seien. Etliche neue Sportarten lassen sich auf der Achse reglementiert/unreglementiert nicht abbilden. Verändert hat sich der Umgang mit dem Körper. In vielen neuen Sportarten scheint die Exploration körperlicher Fähigkeiten und der Bewegungsmöglichkeiten einen wichtigen Stellenwert einzunehmen.

körperlicher Lust“, von „Erregung“, „Spannung“, „Thrill“ und „Ekstase“.[408] Schulze (1993:153ff) ordnet hingegen die verschiedenen Körpermodelle im Rahmen seiner Unterscheidung verschiedener „alltagsästhetischer Schemata“[409] (Hochkultur-, Trivial- und Spannungsschema) distinkten Gruppen innerhalb heutiger entwickelter Gesellschaften zu. Der Körper ist danach im Rahmen des Spannungsschemas das zentrale Medium des Erlebens und des Ausdrucks: Durch „Stilmittel“ wie Lautstärke, Geschwindigkeit, Synkopen, vorwärtstreibende Rhythmen, Klangfarben, Licht- und

---

408 Vergleichbare Unterschiede zeigt das Feld der Popmusik: War der Körper in der älteren Rock-Kultur vorrangig „das „Erfahrungs- und Ausdrucksmedium ‚innerer‘ Stimmungen und Zustände“, so sollen dagegen in der neuen Dancefloor-Kultur der Techno-Szene über körperliche Bewegung „Ekstasen“ erzeugt und durch aus dem Sport übernommene Körpertechniken und Trainingsformen „innere“ Erlebnisse hervorgerufen werden. (Schmidt 1999:38) Homologien zwischen Körper und Musik hat bereits Willis (1981) beschrieben, zum Beispiel zwischen den habituellen Dispositionen von Motorradbikern und dem West Coast Rock, dem intensiven körperlichen Aktivismus, männlichen Körperkult und der Liebe zur Geschwindigkeit einerseits und den, die Körper ergreifenden und antreibenden Rhythmen und Formen der Musik andererseits. Ein anderes Beispiel sind die Homologien zwischen der lockeren Unstrukturiertheit von Hippie-Gemeinschaften und einer Folkmusik, die weit weniger zu körperlicher Bewegung als zu meditativer Introspektion aufforderte. (ebd.:196ff) Musik war in den Rock- und Hippiekulturen der siebziger Jahre, so Willis, ein eher ernstes Anliegen, nicht nur Spaß, Spiel oder momentaner Zeitvertreib. Der schwere, asymmetrische Beat der Musik von Frank Zappa oder Jimi Hendrix hatte etwas Expressives, zielte vornehmlich auf das „Bewußtsein“ und animierte nicht zu einem „sportlichen“, sondern zu einem Tanzen, das „freaky“ aussah und „auf bizarre Weise intellektuelle Bedeutungsinhalte zum Ausdruck brachte.“ (ebd.:198) Asymmetrische Rhythmen, unerwartete Entwicklungen in der Form, die Ablehnung von Harmonie als grundlegender Organisationsstruktur oder auch der exotische Einsatz von Klangeffekten machten ein „schlichtes“, klares, an Sport erinnerndes Tanzen unmöglich, gestatteten jedoch ein nahezu unendliches Aneinanderreihen von Assoziationen. Die dieser Musik entsprechenden Drogen waren solche der sogenannten Bewußseinserweiterung wie Haschisch und LSD, nicht jedoch Drogen wie Ecstasy, die den Körper „fit“ halten und aufpeitschen.

409 Alltagsästhetische Schemata sind soziale Konstruktionen, vermittels derer sich soziale Kollektive darauf verständigen, Zeichengruppen in bestimmter Weise abzugrenzen und zu decodieren. In der empirischen Sozialforschung werden sie dadurch faßbar, daß die meisten Menschen dazu neigen, in ihren Geschmacksentscheidungen ähnliche Gruppenbildungen zwischen verschiedenen Kultur- bzw. Zeichenangeboten (Gemälde, Schmuckstücke, Musik, Luxusgegenständen usw.) vorzunehmen. Die Ähnlichkeit der Gruppierung ästhetischer Wahlmöglichkeiten manifestiert sich aber auch in Geschmacksunterschieden, so Schulze in Anlehnung an Bourdieu (dessen Theorie er freilich so rezipiert, daß ihr alle klassentheoretische Schärfe genommen wird; siehe Kapitel 11.1.). Gerade im gegensätzlichen Geschmack werden übergreifende Schemata anschaulich. Sie sind für Deutungsgemeinschaften spezifisch, die sich damit von anderen absetzen. (vgl. Schulze 1993:127ff)

Farbeffekte usw. würde eine beträchtliche sinnliche Intensität erzeugt, die den Körper erfasse, „unter Strom“ stelle und die Aufmerksamkeit absorbiere. Neben die rezeptive Funktion des Körpers tritt die expressive: „Man agiert sich aus (Disco, Sport, Pop-Konzerte), verwendet Zeit und Geld für die äußere Erscheinung, zeigt sich her, mustert die anderen.“ (ebd.:154f) „Feindbilder“ der zum Spannungsschema neigenden Personen sind, laut Schulze, die „Langweiler“ in verschiedenen Varianten: Spießer, Etablierte, Konservative usw.. Und während die in Hochkultur- und Trivialschema zum Ausdruck kommenden Werteorientierungen – Schulze spricht auch von „Lebensphilosophien“ – über die einzelne Person hinauswiesen, könne die „Lebensphilosophie“ des Spannungsschemas mit dem Begriff „Narzißmus“ umrissen werden: Messe die Lebensphilosophie des Hochkulturschemas das Ich am überindividuellen Anspruch auf Perfektion und gliedere die Philosophie des Trivialschemas das Ich in eine überindividuelle Ordnung der Harmonie ein, so gehe es in der Lebensphilosophie des Spannungsschemas vornehmlich um spielerische Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und Selbstgenuß.[410]

Die Hinweise auf das Spielerische, Kreative, Selbstbezogene, Narzißtische, Lust- und Spaßorientierte der neuen Sport- (und Pop-) Kulturen bedeutet allerdings nicht unbedingt auch, daß diese in *jeder* Hinsicht zwangloser und offener wären als zum Beispiel die traditionellen Vereine, daß sich die Persönlichkeiten hier komplett freier entfalten könnten, weil ihnen weniger oder gar keine Integrationsnormen und Reglementierungen von außen auferlegt wären. Zwar scheinen weder den Bewegungs- noch den Kombinationsmöglichkeiten der verschiedenen Codes Grenzen gesetzt zu sein, jedoch hat die Freiheit von formellen Normen und Regeln ihre Kehrseite in der Existenz informeller Regulierungen und Kontrollen: Zugehörigkeit setzt nicht nur den Besitz der richtigen Zeichen und Marken voraus, sondern auch ihren richtigen Gebrauch, vor allem aber eine individuelle, durch die Blicke der anderen kontrollierte *Verkörperung* der gruppen- bzw. szenetypischen Körperideale.[411] An die Stelle von Fremd- treten Selbstkontrollen; statt durch institutionelle Vorgaben *von außen* diszipliniert und normiert (aber auch gestützt) zu werden, erfolgt der Anschluß an die neuen Lebenstil- und Sportgruppierungen stärker *von innen* heraus auf der Basis von Geschmack und Habitus. Subjektive Orientierungs- und Kontrollinstanz ist dabei nicht zuletzt jener bereits erwähnte

---

410 Ebenso weist Zinnecker (1989) auf die große Bedeutung narzißtischer Körperpraktiken in modernen Gesellschaften hin.

411 Zum, bereits von Elias herausgearbeiteten, gegenseitigen Beobachten, Dechiffrieren und Korrigieren als effizienten Mitteln sozialer Kontrolle vgl. Kapitel 3.5.2.

„innere Bildschirm“ (Link 1997:25),[412] auf dem die – ihrerseits durch die mehr oder minder standardisierten Orientierungsmuster und Vorbilder von Massenmedien (MTV, VIVA, einschlägige Magazine usw.), Werbung und Warenästhetik beeinflußten – Erwartungen des gruppenspezifischen „verallgemeinerten Anderen“ (Mead), das heißt der anderen Repräsentanten jenes Lebensstilmusters, zu dem man aufgrund der eigenen Geschmacksvorlieben selbst gerne gehören möchte, bildlich wiedergegeben werden. Dieses in die Person hineingenommene, zu einem *inneren Leitbild* transformierte *äußere Bild* drängt und befähigt den Einzelnen dazu, sich ihm in Abhängigkeit von den zuhandenen ökonomischen, kulturellen und symbolischen Ressourcen so weit als möglich ähnlich zu machen, es so gut es geht durch entsprechende mimetische Selbstgestaltungs- und -inszenierungsaktivitäten zu *verkörpern.*

Es ist also fraglich, ob sich die Unterschiede zwischen alten Vereinsgruppen und neuen Sportkommunitäten tatsächlich auf der Achse zwischen den Polen normiert versus nicht-normiert, reglementiert versus nicht-reglementiert, zwanghaft versus zwangfrei, standardisiert versus individualistisch, affirmativ versus subversiv, konform versus alternativ, kollektiv versus individuell usw. abtragen lassen, wie es zum Beispiel dann geschieht, wenn Sportpädagogen dem reglementierten und reglementierenden Vereinssport den Einfallsreichtum informeller Skatergruppen gegenüberstellen. (vgl. beispielsweise Ehni 1998) Vielmehr scheint es sich um unterschiedliche Typen, Formen und Muster der Aufnahme, der Zugehörigkeit und der Vergemeinschaftung zu handeln, die quer zu diesen Oppositionsmustern liegen. Zugehörigkeit muß in den neuen Sportarten mehr als im Verein selbst *inszeniert* und *dargestellt* – *gemacht* – werden. Als Hypothesen für weitere Forschungen ließe sich formulieren: 1. Sportvereine und neue Sportkulturen können auf einer diachronen Achse unterschiedlichen Etappen in der Entwicklung moderner Gesellschaft zugeordnet werden. 2. Auf der synchronen Achse repräsentieren sie die Interessen, Leitwerte und Moralen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen innerhalb moderner, ausdifferenzierter (Klassen-) Gesellschaften. Während die spielerisch wirkenden Körpertechniken, Inszenierungs- und Darstellungsformen der neuen (Trend-) Sportarten vorwiegend die sogenannten „postmaterialistischen“ Selbstentfaltungswerte (Spontaneität, Suche nach Körpererfahrung, „thrill“ usw.) spezieller (urbaner) Gruppen und Klassenfraktionen zur Darstellung bringen, steht der traditionelle Vereinssport mit seinen stärker codifizierten, formalisierten und normierten Körpertechniken und Wettkampfordnungen eher für „materialistische“ Pflicht- und Akzeptanzwerte (Disziplin, Leistung, Selbstbeherrschung usw.) anderer

---

412 Vgl. das Kapitel 9.1..

Gruppen und Klassenfraktionen. Übertragen auf die diachrone Achse bedeutet dies: Verweist die ältere, vereinsförmige Form des Wettkampfsports vorwiegend auf den historischen Kontext der „Disziplinar-“ bzw. „Normalisierungsgesellschaft“ (siehe auch Kapitel 8.), so deutet der jüngere Typus des spielerischen Sports auf die Haltungen und Integrationsformen einer neuen gesellschaftlichen Formation hin, die mit Begriffen wie „postindustrielle“, „postmoderne“ oder auch „Kontroll-“ Gesellschaft allerdings nur unzureichend bezeichnet ist. Träfe dies zu, bedeutete es aber auch, daß es sich bei den neuen Sportkulturen keineswegs um Subkulturen im Sinne „sprachloser Oppositionen“ zu den Konventionen des „Establishments“ und bei ihren Körperkünsten, Bewegungstechniken und Handlungstaktiken keineswegs nur um ein „Netz von Antidisziplin“ (Certeau 1988:16) handelte, wie es Ehni (1998:118f) nahelegt, sondern daß einige der für die neuen Sportarten charakteristischen und dort mitunter enthusiastisch gefeierten Werte und Kompetenzen – Kreativität, Flexibilität, Eigeninitiative usw. – Teil von Subjektivierungsformen sind, die dem legitimen (hegemonialen) Wertehorizont und den Anforderungen „postindustrieller“ Gesellschaften an die Individuen geradezu mustergültig entsprechen.[413] Dafür spricht unter anderem, erstens, daß – so jedenfalls Babin (1995:185 und 190) – gerade Trendsportarten (neben internationalen Großveranstaltungen) im Vergleich zu den traditionellen Sportarten zunehmend in den Genuß von Sponsorengeldern kommen,[414] und, zweitens, insbesondere solche Modeunternehmen und Konsumgüterhersteller die neuen Sportarten sponsorn, deren Zielgruppen aus den urbanen, in soziologischen Zeitdiagnosen zumeist als hedonistisch bezeichneten Mittelschichten stammen.[415]

Festzuhalten ist zunächst: In vielfältiger Hinsicht unterscheiden sich die neuen großstädtischen Pop- und Sportkulturen sowohl von „klassischen“ körperorientierten sozialen Gebilden wie dem traditionellen Sportverein als auch von jenen jugendkulturellen Widerstandsgemeinschaften, die am CCCS untersucht worden sind. Weder geht es in den neuen Bewegungskulturen um die Darstellung klassisch-

---

413 Sennett (1998) zufolge bedarf der neue „postindustrielle Kapitalismus“ zu seinem Funktionieren entscheidend des „flexiblen Menschen“.

414 Trendsportarten haben, so Babin (1995:185) in seiner Studie über Sportsponsoring, eine genaue „Zielgruppenansprache“; sie träfen „den momentanen Zeitgeist unserer Gesellschaft: Selbstverwirklichung, Eigeninitiative etc. Trendsportarten vermitteln ein dynamisches und aktuelles treffendes Image ....“.

415 Das Modeunternehmen Hugo Boss hat Mitte der 1990er Jahre Windsurfing, Snowboarding und Freeclimbing gesponsort, die Uhrenfirma Swatch und der Elektronikkonzern Grundig Snowboarding und Mountain-Biking. (vgl. Babin 1995:185)

moderner Akzeptanzwerte, noch um die zivilisationskritische Thematisierung von Authentizität, Natürlichkeit und Geselligkeit im Sinne der alten Reformpädagogik, noch dienen gemeinsame Bewegung, körperliches Ausdrucksverhalten und Zeichengebrauch primär der emotional-sinnlichen Vertiefung von Solidarität oder kollektiven Widerstandshaltungen gegen die Mehrheitskultur. Wir haben es nicht mit straff oder zumindest klar strukturierten Körperschaften mit hierarchischer Organisation oder stark integrierten Sozialverbänden zu tun, sondern mit Gruppierungen, die durch individuelle Akte der Selbstidentifikation erschaffen werden: Man schließt sich ihnen an, weil sie den eigenen Interessen und Geschmacksvorlieben entsprechen. Diese neuen Gruppierungen sind relativ unbeständig; es gibt keine stabile Mitgliedschaft, langfristige Verpflichtungen werden nicht eingegangen. Sie existieren nur so lange, wie es Individuen gibt, die sich ihnen anschließen. Sie verschwinden, sobald die Entscheidungen widerrufen werden und niemand mehr mitmacht, weil sie ihre Fähigkeit zur Verlockung verloren haben. Sie können ihre eigene Anziehungskraft nicht überdauern. Ihre Existenz ist flüchtig und ständig im Fluß. Als lockere, nur schwach organisierte und institutionalisierte, *passagere* Gebilde ist ihnen eine prinzipielle Unschärfe und damit ein Element eigen, das über klare (molare) Ordnungen und Strukturen hinausweist. So haben sie weder etwas mit der organischen Gemeinschaft im Sinne von Tönnies (1887) gemein, noch mit den klar strukturierten Gemeinschaften zum Beispiel organisierter Fußballfans, die ihren Zusammenhalt im (binären) Gegensatz zu anderen Fans finden und definieren. Im Unterschied zu Gruppen, sozialen Klassen oder Organisationen, die spezifische gesellschaftliche oder politische Ziele anstreben, haben sie oftmals keine andere Funktion als die der zeitlich beschränkten physischen Aggregation auf bestimmten, oft selbst beweglichen *spots* (mitunter von möglichst vielen Menschen auf möglichst engem Raum). Sie verfügen über keine gemeinsame und stabile „Identität“, sie haben keinen präzisen Fokus, und sie verstehen sich auch nicht als Subjekt von Geschichte wie zum Beispiel das Bürgertum oder die Arbeiterklasse des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Vielmehr dominiert in ihnen ein *spielerischer* Gestus dem Leben gegenüber. In den Körper-Spielen der neuen Kommunitäten stützen und bedingen sich zwei Dimensionen gegenseitig: auf der einen Seite die Dimension *körperlicher (Glücks-) Erfahrung, Erprobung* und *Erregung*, der Stimulanz der Sinne, des Rauschs, der Ekstase oder auch der Panik „durch Körperbewegungen wie Drehen, Stürzen, Schweben, Gleiten, durch hohe Geschwindigkeiten oder dadurch, daß (man, TA) sich in Gefahr begibt“ (Gebauer und Wulf 1998:199); auf der anderen Seite die Dimension der körperlich-gestischen *Darstellung* des Selbst und der *Aufführung* körperlicher Virtuosität vor sich und anderen. Beide Dimension widersprechen sich nicht, sondern stimulieren einander:

Einen Gegensatz von Spektakularisierung und Körpererfahrung, wie er in kulturkritischer Perspektive aufgemacht wird, gibt es nicht.

11.1. Ästhetisierung und Individualisierung – Kritische Anmerkungen zu soziologischen Zeitdiagnosen

Neben der an Beck (1986) anschließenden Diagnose einer Individualisierung der Gesellschaft[416] ist in der neueren Soziologie die These einer Ästhetisierung der Lebenswelt als Zeichen eines allgemeinen Epochenwandels in den beiden letzten Jahrzehnten angeführt worden. Es ist dies der Zusammenhang, in dem auch Schulze (1993) seinen Begriff der alltagsästhetischen Schemata eingeführt hat, um die Ästhetisierungsthese empirisch zu untermauern.[417] Sie besagt, stark vereinfacht, daß sich die Subjekte in den reichen westlichen Ländern nicht mehr primär zweckorientiert, sondern vorwiegend ästhetisch auf ihren Alltag beziehen und ihre Lebensvollzüge auf unterschiedliche Weise stilisieren. Schulze geht dabei, erstens, wie die Individualisierungstheoretiker von der Behauptung aus, in posttraditionalen Gesellschaften hätten soziale und regionale Herkunftswelten an verhaltensnormierender und orientierender Kraft eingebüßt, sowie, zweitens, von dem ökonomischen Sachverhalt, daß sich mit dem Anwachsen des Einkommens und der damit vollzogenen Überwindung klassenspezifischer Notlagen die Handlungsspielräume für die Einzelnen derart erweitert hätten, daß sich ihnen die Chance eröffnet, das Leben nach eigenen Neigungen und Vorlieben zu gestalten: Im Unterschied zum *homo oeconomicus* vergangener Zeiten käme es dem *Erlebnissubjekt* moderner Gesellschaften nicht mehr länger auf das Erreichen *äußerer* Erfolge an, sondern auf die Steigerung *innerer* Erlebnisse. (vgl. Honneth 1994:29ff) Es habe eine Wende im Alltagsbewußtsein stattgefunden: weg von der problematisch gewordenen Außenorientierung hin zur Innenorientierung. Das Alltagsdenken folge nicht mehr dem Grundsatz der Zweckrationalität, sondern demjenigen der Erlebnisrationalität. Statt, wie früher, der äußeren Situation unterworfen zu sein, arrangierten sich die Subjekte heutzutage die Situation so, daß sie ihnen angenehme innere Erlebnisse verspricht – freilich ein vages Entsprechen,

---

416 Zu den Entstrukturierungsansätzen der neueren Lebensstilsoziologie siehe auch das Kapitel 3.5.3..

417 Zum Konzept der Erlebnisgesellschaft vgl. H. Funke 1997. Zur Kritik dieses Konzepts vgl. auch Alheit 1994.

das immer wieder Gefahr laufe, enttäuscht zu werden. (vgl. Schulze 1993:49ff sowie Schulze 1994:108ff) Dabei sind Gruppenbildungen, laut Schulze, keineswegs ausgeschlossen, sie haben nur eine gegenüber vergangenen Epochen veränderte Form: Die Einzelnen würden nicht mehr länger in hierarchisch gegliederten Klassen integriert, sondern in mehr oder minder gleichwertigen Erlebnis-Milieus zusammengeführt, das heißt in Gruppen, die sich am selben Typ von Erlebnissen orientieren und ihrer kommunikativen Herstellung dienen. Trotz einiger Nähen zu Bourdieu, mit dem Schulze beispielsweise das Interesse für alltagsästhetische Distinktionen teilt, liegt doch ein tiefgreifender Unterschied darin, daß für Schulze nicht die Position im sozialen Raum einer Gesellschaft darüber entscheidet, welcher Gruppe sich ein Individuum anschließt und zugehörig fühlt (vgl. auch Honneth 1994:35), sondern die angeblich weitgehend freie individuelle Orientierung am selben Typ von Erlebnissen. So zerreißt Schulze den Zusammenhang zwischen sozialer Herkunft, Habitus und Geschmack (Interesse, libido), der bei Bourdieu gerade im Zentrum steht. Allein Bildung und Lebensalter bleiben als den Lebensstil bedingende, objektive Größen noch übrig (vgl. Schulze 1993:23); die Stellung im Produktionsprozeß und die Einkommenshöhe scheinen hingegen keine Rolle mehr zu spielen.

Mag Schulzes These, statt auf äußeren Erfolg würde sich „der moderne Mensch“ auf sein inneres psycho-physisches Erleben konzentrieren, für Teilbereiche des heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Lebens auch zutreffen – wie auf einige der neuen Trendsportarten mit ihrer Lust an Natur-, Extrem- und Risikoerlebnissen –, so liegt doch ein zentrales Problem seiner Arbeit darin, daß er von zu beobachtenden Einzelphänomenen auf das gesellschaftliche Ganze schließt. Jedoch stehen die Möglichkeiten einer Stilisierung der eigenen Existenz auch weiterhin nur ganz bestimmten gesellschaftlichen Gruppen offen. So kritisiert Honneth (1994:37), Schulze habe eine Reihe von empirischen Phänomenen unberücksichtigt gelassen, die für den soziokulturellen Zustand der heutigen Bundesrepublik beileibe nicht marginal, sondern im Gegenteil entscheidend sind, nämlich a) jene Schichten, deren gemeinsame Orientierung vorwiegend im Streben nach ökonomischem Erfolg liegt, b) neue Verelendungstendenzen im Zeichen wachsender Arbeitslosigkeit und kultureller Benachteiligung, sowie c) jene breiten sozialen Schichten, die selbst dann noch in erster Linie mit der Sicherung ihrer ökonomischen Existenz befaßt sind, wenn sie dies in soziologischen Interviews verschweigen. Vester (1994) bemängelt entsprechend, Schulze habe das Bild der Erlebnisgesellschaft primär aus der Perspektive jener Modernisierungsgewinner entworfen, die nach Beruf und sozialen Chancen von der Öffnung des sozialen Raums durch die Bildungsreform der siebziger Jahre profitiert haben. Sie machen aber, wie Vester und andere in ihrer Studie über *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel* (1993:besonders

26ff) zeigen, nur etwa ein Viertel der bundesrepublikanischen Gesellschaft aus. Die Perspektiven anderer substantieller sozialer Gruppen kämen jedoch in diesem Gesellschaftsmodell nicht zur Sprache, zum Beispiel derjenigen, die durch die Wiederkehr längst für überwunden geglaubter gesellschaftlicher Teilungen im Zeichen des neo-liberalistischen Ökonomismus (Abbau des Sozialstaats, Zurückschrauben sozialstaatlicher Umverteilungen usw.) oder durch neue Schließungstendenzen in benachteiligte Lagen gekommen sind – „vor allem Frauen, Ausländer, Jugendliche mit wenig kulturellem Kapital, alte Menschen und Einwohner benachteiligter Regionen“ (Vester 1994:160).[418] Schulzes, aber auch die Zeitdiagnosen und Wirklichkeitskonstruktionen anderer „postmoderner“ Soziologen unterliegen offenbar einer spezifischen „Verzerrung“: Sie beschreiben soziale Phänomene und Lebensstile, die allenfalls in den (oberen) Mittelschichten anzutreffen sind, geben sie jedoch der Tendenz nach als allgemein aus.[419]

Der Pauschalbefund einer Ästhetisierung der Lebenswelt unterstellt, daß die „Überflußgesellschaft“, die ja die Voraussetzung für die Ästhetisierung der Existenzweisen bilden würde, schon Realität wäre. Dieser Behauptung ist vor allem zu entgegnen, daß größere Bevölkerungsteile nach wie vor (oder wieder) unter dem Druck stehen, die eigene ökonomische Existenz zu sichern. So ist die These einer Ablösung der Arbeits- durch die Erlebnisgesellschaft mehr als fragwürdig. Es ist wohl in der Regel eher so, daß im Rahmen der Arbeitsgesellschaft immer wieder gesonderte Erlebnisbühnen eingerichtet werden, so daß sich Arbeit und Erlebnis, Außen- und Innenorientierung, Zweck- und Erlebnisrationalität in einem Verhältnis der Komplementarität befinden. Diese Rolle spielt das Erlebnis jedoch nicht erst seit den letzten Jahren, sondern bereits seit seinem Aufkommen im neunzehnten Jahrhundert. Weitergehend wäre zu analysieren, ob und wie sich das Verhältnis von Arbeit und Erlebnis gegenwärtig verändert.

Sowohl gegen die neueren individualisierungs-, pluralisierungs- und ästhetisierungstheoretischen Ansätze, als auch gegen die mit ihnen korrespondierende Anahme eines weitgehend unverbundenen Nebeneinanders

---

418 In der Einleitung zu seinem Buch über die *Erlebnisgesellschaft* weist Schulze (1993:30f) selbst darauf hin, er habe die in der Bundesrepublik lebenden Ausländer nicht berücksichtigt: soziologisch mehr als problematisch, bilden doch diese eine keineswegs unbedeutende gesellschaftliche Größe.

419 „Es scheint“, schreibt sarkastisch Eickelpasch (1997:26), „als ob der entspannte Blick von ‚einem Hügel im Freien oberhalb des Starnberger Sees’ (so beschreibt Ulrich Beck [1996:21] die „ungewöhnliche Produktionsstätte“ seines Buches *Risikogesellschaft*; TA) nur die Oberfläche der sozialen Realität wahrnimmt und das ‚Glitzern des Sees’ zuweilen die Augen blendet.“ Vgl. auch das Kapitel 3.5.3..

stammesähnlicher Lebensstil- bzw. Erlebnisgemeinschaften können darüber hinaus folgende Einwände vorgebracht werden:

1. Selbst wenn es zuträfe, daß Narzißmus[420] und die Suche nach Selbstverwirklichung zu dominierenden Haltungen in „postmodernen“ Gesellschaften geworden wären, muß dies keineswegs zwangsläufig zu einer Abschottung des Einzelnen von den anderen führen. Narzißtischer Selbstbezug und die Wünsche nach Einzigartigkeit verlangen im Gegenteil auch eine Öffnung: ein Sich-Darstellen, Sich-Vorführen und Sich-Präsentieren vor den Augen eines Publikums. Gerade das selbstbezogene Ich bedarf der Anerkennung und Beglaubigung (seiner Einzigartigkeit) durch die anderen.
2. Wenn Güterkonsum und Lebensstilisierungen durch (Körper-) Zeichen für die Herstellung und Darstellung von Gruppenzugehörigkeit und Besonderheit wichtiger werden, wird vermutlich auch – im Vergleich zu stärker institutionalisierten Gruppen wie Sportvereinen – die sozial-ökonomische Homogenität der so gebildeten Kommunitäten größer. Denn die, die Zugehörigkeitswahl maßgeblich orientierenden, körperlich-habituellen Dispositionen und Interessen der Personen entstehen ja gerade auf der Basis ähnlicher sozialer Lagen. In empirischen Analysen wären mithin die systematischen Beziehungen zwischen, erstens, Determinanten wie Einkommen, Beruf, Bildung, Alter und Geschlecht, zweitens, individuellen Körpervorstellungen und den sich von ihnen aus entwickelnden Neigungen und Geschmacksverästelungen, sowie, drittens, gruppenspezifischen Zeichen, symbolischen Praktiken, Kommunikationsformen, Bewegungsmustern, Körpertechniken, Repräsentationen usw. zu untersuchen.[421]
3. „Postmoderne“ Soziologien betonen die Prozesse der Pluralisierung und Diversifizierung von Lebensformen, Lebensläufen und Lebensstilen. Übergreifende Strukturen des Zusammenhangs und der Vereinheitlichung geraten damit tendenziell aus dem Blick. Dies gilt auch für die Behauptung eines

---

420 Zur Genese des Narzißmus in der Moderne vgl. Sennett 1986:411ff.

421 Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang zudem darauf, daß auch der Entscheidungsspielraum einer Person für die Aufnahme sozialer Beziehungen von ihrem sozio-ökonomischen Status abhängt. Je höher dieser ist, umso mehr Ressourcen hat die Person für ihre aktive „Beziehungsarbeit“, umso weiter ist also auch der Rahmen an Möglichkeiten gespannt, aus dem die persönlichen Beziehungen realisiert werden können.

Auseinanderfallens „postmoderner“ Gesellschaften in eigensinnige ästhetische („neotribalistische“) Gemeinschaften, die kaum etwas voneinander wüßten (vgl. Kapitel 10.2.). Demgegenüber ist auf die Existenz zahlreicher Beziehungen und Verflechtungen zwischen diesen Gemeinschaften hinzuweisen, auf ein vielschichtiges Verhältnis von Wiederholung und Abgrenzung, von Integration und Differenzierung. Zwar treffen wir in der heutigen sozialen Welt tatsächlich auf zahlreiche partikuläre Repräsentationen und Aufführungen – auch der Sport scheint sich aufgrund seiner Ausdifferenzierung sowie der Durchsetzung zahlreicher privater Fernsehsender mit ihren je eigenen, zielgruppenbezogenen Sportprogrammen immer weniger als ein Medium zu eignen, das die ganze Gesellschaft (noch nicht einmal ihren männlichen Teil) zu repräsentieren vermag (siehe auch Kapitel 4.) –, aber zwischen den einzelnen Gruppen, Repräsentationen und Aufführungen gibt es doch zahlreiche (mimetische) Relationen. So beziehen sich die symbolischen, verbalen und körperlichen Äußerungsformen jeder Gruppe und jedes Individuums auf die Zeichen, Bewegungsformen, Körpertechniken, Gesten usw. anderer, auf die in Bildern und Aufführungen sichtbar präsentierten Selbstentwürfe, Werteverständnisse und Gefühlswelten anderer Gruppen und Individuen. Es entsteht ein komplexer Verflechtungszusammenhang von Bildern, Spiegel- und Gegenbildern, die aus Momenten von Nachahmung und Abweichung gleichermaßen bestehen. Ein Beispiel aus dem Sport: Offenkundig werden in der Skater-Szene körperliche Gegenbilder zu anderen Sportszenen dargestellt, vor allem zur gestylten Welt der kommerziellen Fitneßclubs: Weite Jacken und Hosen in Übergrößen verhüllen den Körper, anstatt ihn – wie dort – auszustellen, jeden Muskel und jede Hautfalte den Blicken anderer zu präsentieren. Hosen, deren Schritt in den Kniekehlen hängt, verkürzen optisch die Beinlänge und verlängern dafür (gemeinsam mit langen Hemden oder Jacken) den Oberkörper. Eng anliegende, bei Frauen an den Oberschenkeln hoch ausgeschnittene Fitneßtrikots bewirken den genau gegenteiligen Eindruck. Wird also der Schwerpunkt des Fitneß-Körpers optisch nach oben verlagert, so rückt er beim Skaterkörper nach unten. Dies korrespondiert mit Farben, Körperhaltungen und Bewegungen: Den bunt-optimistischen Farben von Fitneßtrikots stehen die erdfarbenen, mitunter fast vollkommen farblos wirkenden Shirts und Hosen der Skater gegenüber; recken sich die Fitneßkörper betont und straff nach oben, so sind die Körper der Skater eher gebeugt und locker – sie signalisieren Lässigkeit. Auf der anderen Seite existieren körperlich-habituelle und damit lebensstilistische Verwandtschaften zwischen der Skater-Szene und anderen Bewegungs- und Popkulturen, zum Beispiel zur Snowboard- und zur Hiphop-Szene usw.. (siehe auch unten)

4. Gerade die massenmedial organisierte Selbstdarstellungstendenz und Konsumorientierung moderner Gesellschaften scheint der Abkappselung der Individuen und Gruppen voneinander hohe Hürden entgegenzusetzen: „Kulturindustrie“ und Massenmedien protegieren für bestimmte Produkte wie Film, Sport, Popmusik, Videoclips, Mode usw. eine mehr oder minder weltumspannende Akzeptanz (die kulturelle Dimension der Globalisierung). Insbesondere auf den Gebieten der populären Kultur entstehen transnationale soziale Räume: eine globale Gemeinkultur, die einen breiten und allgemeinverständlichen Fundus an Zeichen und Imaginationen bereitstellt, auf den sich Angehörige verschiedener nationaler, regionaler, lokaler, klassenspezifischer usw. Kulturen beziehen und mit deren Hilfe sich auch virtuelle, das heißt nicht durch Kopräsenz charakterisierte globale Gemeinschaften bilden können. Die medial vermittelte populäre Kultur enthält mithin ein bedeutendes Vergemeinschaftungspotential. Das bedeutet jedoch jedoch nicht, wie mitunter nahegelegt wird (vgl. etwa Maase 1994:35), daß nun die gesellschaftlichen Distinktionskämpfe tendenziell zu einem Ende kämen, sondern nur soviel, daß sie auf einer – oft sogar transnational – gemeinsamen Basis stattfinden. Ein gemeinsamer Vorrat an Zeichen, Vorstellungen, Gesten und Körpertechniken (zum Beispiel die über die Sportsendungen der privaten Fernsehsender verbreiteten Techniken, Posen und Gesten von Basketballspielern aus der US-amerikanischen NBA) werden lokal auf je spezielle Weise angeeignet (etwa in deutschen „Streetszenen“) und sind der Ausgangspunkt für immer neue Distinktionen, die über den unterschiedlichen sozialen Gebrauch identischer oder ähnlicher Objekte, Konsumartikel und Kulturangebote hergestellt und ausgedrückt werden: Alle beziehen sich auf dasselbe, meinen damit aber nicht unbedingt auch dasselbe. Die Angebote von Massenmedien und Popularkultur wären das Identische in verschiedenen, mitunter auch gegensätzlichen (lokalen, gruppenspezifischen usw.) Gebrauchsweisen und Artikulationen. Jedenfalls kann das Besondere (der Individuen, der Kommunitäten usw.) nicht ohne ein Moment von Allgemeinheit gedacht werden; Einheit und Vielfalt sind die beiden Seiten einer Medaille.[422]

---

422 Vergleichbares hat Schmitt (1992) für jene Gemeinschaftsbildungen im Rahmen der – allerdings stark ritualisierten – Gesellschaften des Mittelalters herausgearbeitet, die er als „gestural communities“ bezeichnet. Diese „gestischen Gemeinschaften“ haben, so Schmitt, an einem gemeinsamen Universum verfügbarer Gesten und (Körper-) Zeichen partizipiert, diese jedoch unterschiedlich ausgewählt und kombiniert (sozial gebraucht), um sich auf diesem Weg als distinkte Gemeinschaften zu konstituieren und im selben Vorgang in ihrem Innern soziale Hierarchien und Positionsverteilungen herzustellen und aufzuführen.

5. In ihrem Buch über Tischgespräche hat Angela Keppler (1994b:besonders 277f) unter anderem gezeigt, daß und wie einzelne Familien, obwohl sie ihre je eigenen Kommunikationsformen pflegen, doch dadurch am „kommunikativen Haushalt“ der ganzen Gesellschaft – und damit auch an deren Werte- und Ideenhorizont – partizipieren (sei es als bloße Reproduktion, als Ablehnung oder als mimetische Übernahme, spielerische Verfremdung, Ironisierung usw.), daß sie auf gesellschaftlich etablierte Symbolregister, kommunikative Repertoires und Formen des sozialen Austauschs Bezug nehmen, welche ihrerseits nur dadurch existieren, daß die Familien in diesen Formen kommunizieren und derart ihren familiären Zusammenhalt organisieren. Kepplers Fragestellungen, Methoden und Beobachtungen könnten möglicherweise auch für die Analysen anderer überschaubarer Gemeinschaften sowie nicht-sprachlicher, körperlich-gestischer Weisen und Formen des Austauschs fruchtbar gemacht werden. So wäre beispielsweise in weiteren empirischen Untersuchungen zu fragen und zu analysieren, ob und wie sich einzelne Gruppierungen auf über sie hinausweisende gesellschaftliche Gestiken, Mimiken, Motoriken, Körpertechniken, Formen körperlichen Austauschs usw. beziehen und eben darüber vor-sprachlich und vor-bewußt am sozialen Leben, an gesellschaftlichen Einstellungen, Werten, Gefühlen usw. teilhaben.
6. Zwischen den verschiedenen (Bewegungs-) Spielen, in denen sich Kommunitäten herstellen und aufführen, existieren – zusammen mit Distinktionen – zahlreiche Verwandtschaftsbeziehungen bzw. „Familienähnlichkeiten“.[423] So bilden beispielsweise die Spiele gemeinsam eine Gruppe, in denen die gleichen Spielprinzipien (im Sinne Caillois‘ 1958) oder eine ähnliche Kombination von Spielprinzipien dominieren (wie etwa Skateboard- und Snowboardfahren). Gebauer und Wulf (1998:198ff) sprechen in Anlehnung an Caillois von „Transwelt-Elementen“, welche die Spiele überdies mit ihrem gesellschaftlichen Kontext verbinden. Bezieht man diese „Tiefendimensionen“ der verschiedenen Sport- und Spielkulturen in die Betrachtung mit ein, dann relativiert sich das Bild einer unübersichtlichen Vielfalt (bewegungs-) kultureller Milieus, das entsteht, wenn man sich – wie etliche Lebensstilsoziologen und Sportforscher – von den bunten Oberflächen der Zeichen und Stile blenden läßt, von daher jedwede Systematisierung als unangemessen ablehnt (so Schwier 1998a:15) und auf diese Weise selbst an der Konstruktion des Bildes einer unübersichtlichen sozialen Wirklichkeit mitwirkt, das die empirischen Untersuchungen dann im nächsten Schritt eben deshalb beglaubigen, weil zuvor theoretisch angeleitete

---

423 Zum Begriff der Familienähnlichkeit siehe das Kapitel 2..

Systematisierungsversuche zurückgewiesen wurden – ein sich selbst bestätigender Zirkel.[424] Da nun vermutlich jedes Individuum vornehmlich in solche sozialen (Spiel-) Welten eintritt, die den eigenen körperlich-habituellen Neigungen aufgrund ihrer Settings und Spielformen entgegenkommen (das Zusammentreffen von Habitus und Feld im Sinne Bourdieus), wären auch all jene soziologischen Diagnosen kritisch zu überprüfen, in denen eine Fragmentierung des Subjekts bzw. ein Zerfallen von „Identität“ in „postmodernen“ Gesellschaften behauptet wird. Zwar mögen die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse „unübersichtlich“ (Habermas 1985) sein, aber vielleicht sind die Einzelnen trotzdem nicht in einem solchen Ausmaß konfligierenden Handlungserwartungen durch verschiedene soziale Felder bzw. (Spiel-) Welten ausgesetzt, wie es zunächst den Anschein hat, weil sie vorwiegend an solchen Handlungs- und Spiel-Welten teilnehmen, die aufgrund der Ähnlichkeit ihrer objektiven Anforderungen, Strukturen und Spielprinzipien in einem systematischen Zusammenhang stehen. Ein Beispiel mögen die zwischen verschiedenen Szenen der Pop- und Sportkultur beobachtbaren (Familien-) Ähnlichkeiten in bezug auf Elemente wie Musik, Kleidung, Motorik („moves“) und Gestik sowie die szenische Verknüpfung dieser Elemente – Schmidt (1999:38) spricht von „Zusammenhangsgestalten“ – sein. Sie beruhen, so ließe sich mit Bourdieu sagen, auf tieferen, körperlich-habituellen Korrespondenzen, die sich in sichtbaren äußeren Korrespondenzen zum Beispiel „zwischen der synkopischen Rhythmik im Hiphop und der ‚coolen‘ Ballkontrolle, dem Täuschen von Bewegungen im Streetball“ (ebd.) ausdrücken – ähnlich wie die Homologien zwischen den Strukturen scholastischer Schriften und der Chorarchitektur gotischer Kathedralen oder zwischen Eßgewohnheiten, Wohnungseinrichtungen und Kunstgeschmack in der Alltagskultur der verschiedenen Klassen bzw. Klassenfraktionen (vgl. Kapitel 3.5.3.).

11.2. Ausblick

Die neuen Sportkulturen gehören zu den vielfältigen Spielen heutiger moderner Gesellschaften. Diese Spiele sind weder Gegenwelten zum gesellschaftlichen (Alltags- und Arbeits-) Leben, noch dessen Abbilder; sie lassen sich auch nicht auf

---

424 Zur soziologischen Gegenstandskonstruktion und der Notwendigkeit der Selbstreflexion des Soziologen siehe auch das Kapitel 1..

die Funktion reduzieren, die Spielenden (vorzugsweise Kinder und Jugendliche) in „normative Rollen“ zu sozialisieren, wie es etliche Soziologen in ihrer Neigung zu rationalistischen Positionen sehen (vgl. Cohen 1994:56) – eine Neigung, die nicht zuletzt daher rührt, daß die körperlich-sinnliche Seite der gesellschaftlichen Existenz des Menschen in den meisten soziologischen Ansätzen weitgehend ausgeklammert wird. Die stärker mit der Untersuchung von Kulten, Ritualen, Zeremonien, Festen usw. befaßte Kulturanthropologie beachtet diese Seite hingegen durchaus, aber sie tendiert nun gerade umgekehrt dazu, die „eher subversive Funktion des Spielens“ (ebd.) zu betonen, Autorität, Konventionen oder etablierte Sinnstrukturen in Frage zu stellen. Kulturanthropologen sind damit „den Romantikern näher“ (ebd.), so ähnlich wie auch jene Theoretiker des Poststrukturalismus, die im „So-tun-als-ob” des Spiels eine zentrale Metapher für die allgemeine kulturelle Transformation in „postmodernen“ Gesellschaften sehen, in denen das Bedeutungsmanagement – die Fähigkeit, Bilder zu erzeugen und zu manipulieren – zentral für die Produktion und Reproduktion des Sozialen geworden sei. (vgl. Kapitel 3.3.) Spiel wird in dieser Perspektive weder als Befreiung von der Arbeit angesehen, noch als Lernort für künftige Erwachsenenrollen, sondern als ein Raum, in dem Selbstbilder und „Identitäten“ so leicht gewechselt werden könnten wie Rollen in einem Verkleidungsspiel. Auch in dieser Sichtweise hat das Spiel etwas Subversives; sie beinhaltet, wie Cohen (1994:64) kritisiert, ebenfalls einen „Romantizismus“. Zwar trifft diese Sichtweise durchaus auf etliche Erscheinungen der neuen Spiel- und Sportkulturen zu, in denen Zeichen, Zeichengebrauch, Körperinszenierungen und Maskeraden tatsächlich eine weitaus größere Rolle spielen als beispielsweise im traditionellen Sport, jedoch ist es zumindest fraglich, ob sie die – mit den Stil-Ritualen und zeichenhaften Selbstinszenierungen verflochtenen – „harten“ Strukturen wirklicher Ungleichheit, die Machtasymmetrien und -prozesse zu erfassen in der Lage ist, die auch in „postmodernen“ Gesellschaften noch existieren und in den diversen Spielen dieser Gesellschaften sowohl ausgehandelt als auch geleugnet werden.

Einen Ausweg aus dem unfruchtbaren Gegensatz von funktionalistischen und romantischen Spielkonzeptionen weisen jene, zum Teil auch in der vorliegenden Arbeit skizzierten sozial- und kulturwissenschaftlichen Spielkonzepte und Aufführungstheorien (Goffman, Bateson, Bourdieu, Turner, Geertz [besonders seine Analysen zum balinesischen Hahnenkampf; Geertz 1994:202ff)], mit Einschränkungen Elias), die Spiele als symbolische Welten betrachten, welche mimetisch, das heißt unter Einbeziehung des Körpers und der Sinnlichkeit, aus anderen gesellschaftlichen Welten erzeugt werden. Sie berücksichtigen sowohl den Sonderwelt-Charakter der Spiele als auch ihren Bezug auf andere, tatsächlich existierende (soziale, ökonomische, kulturelle) oder vorgestellte (ideelle,

ideologische, mythologische) Wirklichkeiten. Die Spiele einer Gesellschaft sind in der Perspektive dieser Ansätze weder nur Räume zur Einübung normgerechten, gesellschaftskonformen Rollenverhaltens, noch – wie vom kulturkritischen Standpunkt oft behauptet wird – Traumwelten, in die wir flüchten würden, um auf diese Weise unserem öden, von Ohnmacht und/oder Zerstörung gekennzeichneten wirklichen Leben zu entkommen (obwohl mitunter auch dieser Aspekt eine Rolle spielen mag).[425] Sie stehen vielmehr in einer komplexen Austauschbeziehung mit „dem Realen", dem außerspielerischen sozialen und kulturellen Leben, und verfügen – gemeinsam mit den vielfältigen anderen Institutionen, Artefakten, Mentefakten und kulturellen Weitergabemechanismen einer Gesellschaft – zum einen über eine wichtige (und womöglich zunehmend wichtiger werdende) Bedeutung für die soziale Synthesis, zum anderen über eine – soziologisch nicht minder interessante – *Zeigefunktion*: Spiele lassen, nimmt man die genannten Konzepte und Theorien ernst, wie durch ein Brennglas hindurch erkennen, was Gesellschaften und Gruppen zusammenhält, wie sie funktionieren, wie sie sich selbst verstehen und vorstellen, welches Bild sie nach außen – für andere – abgeben wollen usw.; sie zeigen, oft in einer sehr klaren, zugespitzten, auf wenige Grundzüge reduzierten Form (wie der moderne Sport) die Selbstbilder bzw. das Selbstverständnis von Gruppen oder (Sub-) Kulturen, lassen die sie begründenden, stets mit körperlich-sinnlichen Dimensionen verbundenen Strukturen, Formen und Prozesse sozialer Verflechtung und Individuierung, der Integration und Differenzierung (Distinktion) erkennen. Sie weisen so nicht zuletzt auf die Dialektik von Einheit und Vielfalt in einer Gesellschaft oder Gruppe hin. Schließlich geben der Wandel und die Ausdifferenzierung der Spielwelten, zum Beispiel die Ergänzung des traditionellen Vereinssports durch zahlreiche neue, zum Teil dezidiert anti-institutionelle Sportangebote, Sportarten und Sportformen, auch Auskunft über soziale Wandlungs- und Differenzierungsprozesse.

So ist die Bedeutung der zahlreichen Spiele, in die wir uns – einer oberflächlichen Betrachtung zufolge – bloß zu flüchten scheinen, wohl ernster, als es zunächst den Anschein hat.[426] Spiele lassen, so sei als These formuliert, in einer (ästhetisch)

---

425 Diese kulturkritische Sicht zeigt sich beispielsweise auch in Haugs (1997:348) Betrachtung neuer virtueller Spielwelten: „Es ist dies eine Flucht ins Imaginäre, die zum gattungsgeschichtlich ‚richtigen' Zeitpunkt kommt, da die reale Zukunft zunehmend verbraucht ist. Die Ausdehnung des Spiels entspricht der Verengung künftiger Spielräume, die Zerspielung von Gegenwart der Verspielung von Zukünften. Wenn die Singvögel verstummt sind, werden sie im Cyberspace weitersingen, und der Gesang wird immer rätselhafter werden, wie ein Schattenbild ohne Bild; denn nichts anderes ist ein Abbild, das als die Sache selbst posiert. Das Wirkliche wird zermöglicht."

426 Zum „Ernst des Spiels" vgl. u.a. Turner 1989 sowie Baatz und Müller-Funk 1993.

gestalteten, mehr oder minder stark institutionalisierten und codifizierten Form, das heißt innerhalb sekundärer Rahmen (siehe Kapitel 3.4.2.), Züge vorgängiger, bereits primär gerahmter sozialer Wirklichkeiten zum Ausdruck kommen, die innerhalb des primären Rahmens, das heißt in der Alltagswirklichkeit, oft unsichtbar bleiben (müssen) – entweder, weil sie im diffusen Strom der alltäglichen Ereignisse untergehen, oder aber, weil sie hier aufgrund zivilisatorischer (bzw. ethisch-sozialer) Zwänge, die in modernen Gesellschaften, wie Elias zeigt (vgl. Kapitel 3.5.2.), von den Subjekten weitgehend verinnerlicht und zum eigenen Wollen transformiert werden, nicht thematisiert, ausgedrückt und ausgelebt werden können oder dürfen. Die diversen Spiele einer Gesellschaft wären dann keine bloßen Fluchträume, sondern in gewisser Weise „wirklicher als die Wirklichkeit“ (Keppler 1994a), weil sie klar und prägnant, in sinnlich-sinnhafter Verdichtung, sonst verdeckte oder abstrakt bleibende Dimensionen und Strukturen, Bilder, Mythologien und Utopien des sozialen Lebens zum Ausdruck kommen lassen. Weil Spiele durch verbal und nonverbal erzeugte metakommunikative Rahmen („Dies ist ein Spiel“) als eigene Spielwelten markiert werden (vgl. Kapitel 3.4.2.), ist es den Akteuren im Spiel auch möglich, gemeinsam praktisch zu artikulieren und darzustellen, was im „wirklichen“ Leben entweder nicht zugelassen ist oder über das „wirkliche“ Leben hinausweist. Das hieße aber, daß sich Aspekte, Dimensionen, Strukturen und Figurationen des sozialen (und individuellen) Lebens – einschließlich der Ideen und Mythologien, die Gruppen oder Gesellschaften von sich selbst entwickelt haben – gerade in der sonderweltlichen, der fiktiven Struktur des Spiels auffinden ließen, das genau dadurch, daß in seinem Rahmen vorgängige Wirklichkeiten (um-) gestaltend verarbeitet und mit über den gesellschaftlichen status quo hinausweisenden Dimensionen der Reflexion, des Traums und der Phantasie verknüpft werden, seinerseits auf die Strukturen und das Erleben der sozialen Realität einwirkt (siehe auch Kapitel 4.). Beides, die Indikatorfunktion der Spiele und ihre Bedeutung für die Definition, die Deutung und das subjektive Erleben der sozialen Wirklichkeit, letztlich die soziale Synthesis, machen Spiele zu einem wichtigen Gegenstand der Soziologie.

Eine „vom Spiel ausgehende Soziologie“ ist bereits von Caillois (1958 = 1982:66ff) projektiert, bislang allerdings kaum realisiert worden. Eine solche Soziologie (weiter) auszuarbeiten, ist auch das Ziel des bereits erwähnten DFG-Forschungsprojekts *Die Aufführung von Gesellschaft in Spielen*.[427] Sie verspricht gerade für die Analyse gegenwärtiger moderner Gesellschaften aufschlußreiche Ergebnisse, denn in diesen Gesellschaften ist nicht nur eine enorme Vervielfältigung, sondern auch eine

---

427 Vgl. Kapitel 11; siehe auch den Teilprojekt-Antrag von Gunter Gebauer in Freie Universität Berlin 1998:299-326.

fortschreitende Entgrenzung der Spielphänomene zu beobachten, exemplarisch an den neuen Sportkulturen, die – wie gezeigt – aus den traditionellen Infrastrukturen und Räumen des Sports der industriegesellschaftlichen Moderne ausbrechen. Allem Anschein nach konstituieren sich die verschiedenen Gruppen in der heutigen Kultur viel stärker über (Sport-) Spiele, Repräsentationen, Inszenierungen, Aufführungen usw. als in der „klassischen“ Industriegesellschaft. Insbesondere das Caillois (1958 = 1982) entlehnte Konzept der Transwelt-Elemente, die sich sowohl in der sozialen Praxis einer Kultur als auch in ihren Spielen fänden (siehe auch Kapitel 11.), so daß von einer „wirklichen Solidarität“ zwischen den Gesellschaften (bzw. den Gruppen) und den von ihnen bevorzugten Spielen gesprochen werden könne (ebd.:91), wäre zum Zwecke der Ausarbeitung einer „Soziologie vom Spiele aus“ fruchtbar zu machen. In Auseinandersetzung mit der Spieltheorie Huizingas (1939), der die Kultur aus dem Spiel herleitet, weist Caillois auf die wechselseitige Abhängigkeit von Spiel und Gesellschaft hin und zeigt zumindest ansatzweise, wie sich in verschiedenen Kategorien des Spiels (agôn, alea, mimicry und ilinx) relevante Aspekte und Grundzüge des gesellschaftlichen Lebens darstellen.

Allerdings sind diese Zusammenhänge zwischen Spiel und Gesellschaft nicht unmittelbar gegeben; sie liegen nicht auf der Erscheinungsebene offen zutage, sondern müssen durch die Methoden vergleichenden Vorgehens *konstruiert* werden. Das heißt, die in Beziehung zu setzenden Realitäten (Spiel und soziales Leben außerhalb der Spielrahmen) müssen theoretisch begründet und methodisch erst so aufbereitet werden, daß sie für einen Vergleich zur Verfügung stehen. (vgl. die Kapitel 1.1.1. und 4.1.) Caillois’ Spielprinzipien und Transwelt-Elemente sind deshalb primär als *hermeneutische Instrumente* zu verstehen. Sie gestatten es, Beziehungen zwischen Spiel und Gesellschaft herzustellen und verborgene (strukturelle, figurative, praxeologische usw.) Affinitäten bzw. Homologien zwischen disparaten sozialen und kulturellen Wirklichkeiten zutage treten zu lassen, die sich in ihren Erscheinungsbildern stark unterscheiden. So hat beispielsweise ein Fußballspiel auf der Ebene der sichtbaren Phänomene kaum etwas mit der sozialen Praxis außerhalb des Stadions zu tun hat. Es ist allein über spezielle, in den Medien der Körperlichkeit greifbar gemachte Handlungsmuster, (Spiel-) Figurationen oder typische Formen des Sozialverhaltens (Kooperation und Konkurrenz) in Verbindung mit sekundären Semiotisierungen (Inszenierungen, Geschichten, metaphorische Übertragungen usw.) mit dem gesellschaftlichen Kontext verbunden, aus dem es hervorgeht, und auf den es als seine Aufführung seinerseits (interpretierend, definierend usw.) einwirkt (vgl. Kapitel 8.) – ähnlich wie (sport-) pädagogische Inszenierungen, die im folgenden, abschließenden Kapitel betrachtet werden.

12. Sport- und körperpädagogische Anschlüsse[428]

12.1. Die Ordnung der Schulfächer

Die Einteilung der Wissenschaften in Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften ist, so ist am Anfang dieser Arbeit argumentiert worden, kein Abbild der realen Teilungen der Welt, sondern beruht auf historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Sichtweisen sowie auf sprachlichen Konstruktionen.[429] Mit den „sorgsam eingehegten Parzellen unsrer Schulfächer“ (Rumpf 1983:333) ist es nicht anders. Jedes Schulfach beansprucht für sich, wichtige Kulturinhalte und Kulturfertigkeiten zu repräsentieren, die an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben wären; jeder Fachlehrer mustert „das humane Potential seiner Schüler“ (ebd.) mit anderen Augen; jeder Fachunterricht hat seinen eigenen Rahmen, der bestimmte Perspektiven ein-, andere jedoch ausschließt und so seinen „Gegenstand“ auf besondere Weise konstituiert: Schulunterricht ist wie ein Haus, in dem jedes Fach seinen eigenen Raum hat, ein Gefüge aus Einräumungen und Ausschließungen, aus Kompetenzen und Inkompetenzen.

Der für wertvoll und tradierungswürdig befundene kulturelle Inhalt des Sportunterrichts ist seit dem neunzehnten Jahrhundert eine spezifische, durch „Familienähnlichkeit“[430] zusammengehaltene Gruppe körperlicher Aktivitäten, die historisch und gesellschaftlich als Sport etabliert und anerkannt worden sind. Auch neue, in ihrem Ursprung unkonventionelle, von kleinen Gruppen bzw. Subkulturen (zumeist unter Anleitung kulturindustrieller Bild- und Warenangebote) „erfundene“, die (Bedeutungs-) Grenzen des etablierten Sports zunächst überschreitende oder zumindest ausdehnende Sportarten wie die in Kapitel 11. beschriebenen, werden

---

428 Die folgenden Ausführungen beziehen sich vornehmlich auf die Schule und den Schulsport.

429 Siehe das Kapitel 1..

430 Zu diesem Begriff vgl. das Kapitel 2..

erst zu einem Zeitpunkt in den Kanon des Schulsports aufgenommen (und so mittels Unterrichtstechniken kolonisiert), wenn sie bereits zu massenhaft ausgeübten „Normalsportarten“ – zum „Mainstream“ – geworden sind.[431] Offenbar wird der Schulsport bis heute so stark vom System des anerkannten, des organisierten Sports dominiert, daß es fast nur um die praktische Vermittlung und/oder Verbesserung eines sehr begrenzten und gesellschaftlich gewünschten Ausschnitts aus der gesellschaftlich vorzufindenden „Bewegungsfauna“ (Rumpf 1983:334) geht, während viele andere Bewegungsmuster und Körpertechniken – und damit das mit ihnen verbundene praktische Wissen und Können – außen vor bleiben.[432]

Selbstverständlich geht es nicht ohne Selektionen, jedoch wären zum einen ihre Kriterien zu überprüfen bzw. überhaupt erst zu Bewußtsein zu bringen, und zum anderen wäre zu fragen, ob das Lernen von Menschen tatsächlich so aufgespalten vor sich geht, wie es das Fachlernen vorgibt. Der Sportunterricht spielt im Gefüge aller Schulfächer eine gewisse Sonderrolle. Seine Bedeutung reduziert sich, wohl auch aus Sicht vieler Lehrer, vornehmlich darauf, dem in den anderen Fächern unterdrückten Bewegungsdrang kompensatorisch zu seinem Recht zu verhelfen, und dies in den legitimierten Formen des Sports, in denen sich die Körper nicht „wild“ und „unbändig“ bewegen, sondern kontrolliert und kanalisiert mit dem Ziel ihrer Verbesserung. Ein „fremder Blick“ kann dieser Arbeitsteilung ihre Selbstverständlichkeit nehmen: Er wird einerseits erkennen, daß der Körper als Medium des Austauschs mit der Welt, der Weltaneignung und des Lernens stets mit im Spiel ist, auch in solchen Fächern, in denen er auf den ersten Blick keine Rolle spielt; und er wird auf der anderen Seite sehen, daß dort, wo es – wie im Sportunterricht – vermeintlich nur um Bewegungslernen, Körperbeherrschung und ähnliches geht, ebenfalls weit mehr mit vermittelt wird: Wertmuster, Welt-Bilder, Personenauffassungen, „Geschlechtscharaktere“ usw.. Das heißt aber auch: Die

---

431 Derartige „Entwicklungsmuster von Trendsportarten“ beschreiben Lamprecht und Stamm 1998.

432 Bröskamp (1994:194) beklagt insbesondere, daß jene Sportarten und Körpertechniken nicht in den schulischen Sportunterricht Eingang finden, die geeignet wären, auch den Angehörigen von (ethnischen, kulturellen) Minderheiten soziale Anerkennung zu verschaffen, obwohl gerade diese Gruppen einer solchen Bestätigung vor dem Hintergrund eines „gesellschaftlich vermittelten, jedoch schwer greifbaren Gefühls der Unterlegenheit“ in besonderer Weise bedürften. Als positive Ausnahme nennt er (ebd.:195, Fußnote 3) das an der Berliner Ferdinand-Freiligrath-Oberschule im Rahmen von Gewaltpräventionsmaßnahmen initiierte Projekt „KIDS“ („Kreativität in der Schule“), bei dem Künstler aller Art praktisches Alltagswissen der Schüler in den Schulalltag integrieren und ihm auf diese Weise eine Anerkennung verschaffen, die ihm im traditionellen, am Paradigma der Literalität orientierten Schulunterricht versagt bleibt.

Arbeitsteilung zwischen dem Sportunterricht und anderen Schulfächern geht nicht in dem von Rumpf (1983:334f) konstruierten komplementären Verhältnis – „körperentleerte Sinnbewegungen in den sogenannten Sitzfächern“ versus „sinnentleerte Körperbewegung in dem Nicht-Sitzfach“ – auf. Denn genau so, wie der Körper unbegriffen in den „Sitzfächern“ mit im Spiel ist, sind Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Sinnstrukturen usw. ebenso unbegriffen auch im Bewegungsfach Sport beteiligt. Eine Körperpädagogik, der es nicht nur darauf ankommt, motorische Fähigkeiten und Fertigkeiten in den Grenzen des etablierten Sports zu vermitteln, sondern darüber hinaus auch darauf, Möglichkeiten einer weiterreichenden Bildung und Erziehung durch Körper und Bewegung auszuloten, wäre zunächst einmal aufgerufen, die Wechselbeziehungen zwischen körperlichen und mentalen Prozessen, äußeren und inneren Repräsentationen, sozialer Motorik und gesellschaftlichem Imaginären usw. genauer zu reflektieren, um dann womöglich praktisch auf sie Einfluß nehmen zu können. (Körper-) Soziologie und eine in Richtung auf historisch-anthropologische Konzepte der Mimesis und der Aufführung ausgeweitete Semiotik können sie dabei unterstützen und helfen, sich der besonderen – über die bloße Vermittlung sportspezifischer Körpertechniken und motorischer Kompetenzen hinausgehenden – Bildungschancen gewahr zu werden, die einem in den Medien von Körper und Bewegung erfolgenden Lernen offen stehen. Einige dieser Möglichkeiten sollen zum Schluß der Arbeit zumindest ansatzweise skizziert werden.[433]

12.2. Schulsport als Kompensation moderner „Leibverachtung“?

Obwohl nur selten *explizit* rezipiert, hat die Poststrukturalismus- bzw. Postmoderne-Diskussion nicht nur die allgemeine erziehungswissenschaftliche und bildungstheoretische Debatte beeinflußt, sondern auch die Sportpädagogik,[434] die angesichts der postmodernen Diagnosen eines Brüchigwerdens überkommener

---

433 Zu diesbezüglich in der Sportwissenschaft bereits gelaufenen Diskussionen vgl. auch Friedrich, Hildenbrandt und Schwier 1994 sowie Hildenbrandt (Hg.) 1997.

434 Einen Überblick über die Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Diskussion bis zur Mitte der 1990er Jahre gibt Mertz 1996. Darauf, daß im Anschluß an diese Rezeption Essentials klassischer Bildungstheorie, wie das autonome Subjekt und die Kommunikationsfähigkeit einer Sozialgemeinschaft, in Frage gestellt wurden, hat bereits relativ früh Lenzen (1987) hingewiesen. Für die sportwissenschaftliche Diskussion vgl. Franke 1998:47ff.

Gewißheiten eine neue Relevanz für sich reklamieren konnte: In Anbetracht des Zerbrechens großer vereinheitlichender Erzählungen, der Diagnosen von Wertewandel oder gar Werteverlust, der Dekonstruktion des autonomen reflexionsfähigen Subjekts, des behaupteten Verlusts von Gemeinschaftsbezügen und Kommunikationsfähigkeit, schließlich der Schwierigkeiten, Zeichen und Bezeichnetes, Subjekt und Objekt, Realität und Fiktion überhaupt noch auseinanderzuhalten, schien sich mit dem Sport eine solche Praxis als geeignetes pädagogisches Gegenmittel anzubieten, die mit dem Körper eine Instanz in den Mittelpunkt stellt, welche Sinn, Gewißheit und „wirkliche" Erfahrung selbst dann noch zu garantieren vorgibt, wenn andere gesellschaftliche Institutionen dazu angeblich nicht mehr in der Lage sind.[435] In der Tat ist von etlichen Seiten (nicht nur) in der Sportwissenschaft ähnlich argumentiert worden. Sport und Sportunterricht werden dann dem – vermeintlichen oder tatsächlichen – Verlust an Leiblichkeit in einer Situation zunehmender Simulation und „Virtualisierung des Sozialen" (Becker und Paetau 1997) als, wie Franke (1998a:60) schreibt, „letzte(n) Reservate unverfälschter realer Aktualität" bzw. „authentischer Realität" entgegengehalten. Aus der Perspektive der allgemeinen Erziehungswissenschaft hat kürzlich Marotzki (1999:23) in vergleichbarer Weise postuliert, „aufgrund des ‚körperlosen' Agierens in virtuellen Welten (würden, TA) Körperlichkeit und Leiblichkeit in realen Welten neu bewertet und (möglicherweise) auch neu geschätzt".

Aber weisen derartige Diagnosen und Prognosen wirklich grundlegend über alte reformpädagogische Konzeptionen hinaus, in denen seit jeher über den Verlust des Körpers und die „Entsinnlichung" der Welt durch immer neue Medien – von der Schrift- und Buchkultur bis hin zum Internet – und Technologien (der Produktion, der Kommunikation usw.) lamentiert wird, um dagegen eine neue Oralität, ein neues, körper- und praxishaltiges Lernen zu postulieren, von dem man annimmt, es könne den „Fehlentwicklungen" der Moderne entgegensteuern?[436] Zweifellos sind die alten Reformpädagogiken der Jahrhundertwende von den neuen der siebziger und achtziger Jahre klar zu unterscheiden. So haben auch die sportwissenschaftlichen Vertreter einer neuen Reformpädagogik einen scharfen Trennstrich all jenen

---

435 Aus der Position des wissenschaftlichen Beobachters beschreibt Bette (1989) diese Inanspruchnahmen und Semantiken des Sports im Prozeß der Moderne.

436 Aus phänomenologischer Perspektive kritisiert auch J. Thiele (1996) die kulturkritische These vom Verlust der (Leib-) Erfahrung in (post-) modernen Gesellschaften und ihr komplementäres, reformpädagogisches Gegenstück kompensierender Erfahrungsorientierung zum Beispiel durch Körpererfahrung als zu einfach.

Bewegungen gegenüber gezogen, die sich durch eine romantische Suche nach antimodernen (irrationalen) ästhetischen Gegenwelten der Einheit, der Ganzheit und des Sinns (vgl. Klinger 1995) auszeichnen. Angesichts „der Konjunktur des Körperthemas“, schreibt zu Beginn der achtziger Jahre zum Beispiel Jürgen Funke (1983a:7) in der Einleitung zu einem von ihm herausgegebenen Buch über *Sportunterricht als Körpererfahrung*, sei eben der Begriff der Körpererfahrung „ein schillerndes Etikett für vielfältige Erscheinungen und Absichten der Gegenkultur-Erfahrung, der Therapie, der Reise ins Innere, der antirationalen Romantik und der ungewissen Hoffnung auf Erlösung durch Sinnlichkeit.“ Nur zwei Seiten später wird der Autor allerdings seinerseits von romantisch-zivilisationskritischen Ideen eingeholt. Er beklagt hier – unter anderem mit Bezug auf Rumpf (1981) – die Leibfeindlichkeit der modernen Gesellschaft und dient den Sportunterricht nun explizit als Heilmittel an: „Der Sportunterricht kann deshalb eine Not wenden helfen, die darin besteht, daß der Körper durch die Umstände des modernen Lebens mißachtet und unterdrückt wird und daß dadurch nicht bloß dem Körper ein vielleicht kompensierbarer Schaden geschieht, sondern daß die Menschen in ihrer gesamten leiblichen Verfaßtheit bedroht sind.“ (ebd.:9) Dies nun ist ein klassisches Argumentationsmuster auch der alten Reformpädagogik: Der Konstruktion eines Krisenszenarios, einer „Not“ gar, folgt das Feilbieten einer erneuerten Erziehung – hier eines auf Körpererfahrung setzenden Sportunterrichts – als therapeutisches Mittel zur Überwindung des Übels oder doch wenigstens zu seiner Linderung.[437]

12.3. Die stumme (Körper-) Pädagogik der Schule

An Foucault geschulte Leser werden sich bereits an Funkes These einer *Miß*achtung des Körpers in der Moderne stoßen, hat doch Foucault im Gegenteil gezeigt, wie sehr der menschliche Körper in der Moderne *Be*achtung findet, wie sehr sich das Interesse der modernen Disziplinen gerade auf den Körper richtet, wie stark sie sich dem Körper zuwenden – freilich nicht, um ihn zu „befreien“, sondern um ihn, auf der Basis (natur-) wissenschaftlicher Erkenntnisse, in ein und demselben Vorgang zu verbessern und zu unterwerfen und auf diesem Weg funktionierende Subjekte der

---

437 Zu diesem Argumentationsmuster vgl. ausführlicher Oelkers 1996:besonders 60ff. Zur Inanspruchnahme von Sport- und Körperpädagogik als „Heilmittel“ an den Leiden der Moderne siehe auch Alkemeyer 1996:67ff. Vgl. zudem das Kapitel 6.3..

modernen Ordnung hervorzubringen.[438] Charakteristisch für die modernen Disziplinen ist die Gleichzeitigkeit von Erniedrigung und Hochschätzung des menschlichen Körpers. Das reformpädagogische Interesse am Körper entstammt, so ließe sich mit Foucault bemerken, derselben sozial-historischen Konstellation wie das disziplinatorische.

Die reformpädagogische Emphase des Körpers und der Körpererfahrung hat ihre Kehrseite in einer verblüffenden Blindheit für die fundamentale Bedeutung, die der Körper auch im modernen Leben sowohl in den banalen Lebensvollzügen des Alltags als auch in den verschiedenen staatlichen und (zivil-) gesellschaftlichen Institutionen wie der Schule oder der Familie hat. Diese lassen dem Körper auch dann eine große Aufmerksamkeit zuteil werden, wenn dies nicht explizit gemacht wird oder auf den ersten Blick kaum sichtbar ist. Aller Wirklichkeitssimulationen und unübersichtlichen Verhältnisse in ökonomisch, kulturell und ethnisch vielgestaltigen Gesellschaften mit ihrer Vielzahl symbolisch ausgedrückter Welt- und Selbstbilder zum Trotz, gibt es doch nach wie vor noch zahlreiche empirische Fixpunkte, materielle Ordnungen und realitätsmächtige Orientierungshilfen, ohne die weder Subjekte noch Gesellschaften bestehen können. Sie existieren in den beständig wiederholten Formen alltäglichen sozialen Handelns, die diesem Selbstverständlichkeit verleihen und aufgrund ihrer ständigen Wiederholung keiner expliziten Erläuterung und Legitimation bedürfen. Beispiele dafür sind auch die vielfältigen Rituale und Ritualisierungen in Sozialisation und Erziehung. (vgl. Gebauer und Wulf 1998:114ff) Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie weitgehend stumm, vor-sprachlich und vor-reflexiv wirksam sind – Bourdieu (1987:128) spricht von einer „stillen Pädagogik“ –, mit mimetischen Prozessen zusammenhängen und einen inszenatorischen bzw. Aufführungscharakter haben.

Vergesellschaftung, Subjektbildung und Lernen vollziehen sich auch in der „medialen Gesellschaft“ wesentlich über die Medien der Körperlichkeit (ein Aspekt, den kognitivistische Lerntheorien fast vollkommen übersehen).[439] In all ihren Lebensvollzügen erwerben die Menschen ein implizites Körper- und Handlungswissen; und stets verfügen die vielfältigen Austauschprozesse, in die sie eingebunden sind, über mimetische Dimensionen. Deren Bedeutung für Erziehung, Bildung und Sozialisation hat Wulf (1994) hervorgehoben. Er läßt damit zugleich deutlich werden, daß sich Kinder (im Gegensatz zu Piagets Annahme der

---

438 Vgl. dazu ausführlicher das Kapitel 5.1..

439 Zur sozialisations- und lerntheoretischen Relevanz des Bourdieuschen Habitus-Konzepts vgl. Liebau 1992:177; siehe auch Alkemeyer 1999.

„unbewußten Egozentrik“ des Kindes) ihre praktischen Weltkenntnisse, Fähigkeiten und Verhaltensweisen nicht ganz von alleine zulegen, sondern nur in mimetischen Bezugnahmen auf andere im Rahmen historisch konkreter Vergesellschaftungs-, Lern- und Bildungsformen, wie sich auch am Kinderspiel beobachten läßt. (vgl. auch Laging 1999:246)

In Bildungsinstitutionen wie der Schule erfolgen Sozialisation, Erziehung und (Subjekt-) Bildung innerhalb von Bildungsdispositiven und Bildungsformen[440], die mit bestimmten Erziehungs- und Bildungszielen verbunden sind. Zwar ist die neuzeitliche Pädagogik eng mit dem Aufstieg der Schrift verknüpft und ist damit auch die moderne Schule in ihrem *offiziellen* Lehrplan primär auf das Paradigma der *Schriftlichkeit* fixiert – die erste Aufgabe institutionalisierter Bildung besteht bis heute darin, den Kindern Lesen und Schreiben beizubringen –, jedoch spielen auch hier, obwohl der Körper in den weitaus meisten Unterrichtsfächern nicht *ausdrücklich* thematisiert oder gar als Medium von Lernen, Bildung, Kommunikation, Verstehen usw. eingesetzt wird, Vorgänge des körperlich-sinnlichen Austauschs mit der Umwelt sowie Maßnahmen, Strategien und Prozesse der Körper- und Bewegungsformung eine wichtige Rolle. Sie gehören gewissermaßen zur *inoffiziellen*, untergründigen Geschichte der Schule, ihrem „heimlichen Lehrplan“ (Zinnecker 1975). Im Rekurs auf Foucaults (1979) Analysen aus *Überwachen und Strafen* hat Holzkamp (1995:341ff) die moderne Schule entsprechend (freilich verkürzend) als eine „Disziplinaranlage“ analysiert, die wesentlich dadurch Macht über die Schüler (und Lehrer) erlange, daß sie sich ihrer Körper bemächtige.[441] Tatsächlich hat ja auch Foucault (1979) die moderne Schule bereits als ein Modell für moderne Disziplinarinstitutionen betrachtet. Sie zeigt danach in ihren organisatorisch-institutionellen Rahmenarrangements, in denen sich Lehrer und Schüler gleichermaßen zu Subjekten der schulischen Ordnung machen, alle Charakteristika dieser Disziplinaranstalten: die Klausur als bauliche Abschließung nach außen; die

---

440 Unter Bildungsformen verstehe ich, in Anlehnung an Hofmeister (1998:68ff), die von den Bildungsinstitutionen, zum Beispiel der Schule, bereitgestellten Vergesellschaftungsformen (die Ordnung des Raumes, die Ökonomie der Zeit usw.; siehe auch unten), in und unter denen die Akteure handeln und sich zu Subjekten der institutionellen (schulischen) Ordnung machen. Bildungs- und Vergesellschaftungsformen entfalten ihre Wirkung auf die Menschen nicht aus sich selbst heraus, sondern nur in dem Maße, wie sie von den Individuen benutzt und angeeignet werden, so daß mit ihnen letztlich das eigene Leben und Handeln in Form gebracht wird.

441 Verkürzend ist diese Darstellung unter anderem deshalb, weil die Schule historisch auch einen Schonraum, zum Beispiel gegen die frühkapitalistische Ausbeutung des (Kinder-) Körpers, bildete.

Parzellierung und elementare Lokalisierung der Körper im Innern des Schulraumes; die Hierarchisierung, Individualisierung und Normalisierung der Personen durch Leistungsbewertungen; eine in Stundenplänen und der zeitlichen Durcharbeitung der Tätigkeiten vergegenständlichte produktive Ökonomie der Zeit; die Organisation von Entwicklungen, die Synchronisation des individuellen Vermögens mit normativen Entwicklungsstufen durch Übung usw..[442] Über den Rahmen der Schule hinausgehend ließe sich mit Gramsci behaupten, alle hegemonialen Verhältnisse seien immer auch pädagogisch wirksam, insofern als sich staatliche und gesellschaftliche Institutionen auch als pädagogische „Apparate" präsentieren, in denen den Subjekten auf einer fundamentalen Ebene bereits durch die Einrichtung bestimmter raum-zeitlicher Anordnungen und institutionalisierter Praxisformen (Rituale, Ritualisierungen) sozial gewünschte bzw. bevorzugte (legitime) Verhaltensweisen, Handlungsbereitschaften, Urteilskompetenzen und ein praktisches (Herrschafts-) Wissen vermittelt werden (sollen), die sich im Laufe des Lebens zwar verändern mögen, aber doch auch dazu führen, daß die Einzelnen ihre Position im sozialen Raum einer Gesellschaft selbsttätig reproduzieren und das Gesollte zu Gewolltem transformieren.[443] Daß verschiedene staatliche und gesellschaftliche Institutionen nicht zuletzt deshalb auf den Körper einwirken, um von diesem „jene Zustimmung zu bekommen, die der Geist verweigern könnte", hat auch Bourdieu (1992b:206) bemerkt.[444] Wie die aus zahlreichen Elementen – Jahrgangsklassen,

---

442 Insgesamt zielen solche Disziplinaranordnungen nicht, wie vormoderne Erziehungsmethoden, darauf ab, den Körper zu unterdrücken und niederzuhalten (bis hin zu seiner symbolischen Vernichtung durch die öffentliche Prügelstrafe), sondern darauf, ihn zu enthüllen, zu entwickeln und für die Zukunft zu verbessern. Siehe auch Kapitel 5.1..

443 Zur – ebenfalls verkürzten – Auffassung der modernen Schule als „ideologischer Apparat" mit eigenen Ritualen usw., in dem es nur sekundär auf Wissensvermittlung, primär jedoch auf die Vermittlung solcher Haltungen und „Fähigkeiten" ankäme, die der jeweiligen „Rolle" der Subjekte „in der Klassengesellschaft" entsprächen, siehe auch Althusser 1976 (= 1977:128ff). Zum Einfluß des Schulraumes auf Bildung und Erziehung vgl. Göhlich 1994.

444 Vgl. die Kapitel 6.2. und 7., wo unter anderem auf die Bedeutung rhythmischen Sprechens und gemeinsamer Bewegungen im Deutschunterricht des „Dritten Reiches" eingegangen worden ist. Entsprechend hat sich auch der NS-Philosoph und –Pädagoge Alfred Baeumler zum Beispiel nachhaltig für die „anti-intellektualistische" Pädagogik Rudolf Steiners interessiert, die er dem NS-Staat besonders deshalb empfiehlt, weil sie geeignet sei, die Subjekte zu einem fremdbestimmten Handeln zu aktivieren, dem „das Geistige" nach- und untergeordnet ist. In Steiners „Eurythmie" sah Baeumler die Möglichkeit, die Ausführung von Befehlen der Reflexion zu entziehen und sie über die Realisierung „einfacher und ursprünglicher Gebärden" direkt in die Körper einzuschreiben. Vgl. ausführlicher Alkemeyer 1996:283f.

Stundenpläne, Fächerprinzip, Rituale, (ritualisierte) Interaktionsformen zwischen Lehrern und Schülern, Methodiken, Übung und Wiederholung, Medien, Leistungsbewertungen, rhythmische Wechsel zwischen Unterrichts- und Pausenzeiten usw. – zusammengesetzten institutionellen Lehr-Lern-Arrangements ihre Wirkungen entfalten und sich allmählich „als Einstellungen, Dispositionen und Schemata in den Körpern der Kinder und Jugendlichen“ festsetzen, zeigen entsprechend Gebauer und Wulf (1998:125). Es kommt, wie sie schreiben, nach und nach „zu einer stillschweigenden Angleichung“ zwischen „den in aktuellen Situationen liegenden Handlungsmöglichkeiten und den inkorporierten Einstellungen, Dispositionen und Schemata der sozialen Subjekte. Dieser liegt eine vorreflexive, nicht befragte Zustimmung zu den sie hervorbringenden gesellschaftlichen und institutionellen Strukturen zugrunde. In der ‚Selbstverständlichkeit‘ dieser präreflexiven Zustimmung liegt die normative Macht der in Ritualen erworbenen Einstellungen, Dispositionen und Schemata“ (ebd.), die auch später, etwa in der Arbeitswelt, von zentraler Bedeutung seien. Ohne selbst zu Disposition zu stehen – sie sind vielmehr die Disposition für die Praxis der am Schulgeschehen beteiligten Personen – schaffen sie gesellschaftsadäquate Lernbereitschaften, Verläßlichkeiten, Dispositionen und Fähigkeiten. Allerdings können die Schüler auch eigene Widerstandsrituale gegen die schulischen Disziplinarordnungen entwickeln, um sich gegen deren Ansprüche zu behaupten: „Tragen provokanter Frisuren und Kleidungsstücke; Zurschaustellung desinteressierten Verhaltens; [...] Schwatzen mit Nachbarn oder Nachbarinnen; [...] Stören durch ‚Kippeln‘ mit Stühlen.“ usw. (Gebauer und Wulf 1998:126) Das heißt, auch in Erziehung und Unterricht haben Rituale eine ambivalente Funktion: Sie stiften Gemeinschaft und konstituieren Ordnung; sie können aber auch Gegenkulturen und Gegenordnungen etablieren und stützen helfen. (vgl. auch von der Groeben 1999)

12.4. Die „materielle“ Ordnung der Schule und das Handeln der Subjekte

Der Hinweis auf die Möglichkeit der Inszenierung von Gegenritualen, die allerdings – darauf hat Willis (1979) hingewiesen – ihrerseits zur Bestätigung der Ordnung, gegen die sie sich richten, beitragen (können), macht eines deutlich: Certeaus (1988) an Foucaults Begriff der Disziplinierung geübte Kritik, er lasse das konstruktive und kreative Potential subjektiver Handlungsvollzüge außer acht,[445] läßt sich auch auf

445 Vgl. auch das Kapitel 10.2..

rein disziplinierungstheoretische Betrachtungsweisen pädagogischer Ordnungen und pädagogischen Handelns übertragen. In dieser Perspektive werden Erziehung und Bildung letztlich als von außen – Bildungsinstitutionen, Raum- und Zeitstrukturen, Geräte, Bewertungssysteme usw. – determinierte Vorgänge in den Blick gebracht; Schüler wie Lehrer erscheinen leicht als bloße Wirkungen der pädagogischen Disziplinardispositive. Zwar steckt in dieser Diagnose durchaus ein realistischer Kern, kommt doch darin ein Gespür für die tatsächliche Verflochtenheit von Erziehung, Bildung und Lernen mit gesellschaftlicher Macht zum Ausdruck – eben deshalb hatten die herrschenden gesellschaftlichen Gruppen (bzw. der Staat) von jeher ein besonderes Interesse an der „Besetzung" von Erziehung und Bildung (vgl. Holzkamp 1995:17ff)[446] –, aber es wird doch die Eigenaktivität der Subjekte zu wenig gewichtet, ihr spezieller Gebrauch der pädagogischen Umgebungen. Selbst wenn die Aktivitäten der an der Institution Schule beteiligten Personen Berücksichtigung finden, treten sie dann allein als von hergestellten, vorausgesetzten Bedingungen abhängige Variable in den Blick. Selbstverständlich haben die vorgegebenen Lehr-Lern-Arrangements einen Einfluß auf die Subjekte, aber sie wirken doch nicht direkt und automatisch auf sie ein, sondern können durch das subjektive Handeln beeinflußt und, in Maßen, verändert werden. Empirische Schul- und Unterrichtsforschung hätte ihren Blick mithin auch auf die vielen kleinen „Mini-Aufführungen" zu richten, die im Schulunterricht tatsächlich stattfinden.[447] Ein solcher Blick hätte strukturtheoretische, auf die „objektiven", materialen, institutionellen usw. Determinanten sich richtende mit phänomenologischen bzw. interaktionstheoretischen Ansätzen zu verbinden, die sich mit Einzelheiten, abgrenzbaren Handlungssituationen, einzelnen Szenen usw. beschäftigen und damit

---

446 Die im öffentlichen Bewußtsein verbreitete Gleichsetzung von Lernen mit fremdinitiiertem Lehr-Lernen ist letztlich ein Beleg dafür, daß dem Staat diese Besetzung des Lernens gut gelungen ist.

447 Dies ist auch die Herangehensweise von Schierz (1997), der unter dem Stichwort „narrative Didaktik" zahlreiche kleine Unterrichtsszenen beschreibt und sie, in der Perspektive sozialwissenschaftlicher Unterrichtsforschung, als Fall von etwas oder als Beispiel für etwas rekonstruiert. Er bekommt damit auch in den Blick, was – aus der Perspektive der Institution und ihrer Agenten – nicht gelingt, weil es in der Praxis von den Subjekten anders gehandhabt wird als vorgesehen. Stärker als von Schierz wären jedoch die performativen bzw. die Aufführungs-Dimensionen solcher Szenen zu beachten: Wie machen sich Schüler *praktisch* zu Schülern und Lehrer zu Lehrern? Wie gehen Jungen und Mädchen miteinander um und schaffen sich in ihrem wechselseitig aufeinander bezogenen (Körper-) Verhalten als Jungen und Mädchen? Wie stellen sich die an der Institution Schule Beteiligten körperlich-sinnlich dar? usw..

die strukturierenden, uminterpretierenden und (selbst-) gestalterischen Leistungen der Subjekte zu Bewußtsein bringen.

Ansätze zu einer solchen Vorgehensweise, die auch den körperlichen, performativen und mimetischen Dimensionen schulischer Erziehung und Bildung die ihnen gebührende Aufmerksamkeit schenkt, hat Wünsche (1982) vorgelegt. Wie andere Erziehungswissenschaftler, zum Beispiel Rumpf (z.B. 1981, 1983 und 1996), weist Wünsche zunächst auf das allemal traurige „Schulschicksal“ (Rumpf 1996) des Körpers hin, der im Unterricht – nicht zuletzt durch die Schulbank als zentrales Moment eines zum Teil bis in das neunzehnte Jahrhundert zurückweisenden Unterrichts-Settings – so weit als möglich stillgestellt, zurückgedrängt und diszipliniert wird.[448] Allein in der lehrerlosen Zeit, in der Pause oder vor Unterrichtsbeginn, dürfen die Schüler ihrer Unruhe freien Lauf lassen, herumtoben, spielen, sich balgen usw.. Indem die Schule auf der einen Seite (Körper-) Disziplin fordert, werden die Schüler jedoch dann, wenn diejenigen, welche die Einhaltung der Disziplin überwachen, abwesend sind, zur Disziplinlosigkeit regelrecht ermuntert: „Abwesenheit des Lehrers dort, wo einer hingehört, verursacht so etwas wie einen horror vacui“. (Wünsche 1982:103) Der auch von Gebauer und Wulf (1998:126) beobachteten Einengung von „emotionaler Unmittelbarkeit und Spontaneität“ durch die Schul-Rituale korrespondiert eine „lizenzierte Freigabe des Verbotenen“ in der lehrerlosen Zeit, die im Rahmen der Institution Schule durchaus vorgesehen ist, weil nur auf diesem Weg die Reibungsverluste und Widerstandspotentiale abgemildert werden können, die entstünden, wäre Schule (nach wie vor) eine „totale Institution“ im Sinne Goffmans (1972). Entscheidend ist das Wechselspiel zwischen institutionell geforderten Verzichtsleistungen und der zeitlich begrenzten Einräumung von Freiräumen für spontanes Verhaltens, letztlich die Kombination von repressiven und hegemonialen, auf Konsens bedachten pädagogischen Strategien – ein Wechselspiel, das den „Vorteil“ hat, die Schüler gleichzeitig praktisch an eine zeit-räumliche Ordnung zu gewöhnen, in der sich die Zeiten und Orte der Disziplin rhythmisch mit einer (legitimen) „Entdisziplinierung“ zu anderen Zeiten und an anderen Orten abwechseln.[449]

---

448 Vgl. auch das Kapitel 7..

449 Dabei ist allerdings höchst fraglich, erstens, ob eine solche zeit-räumliche Ordnung noch den Flexibilitätsanforderungen heutiger moderner Gesellschaften gemäß ist, und zweitens, ob nicht auch die von der offiziellen Disziplin freie Zeit in so hohem Maße von subtilen Kontrollen durchzogen ist, daß man tatsächlich von einer „Kontrollgesellschaft“, wie zum Beispiel Holert und Terkessidis 1997, sprechen kann.

Neben solchen Gewöhnungen an zeit-räumliche Ordnungen beleuchtet Wünsche (1982) die vielschichtigen, symbolisch vermittelten Austauschprozesse beispielsweise zwischen Lehrern und Schülern, etwa in der als „Mini-Aufführung“ beschreibbaren Eröffnungsszene einer Schulstunde, wenn die Lehrerin oder der Lehrer den Klassenraum betritt und in dieser Situation zwei Körper – der Lehrer-Körper und der Schüler-Körper – in spezifischer Anordnung aufeinandertreffen: Die Schüler nehmen den ganzen, aufrecht sich bewegenden Körper des Lehrers wahr, der durch die Tür des Klassenzimmers in ihr Gesichtsfeld tritt; umgekehrt sieht der Lehrer als erstes eine Vielzahl von Köpfen, einen aus multiplen Köpfen zusammengesetzten Kollektiv-Körper. Wünsche zeigt, wie objektives materielles Rahmenarrangement einerseits und subjektive Körperlichkeit, Haltung und Gestik eine gleichsam organische Verbindung eingehen: Schüler und Lehrer werden, indem sie körperlich in der schulischen Welt sind, ein Teil dieser Welt und diese Welt zu einem Teil von ihnen. So stützen sich die traditionelle räumliche Ordnung des Klassenzimmers und die Versuche des Lehrers, über Haltung und Gestik eine unmittelbar-sinnlich wirkende Autorität aufzubauen, gegenseitig. Pult oder Schreibtisch, die Wandtafel an der Stirnseite, die frontal davor aufgebauten Bankreihen, all dies sind „Angebote der Institution an den Lehrer, seinen Schülern gegenüber aus bestimmter Entfernung eine bestimmte Haltung einzunehmen, zu sitzen oder zu stehen etwa, den Händen einen Platz zu sichern, man denke an die Handhabung eines Zeigestocks. Ein Lehrer muß sich in angemessenem Rahmen und somit sicher bewegen können, wodurch er sich von den an ihre Plätze gebundenen Schülern deutlich unterscheidet.“ (ebd.:104) Die Raumordnung leistet einer Art „Dompteurshaltung“ des Lehrers Vorschub; sie institutionalisiert die frontale Blickrichtung und reguliert den Abstand zwischen beiden „Parteien“, die letztlich erst unter Mithilfe dieser handfesten physikalischen Ordnung zu „Parteien“ werden. Der Unterrichtsraum mit all seinen Elementen (seiner topologischen Ordnung, seiner Geometrie und Morphologie, seinem Mobiliar, seiner Atmosphäre usw.), die „Dompteurshaltung“ des Lehrers, seine pädagogischen Gesten, die Haltungen der Schüler, die offiziellen Rituale und die inoffiziellen Gegenrituale der Schüler bedingen und stützen sich gegenseitig; alles fügt sich im Handeln der Beteiligten zu einem gestalthaften szenischen Arrangement. Selbst das Problem der Körpergröße wurde früher noch gelöst, indem die Institution dem Lehrer ein Podest bereitstellte. Auf solchen, in die Körper sich einschreibenden Anordnungen können dann in Zukunft weitere Macht- und Herrschaftsinszenierungen aufbauen, die sich das Körpergedächtnis der Subjekte zunutze machen.[450]

---

450 Siehe das Kapitel 3.5.3..

Wünsches Ausführungen machen unter anderem deutlich: Institutionell-organisatorische Dispositive erzeugen ihre Wirkungen nicht aus sich heraus, sondern müssen von den Subjekten unter Beteiligung ihrer Subjektivität, ihrer Fähigkeiten und ihres praktischen Wissens umgesetzt, im Handeln verkörpert, verlebendigt, *aufgeführt* werden. Gelingt es beispielsweise dem Lehrer nicht, die für die soziale Person „Lehrer“ bereits durch das zugleich materielle und symbolische Arrangement des Schulraumes vorgesehenen Haltungen und Gesten auch zu vollziehen, das heißt, sich so zu verhalten und so handeln, wie Lehrer typischerweise im Rahmen schulischer Unterrichts-Settings auftreten, dann besteht die Gefahr, daß er sich lächerlich macht. Zwar hat er auch die Möglichkeit, die vorgesehene Ordnung bewußt zu unterlaufen oder abzuändern, zum Beispiel, indem er Tische und Stühle umstellen läßt oder sich anders verhält als es von Lehrern gemeinhin erwartet wird. Aber ein solch souveräner Umgang mit dem Setting ist nur möglich, wenn er zuvor bereits gelernt hat, auch souverän die erwartete Lehrer-„Rolle“ auszufüllen. [451]

12.5. Schulunterricht als Aufführung

Jeder Schulunterricht erfolgt im Rahmen einer unmittelbar körperlich-sinnlich wirksamen Ordnung und hat gleichzeitig einen mit mimetischen Prozessen verbundenen Aufführungscharakter. Dieser macht sich auf zumindest zwei Ebenen geltend: Zum einen gestalten die am Schulunterricht Beteiligten in ihren Aufführungen die von der Institution vorgesehenen „Rollen“ aus; und zweitens ist die gesamte praktische Bedeutungsanordnung des Unterrichtsgeschehens insofern eine Aufführung, als sie Strukturen, Handlungsmuster, Personenmodelle, Vorstellungen

---

451 Gerade ungeübte, junge Lehrer spüren, so Wünsche (1982:104), die eng mit ihrer körperlichen Erscheinung verbundene Aufführungsproblematik sehr deutlich. Sie fragen sich beispielsweise: Wie kleide ich mich, bevor ich vor meine Klasse trete? Wohin mit mir, wenn ich das Klassenzimmer betrete? Was mache ich mit meinen Händen? Verschanze ich mich hinter dem Lehrerpult oder bewege ich mich während des Unterrichts – in den Posen und Gesten der Souveränität und Selbstgewißheit – durch den Klassenraum? usw.. Ihnen ist mithin vollkommen bewußt, daß ihre Autorität und ihre Fähigkeit, einen „ordentlichen“ Unterricht durchzuführen, auch mit ihrer sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung und dem Charisma ihres Körpers zusammenhängen. Das Problem der Körperlichkeit, der motorischen, gestischen und mimischen Aufführungen des Lehrers, hat sich freilich bereits seit geraumer Zeit neu gestellt: Möchte ich als Lehrer weiterhin eine autoritäre Distanz zu den Schülern aufbauen oder mich ihnen durch Kleidung, Verhalten, Gestik, Sprache usw. zugehörig zeigen, vielleicht sogar auf Kosten eines Konflikts mit Vorgesetzten, Kollegen, Eltern oder auch den Schülern selbst?

usw. einer der Schulwirklichkeit vorgeordneten, tatsächlich vorhandenen oder bloß vorgestellten (vielleicht längst nicht mehr so vorhandenen oder utopischen) sozialen Wirklichkeit als ein dynamisches Geschehen unter der Beteiligung der Körperlichkeit der Subjekte (re-) präsentiert. Das Unterrichtsgeschehen als Aufführung zu bezeichnen heißt aber nicht, die Schule oder andere Erziehungswirklichkeiten als bloßes Theater zu betrachten. Zwar ist es gegenwärtig, als Reflex auf die vielfältigen Theatralisierungs- und Spektakularisierungstendenzen in modernen Gesellschaften, durchaus (wieder) in Mode, das Bühnenmodell und den Begriff der „Theatralität" sozialwissenschaftlich zu nutzen – immer häufiger tauchen „dramatologische" Kategorien auf, die primär auf die mikrosoziologische Ebene kleiner, überschaubarer Sozialräume und Interaktionen referieren –, jedoch sind solche Übertragungen vom Theater auf andere gesellschaftliche Bereiche durchaus problematisch. Weder sind schulische Unterrichts- und Erziehungsverhältnisse inszenierte Umsetzungen irgendwelcher zugrundeliegender Texte oder Regelsysteme, noch spielen die Akteure darin nur irgendwelche Theater-Rollen. Sie *sind* vielmehr auch, was sie *spielen,* etwa so, wie der (ungeübte) Kellner, der in der Küche die „Rolle" des Kellners einübt und ausprobiert, bevor er dann die „Schleuse" zwischen Küche und Speisesaal, oder – in den Worten Goffmans – zwischen „Hinterbühne" und „Vorderbühne" durchquert,[452] um dort Kellner zu *sein*. Das vorherige Ausprobieren ist seinem Bewußtsein davon geschuldet, daß das Kellnern – ebenso wie das Unterrichten – auch die Dimension eines „öffentlichen" Auftritts hat, bei dem sich die Augen der anderen auf einen selbst, zuvörderst auf das eigene körperliche Erscheinen, richten.[453] Es dient der Selbstaffirmation oder auch dem Austesten der Möglichkeiten und Beschränkungen der „Rolle". Mit der Häufigkeit des Auftritts wächst die Routine. Am Ende gehen die mit der sozialen „Charaktermaske" („Kellner", „Lehrer", „Schüler" usw.) verbundenen Verhaltenserwartungen buchstäblich in Fleisch und Blut über; sie werden selbstverständlich und damit auch erst wirklich glaubwürdig. Das Aufführen ist, so wird hier deutlich, seinerseits Teil der Habitusbildung;[454] seine theatralischen Anteile gehen in den feldspezifischen Habitus

---

452 Siehe das Kapitel 3.4.2..

453 Siehe dazu auch den gesamten dritten Teil (*Das Für-Andere)* in Sartres (1994) *Das Sein und das Nichts*. Hier heißt es unter anderem: „Wenn wir irgendwann ‚öffentlich' auftreten, um eine Rolle zu spielen oder einen Vortrag zu halten, verlieren wir nicht aus den Augen, daß wir erblickt werden, und wir führen die Gesamtheit der Handlungen, für die wir gekommen sind, *in Anwesenheit* des Blicks aus, mehr noch, wir versuchen, ein Sein und eine Gesamtheit von Objekten *für* diesen Blick zu konstituieren." (ebd.:504)

454 Siehe auch das Kapitel 3.5.3..

ein (und verlieren am Ende womöglich ihre Theatralität). Wie wichtig es beispielsweise für einen Lehrer ist, einen feldadäquaten Habitus zu erwerben, wird auch an den karikierenden Imitationen typischer Verhaltensweisen, Haltungen und Gesten von Lehrpersonen durch Schüler ersichtlich, die darauf abzielen, dem Auftreten des Lehrers seine Selbstverständlichkeit zu nehmen und den Lehrer so nachhaltig zu verunsichern.

Der Vergleich von Theater und institutionalisierten Unterrichts- und Erziehungswirklichkeiten, wie er auch von Dietrich und Landau (1990) gezogen worden ist,[455] idealisiert und verharmlost das Erziehungs- und Bildungsgeschehen dann, wenn er mit einem Ausblenden der Tatsache verbunden ist, daß die theatrale nur *eine* Dimension des Unterrichtsgeschehens ist. In diesem Fall wird ein Absehen vom Ernst und den realen Machtwirkungen pädagogischer Arrangements organisiert. Wenn darüber hinaus so getan wird, als folge das Unterrichtsgeschehen einer Art Partitur, die Ablauf und „Rollen“ festlegt, tritt auch noch seine prinzipielle Kontingenz, Undurchsichtigkeit und Unbeherrschbarkeit in den Hintergrund, sein flüchtiger und dynamischer Charakter, der mit dem Konzept der kulturellen Aufführung als einer Körper und Sinne beteiligenden praktischen Darstellung, Erzeugung, Erfahrung und Handhabung von „Welt“ besser erfaßt werden kann.[456]

In einer kleinen Schrift mit dem Titel *Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung* – Herrmann (1993:101) bezeichnet diesen Text als grundlegend „für die neuere pädagogische Theorie“ – hatte bereits Johann Friedrich Herbart (1804/1964) postuliert, wenn sittliche Gesinnung und moralisches Urteil als oberste Erziehungsziele mit *empirischen* Mitteln und aufgrund einer pädagogischen *Praxis* herbeigeführt werden sollen, dann sei dies nur durch die Erfahrung von „Lebensordnungen“ zu vermitteln, also nicht durch sprachliche Unterweisung, intellektuelle Reflexion und kognitive Erkenntnis, sondern durch praktische *Teilnahme*, *Erfahrung* und *Anschauung*. Pädagogische Arrangements sind eine

---

455 Dietrich und Landau (1990) bezeichnen die Erziehungswirklichkeiten des Sports als „pädagogische Inszenierungen“. Sie wollen mit diesem Begriff zum einen herausstreichen, daß pädagogische Veranstaltungen zum Zwecke der Gestaltung, Formung und Bildung von Menschen eigens arrangiert werden (ebd.: 115). Zum anderen stellen sie damit – mit ausdrücklichem Bezug auf Goffmans (1959 = 1983) *Wir alle spielen Theater* – eine Verbindung zur Theatersprache her. (vgl. Dietrich und Landau 1990:94): Wie im Theater würde in der Erziehung Gleiches stets aufs Neue in Szene gesetzt werden; hier wie dort lägen Textbücher vor, die Regeln und Rollen vorgäben; und schließlich verfügten pädagogische ebenso wie theatralische Ereignisse über sichtbare Vorder- und unsichtbare Hinterbühnen.

456 Siehe das Kapitel 4..

Vergegenständlichung solcher „Lebensordnungen“. Sie bestehen aus materiellen, funktionellen und symbolischen Elementen sowie aus Praxisformen, die auf bereits existierende Elemente, Praxen, Gesten und Bilder (Utopien) innerhalb und außerhalb der Erziehungsinstitution Bezug nehmen. In ihrem Rahmen sollen mit pädagogischer Zielsetzung legitime Werte und Einstellungen, Beurteilungsmaßstäbe, ein besonderes Wissen über die Welt, (Norm-) Bilder und Ideale von Gesellschaft, Gemeinschaft und Person, von Männlichkeit und Weiblichkeit, des Handelns und Verhaltens, des Körpers, des Sich-Bewegens, der Beziehung zu anderen Personen oder zur dinglichen und natürlichen Umwelt, des Umgangs miteinander usw. weniger durch Reflexion und bewußte Erkenntnis als vielmehr durch praktische Teilhabe – Mittun – vermittelt und tradiert werden.

Auch historische (sport-) pädagogische Inszenierungen, in denen es beispielsweise (wie bei den Philanthropen) um die Rationalisierung des männlichen Körpers oder (wie bei Spieß) um die Militarisierung von Körper und Bewegung durch Übung ging, lassen sich als (mimetische) Aufführungen begreifen.[457] Zwar mögen sportliche Übungen „l’art pour l’art des Leibes“ (Bourdieu 1986:95) sein, weil sie nicht unmittelbar äußeren Zwecken dienen, aber das gesamte Arrangement des Turnplatzes oder der Turnhalle ist doch eine mimetische, mit speziellen Wertvorstellungen, Moralen, Männlichkeitskonzepten usw. zusammenhängende szenische Präsentation gesellschaftlicher oder politischer Mythologien, ebenso wie der moderne, im Freien auf dem Sportplatz betriebene Wettkampfsport.[458] Genau dies übersieht Rumpf (1983), wenn er im neuzeitlichen Turnen und Sport nichts anderes erblickt als sinnentleerte Körperschulung, dieser jede „mimetische Vergegenwärtigung“ abspricht und ihr die gestalthaft-szenische Darstellung zum Beispiel kosmischer Bewegungen in Kult und Tanz entgegenhält. (vgl. ebd.:337f) Mimesis wird in dieser Perspektive uneingeschränkt positiv konnotiert: Sie repräsentiert für Rumpf (der sich in diesem Zusammenhang auf Adornos *Ästhetische Theorie* [1989] bezieht) das phantasievolle und dramatische Szenenspiel des „präsentativ sich verlebendigenden Körpers“ (Rumpf 1983:344) im Gegensatz zu seiner angeblich vollkommen sinnneutralen zweckrationalen Beherrschung im Sport. Daß auch Mimesis mit Dimensionen von Macht und Beherrschung zusammenhängt, berücksichtigt Rumpf nicht.[459]

---

457 Siehe das Kapitel 7..

458 Siehe das Kapitel 8..

459 Vgl. das Kapitel 4..

12.6. Lernen und Umlernen mit dem Körper

Wie Bourdieu (1992b) ausgeführt hat, stellt sich gerade auf dem Gebiet des Sports das Problem der Beziehungen zwischen Theorie und Praxis, Sprache und Körper, Reflexion und Intuition, Kognition und Emotion, explizitem und implizitem Wissen in aller Schärfe. Relativ breit ist in der sportwissenschaftlichen Diskussion – ebenfalls in Reaktion auf den linguistic turn der sechziger und siebziger Jahre – die Bedeutung sprachlichen Handelns im Sport bzw. von Sprache und Sprechen im Sportunterricht diskutiert worden.[460] Weniger intensiv ist jedoch, so weit ich es überblicke, versucht worden, den Anteil des Körperlichen an Bildung, Erziehung und Lernen (sozial-) wissenschaftlich zu begreifen, das heißt ein Verhalten und Lernen zu theoretisieren, das vorwiegend vor-bewußt, jenseits von Worten, Begriffen und sprachlichen Unterweisungen, dafür praktisch und stumm, in einer Kommunikation von Körper zu Körper im wesentlichen mimetisch abläuft.

Wenn sich die sportwissenschaftliche Forschung aus pädagogischer Perspektive näher mit den Phänomenen Körper und Bewegung befaßt hat, dann zuerst mit der Frage, wie der Prozeß der Bewegungsaneignung bzw. „wie das Bewegungslernen anzulegen ist, um eine pädagogisch wünschenswerte Verbesserung des Bewegungskönnens zu erreichen oder um einen Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung zu leisten“[461], weniger jedoch mit der grundsätzlicheren und nicht schon dem Verbesserungsgedanken verhafteten Frage, welche Rolle Körper und Bewegung als Medien der Auseinandersetzung mit der sozialen Welt, des Handelns, der Kommunikation, der Vergesellschaftung, des Verstehens, des Lernens, der Subjektbildung, der (ästhetischen) Selbstgestaltung, der Darstellung

---

460 Vgl. dazu Hildenbrandt und Friedrich 1996, die auch einen umfassenden Überblick über die Literatur zum Thema „Sprache und Sprechen in der Sportpädagogik“ bieten. Eine andere, daran anschließende wissenschaftstheoretische Frage wäre die, wie das stets fließende und vieldeutige (orale) Körpergeschehen des Sportunterrichts in ein literales Register, den (erziehungs-) wissenschaftlichen Text zu übersetzen wäre. In Anlehnung an eine seit den siebziger Jahren im Anschluß an den (Post-) Strukturalismus auch in den Geschichtswissenschaften geführte Diskussion (vgl. zum Beispiel White 1990) über das Problem der Sinnstiftung durch Erzählen plädiert Schierz (1997) dafür, von den „großen“, Sinn und Zusammenhang stiftenden pädagogischen „Erzählungen“ als einer speziellen Diskursform abzurücken und stattdessen „kleine Geschichten“ zu erzählen, die reflexiv und kritisch auch Unstimmigkeiten und Widersprüche des sportpädagogischen Alltags aufdecken und damit zur Sprache bringen könnten, was die großen Erzählungen glättend verschwiegen.

461 So der Klappentext zu Heinz und Laging 1999.

usw. spielen. Ausnahmen mögen unter anderem die, soziologische und historische Perspektiven (und damit auch die zentralen Fragen von Ungleichheit, Macht und Herrschaft) allerdings mehr oder minder stark ausklammernden, auf je eigene Art philosophisch-anthropologisch orientierten Arbeiten von Grupe (z.B. 1984) und Trebels (1992 und 1999)[462], der phänomenologische Ansatz von Jörg Thiele (1996) oder auch die Konzepte einer neuen Reformpädagogik sein.[463] Zwar machen gerade die letztgenannten Ansätze auf die Schattenseiten einer am Paradigma der Literalität sich orientierenden Schule (und des traditionellen Sports) aufmerksam, jedoch tendieren sie mit „therapeutischer" Zielsetzung allzu oft dazu, die zu Erziehenden „am Leitfaden des Leibes" aus den angeblich leibfeindlichen und desintegrierten Zuständen der modernen Zivilisation heraus- und dafür in Gegenwelten der Nähe, Natürlichkeit, Authentizität, Ganzheitlichkeit und Geschlossenheit zusammenführen zu wollen. Betrachtet man die reformpädagogischen Konzepte der „Körpererfahrung" unter dem Aspekt der Aufführung des Sozialen bzw. sozialer Utopien[464] – Funke (1991:19; zit. nach Schierz 1997:56) selbst tut dies ausdrücklich, indem er im sportlichen Handeln „ein Symbol für das Leben" sieht –, dann zeigen sie nicht zuletzt das mythische Bild einer kleinen, übersichtlichen, stabilen, altruistischen, warmen und einfachen, durch unvermittelte Kommunikation (Interaktion) gekennzeichneten „Gemeinschaft" im Gegensatz zur stets über „Zivilisationsumwege" und (Distanz-) Medien vermittelten, unübersichtlichen, konfliktträchtigen, wandelbaren, kalten, nüchternen, materialistischen und komplizierten „Gesellschaft".[465] So schreibt Funke (1991:24; zit. nach Schierz 1997:57): „Als werthaft zu vermitteln wären aus meiner Sicht auf symbolische Weise Einfachheit, Anspruchslosigkeit, Dauerhaftigkeit, Heiterkeit, Vertrauen, Liebe, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit und Großzügigkeit," „das Bescheidene, Einfache, das Freiwillige, umsonst Getane, das nicht vom Geld bestimmte, das wirklich Gesunde, das gar nicht so Perfekte und Gesteigerte, die medienunwirksame Graswurzelei, das Uneitle."

---

462 Vgl. auch das Kapitel 6.3.1..

463 Zum Überblick über die sportpädagogischen Ansätze, welche die Konzepte der Leiblichkeit und des Sich-Bewegens in den Mittelpunkt stellen, siehe Prohl 1999:218ff.

464 „Reformpädagogische Versprechen", schreibt Schierz (im Druck), „wollen sich vornehmlich darin realisieren, idealisierte Herkunftswelten als erziehliche Erfahrungswelten aufzubereiten."

465 Schierz (1997:54ff und im Druck) belegt dies an etlichen Materialbeispielen aus der diesbezüglichen sportpädagogischen Diskussion.

Am anderen Pol des sportpädagogischen Diskursuniversums finden wir eine pragmatische, dezidiert anti-ideologisch auftretende Sportpädagogik,[466] die den Begriff der „Handlungsfähigkeit“ ins Zentrum stellt. (vgl. Kurz 1989, 1990 und 1993) Sie findet, jedenfalls was den Schulsport betrifft, ihre wesentlichen Bezugspunkte im außerschulischen Sport sowie in mit diesem verbundenen (legitimen) Werten wie Leistung, Geselligkeit, Gesundheit, Spannung, Erlebnis und Ausdruck. (vgl. Schierz 1997:184ff) Betrachtet man die durchschnittliche Realität schulischen Sportunterrichts, so muß man der pragmatischen Sportpädagogik wohl eine hegemoniale Position zuerkennen. Da der moderne Sport eine Form der idealisierenden Aufführung grundlegender Prinzipien und Werte moderner Gesellschaften ist,[467] kann auch ein sich vornehmlich an diesem orientierender Sportunterricht nicht umhin, in der Vermittlung der etablierten Sportarten implizit solche Körperbilder, Handlungs-, Deutungs- und Wertmuster mit zu transportieren, welche die gesellschaftliche Ordnung bekräftigen, jedenfalls kaum über sie hinausweisen, und von denen man sich eben deshalb nur schwer distanzieren kann, weil sie durch ein implizites Mitlernen beim expliziten Lernen der Sportarten und ihrer Körpertechniken erworben werden. Die pragmatisch orientierte Sportpädagogik nimmt letztlich von jeder kritischen Bildungs- und Erziehungsidee Abschied, die über den Rahmen des – seinerseits primär wiederholend auf die gesellschaftliche Wirklichkeit Bezug nehmenden – etablierten Sports hinausweist.[468]

Trotz ihrer konformistischen Anbindung an den etablierten Sport bietet sie aber auch keimhaft, besonders durch die Einführung des breit interpretierbaren Begriffs der „Mehrperspektivität“,[469] einen Ansatzpunkt zur Distanzierung vom Kanon der klassischen (Schul-) Sportarten, den bereits Ehni (1977) ausgebaut hat.[470] Schierz (1997:186) zufolge legt es der Begriff der „Mehrperspektivität“ nahe, „den Gedanken der ‚Handlungsfähigkeit im Sport‘ in Hinsicht auf den einer ‚Handlungsfähigkeit durch Sport‘ zu überschreiten“, sich also nicht darauf zu beschränken, den Schülerinnen

---

466 Aber auch das Anti-ideologische kann zur Ideologie werden.

467 Siehe das Kapitel 8..

468 Zum „radikalen Bruch mit der bildungstheoretischen Tradition“ bei Kurz und anderen siehe Schierz 1997:163ff.

469 Zu den verschiedenen Definitionen und Auffassungen dieses Begriffs in der pragmatischen Sportdidaktik von Kurz (1993), dem strukturalistischen Konzept von Ehni (1977) oder auch in der Konstruktiven Didaktik siehe Schierz 1997:175ff.

470 Einen Überblick über die angesprochenen sportpädagogischen Ansätze gibt Prohl 1999:106ff.

und Schülern „nur ein undistanziertes und ungebrochenes Verhältnis zum Sport zu vermitteln“ und „nur die ‚guten‘ Seiten des Sports unterrichtlich zu thematisieren“, sondern unter Handlungsfähigkeit auch „Reflexionsfähigkeit in Bezug auf Sport“ zu verstehen. Trotz identischer Begriffswahl – die Konzepte der „Handlungsfähigkeit“ und der „Mehrperspektivität“ tauchen sowohl bei Kurz (1993) als auch bei Ehni (1977) auf – sind die Unterschiede, wie Prohl (1999:126) zeigt, erheblich: Geht es der pragmatischen Sportdidaktik von Kurz (1993) primär um *spezielle* Handlungsfähigkeit im Bereich des Sports, so dem kritisch-emanzipatorischen Projekt von Ehni (1977) um eine *allgemeine* Handlungsfähigkeit, die mit einschließt, daß die Schüler die Inszenierungen der sportlichen Wirklichkeiten zu durchschauen lernen und sich von ihnen distanzieren können. Nicht allein Sportarten und Bewegungsweisen sollen, Ehni (1977) zufolge, vermittelt werden; vielmehr geht es ihm auch darum, eine von den meisten Schülern als selbstverständlich erlebte, wesentlich durch Sportvereine und Medien vermittelte, gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit des Sports ihrer Selbstverständlichkeit zu berauben. Zu diesem Zweck entwickelt er eine „strukturalistische Unterrichtsmethode“, die den konventionellen Arten des Sporttreibens zum Beispiel durch verfremdende – zerlegende und neu zusammensetzende – Tätigkeiten sowie eine Didaktik des Zeigens (des ansonsten „Unsichtbaren“) und des „Bastelns“ idealtypischer „Simulacren“ des Sports (ebd.:136f) ihre Evidenz nehmen und so kritische Distanz ihnen gegenüber ermöglichen soll. (vgl. ausführlicher Schierz 1997:119ff; Prohl 1999:119ff)

In vergleichbarer Weise hat Digel (1982) in seinen didaktischen Konzeptionen das Anliegen verfolgt, den Schülern dabei zu helfen, Sport zu verstehen und selbsttätig zu gestalten. In Digels Didaktik steht „der autonome, instrumentelle und reflexive Umgang mit Regeln“ im Zentrum, die er für die strukturbestimmenden Merkmale des Sports hält. Obwohl ein solches „Grammatikverständnis“ des Sports zahlreiche Probleme und Fragen aufwirft – Sport- und Spielhandlungen gehen nicht in der Anwendung vorab konstruierter und erlernter Regeln auf (vgl. Gebauer 1983b; Schierz 1997:103ff)[471] –, ist doch immerhin die Veränderbarkeit des Sports das zentrale Thema der Digelschen Didaktik: „Sportliche Objektivationen sollen im Spiel mit Regeln neu erzeugt werden, um auf diese Weise Sport als ein Phänomen begreifbar zu machen, das auf historischem Konsens und gesellschaftlicher Konstruktion beruht.“ (Schierz 1997:148) Unausdrücklich fließt in solche aufklärerischen, kritisch-emanzipatorischen Entwürfe wieder ein Essential der

---

471 Zur Kritik einer grammatik- oder textorientierten Auffassung des Spiels, in deren Perspektive versucht wird, die „Tiefenstrukturen“ des Spiels herauszupräparieren, siehe auch Cohen 1994:63. Vgl. auch das Kapitel 4..

bildungstheoretischen Tradition ein: die Idee des sich selbst bestimmenden Subjekts,[472] an der festzuhalten angesichts der postmodernen Behauptung, die Begriffe der Bildung und damit der Subjektivität hätten sich selbst desavouiert, allerdings fast einer Provokation gleichkommt.

Muß man aber auf den Bildungs- und den Subjektbegriff ganz verzichten? Wie auch Käte Meyer-Drawe (1996a:48) bemerkt hat, ist von Poststrukturalismus und Postmoderne nicht der „Tod des Subjekts“ an sich besiegelt worden, sondern allein das Verschwinden eines historisch bestimmten Menschenbildes bzw. eine emphatische bewußtseinsphilosophische Betrachtungsweise des *autonomen* Subjekts. Dagegen haben Autoren wie Althusser, Foucault und andere ja gerade die mit Macht und Herrschaft zusammenhängende, diskursive und gesellschaftliche Konstruiertheit des Subjekts durchsichtig machen wollen. Keine Bildungstheorie kann mehr hinter die (post-) strukturalistische Einsicht in die Konstruiertheit und „Dezentrierung“ des Subjekts zurückfallen. Das heißt jedoch nicht unbedingt auch, daß das Subjekt als ein bloßer Effekt gesellschaftlicher Strukturen und diskursiver Anordnungen aufzufassen wäre, wie es ein kruder Strukturalismus behauptet. Wenn man dagegen, wie zum Beispiel Bourdieu, betont, die Subjekte stellten sich innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen und Ordnungen im Handeln immer auch *aktiv* selbst her und wirkten dabei ihrerseits auf diese ein, dann heißt dies auch, daß sie durchaus mit den Ordnungen bzw. den Macht- und Kraftlinien der gesellschaftlichen Dispositive, die sich durch sie hindurchziehen, in Konflikt geraten können.[473] Gerade weil die Begriffe der Bildung und des autonomen Subjekts im Zuge der Postmoderne-Debatte problematisch geworden sind, bestünde die Aufgabe einer kritischen Erziehungs- und Bildungstheorie darin, die materiellen, institutionellen, symbolischen usw. Bedingungen und Prozesse der Konstitution historisch konkreter Subjekte zu erforschen und darüber zu reflektieren, wie Bildungsinstitutionen und -formen über die Strukturierung von Körper, Bewegung, Handeln, Kommunikation usw., und das heißt auch: über die Maßnahmen einer stets vorhandenen, unmittelbar körperlich-sinnlich wirkenden Erziehung und Bildung zur Subjektproduktion beitragen.

Wenn es, erstens, zutrifft, daß Repräsentationen und Aufführungen von Wirklichkeit stets mit sozialen Kämpfen und Machtverhältnissen in Beziehung stehen, und wenn man, zweitens, auch pädagogische Inszenierungen als performative Vergegenwärtigungen von Gesellschaft (bzw. Bildern von Gesellschaft) begreift, dann hätte die sozial- und erziehungswissenschaftliche Sportforschung in einem

---

472 Zur Verbindung von Bildungsbegriff und Subjektidee vgl. Hofmeister 1998:55ff.

473 Siehe auch das Kapitel 3.3.2..

ersten, analytischen Schritt jene partikularen Interessen und Wertvorstellungen offen zu legen, die sich in historischen und gegenwärtigen Arrangements der Sport- und Körperpädagogik objektivieren, um sich auf dem Weg des Handelns in ihnen den Körpern der Individuen aufzuprägen und so legitime (hegemoniale) gruppen-, schicht- oder klassenspezifische, zumeist jedoch als universal verkleidete Weltsichten zu sichern bzw. fortzuschreiben. Forschungsgegenstand wären auf dieser Ebene jene historischen und gesellschaftlichen Kräftekonstellationen, die bedingen, daß bestimmte pädagogische Konzepte hegemonial werden und in die Einrichtung dominanter pädagogischer Inszenierungen einmünden. Es ginge also zunächst um den Aufweis der Abhängigkeit pädagogischer Wirklichkeiten von gesellschaftlichen Kämpfen und Machtverhältnissen, um die Beantwortung der Frage, wie und inwieweit historisch bestimmte pädagogische Bedeutungsanordnungen als spezielle, aus der Perspektive bestimmter sozialer Gruppen arrangierte Aufführungen von Geschichte, Gesellschaft, Moral, Ideologie usw. sind. Nur durch eine solche Forschung kann pädagogischen Arrangements der Anschein der Universalität genommen werden. Das Ziel wäre mithin, die historische Kontingenz sowie die Interessensgebundenheit pädagogischer Inszenierungen zu erkennen und die pädagogisch-didaktischen Praktiken und Mittel zu bestimmen, mit deren Hilfe jeweils Subjekte konstituiert, Differenz und Identität definiert, Haltungen erzeugt und Weltsichten, Normen, Werte und Einstellungen in den Personen verankert werden (sollen).

Wenn die Subjekte in den Strukturen sozialer Praxis – über die Prozesse der Zivilisierung und Disziplinierung hinaus – auch einen praktischen Sinn ausbilden, der sie einerseits in den gegebenen Strukturordnungen hält, es ihnen andererseits aber auch ermöglicht, die Vorgaben der äußeren Welt auf ihre Weise zu handhaben und daraus eventuell neue Wirklichkeiten zu erzeugen, wäre wissenschaftlich zudem darüber zu reflektieren, wie und in welchem Ausmaß vorgefundene Bildungsinstitutionen, Bildungsformen und pädagogische Anordnungen das Handeln der Akteure strukturieren, welche individuellen (Um-) Gestaltungsfreiheiten und Reflexionsmöglichkeiten sie eröffnen, schließlich auch, wie ihre historische Gewordenheit und kulturelle Bedingtheit, ihre Funktionsweisen und Mechanismen didaktisch gewissermaßen „gebrochen“ bzw. so offen gelegt werden können, daß sie von allen Beteiligten, Schülern *und* Lehrern, nicht mehr als gegeben hingenommen werden (müssen). Wenn Aufführungen nicht nur Ausdruck von Vorhandenem sind, sondern auch aktive Gestaltung und Handhabung gesellschaftlichen Lebens und sozialer Strukturen, bedeutet das für eine sozialwissenschaftlich, historisch-anthropologisch und bildungstheoretisch fundierte *pädagogische Praxis*, welche die Subjekte dazu befähigen möchte, Bildungsangeboten womöglich auch zu widerstehen oder sie aufzugreifen und nach Maßgabe der eigenen Interessen

umzuformen, daß sie sowohl die Tatsache des Gestaltetseins als auch die Mittel, Formen und Prozesse der Gestaltung pädagogischer Arrangements für alle Beteiligten transparent zu machen hätte. Denn nur in diesem Fall bleibt der Rahmen pädagogischen Handelns und Wirkens nicht die unhintergehbare Disposition für das subjektive Handeln, sondern kann nun seinerseits – in gewissen Grenzen – verändert werden.

Ehni (1977), mit Einschränkungen Digel (1982), in jüngerer Vergangenheit Schierz (1997a), haben eine Sportpädagogik gefordert, die reflexive Distanz zum etablierten Sport ermöglicht, also auch die gesellschaftliche Konstruiertheit des Sports (dazu gehören auch die ihn umhüllenden und deutenden Zeichensysteme, Geschichten, Inszenierungen, Signifikationsgewebe usw.) durchsichtig macht. Darüber hinaus wäre aber auch die historische, soziale und kulturelle (diskursive) Konstruiertheit des menschlichen Körpers zu thematisieren, an dessen Konstruktion ja auch die Schule als eine wichtige Bildungs- und Erziehungsinstitution mitwirkt. Wie Soziologie immer auch Aufklärung über gesellschaftliche Praxis ist[474], so käme es in einer kritischen Bildungs- und Erziehungspraxis nicht zuletzt darauf an, Prozesse der Selbstaufklärung in Gang zu setzen bzw. zu unterstützen – Aufklärung ist ja zuvörderst Aufklärung über sich selbst, Selbstreflexion des Menschen – und so die Bedingung der Möglichkeit dafür zu schaffen, daß die Subjekte trotz machtvoller gesellschaftlicher Formation und Deformation (Foucault) ihre Chancen zur (ästhetischen) Selbstgestaltung vergrößern. Kritische Pädagogik wäre dann auch (beileibe nicht nur) eine angewandte kritische Soziologie, die „Desillusionierungseffekte“ (Bourdieu und Wacquant 1996:232) anstrebt, um den Subjekten so ein Bewußtsein ihrer eigenen Lage zu vermitteln und die Prinzipien der eigenen Konstituierung und Formung ins Bewußtsein zu heben. Und wie der Soziologe – in einer „Soziologie der Soziologie“ – die eigene Stellung in der sozialen Alltagswelt und im wissenschaftlichen Universum gleichermaßen zu reflektieren hätte, so wäre auch dem Erziehenden die Aufgabe gestellt, „Selbstaufklärung über die eigene Erzogenheit und Selbstdistanz zu der von einem selbst konstituierten Welt, und d.h. eigentlich zur eigenen Bildung“ (Girmes 1997:190) zu betreiben.

Soziologie, Historische Anthropologie und Kulturwissenschaften (einschließlich der Semiotik) haben offengelegt, daß sich Sprache, Gesellschaft und Kultur tief in die Körper der Menschen „eingraben“, so daß diese Einschreibungen nicht mehr länger unreflektiert als „zweite Natur“ hingenommen werden müssen. Die traditionellen, auf das (geschriebene) Wort und den kritisch-argumentativen Diskurs vertrauenden Formen der Aufklärung haben sich allerdings angesichts der stummen – und oft auch

---

474 Siehe das Kapitel 1..

verführerischen – Macht „nichtrationaler“ Ebenen nicht selten als hilflos erwiesen. So ist aus dieser Erkenntnis heraus beispielsweise in der kritischen Auseinandersetzung mit den ästhetischen Faszinationen des Nationalsozialismus der Versuch unternommen worden, diesen Faszinationen auf eine andere Weise beizukommen: über eine *ästhetische* Bildung, die durch verfremdende Dekonstruktionen der NS-Ästhetik Erfahrungen und Erkenntnisse ermöglichen sollte, die über gefühlsmäßige Spontanreaktionen ebenso hinausgehen wie über rationalistische Aufklärung. (vgl. ausführlicher Alkemeyer 1996:30ff) Übertragen auf den Sportunterricht bzw. auf eine Körperpädagogik, die den Rahmen des klassischen Sports bewußt überschreitet, bedeutet dies: Ebenso wie Subjekthaftigkeit nicht erst in der intellektuellen und sprachlichen Auseinandersetzung mit Geschichte und Welt entsteht, sondern bereits vor-rational und vor-sprachlich über die Medien der Körperlichkeit, wäre zum Zwecke eines Transparentmachens der kulturellen Geformtheit, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit des eigenen Körpers auch dessen praktische Intelligenz zu nutzen und nach alternativen Erfahrungs- und Erkenntnisformen zu suchen, die berücksichtigen, daß es eine Art der Bewußtwerdung bzw. des Begreifens gibt, die, wie Bröskamp (1994:192) schreibt, „von den Theorien der kognitiven Entwicklung vergessen wird, weil sie auf einem Verstehen des Körpers beruht.“ Gerade die Sportpädagogik wäre ein ausgezeichnetes Feld, um solche Prozesse zu untersuchen und zu initiieren. Eine sportpädagogische Bildungstheorie, die unter Bildung mehr als nur Ausbildung bzw. die Vorbereitung auf außerschulische Handlungsfelder wie den legitimen (organisierten) Sport versteht und gleichzeitig die unhintergehbare körperliche Existenz des Menschen in der sozialen Welt ernst nimmt, hätte die Aufgabe, Möglichkeiten zu erkunden, wie die Subjekte zu einer sinnlich-praktischen Erkenntnis ihrer selbst als körperlich und geistig gesellschaftlich konstruierte Wesen gelangen können: Wie können die materiellen Rahmenbedingungen, die Bildungs- und die Praxisformen pädagogischen Handelns so eingerichtet werden, daß die Subjekte die Möglichkeit haben, ihre eigenen (Körper-) Geschichten kennenzulernen und die Vielfalt der kulturellen Räume zu erkennen, in denen sich ihre eigene Stimme und Identität (Subjektivität) konstituiert.

Im Unterschied zu platten reformpädagogischen Konzeptionen, die den Körper in romantisch-gegenaufklärerischer Perspektive als die ungesellschaftliche, von den Zwängen der Zivilisation zu befreiende Natur des Menschen betrachten, käme es mithin darauf an, das Verstehenspotential des Körpers im Sinne einer „zweiten“, nicht mehr rationalistisch verengten Aufklärung zu nutzen, das heißt praktische Erfahrungen der eigenen historischen und gesellschaftlichen Natur zu ermöglichen. Eine solche Selbsterkenntnis und Reflexion der eigenen Position in der Welt wäre die Voraussetzung dafür, die Prozesse der Habitusbildung durch Enkulturation, Sozialisation und Erziehung nicht länger bewußtlos hinzunehmen, sondern

verändernd auf sie einzuwirken und sich so weit als möglich ein eigenes *Maß* und eine eigene ästhetische *Form* zu geben (eine „Ästhetik der Existenz“, wie Foucault [1986a und b] sagen würde) bzw. bescheidener: „die komplexe Beziehung von Selbst- und Fremdbestimmung mündig mitzubestimmen“ (Meyer-Drawe 1996a:57). Es wäre dann freilich auch das Konzept der „Selbstbestimmung“ als eine historische „Inszenierung“ kenntlich zu machen, anstatt es als „anthropologisches Datum“ zu verschleiern. (ebd.)

Der etablierte Schulsport ist dazu kaum in der Lage; er setzt mehr auf die Wiederholung legitimer sozial-moralischer Ordnungen als auf die Inszenierung von Konflikten mit ihnen. (Selbst-) Erkenntnis und Aufklärung sind aber ohne eine Irritation des Selbstverständlichen nicht zu haben. Eine Bildung über den Körper, die zur Entwicklung handlungs-, urteils- und kritikfähiger Personen beitragen möchte, muß also auch die tief im Körper verankerten Routinen, Habitualisierungen, Verhärtungen und Verkrustungen verunsichern. Bildung bedeutet dann nicht nur *Formung*, *Entfaltung* und *Konstruktion*, sondern auch *Dekonstruktion*, *Zerstörung* und *Veränderung*.[475] Nachzudenken wäre demzufolge darüber, wie praktische Bildungsformen aussehen könnten, die zur Dekonstruktion und Verunsicherung all jener inkorporierten Werte, Normen und Ideale beitragen können, die die Menschen allzu oft zu Subjekten unbegriffener Strukturen und Ordnungen machen. Erst die Destruktion des Selbstverständlichen, die Zerstörung der Normativität des Faktischen und, besonders, die Herauslösung aus der „Geborgenheit von Fremdbestimmungen“ (Meyer-Drawe 1996a:57) begründen die Freiheit zum Entwurf, zur Gestaltung der Wirklichkeit und des Selbst: ihre Behandlung als Aufgabe und Erfindung.

Eine Irritation des Gewohnten, der körpergewordenen Habitualisierungen, kann sich auf das reflexive Potential und die Möglichkeiten zur Metakommunikation, des Zeigens und Hinweisens, stützen, die jeder Aufführung bzw. gespielten Praxis innewohnen.[476] Gegen das reformpädagogische Pathos der „Lebensnähe“ einerseits und das Postulat der Schule als Gegenwelt andererseits (vgl. Schierz 1997:67ff) wäre in der körperpädagogischen Praxis an die zahlreichen lebensgeschichtlichen Bewegungserfahrungen und Körpertechniken anzuknüpfen, die in ökonomisch, kulturell und ethnisch ausdifferenzierten Gesellschaften bei den unterschiedlichen

---

475 Ausbrechen aus dem Gewohnten hat stets, so auch Kamper, mit „Selbstruinierung“ zu tun. Er zitiert in diesem Zusammenhang Bataille mit den Worten: „Niemand kann erkennen und sich zugleich vor der Vernichtung bewahren.“ (Schreiben ist ein „Sich-Selbst-Fremdwerden“. Dietmar Kamper im Gespräche mit Franz Littmann. In: Problemhorizont Schrift. dada-schriftenreihe. der infant 99/2:9)

476 Siehe dazu auch das Kapitel 4..

Klassen, Gruppen und Geschlechtern vorzufinden sind, jedoch nicht, um sie im institutionellen Rahmen der Schule einfach nur zu wiederholen (und damit zu verfestigen), sondern um dort in neuen Aufführungen spielerisch und erprobend mit ihnen zu verfahren, die mit ihnen verbundenen kulturellen Kompetenzen und Formen des Körperwissens zu vermitteln und zugleich so auszubauen, daß sie in einem weiteren Schritt womöglich in eine symbolische Beherrschung überführt werden können. (vgl. auch Liebau 1992:265) Das heißt: Gegen das Prinzip der „Lebensnähe“ wäre auf eine reflexive Distanz erst ermöglichende Codifizierung und Formalisierung alltagsweltlicher Bewegungen und Körpertechniken zu bestehen, ihrer Einfügung in einen eigenen Aufführungs- und Spielrahmen, der sie deutlich als etwas Fiktives, Gemachtes ausweist; gegen das Postulat einer schulischen Gegenwelt darauf, daß der Unterricht auf lebensgeschichtliche Bewegungserfahrungen und alltagsweltliche Körpertechniken Bezug nehmen muß. Zu favorisieren wären Formen, die den Bewegungen und Körpertechniken des Alltags den Charakter des *Gestischen* verleihen und so „das Spielen mit der sozialen Praxis neu erfinden“. „Hier findet“, so auch Gebauer (1995a:197), „die Pädagogik ihre Aufgabe, als ein Lehren des gestischen und spielerischen Umgangs mit sozialer Praxis: realistisch, nicht konventionalistisch oder theatralisch. Was wir neu zu lernen haben, ist [...] die soziale Praxis neu kennenlernen, ebenso wie die Geschichte des eigenen Körpers begreifen und diesem seine Gestik und Stilistik geben.“ Dies gilt auch für den Umgang mit den durchaus kreativen Bewegungs- und Körpertechniken, wie man sie in den neuen jugendlichen Straßenkulturen antrifft. Zwar sprengen sie den Rahmen der etablierten Schulsportarten und ermöglichen vielfältige Bewegungserfahrungen, dennoch reicht es nicht aus, sie einfach nur in institutionalisierte pädagogische Kontexte hineinzuholen (abgesehen davon, daß jede pädagogische Kolonisierung auch der anti-institutionellen Stoßrichtung ihres Entstehens widerspräche). Vielmehr müßten auch sie in ihrer historischen, sozialen und kulturellen Relativität ebenso wie in ihrer kulturindustriellen Überformung, ihrer durch mediale Bilderwelten geprägten, auf Mythen des Andersseins anspielenden Symbolik erkennbar gemacht werden.

Marcel Mauss bereits hatte programmatisch gefordert, die von Kultur zu Kultur, Gesellschaft zu Gesellschaft, Gruppe zu Gruppe und bei Männern und Frauen unterschiedlichen Körpertechniken seien ebenso zu inventarisieren wie die Sprache im Lexikon. (vgl. Bröskamp 1994:196) Gäbe es ein derartiges „Archiv der Körpertechniken“, wie Lévi-Strauss (1989:10) es nannte, dann könnte es auch für ein Lernen mit dem Körper nutzbar gemacht werden, das auf dem Spiel mit diesen Körpertechniken beruht. Im Spiel mit kultur-, klassen- und geschlechtsspezifischen Körpertechniken könnte die Erkenntnis des sozialen Selbst als Bedingung der Möglichkeit seiner Emanzipation von gesellschaftlichen Fixierungen angestoßen werden. Auf einer sinnlichen Ebene wäre sowohl das Verständnis für das Eigene als

auch dasjenige für den Anderen zu unterstützen und am eigenen Leib erfahrbar zu machen, daß keine Körpertechnik und Verhaltensweise natürlich und unwandelbar, sondern daß sie als historisch gewordene und gesellschaftlich geformte auch relativ und veränderbar ist. Denkbar wären die Kontrastierung und der Austausch von Körpertechniken verschiedener Kulturen und Gruppen im spielerischen Probehandeln mit ihnen. Erst durch die Begegnung verschiedener Körper- und Bewegungskulturen, in der Wanderung der Bewegungsformen und Körpertechniken von einem Kontext zum anderen, im wachsam geschützten Dialog der „Körpersprachen“, der nicht bloß die Andersheit der Anderen anerkennt, sondern sie auch zu ihrem Recht kommen läßt, könnte eventuell die Einsicht befördert werden, daß die Menschen weder ein hilfloses Produkt ihrer Natur, noch ein passives Opfer ihrer Gesellschaft sind, sondern daß sie es vermögen, ihrerseits handelnd und verändernd in soziale Prozesse, die sie als Dispositionen und praktisches Wissen immer auch selber durchziehen, einzugreifen und die Grenzen der eigenen Kultur, die auch die Grenzen des Selbst sind, auszuloten und auszuweiten. Reflexivität ermöglicht die körperliche Praxis erst dann, wenn sie – im Rahmen szenischer Darstellungen und codifizierter (Neu-) Gestaltungen von Wirklichkeit – durch Verfahren der Verlangsamung und Übertreibung, der Zerlegung, Ironisierung und Neuzusammensetzung verfremdet, aus gewohnten, längst selbstverständlich gewordenen Verwendungszusammenhängen herausgelöst und in ungewohnte Kontexte gestellt werden. Nur dann können ein distanziertes Verhältnis der Subjekte zu sich selbst erzeugt, die unbegriffen als dispositionelle Strukturen in ihnen wirkenden sozialen Determinanten und Triebkräfte erkannt, Erstarrungen gelöst und alternative Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten absehbar werden.

Grundlagen für ein solches sport- bzw. körperpädagogisches Projekt finden sich bei Ehni (1977), dessen strukturalistisch-dekonstruktivistischer Ansatz auf der Basis einer neuen Diskussion über die Möglichkeiten *ästhetischer* Bildung zu erweitern wäre. In der Sportwissenschaft ist eine solche Diskussion beispielsweise von Beckers (1985) angestoßen, dann aber lange nicht weiter verfolgt worden. Ein neuer Anlauf sind Frankes (1998) bildungstheoretisch fundierte Überlegungen zu der Frage, inwieweit sportliche Handlungen ästhetische Erfahrungen mit speziellen Reflexionsstrukturen vermitteln können. Darüber hinaus sind gerade von Sportwissenschaftlerinnen und Praktikerinnen, die sich an den Rändern der Sportwissenschaft (Gymnastik, Tanz, Darstellendes Spiel usw.) bewegen, einige, oft aus Erfahrungen in der sportpädagogischen Praxis hervorgegangene, produktive Anstöße gekommen. So postuliert beispielsweise Ursula Fritsch (z.B. 1992 und 1999) ausdrücklich den Einsatz Brechtscher Verfremdungstechniken oder skizziert Antje Klinge (1998) in Anlehnung an Meyer-Drawes (1983) Konzept des „Lernens als Umlernen“ das von ihr auch praktisch durchgeführte Projekt eines Verstehens von

Gewalt als „Umlernen mit dem Körper“. Interessant an diesem Projekt ist unter anderem der Einsatz von Video-Aufnahmen, mit deren Hilfe von Sportstudierenden (nach-) gespielte Gewaltszenen im Sport auf einer nächst höheren Medialisierungsstufe festgehalten, das heißt von der flüchtigen Präsenz des Spiels abgelöst und so symbolischer Beherrschung und kritischer Reflexion zugänglich gemacht wurden.

Schließlich könnte geprüft werden, inwieweit sich Henry Giroux‘ (1998) Entwurf einer „Darstellungspädagogik“ (*pedagogy of representation*) und einer „darstellenden Pädagogik“ (*representational pedagogy*) für sport- und körperpädagogische Zwecke im skizzierten Sinne nutzbar machen ließe. „Die Darstellungspädagogik will“, so schreibt Giroux (ebd.:627f), „Lernenden die Möglichkeit geben zu fragen, welche Sicht der Gegenwart bestimmte Darstellungen der Vergangenheit motiviert und welche Sicht der Zukunft so gesichert werden soll. Ziel ist es, bestimmte historische und semiotische Dynamiken zu hinterfragen, die dominante Darstellungsweisen und deren Politik hervorbringen. Mit anderen Worten geht es einer Darstellungspädagogik darum, den Prozess des Darstellens zu entmystifizieren und aufzuzeigen, inwieweit Bedeutung immer innerhalb von Machtverhältnissen erzeugt wird, die bestimmte narrative Versionen von Geschichte, Gesellschaft und ethischen Normen hervorbringen und diese als allgemeingültig darstellen. Lernende müssen Gelegenheit erhalten, den mythischen Wahrheitsanspruch von Bildern, Klängen und Texten“ sowie, so wäre zu ergänzen, von (pädagogischen) Aufführungen und den ihnen eingeschriebenen Körperpolitiken zu dekonstruieren. Die „darstellende Pädagogik“ ginge dann in einem zweiten Schritt über die bloße Analyse „von Form und Inhalt und ihrer politischen Motivation hinaus.“ Die Lernenden sollen dann „vielmehr Wege finden, Darstellungen zu erkennen und zu verändern und so in die Lage versetzt werden, Darstellungspraktiken zu widerstehen, sie aufzugreifen und subjektiv umzuformen, um in kritischer Praxis eigene Formen der Darstellung und Selbstdefinition zu finden.“ (ebd.:629)

Weiter auszuarbeiten wäre mithin eine (Sport-) Pädagogik, die auf alle Strategien und Versuche einer eindeutigen, von den Schülern nicht zu durchschauenden und zu verändernden, pädagogischen Formung, Steuerung und Sinngebung verzichtet, eine „Bildung ohne Leitbild“, wie Schierz (1993) es ausgedrückt hat. Dies setzt auch ein Abschiednehmen von solchen reformpädagogischen Konzeptionen voraus, die zwar die Bedeutung des Körperlichen für Sozialisation, Kommunikation, Erziehung und Bildung erkannt haben, das Individuum auf der Basis der Konstruktion bedrohlich wirkender Krisenszenarien jedoch wieder an die Hand nehmen und in stabile, geschlossene Welten der Einheit und des Sinns integrieren wollen. Zu forcieren wäre demgegenüber das Nichtidentische, das Offene und prinzipiell Nichtvorhersehbare

aller Bildungsprozesse, das Unterlaufen etablierter Sinnstrukturen usw.; dies sei ausdrücklich auch gegen Überlegungen wie die von Laging (1999:247) eingewandt, der zwar Verunsicherung als Element jedes Lernprozesses anerkennt, am Ende aber soll dann doch wieder Harmonie walten: „Langsam kehren wir zu einer Übereinstimmung zurück“.

Zugleich ist Selbstkritik geboten: Eine Pädagogik, die Selbstgestaltungsmöglichkeiten erweitern möchte und Offenheit postuliert, ist eine utopische Pädagogik, aber eine solche, die sich vor ihrer eigenen Utopie in acht nimmt. Stets wäre zum einen zu berücksichtigen, daß auch im Spiel mit (kultur-, gruppen- und geschlechtsspezifischen) Bewegungsmustern und Körpertechniken Strukturen von Ungleichheit und Macht erzeugt, ausgehandelt oder geleugnet werden (können), zum anderen, daß es immer auch Gruppen von Schülern gibt, die klarer Orientierungen und institutioneller Stützen bedürfen, weil sie nur mit ihrer Hilfe gesellschaftliche Handlungsfähigkeit erlangen können.

Literaturverzeichnis

ABRAHAM, A. (1992): Frauen - Körper, Krankheit, Kunst. Zwei Bände. Oldenburg.

ABU-LUGHOD, L./LUTZ, C.A. (HG.) (1990): Language and the Politics of Emotion. Cambridge.

ADORNO, TH.W. (1989): Ästhetische Theorie. 9. Auflage, Frankfurt/M..

ALHEIT, P. (1994): Aufbruch in die "Erlebniskultur"? In: Das Argument 208, 91-104.

ALKEMEYER, TH. (1991): "Brüder, zur Sonne zur Freiheit ...". Soziale Utopien in den Massenfestspielen der Arbeiterkulturbewegung. In: Nutt, H./Nutt, W. (Hg.): Brüderlein fein. Geschichten über ein schwieriges Verhältnis zwischen Männern. Reinbek, 126-142.

ALKEMEYER, TH. (1993): Politik mit dem Körper. Zur Ästhetik physischer Vollkommenheit in der öffentlich-repräsentativen Szenerie des "Dritten Reiches". Traditionslinien, Re-Artikulationen, Folgen. In: Sportmuseum Berlin (Hg.): Sportstadt Berlin in Geschichte und Gegenwart. Berlin, 146-159.

ALKEMEYER, TH. (1995a): Sport, die Sorge um den Körper und die Suche nach Erlebnissen im Kontext gesellschaftlicher Modernisierung. In: Hinsching, J./Borkenhagen, F. (Hg.): Modernisierung und Sport. Jahrestagung der dvs-Sektion Sportsoziologie vom 14.-16.9.1994 in Greifswald. St. Augustin, 29-64.

ALKEMEYER, TH. (1995b): Ausgrenzende Vor-Bilder: Images des männlichen Sportler-Körpers in der Staatsästhetik des "Dritten Reiches". In: Gerhardt, V./Wirkus, B. (Hg.): Sport und Ästhetik. Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 25.-27.6.1992 in Köln. St. Augustin, 53-76.

ALKEMEYER, TH. (1996): Körper, Kult und Politik. Von der "Muskelreligion" Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936. Frankfurt/M.; New York.

ALKEMEYER, TH. (1996a): Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion. In: Gebauer, G. (Hg.): Olympische Spiele - die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt/M., 65-100.

ALKEMEYER, TH. (1996b): Gesellschaft, Körper, Tanz. Zur Kritik des Glaubens an den universalen Körper - Folgerungen für den Gebrauch des sozialen Körpers als Medium einer zweiten Aufklärung in Kunst und Erziehung. In: Tanzforschung: Jahrbuch 1995, Bd. 6. Wilhelmshaven, 9-26.

ALKEMEYER, TH. (1996c): Inszenierte Sport-Welten. Von der Mimesis der sozialen Praxis zu den Fiktionen des Fernsehsports. In: Boschert, B./Gebauer, G. (Hg.): Texte und Spiele. Sprachspiele des Sports. St. Augustin, 141-184.

ALKEMEYER, TH. (1997): Sport als Mimesis der Gesellschaft: Zur Aufführung des Sozialen im symbolischen Raum des Sports. In: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 19, H. 4. Tübingen, 365-396.

ALKEMEYER, TH. (1999): Lernen und Darstellen mit dem Körper. Aspekte einer Historischen Anthropologie des Körpers, der Bewegung und der körperlichen Aufführung. In: Heinz, B./Laging, R. (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11. - 13.06.1998 in Magdeburg. Hamburg, 147-158.

ALKEMEYER, TH./BRÖSKAMP, B. (1996): Einleitung - Fremdheit und Rassismus im Sport. In: Bröskamp, B./Alkemeyer, Th. (Hg.): Fremdheit und Rassismus im Sport. Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 9.-10.9.1994 in Berlin. St. Augustin, 7-40.

ALKEMEYER, TH./KÜHLING, A./RICHARTZ, A. (1988/89): Utopien des Körpers. Turnen und Gymnastik zwischen Befreiungssehnsucht und politischer Reaktion. Serie in vier Teilen. In: tanz aktuell, November 1988, 24-25; Dezember 1988, 22-23; Januar 1989, 24-26; Februar 1989, 36-37.

ALKEMEYER, TH./RICHARTZ, A. (1989): Olympia: Vom Weihespiel zur Show. In: Psychologie heute, 16. Jg., H. 5, 44-51.

ALLISON, M.T. (1982): Basketball - wie ihn die Anglo-Amerikaner verstehen und die Navajo ihn spielen. Ein kulturspezifischer Zugang zur Sportsozialisation. In: Becker, P. (Hg.): Sport und Sozialisation. Reinbek, 115-132.

ALTHUSSER, L. (1965): Pour Marx (deutsch: Für Marx. Übersetzt von Karin Brachmann und Gabriele Sprigath. Frankfurt/M. 1968). Paris.

ALTHUSSER, L. (1976): Idéologie et appareils idélogiques d'Etat, Est-il simple d`etre marxiste en philosophie? (deutsch: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aus dem Französischen von Rolf Löper, Klaus Riepe und Peter Schöttler. Hamburg/Westberlin 1977). Paris.

ALTWEGG, J./SCHMIDT, A. (1987): Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Portraits. München.

ANDERS, G. (1992): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 7. Auflage, München.
ANDERSON, B. (1996): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts (englisches Original: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London 1983), Frankfurt/M.; New York.
ANG, I. (1997): Radikaler Kontextualismus und Ethnographie in der Rezeptionsforschung. In: Hepp, A./Winter, R. (Hg.): Kultur - Medien - Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen, 85-102.
ANG, I. (1999): Kultur und Kommunikation. In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 317-340.
APEL, K.-O. (1970): Der Denkweg von Charles Sanders Pierce. Frankfurt/M..
ARNAUD, P./GOUNOT, A. (1995): Mobilisierung der Körper und republikanische Selbstinszenierung in Frankreich (1879-1889). Ansätze zu einer vergleichenden deutsch-französischen Sportgeschichte. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 300-320.
ARNOLD, K.-H. (1981): Der Situationsbegriff in den Sozialwissenschaften.
ASSMANN, A. (1999): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.
ASSMANN, A./ASSMANN, J./HARDMEIER, CH. (HG.) (1983): Schrift und Gedächtnis. München.
ASSMANN, A./ASSMAN, J. (1990): Schrift-Kognition-Evolution. Eric Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation. In: Havelock, E. (Hg.): Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Weinheim.
ASSMANN, J. (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
AUGOUSTINOS, M. (1995): Ideologie und soziale Repräsentation. In: Flick, U. (Hg.): Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache. Reinbek, 200-217.
BAACKE, D. (1970): Beat - die sprachlose Opposition. München.
BAACKE, D. (1994): Ortlos - sinnlos. Verschiebungen in jugendkulturellen Milieus. In: Baacke, D./Thier, M./Grüninger, C./Lindemann, F. (Hg.): Rock von Rechts - Medienpädagogische Handreichung 3. Bielefeld.
BAATZ, U./MÜLLER-FUNK, W. (HG.) (1993): Vom Ernst des Spiels. Über Spiel und Spieltheorie. Berlin.
BABIN, J.-U. (1995): Perspektiven des Sportsponsoring – Sportpsychologie. 2 Bde., Frankfurt/M..
BACHELARD, G. (1984): Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis (1938). 3. Auflage, Frankfurt/M..
BACHMANN-MEDICK, D. (HG.) (1996): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt/M..
BACHTIN, M. (1979): Die Ästhetik des Worts. Frankfurt/M..
BACHTIN, M. (1980): Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt/M..
BAHRDT, H.-P. (1996): Grundformen sozialer Situationen. Eine kleine Grammatik des Alltagslebens. München.
BALANDIER, G. (1971): Sens et puissance. Les dynamiques sociales. Paris.
BALISTIER, TH. (1989): Gewalt und Ordnung. Kalkül und Faszination der SA. Münster.
BARBA, E. (1991): A Dictionary of Theatre Anthropology. The Secret Art of the Performer. London.
BARRET, M. (1991): The Politics of Truth. From Marx to Foucault. Oxford.
BARTA, I. (1987): Der disziplinierte Körper. Bürgerliche Körpersprache und ihre geschlechtsspezifische Differenzierung am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Barta, I. u.a. (Hg.): Frauen Bilder. Männer Mythen. Kunsthistorische Beiträge. Berlin, 84-106.
BARTHES, R. (1957): Mythologies (deutsch: Mythen des Alltags. Frankfurt/M. 1981, 6. Auflage). Paris.
BARTHES, R. (1964): Eléments de sémiologie (deutsch: Elemente der Semiologie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1983). Paris.
BATESON, G. (1985): Eine Theorie des Spiels und der Phantasie (1954). In: Ders.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M., 241-261.
BAUDRILLARD, J. (1972): Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris.
BAUDRILLARD, J. (1978): Agonie des Realen. Berlin.
BAUDRILLARD, J. (1982): Der symbolische Tausch und der Tod. München.
BAUDRILLARD, J. (1991a): Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt/M..
BAUDRILLARD, J. (1991b): Die fatalen Strategien. München.
BAUMAN, Z. (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg.

BAUMAN, Z. (1995): Philosophie der Fitneß. In: taz, 25.3.1995, 19-21 (ebenfalls abgedruckt in: blätter des informationszentrums 3. Welt, Mai/Juni 1998, 34-36).
BAUMAN, Z. (1997): Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg.
BAUR, J. (1988): Entwicklungstheoretische Konzeptionen in der Sportwissenschaft. In: Sportwissenschaft 18, 361-386.
BAUR, J. (1989): Körper- und Bewegungskarrieren. Dialektische Analyse der Entwicklung von Körper und Bewegung im Kindes- und Jugendalter. Schorndorf.
BAUR, J. (HG.) (1997): Jugendsport. Sportengagements und Sportkarrieren. Aachen.
BAXMANN, I. (1988): "Die Gesinnung ins Schwingen bringen". Tanz als Metasprache und Gesellschaftsutopie in der Kultur der zwanziger Jahre. In: Gumbrecht, H.U./Pfeiffer, K.L. (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M., 360-376.
BAXMANN, I. (1989): Die Feste der französischen Revolution. Inszenierung von Gesellschaft als Natur. Weinheim; Basel.
BAXMANN, I. (1995): Der Körper der Nation. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 353-364.
BECK, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M..
BECK, U. (1994): Jenseits von Stand und Klasse? (Erstveröffentlichung 1983 in: Kreckel, R. [Hg.]: Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der "Sozialen Welt". Göttingen). In: Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt/M., 43-60.
BECKER, B. (1997): Virtuelle Identitäten: Die Technik, das Subjekt und das Imaginäre. In: Becker, B./Paetau, M. (Hg.): Virtualisierung des Sozialen. Die Informationsgesellschaft zwischen Fragmentierung und Globalisierung. Frankfurt/M.; New York, 163-184.
BECKER, B./PAETAU, M. (HG.) (1997): Virtualisierung des Sozialen. Die Informationsgesellschaft zwischen Fragmentierung und Globalisierung. Frankfurt/M.; New York.
BECKER, P. (1983): Sport in den Massenmedien - Zur Herstellung und Wirkung einer eigenen Welt. In: Sportwissenschaft 1, 25-45.
BECKERS, E. (1985): Ästhetische Erziehung. St. Augustin.
BEHRENBECK, S. (1996): Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole. Köln.
BELL, C. (1992): Ritual Theory. Ritual Practice. New York; Oxford.
BEN-AMOS, D./GOLDSTEIN, K.S. (EDS.) (1975): Folklore: Performance and Communication. Paris.
BENJAMIN, W. (1963): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M..
BENTHIEN, C. (1999): Haut. Literaturgeschichte - Körperbilder – Grenzdiskurse. Reinbek.
BERGER, P.A. (1986): Entstrukturierte Klassengesellschaft? Opladen.
BERGER, P.A./HRADIL, S. (HG.) (1990): Lebenslagen - Lebensläufe – Lebensstile. Göttingen.
BERGER, P./LUCKMANN, TH. (1977): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Auflage, Frankfurt/M..
BERKING, H./FABER, R. (HG.) (1989): Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes? Würzburg.
BERKING, H./NECKEL, S. (1988): Stadtmarathon. Die Inszenierung von Individualität als urbanes Ereignis. In: Scherpe, K.R. (Hg.): Die Unwirklichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne. Reinbek, 262-278.
BERNARD, M. (1986): Das sportliche Spektakel. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport - Eros - Tod. Frankfurt/M., 48-59.
BERNETT, H. (1960): Die pädagogische Neugestaltung der bürgerlichen Leibesübungen durch die Philanthropen. Schorndorf.
BEST, H. (HG.) (1993): Vereine in Deutschland. Bonn.
BETTE, K.-H. (1984): Zum Verhältnis von Spitzensport und Wirtschaft in modernen Industriegesellschaften - Das Beispiel der Sponsorenschaft. In: Heinemann, K. (Hg.): Texte zur Ökonomie des Sports. Schorndorf, 72-90.
BETTE, K.-H. (1989): Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin; New York.
BETTE, K.-H. (1993): Sport und Individualisierung. In: Spectrum der Sportwissenschaft 1, 34-55.
BETTE, K.-H. (1999): Systemtheorie und Sport. Frankfurt/M..
BIELEFELD, U./ENGEL, G. (HG.) (1998): Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne. Hamburg.
BISCHOFF, J./MALDANER, K. (HG.) (1980): Kulturindustrie und Ideologie. Teil 1: Arbeiterkultur, Theorie des Überbaus, Freizeit, Sport. Hamburg.
BLASK, F. (1995): Baudrillard zur Einführung. Hamburg.
BLUMER, H. (1969): Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, N.J..
BODE, R. (1923): Rhythmus und Körpererziehung. Jena.

BOEHM, G. (HG.) (1994): Was ist ein Bild? München.
BÖHME, G. (1999): Bildung als Widerstand. In: Die Zeit, 16. September.
BÖHME, H. (1989): Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermeneutische Tradition. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte. Berlin, 144-181.
BOGNER, A. (1991): Die Theorie des Zivilisationsprozesses als Modernisierungstheorie. In: Kuzmics, H./Mörth, I. (Hg.): Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias. Frankfurt/M.; New York, 33-58.
BOHN, V. (HG.) (1990): Bildlichkeit. Frankfurt/M..
BOHNSACK, R. (1995): Interaktion und Kommunikation. In: Korte, H./Schäfers, B. (Hg.): Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. 3. Auflage, Opladen, 35-58.
BOHNSACK, R. U.A. (1995): Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen. Opladen.
BÖKE, H./MÜLLER, J.C./REINFELDT, S. (HG.) (1994): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg.
BOLLENBECK, G. (1999): Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945. Frankfurt/M..
BOLTANSKI, L. (1976): Die soziale Verwendung des Körpers. In: Kamper, D./Rittner, V. (Hg.): Zur Geschichte des Körpers. München, 138-172.
BOLZ, N. (1990): Theorie der neuen Medien. München.
BOSCHERT, B. (1997): Körper-Spiel-Gesellschaft. Unveröffentlichtes Manuskript.
BOSCHERT, B./GEBAUER, G. (HG.) (1996): Texte und Spiele. Sprachspiele des Sports. St. Augustin.
BOUET, M.A. (1977): The Significance of the Olympic Phenomenon. A Preliminary Attempt at Systematic and Semiotic Analysis. In: International Review of Sport Sociology 12 (3), 5-23.
BOURDIEU, P. (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2). Göttingen, 183-198.
BOURDIEU, P. (1986): Historische und soziale Voraussetzungen modernen Sports. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport - Eros - Tod. Frankfurt/M., 91-112.
BOURDIEU, P. (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1989a): La Noblesse d'Etat. Paris.
BOURDIEU, P. (1989b): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen Berlin.
BOURDIEU, P. (1990): Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien.
BOURDIEU, P. (1991): Die Illusion der Biographie. In: Neue Rundschau 102, H. 3, 109-115.
BOURDIEU, P. (1991a): Sozialer Raum und “Klassen”. Lecon sur la lecon. Zwei Vorlesungen. 2. Auflage, Frankfurt/M.
BOURDIEU, P. (1992a): Rede und Antwort. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1992b): Programm für eine Soziologie des Sports. In: Ders.: Rede und Antwort. Frankfurt/M., 193-207.
BOURDIEU, P. (1992c): Homo academicus. Frankfurt/M.
BOURDIEU, P. (1993a): Soziologische Fragen. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1993b):Die feinen Unterschiede. 6. Auflage, Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1993c): Die historische Genese einer reinen Ästhetik. In: Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Bourdieus. Frankfurt/M., 14-32.
BOURDIEU, P. (1994): Zur Soziologie der symbolischen Formen. 5. Auflage, Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1996): Wie kann den Olympischen Spielen ihre internationalistische Bedeutung zurückgegeben werden? In: Gebauer, G. (Hg.): Olympische Spiele - die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt/M., 270-275.
BOURDIEU, P. (1998): Über das Fernsehen. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1998a): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. (1998b): Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion. Konstanz.
BOURDIEU, P. (1998c): Die Sachzwänge des Neoliberalismus. In: Le Monde Diplomatique, deutsche Ausgabe, März, 3.
BOURDIEU, P. (1999): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P. ET AL. (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz.
BOURDIEU, P./BOLTANSKI, L./DE SAINT MARTIN, M./MALDIDIER, P. (1981): Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt/M..

BOURDIEU, P./CHAMBOREDON, J.-C./PASSERON, J.-C. (1991): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin; New York.
BOURDIEU, P./DELSAUT, Y. (1975): Die neuen Kleider der Bourgeoisie. In: Kursbuch 42, 172-182.
BOURDIEU, P./PASSERON, J.-C. (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt/M..
BOURDIEU, P./WACQUANT, L.J.D. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt/M..
BOZENHARD, H. (1986): Zu einigen Fragen der Kultursemiotik. In: Bernard, J. (Hg.): Semiotik Interdisziplinär I. Angewandte Semiotik 5, 9-26.
BRANDSTETTER, G. (1995): Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde. Frankfurt/M..
BRANDT, R. (1999): Die Wirklichkeit des Bildes. Sehen und Erkennen - Vom Spiegel zum Kunstbild. München.
BREDEKAMP, H. (1993): Florentiner Fußball: Die Renaissance der Spiele. Calcio als Fest der Medici. Frankfurt/M.; New York.
BREUER, S. (1992): Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation. Hamburg.
BREWER, J. (1997): Was können wir aus der Geschichte der frühen Neuzeit für die moderne Konsumgeschichte lernen? In: Siegrist, H./Kaelble, H./Kocka, J. (Hg.): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. Bis 20. Jahrhundert). Frankfurt/M.; New York, 51-74.
BRINCKHOFF, K.-P. (1993): Jugend im Sport: Verwöhnt, bindungslos, hedonistisch?. In: Brettschneider, W.-D./Schierz, M. (Hg.): Kindheit und Jugend im Wandel - Konsequenzen für die Sportpädagogik? St. Augustin, 90-117.
BRINCKHOFF, K.-P. (1995): Sportchancen im Kindes- und Jugendalter. Soziale Ungleichheiten und die Vision "Sport für alle". In: Sportunterricht 44, H.11, 463-473.
BROMLEY, R. (1999): Cultural Studies gestern und heute. In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 9-24.
BRÖSKAMP, B. (1994): Körperliche Fremdheit. Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport. St. Augustin.
BRÖSKAMP, B./ALKEMEYER, TH. (HG.) (1996): Fremdheit und Rassismus im Sport. St. Augustin.
BRUNNER, K.-M. (1987): Körperspiel. Zum Phänomen der Fußballbegeisterung. In: Bernard, J. (Hg.): Semiotica Austriaca. Angewandte Semiotik 9,10. Wien, 447-456.
BUBLITZ, H. (1997): Politische Erkenntnis-Praxen: Foucault und Bourdieu. In: Das Argument 222, 667-674.
BÜCHER, K. (1899): Arbeit und Rhythmus. Leipzig.
BUCHMANN, M. (1989): Subkulturen und gesellschaftliche Individualisierungsprozesse. In: Haller, M. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Dtsch. Soziologentages, des 11. Österr. Soziologentages und des 8. Kongresses der Schweizer. Gesellschaft für Soziologie, Zürich 1988. Frankfurt/M.; New York.
BÜRGER, P. (1988): Prosa der Moderne. Frankfurt/M..
BURKE, K. (1989): On Symbols and Society. Chicago.
BURKE, P. (1981): Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart.
BURKE, P. (1993): Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs. Berlin.
BURKERT, W. (1972): Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin; New York.
BUSCOMBE, E. (ED.) (1976): Football on Television. London.
BUTLER, J. (1990): Performative Acts and Gender Constitution. In: Case, Sue-Ellen. (Ed.): Performing Feminism. Baltimore.
BUTLER, J. (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt/M..
BUTLER, J. (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt/M..
BUTLER, J. (1999): Athletische Geschlechter. In: Berliner Debatte INITIAL 6, 50-57.
CACHAY, K. (1988): Sport und Gesellschaft. Zur Ausdifferenzierung einer Funktion und ihrer Folgen. Schorndorf.
CAILLOIS, R. (1958): Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige. (deutsch: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch. Aus dem Französischen von Sigrid von Massenbach. Frankfurt/M.; Berlin; Wien. 1982). Paris
CANETTI, E. (1985): Masse und Macht. Frankfurt/M..
CASSIRER, E. (1933): Le langage et la construction du monde des objets. In: Journal de psychologie normale et pathologique, 30, 18-44.

CASSIRER, E. (1964): Philosophie der symbolischen Formen (1923-1926). Bd. 1: Die Sprache. 4. Auflage, Darmstadt.
CASSIRER, E. (1987): Philosophie der symbolischen Formen (1923-1926). Bd. 2: Das mythische Denken. 8. Auflage, Darmstadt.
CASSIRER, E. (1990): Philosophie der symbolischen Formen (1923-1926). Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis. 9. Auflage, Darmstadt.
CASTORIADIS, C. (1997): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. 2. Auflage, Frankfurt/M..
CAYSA, V. (1997): Körpertechnik als Grund der Selbstmächtigkeit im Sport. In: Caysa, V. (Hg.): Sportphilosophie. Leipzig, 257-274.
CERTEAU, M. DE (1988): Die Kunst des Handelns. Berlin.
CERTEAU, M. DE (1994): The Practice of Everyday Life. In: Storey, J. (Hg.): Cultural Theory and Popular Culture. A Reader. New York u.a., 474-485.
CHARTIER, R. (1990): Lesewelten. Zur Geschichte der Lektüre in der frühen Neuzeit. Frankfurt/M.; New York.
CHARTIER, R. (1992): Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung. Frankfurt/M..
CHOMSKY, N. (1973): Aspekte der Syntax-Theorie. Übersetzt und herausgegeben von einem Kollektiv unter der Leitung von Ewald Lang (1969). Frankfurt/M..
CHRISTIAN, M. (1990): Vom aufrechten Sitzen zum eingepferchten Kind. Die Perversion eines Haltungsideals. In: Warneken, B.J. (Hg.): Der aufrechte Gang. Zur Symbolik einer Körperhaltung. Tübingen, 61-67.
CICOUREL, A. (1973): Cognitive Sociology. London.
CLARKE, J. (1976): Style. In: Hall, S./Jefferson, T. (Eds.): Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain. London, 175-191.
CLARKE, J. U.A. (1979): Jugendkultur als Widerstand. Milieus, Rituale, Provokationen. Frankfurt/M..
COHEN, PH. (1994): Verbotene Spiele. Theorie und Praxis antirassistischer Erziehung. Hamburg.
CONNERTON, P. (1989): How Societies Remember. Cambridge.
COUBERTIN, P. DE (1966): Der Olympische Gedanke. Reden und Aufsätze. Köln.
COULMAS, F. (1981): Über Schrift. Frankfurt/M..
CRARY, J. (1996): Techniken des Betrachters: Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert (Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the nineteenth Century. Cambridge, Mass.; London, England 1996). Dresden; Basel.
CSIKSZENTMIHALYI, M. (1985): Das Flow-Erlebnis. Stuttgart.
DEBORD, G. (1996): Die Gesellschaft des Spektakels. Berlin.
DEBUS, F./KALLMEYER, W./STICKEL, G. (HG.) (1997): Kommunikation in der Stadt (4 Teilbände). Berlin; New York.
DEGEN, R. (1998): Durch Lachen entwaffnen. In: Berliner Zeitung, 2. September 1998, III.
DELEUZE, G. (1975): Woran erkennt man den Strukturalismus?. In: Châtelet, François (Hg.): Geschichte der Philosophie. Das XX. Jahrhundert. Frankfurt/M.; Berlin; Wien, 269-302.
DELEUZE, G./GUATTARI, F. (1977): Rhizom. Berlin.
DELEUZE, G./GUATTARI, F. (1992): Tausend Plateaus. Berlin.
DEMIROVIC, A. (1991): Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie. In: Das Argument 185, 41-55.
DENK, H. (1980): Schulturnen: Leibesübungen im Dienste autoritärer Erziehung. In: Ueberhorst, H. (Hg.): Geschichte der Leibesübungen. Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 3/1. Berlin, 325-349.
DERRIDA, J. (1990): Grammatologie. Frankfurt/M..
DERRIDA, J. (1993): Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen. In: Engelmann, P. (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart.
DETEL, W. (1998): Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt/M..
DIETRICH, K./LANDAU, G. (1990): Sportpädagogik. Reinbek.
DIGEL, H. (1982): Sport verstehen und gestalten. Reinbek.
DIGEL, H. (1993): Sport als Instrument der Modernisierung in Entwicklungsländern. In: Spectrum der Sportwissenschaften 5, 1, 56-67.
DIGEL, H. (1995a): Was ist der Gegenstand der Sportwissenschaft? In: Ders. (Hg.): Sportwissenschaft heute. Darmstadt, 1-18.
DIGEL, H. (1995b): Sportentwicklung in Deutschland - Chancen und Risiken gesellschaftlicher Modernisierung. In: Rode, J./Philipp, H. (Hg.): Sport in Schule, Verein, Betrieb. St. Augustin, 13-42.
DILLMANN, E. (1996): Mens sana in corpore sano? Schulturnen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: van Dülmen, R. (Hg.): Körper-Geschichten. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt/M., 150-175.

DITTMAR, N. (1975): Soziolinguistik. Exemplarische und kritische Darstellung ihrer Theorie, Empirie und Anwendung. Frankfurt/M..
DÖCKER, U. (1994): Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.; New York.
DÖLLING, I./KRAIS, B. (HG.) (1997): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Gender Studies. Frankfurt/M..
DORNES, M. (1994): Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt/M..
DOUGLAS, M. (1981): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt/M..
DRÖGE, F./KRÄMER-BUDONI, TH. (1987): Die Kneipe. Zur Soziologie einer Kulturform. Frankfurt/M..
DÜDING, D. (1980): Friedrich Ludwig Jahn und die Anfänge der deutschen Nationalbewegung. In: Ueberhorst, H. (Hg.): Geschichte der Leibesübungen. Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 3/1. Berlin, 229-256.
DÜDING, D. (1988): Nationale Oppositionsfeste der Turner, Sänger und Schützen im 19. Jahrhundert. In: Düding, D. u.a. (Hg.): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek, 166-190.
DÜDING, D./FRIEDEMANN, P./MÜNCH, P (HG.) (1988): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek.
DUNNING, E. (1981): Sport und Gewalt in sozialhistorischer Perspektive In: Kutsch, Th./Wiswede, G. (Hg.): Sport und Gesellschaft. Die Kehrseite der Medaille. Königstein/Ts., 135-152.
DURKHEIM, E. (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912). Frankfurt/M..
DURKHEIM, E. (1981): Einführung in die Sozialwissenschaft. Eröffnungsvorlesung von 1887-1888. In: Durkheim, E.: Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft. Hg. , eingel. u. übers. von Lore Heisterberg. Darmstadt; Neuwied, 25-52.
DURKHEIM, E. (1984): Die Regeln der soziologischen Methode (1895). Frankfurt/M..
DURKHEIM, E. (1988): Über soziale Arbeitsteilung (1897). Frankfurt/M..
ECO, U. (1972): Einführung in die Semiotik. München.
ECO, U. (1977): Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt/M.
ECO, U. (1985a): Das Sportgerede. In: Ders.: Über Gott und die Welt. Frankfurt/M., 186-193
ECO, U. (1985b): Kultur als Spektakel. In: Ders.: Über Gott und die Welt. München, 179-185.
ECO, U. (1986): Nachschrift zum "Namen der Rose". Deutsch von Burkhart Kroeber. München.
ECO, U. (1987): Semiotik. Entwurf einer Theorie des Zeichens. München.
EHNI, H. (1977): Schule und Schulsport. Schorndorf.
EHNI, H. (1998): Den Skatern auf der Spur. In: Schwier, J. (Hg.): Jugend - Sport - Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. dvs-Tagung vom 9.-10.10.1997 in Jena. Hamburg, 109-124.
EICHBERG, H. (1973): Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation. Baden-Baden.
EICHBERG, H. (1978): Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts. Stuttgart.
EICHBERG, H. (1986): Disziplinierungsanstalten und grüne Wellen. Zur Sozialökologie der Berliner Sportstätten. In: Dreßen, W.: Selbstbeherrschte Körper. Berlin, 27-47.
EICHBERG, H. (1987): Stoppuhr, Reck und Halle. Zur Technisierung der Leibesübungen im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Ders.: Die historische Relativität der Sachen oder Gespenster im Zeughaus. Münster, 120-140.
EICHBERG, H. (1995): Deutsche Körperbilder - deutsche Widersprüche. Zur Kultursoziologie des Habitus. In: Deutscher Turner-Bund (Hg.): Happy Gymnastics. Theoriebeiträge DTB-Kongreß 13.-15. Juli 1995 in Berlin. Frankfurt/M., 24-33.
EICHBERG, H. (1998): Body Cultures. Essays on sport, space and identity. Edited by John Bale and Chris Philo. With a contribution by Susan Brownell. London; New York.
EICHBERG, H. U.A. (1977): Massenspiele. NS-Thingspiel, Arbeiterweihespiel und olympisches Zeremoniell. Stuttgart; Bad Cannstatt.
EICKELPASCH, R. (1997): Postmoderne Gesellschaft. In: Kneer,G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München, 11-31.
EICKELPASCH, R./RADEMACHER, C. (1997): Postindustrielle Gesellschaft. In: Kneer,G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München, 205-227.
EISENSTEIN, E.L. (1979): The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformations in Early Modern Europe, 2. Bde. Cambridge.
ELFFERDING, W./VOLKER, E. (1979): Societé civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci. In: Projekt Ideologie-Theorie (Manfred Behrens u.a.): Theorien über Ideologie. Berlin, 61-81.

ELIAS, N. (1975): Die Genese des Sports als soziologisches Problem. In: Hammerich, K./Heinemann, K. (Hg.): Texte zur Soziologie des Sports. Schorndorf, 81-109.
ELIAS, N. (1978): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 6. Auflage, Frankfurt/M..
ELIAS, N. (1979): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. 6. Auflage, Frankfurt/M..
ELIAS, N. (1983): Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Hg. und übersetzt von Michael Schröter. Frankfurt/M..
ELIAS, N. (1984): Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Hg. von Michael Schröter. Frankfurt/M..
ELIAS, N. (1987): Die Gesellschaft der Individuen (1939). In: Ders.: Die Gesellschaft der Individuen. Hg. von Michael Schröter. Frankfurt/M., 15-96.
ELIAS, N. (1990): Über Menschen und Emotionen: Ein Beitrag zur Evolution der Gesellschaft. In: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 12, H. 4. Tübingen, 337-357.
ELIAS, N. (1991): The symbol theory. London; Thousand Oaks; New Delhi.
ELIAS, N. (1992): Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/M..
ELIAS, N. (1994): Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. 7. Auflage, Frankfurt/M.
ELIAS, N. (1995): Figuration. In: Schäfers, B. (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. Opladen, 75-78.
ELIAS, N. (1996): Was ist Soziologie? 8. Auflage, München.
ELIAS, N./DUNNING, E. (1983): Zur Dynamik von Sportgruppen. Unter besonderer Berücksichtigung von Fußballgruppen. In: Dies. (Hg.): Sport im Zivilisationsprozeß. Münster, 105-122.
ELIAS, N./DUNNING, E. (1986): Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process. Oxford.
ELIAS, N./SCOTSON, J.L. (1990): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt/M..
ENGELMANN, J. (HG.) (1999): Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader. Frankfurt/M.; New York.
ESSER, H. (1996): Soziologie. Allgemeine Grundlagen. 2. Auflage, Frankfurt/M.; New York.
FAURE, J.-M. (1995): Nationalstaaten und Sport. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 321-341.
FEATHERSTONE, M. (1991): Consumer Culture and Postmodernism. London; Newbury Park; New Delhi.
FELDMANN, H. (1988): Mimesis und Wirklichkeit. München.
FIEBACH, J./MÜHL-BENNINGHAUS, W. (HG.) (1997): Spektakel der Moderne. Bd. 2 der Reihe Berliner Theaterwissenschaft. Berlin.
FINDEISEN, H.-V./KERSTEN, J. (1999): Der Kick und die Ehre. Vom Sinn jugendlicher Gewalt. München.
FISCHER, R./STUMPP, G. (1989): Das konstruierte Individuum. Zur Physiognomik Johann Kaspar Lavaters und Carl Gustav Carus'. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte. Berlin, 123-143.
FISCHER-LICHTE, E. (1983): Semiotik des Theaters, 3 Bde. 3. Auflage, Tübingen.
FISCHER-LICHTE, E. (1991): Die Entdeckung des Zuschauers. Paradigmenwechsel auf dem Theater des 20. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 81, 13-36.
FISCHER-LICHTE, E. (1995a): Wahrnehmung - Körper - Sprache. Kultureller Wandel und Theateravantgarde. In: Fischer-Lichte, E. (Hg.): TheaterAvantgarde. Tübingen; Basel, 1-15.
FISCHER-LICHTE, E. (1995b): Theater als kulturelles Modell. In: Jäger, L. (Hg.): Disziplinäre Identität und kulturelle Leistung. Vorträge des deutschen Germanistentages 1994. Weinheim, 164-184.
FISCHER-LICHTE, E. (1998): Inszenierung und Theatralität. In: Willems, H./Jurga, M. (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen; Wiesbaden, 81-90.
FISCHER-LICHTE, E. (1998a): Auf dem Wege zu einer performativen Kultur. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1. Berlin, 13-29.
FISKE, J. (1989): Understanding Popular Culture. Boston.
FLICK, U. (1995): Qualitative Forschung - Theorien, Methoden, Anwendungen in der Psychologie und den Sozialwissenschaften. Reinbek.
FLUSSER, V. (1989): Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? Göttingen.
FLUSSER, V. (1991): Digitaler Schein. In: Rötzer, F. (Hg.): Digitaler Schein. Frankfurt/M., 147ff.
FLUSSER, V. (1993): Gesten. Versuch einer Phänomenologie. Düsseldorf.
FLUSSER, V. (1992): Ins Universum der technischen Bilder. Göttingen
FLUSSER, V. (1997): Medienkultur. Hg. von Stefan Bollmann. Frankfurt/M..
FLUSSER, V. (1998): Kommunikologie. Frankfurt/M..

FOUCAULT, M. (1961): Geschichte des Wahnsinns. Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1963): Die Geburt der Klinik. Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1966): Les mots et les choses (deutsch: Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt/M. 1994, 12. Auflage). Paris.
FOUCAULT, M. (1976): Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin.
FOUCAULT, M. (1977): Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France. Frankfurt/M.; Berlin; Wien.
FOUCAULT, M. (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.
FOUCAULT, M. (1979): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 3. Auflage, Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1986a): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1986b): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt/M..
FOUCAULT, M. (1995): Die Maschen der Macht. In: Freibeuter 63, Berlin, 22-42.
FOUCAULT, M. (1997): Dies ist keine Pfeife. Mit zwei Briefen und vier Zeichnungen von René Magritte. Aus dem Französischen und mit einem Nachwort von Walter Seitter. München; Wien.
FOUCAULT, M. (1999): In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Aus dem Französischen von Michaela Ott. Frankfurt/M..
FRANCK, G. (1998): Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf. München.
FRANCOIS, E./SIEGRIST, H./VOGEL, J. (1995): Die Nation. Vorstellungen, Inszenierungen, Emotionen. In: Dies. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen.
FRANK, M. (1983): Was ist Neo-Strukturalismus? (27 Vorlesungen). Frankfurt/M..
FRANKE, E. (1978): Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen. Schorndorf.
FRANKE, E. (1994): Semiotik des Sports – Eine übersehene Variante in der Theoriediskussion. In: Friedrich, G./Hildenbrandt, E./Schwier, J. (Hg.): Sport und Semiotik. dvs-Tagung vom 5.-7.11.1192 im Schloß Rauischholzhausen. St. Augustin, 33-66.
FRANKE, E. (1997): Sportliche High-Tech-Leistungen und das Verantwortungsbewußtsein eines Steinewerfers. In: Caysa, V. (Hg.): Sportphilosophie. Leipzig, 203-224.
FRANKE, E. (1998): Bildung - Semiotik - Ästhetische Erfahrung. Stichworte auf dem Weg zu einer neuen Legitimation sportpädagogischen Handelns. In: Schwier, J. (Hg.): Jugend - Sport - Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. dvs-Tagung vom 9.-10.10.1997 in Jena. Hamburg, 45-62.
FRANKE, E. (1998a): Authentizität. In: Grupe, O./Mieth, D. (Hg.): Lexikon der Ethik im Sport. Schorndorf, 57-61.
FRAZER, J. (1989): Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbek.
FREIE UNIVERSITÄT BERLIN (1998): Antrag auf Einrichtung eines Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen“. Berlin.
FREUD, S. (1992): Der Traum (1915/16). In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt/M., 79-229.
FRIEDRICH, C. (1994): Semiotik als Gesellschaftstheorie. Wiesbaden.
FRIEDRICH, G./HILDENBRANDT, E./SCHWIER, J. (HG.) (1994): Sport und Semiotik. dvs-Tagung vom 5. bis 7.11.1992 im Schloß Rauischholzhausen. St. Augustin.
FRITSCH, U. (1992): Tanz, Bewegungskultur, Gesellschaft. Frankfurt/M.; Butzbach-Griedel.
FRITSCH, U. (1999): Tanz im Trend. Aufschwung und Abstraktion im Bereich der symbolisch-expressiven Bewegungskultur. In: Dietrich, K./Heinemann, K. (Hg.): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Jesteburg, 87-102.
FRÖHLICH, G./MÖRTH, I. (HG.) (1998): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt/M.; New York.
FUCHS, M./BERG, E. (1993): Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M., 11-108.
FUNKE, H. (1997): Erlebnisgesellschaft. In: Kneer, G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München, 305-331.
FUNKE, J. (1983a): Einleitung. In: Funke, J. (Hg.): Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek, 7-11.
FUNKE, J. (HG.) (1983b): Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek.
FUNKE, J. (1991): Unterricht öffnen – offener Unterricht. In: Sportpädagogik 15, 12-18.
FUNKE, J. (1999): Bewegungskunst - Ein wiederentdecktes Thema menschlicher Bewegung. In: Dietrich, K./Heinemann, K. (Hg.): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Jesteburg, 75-86.

GANE, M. (ED.) (1989): Ideological Representation and Power in Social Relations. London; New York.
GARFINKEL, H. (1967a): Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J..
GARFINKEL, H. (1967b): Passing and the managed achievement of sex status in an 'intersexed' person. In: Ders.: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J., 116-185.
GAULHOFER, K. (1930): Die Fußhaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung. Kassel.
GAY, P. (1997): Die Macht des Herzens. Das 19. Jahrhundert und die Erforschung des Ich. München.
GEBAUER, G. (1981a): Über Körper-Ideologien. Körper, Handlungen und der Torso der Sportwissenschaft. In: Kutsch, Th./Wiswede, G. (Hg.): Sport und Gesellschaft. Die Kehrseite der Medaille. Königstein/Ts., 115-134.
GEBAUER, G. (1981b): Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen. Studien zum symbolischen Wissen. Berlin; New York.
GEBAUER, G. (1982): Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M., 313-329.
GEBAUER, G. (1983): Wettkampf als Gegenwelt. In: Lenk, H. (Hg.): Aktuelle Probleme der Sportphilosophie. Köln.
GEBAUER, G. (1983a): Geschichten, Rezepte, Mythen. In: Lindner, R. (Hg.): Der Satz "Der Ball ist rund" hat eine gewisse philosophische Tiefe. Sport, Kultur, Zivilisation. Berlin, 128-145.
GEBAUER, G. (1983b): Wie regeln Spielregeln das Spiel? In: Grupe, O./Gabler, H./Göhner, U. (Hg.): Spiel-Spiele-Spielen. Schorndorf, 154-161.
GEBAUER, G. (1986a): Semiotics of Sports. In: Sebeok, Th.S. (Hg.): Encyclopedic Dictionary of Semiotics, Bd. 2. Berlin; New York, 972-976.
GEBAUER, G. (1986b): Festordnung und Geschmacksdistinktion. Die Illusion der Integration im Freizeitsport. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport - Eros - Tod. Frankfurt/M., 113-143.
GEBAUER, G. (HG.) (1988): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin.
GEBAUER, G. (1989): Die Unbegründbarkeit der Sprachtheorie und notwendige Erzählungen über die Sprache. In: Gebauer/Kamper/Lenzen/Mattenklott/Wulf/Wünsche: Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung. Reinbek, 127-170
GEBAUER, G. (1992): Von der Passion zur Profession. In: Lämmer, M./Spitzer, G. (Hg.): Sport als Beruf. St. Augustin, 25-33.
GEBAUER, G. (1993): Welche Wissenschaft für den Sport? In: Dieckert, J. u.a. (Hg.): Sportwissenschaft im Dialog. Bewegung - Freizeit - Gesundheit. Aachen, 39-47.
GEBAUER, G. (1994b): Bourdieus Hermeneutik. In: Lendemains 75/76, 27-40.
GEBAUER, G. (1995a): Ästhetische Erfahrung der Praxis: das Mimetische im Sport. In: König, E./Lutz, R. (Hg.): Bewegungskulturen. Ansätze zu einer kritischen Anthropologie des Körpers. St. Augustin, 189-198.
GEBAUER, G. (1995b): Über Aufführungen der Sprache. In: Trabant, J. (Hg.): Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie. Frankfurt/M., 224-246.
GEBAUER, G. (1996a): Drama, Ritual, Sport - drei Weisen des Welterzeugens. In: Boschert, B./Gebauer, G. (Hg.): Texte und Spiele. Sprachspiele des Sports. St. Augustin, 185-196.
GEBAUER, G. (1996b): Der neue Nationalismus im Sport. In: Ders. (Hg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt/M., 264-269.
GEBAUER, G. (1996C): Das Spiel in der Arbeitsgesellschaft. Über den Wandel des Verhältnisses von Arbeit und Spiel. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 6, H. 2. Berlin, 23-39.
GEBAUER, G. (1996d): Olympia als Utopie. In: Ders. (Hg.): Olympische Spiele - die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt/M., 9-23.
GEBAUER, G. (1997): Von der Körpertechnologisierung zur Körpershow. In: Caysa, V. (Hg.): Sportphilosophie. Leipzig, 275-289
GEBAUER, G. (1997a): Bewegung. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 501-515.
GEBAUER, G. (1997b): Spiel. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 1038-1048.
GEBAUER, G. (1997C): Kinderspiele als Aufführungen von Geschlechtsunterschieden. In: Dölling, I./Krais, B. (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Gender Studies. Frankfurt/M., 259-284.
GEBAUER, G. (1998a): Sport - die dargestellte Gesellschaft. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1. Berlin, 223-240.
GEBAUER, G. (1999): Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport. In: Merkur 605/606, 936-952.

GEBAUER, G./HORTLEDER, G. (1986): Die künstlichen Paradiese des Sports. Zur Einführung. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport – Eros – Tod. Frankfurt/M., 7-21.
GEBAUER, G./LENK, H. (1988): Der erzählte Sport - Homo ludens-auctor ludens. In: Gebauer, G. (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin, 144-166.
GEBAUER, G./WULF, CH. (1992): Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft. Reinbek.
GEBAUER, G./WULF, CH. (1998): Ritual - Spiel - Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek.
GEERTZ, C. (1994): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 3. Auflage, Frankfurt/M..
GEHLEN, A. (1957): Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg.
GEHLEN, A. (1993): Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek.
GELLNER, E. (1983): Nations and Nationalism. Oxford.
GENETTE, G. (1992): Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Frankfurt/M.; New York.
GERHARDS, J. (1988): Soziologie der Emotionen. Weinheim.
GIESECKE, M. (1991): Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien. Frankfurt/M..
GILDEMEISTER, R. (1992): Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit. In: Ostner, I./Lichtblau, K. (Hg.): Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen. Frankfurt/M.; New York, 220-239.
GIROUX, H. (1998): Pädagogik und Widerstand in der Medienkultur. In: Das Argument 227, 619-630.
GIRMES, R. (1997): Sich zeigen und die Welt zeigen. Bildung und Erziehung in posttraditionalen Gesellschaften. Opladen.
GIULIANOTTI, R./ARMSTRONG, G. (1995): Ungentlemanly Conduct: Football Hooligans, the Media and the Construction of Notriety. In: Kitt-Hewitt, D./Osbourne, R. (Eds.): Crime and the Media: The Postmodern Spectacle. London, 123-145.
GOFFMAN, E. (1959): The Presentation of Self in Everyday Life (deutsch: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schõfer. München 1983). New York.
GOFFMAN, E. (1967a): Interaction Rituals: Essays on Face to Face Behaviour (deutsch: Interaktionsrituale. Über Verhalten in der direkten Kommunikation. Frankfurt/M. 1971). New York.
GOFFMAN, E. (1967b): Stigma.Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/M..
GOFFMAN, E. (1969): Strategic Interaction. (deutsch: Strategische Interaktion. München; Wien 1981). Philadelphia.
GOFFMAN, E. (1971): Relations in Public. Microstudies of the Public Order (deutsch: Das Individuum im Öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur Öffentlichen Ordnung. Aus dem Amerikanischen von R. und R. Wiggershaus. Frankfurt/M. 1974). New York.
GOFFMAN, E. (1971a): Verhalten in sozialen Situationen. Gütersloh.
GOFFMAN, E. (1972): Asyle. Frankfurt/M..
GOFFMAN, E. (1974): Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience (deutsch: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Übersetzt von Herman Vetter. Frankfurt/M. 1980). New York; Evanston; San Francisco.
GOFFMAN, E. (1981): Geschlecht und Werbung. Frankfurt/M..
GOFFMAN, E. (1994a): Das Arrangement der Geschlechter. In: Ders.: Interaktion und Geschlecht. Hg. u. eingeleitet von Hubert A. Knoblauch. Mit einem Nachwort von Helga Kotthoff. Frankfurt/M.; New York, 105-158.
GOFFMAN, E. (1994b): Die Interaktionsordnung. In: Ders.: Interaktion und Geschlecht. Hg. u. eingeleitet von Hubert A. Knoblauch. Mit einem Nachwort von Helga Kotthoff. Frankfurt/M.; New York, 50-104.
GÖHLICH, M.H.D. (1994): Die pädagogische Umgebung. Eine Geschichte des Schulraums seit dem Mittelalter. Weinheim.
GÖTTLICH, U./WINTER, C. (1999): Die Rezeption der Cultural Studies im deutschsprachigen Raum. In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 25-39.
GOLTERMANN, S. (1998): Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens 1860-1890. Göttingen.
GOODMAN, N. (1984): Weisen der Welterzeugung. Frankfurt/M..
GOODMAN, N. (1995): Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie. Frankfurt/M..
GOODY, J. (HG.) (1968): Literacy in Traditional Societies (deutsch: Literalität in traditionalen Gesellschaften. Übersetzt von F. Herborth und T. Linquist. Frankfurt/M.). Cambridge.
GOODY, J. (1990): Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft. Frankfurt/M..
GOODY, J./WATT, I./GOUGH, K. (HG.) (1986): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt/M..
GRAMSCI, A. (1991ff): Gefängnishefte in 10 Bänden. Berlin.

GRAMSCI, A. (1967): Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, Hg. u. übers. von Christian Riechers mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth. Frankfurt/M..
GREIMAS, A.J. (1976): Sémiotique et sciences sociales. Paris.
GRÖSSING, S. (1994): Bewegungskultur und Bewegungserziehung. Grundlagen einer sinnorientierten Bewegungspädagogik. Schorndorf.
GROSSBERG, L. (1997): Der Cross Road Blues der Cultural Studies. In: Hepp, A./Winter, R. (Hg.): Kultur - Medien - Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen, 13-30.
GROßKLAUS, G. (1990): Das technische Bild der Wirklichkeit. Von der Nachahmung (Mimesis) zur Erzeugung (Simulation). In: Fredericiana. Zeitschrift der Universität Karlsruhe, H. 45, 39-57.
GROßKLAUS, G. (1995): Medien-Zeit, Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne. Frankfurt/M..
GRUPE, O. (1976): Was ist und was bedeutet Bewegung? In: Hahn, E./Preising, W. (Hg.): Die menschliche Bewegung. Schorndorf, 3-19.
GRUPE, O. (1982): Bewegung, Spiel und Leistung. Grundthemen der Sportanthropologie. Schorndorf.
GRUPE, O. (1984): Grundlagen der Sportpädagogik. Körperlichkeit, Bewegung und Erfahrung im Sport. 3. Auflage, Schorndorf.
GSTEIGER, F. (1997): Wir sind die Sprache. Wie die Jugend der Banlieues ihr eigenes Französisch erfindet. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim, 168-173.
GUKENBIEHL, H.L. (1995): Zur Einführung in eine Wissenschaft. Warum Begriffe lernen? In: Korte, H./Schäfers, B. (Hg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. 3. Auflage, Opladen, 9-16.
GÜLDENPFENNIG, S. (1996a): Sport: Autonomie und Krise. Soziologie der Texte und Kontexte des Sports. St. Augustin.
GÜLDENPFENNIG, S. (1996b): Sport: Kunst oder Leben? Sportsoziologie als Kulturwissenschaft. St. Augustin.
GUMBRECHT, H.U. (1977): Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Cormeau, Ch. (Hg.): Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Stuttgart, 37-84.
GUMBRECHT, H.U. (1998): Die Schönheit des Mannschaftssports: American Football - im Stadion und im Fernsehen. In: Vattimo, G./Welsch, W. (Hg.): Medien-Welten. Wirklichkeiten. München, 201-228.
GUMBRECHT, H.U./PFEIFFER, K.-L. (HG.) (1986): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Frankfurt/M..
GUMBRECHT, H.U./PFEIFFER, K.-L. (HG.) (1988): Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M..
GURK, CH. (1997): Wem gehört die Popmusik? Die Kulturindustriethese unter den Bedingungen postmoderner Ökonomie. In: Holert, T./Terkessidis, M. (Hg.): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. Berlin; Amsterdam, 20-40.
GURWITSCH, A. (1977): Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt. Berlin; New York.
GUSFIELD, J.R. (1989): Introduction. In: Burke, K.: On Symbols and Society. Chicago; London, 1-49.
GUTSMUTHS, J.C.F. (1817): Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes. Frankfurt/M..
GUTSMUTHS, J.C.F. (1970): Gymnastik für die Jugend (1804). Hg. von Friedrich Fetz: Studientexte zur Leibeserziehung, Bd. 7. Frankfurt/M..
GUTTMAN, A. (1979): Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports. Schorndorf.
HABERMAS, J. (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Ders./Luhmann, N. (Hg.): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M., 101-141.
HABERMAS, J. (1971a): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (1963). Mit einer neuen Einleitung. Frankfurt/M.
HABERMAS, J. (1978): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 9. Auflage, Darmstadt; Neuwied.
HABERMAS, J. (1982): Zur Logik der Sozialwissenschaften (1967). 5. Auflage, Frankfurt/M..
HABERMAS, J. (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M..
HABERMAS, J. (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften. Frankfurt/M..
HABERMAS, J. (1989): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M..
HABERMAS, J. (1997a): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Auflage, Frankfurt/M..
HABERMAS, J. (1997b): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 2. Auflage, Frankfurt/M.
HÄUßERMANN, H./SEIBEL, W. (HG.) (1993): Festivalisierung der Stadtpolitik. Stadtentwicklung durch große Projekte. Opladen.

HAGEMANN-WHITE, C. (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren. In: Hagemann-White, C./Rerrich, M.S. (Hg.): FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld, 224-235.
HAGER, F./SCHWENGEL, H. (HG.) (1996): Wer inszeniert das Leben? Modelle zukünftiger Vergesellschaftung. Frankfurt/M..
HAHN, A. (1972): Religion. In: Bellebaum, A. (Hg.): Die moderne Gesellschaft. Freiburg; Basel; Wien, 404-434.
HAHN, A. (1986): Soziologische Relevanzen des Stilbegriffs. In: Gumbrecht, H.U./Pfeiffer, K.L. (Hg.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Frankfurt/M., 603-611.
HAHN, A. (1987): Identität und Selbstthematisierung. In: Hahn, A./Kapp, V. (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt/M., 9-24.
HALBWACHS, M. (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt/M..
HALL, S. (1979): Ideologie und Wissenssoziologie. Ein historischer Abriß. In: Projekt Ideologie-Theorie (Manfred Behrens u.a.): Theorien über Ideologie. Berlin, 130-153.
HALL, S. (1989a): Die strukturierte Vermittlung von Ereignissen. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Hamburg; Berlin, 129-149.
HALL, S. (1989b): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Das Argument 178, 913-922.
HALL, S. (1999): Kodieren/Dekodieren. In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 92-110.
HALL, S./JEFFERSON, T. (EDS.) (1976): Resistance through Ritual. Youth subcultures in post-war Britain. London.
HALLIDAY, M.A.K. (1978): Language as Social Semiotic. The Social Interpretation of Language and Meaning. London.
HART NIBBRIG, C.L. (1994): Zum Drum und Dran einer Fragestellung. Ein Vorgeschmack. In: Ders. (Hg.): Was heißt “Darstellen”? Frankfurt/M., 7-14.
HARTH, D. (1991): Die Erfindung des Gedächtnisses. Frankfurt/M..
HARTH, D. (1997): Gedächtnis und Erinnerung. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 738-744.
HARTMANN, M. (1996): Topmanager. Die Rekrutierung einer Elite. Frankfurt/M.; New York.
HARTMANN, M. (1997): Die Rekrutierung von Topmanagern in Europa. Nationale Bildungssysteme und die Reproduktion der Eliten in Deutschland, Frankreich und Großbritannien. In: Arch. Europ. Sociol., XXXVIII, 3-37.
HAUG, W.F. (1971): Kritik der Warenästhetik. Frankfurt/M..
HAUG, W.F. (1980): "Werbung" und "Konsum". Systematische Einführung in die Warenästhetik. Berlin.
HAUG, W.F. (1986): Faschisierung des Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus. Materialanalysen. Berlin.
HAUG, W.F. (1987): Entfremdete Handlungsfähigkeit. Fitneß und Selbstpsychiatrisierung im Spannungsfeld von Produktions- und Lebensweise. In: Haug, W.F./Pfefferer-Wolf, H. (Hg.): Fremde Nähe. Festschrift für Erich Wulff. Berlin; Hamburg, 127-145.
HAUG, W.F. (1997): Nach der Kritik der Warenästhetik. In: Das Argument 220, 339-350.
HAUSEN, K. (1978): Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere". Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Rosenbaum, H. (Hg.): Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Frankfurt/M., 161-195.
HAUSER, S. (HG.) (1988): Semiotik und Marxismus. Zeitschrift für Semiotik, Bd. 10, Heft 1-2. Tübingen.
HAVELOCK, E.A. (1963): Preface to Plato. Cambridge, Mass..
HAVELOCK, E.A. (1990): Schriftlichkeit: das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Weinheim.
HAVERKAMP, A./LACHMANN, R. (HG.) (1991): Gedächtniskunst: Raum - Bild - Schrift. Studien zur Mnemotechnik. Frankfurt/M..
HEBDIGE, D. (1983): Subculture. Die Bedeutung von Stil. In: Diedrichsen, D./Hebdige, D./Marx, O.D. (Hg.): Schocker. Stile und Moden der Subkultur. Reinbek.
HEIDBRINK, L. (1999): An der Zeitmauer. In: Die Zeit, 14. Oktober, 49.
HEINEMANN, K. (1994): Aspekte einer Soziologie des Körpers und des Gesundheitsverhaltens. In: Weiß, O. (Hg.): Sport und Gesundheit, Gesundheitskultur. Köln, 17-29.
HEINEMANN, K. (1998): Einführung in die Soziologie des Sports. 4. Auflage, Schorndorf.
HEINSOHN, G. (1988): Was ist Antisemitismus? Der Ursprung von Monotheismus und Judenhaß. Warum Antizionismus? Frankfurt/M..
HEINZ, B./LAGING, R. (HG.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.6.1998 in Magdeburg. Hamburg.
HELBLING, H. (1999): Rhythmus. Ein Versuch. Frankfurt/M..
HENRICHS, B. (1999): Neunzig Minuten Ewigkeit. In: Süddeutsche Zeitung, 23./24. Oktober 1999, I.

HERBART, J.F. (1964): Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung (1804). In: Ders.: Pädagogische Schriften. Hg. von W. Asmus. Bd. 1. Düsseldorf; München, 105-121.
HERF, J. (1984): Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge.
HERRMANN, U. (1993): Formationserziehung - Zur Theorie und Praxis edukativ-formativer Manipulation von jungen Menschen. In: Herrmann, U./Nassen, U. (Hg.): Formative Ästhetik im Nationalsozialismus. Intentionen, Medien und Praxisformen totalitärer ästhetischer Herrschaft und Beherrschung. Weinheim; Basel, 101-112.
HETTLING, M./NOLTE, P. (HG.) (1993): Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert. Göttingen.
HEUSER, U.J. (1999): Beschleunigter Kapitalismus. In: Die Zeit, 4. November, 25-26.
HILDENBRANDT, E. (1994): Einleitung in eine Semiotik des Sports. In: Friedrich, G./Hildenbrandt, E./Schwier, J. (Hg.): Sport und Semiotik. dvs-Tagung im Schloß Rauischholzhausen vom 5. Bis 7.11.1992. St. Augustin, 9-20.
HILDENBRANDT, E. (1997): Sport aus der Perspektive der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer. In: Hildenbrandt, E. (Hg.): Sport als Kultursegment aus der Sicht der Semiotik. dvs-Tagung vom 29.-30.9.1995 im Schloß Rauischholzhausen. Hamburg, 15-24.
HILDENBRANDT, E. (1998): Sport im Kontext von Kultur und Bildung. In: Schwier, J. (Hg.): Jugend – Sport – Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. dvs-Tagung vom 9.-10.10.1997 in Jena. Hamburg, 31-44.
HILDENBRANDT, E./FRIEDRICH, G. (1996): Konturen einer sprachbezogenen Sportpädagogik. In: Boschert, B./Gebauer, G. (Hg.): Texte und Spiele. Sprachspiele des Sports. St. Augustin, 17-37.
HILLEBRANDT, F. (1997): Disziplinargesellschaft. In: Kneer, G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München, 101-126.
HITZLER, R. (1992): Der Goffmensch. Überlegungen zu einer dramatologischen Anthropologie. In: Soziale Welt, Jg. 43, 449-461.
HITZLER, R. (1994): Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M.; New York, 75-92.
HOBSBAWM, E.J. (1962): Sozialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert. Neuwied; Berlin.
HOBSBAWM, E.J. (1990): Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality (aus dem Englischen von Udo Rennert: Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt/M.; New York: Campus 1992, 2. Auflage). Cambridge; New York; Melbourne.
HOBSBAWM, E./RANGER, T. (HG.) (1983): The Invention of Tradition. Cambridge.
HÖLLER, CH. (1997): Widerstandsrituale und Pop-Plateaus. Birmingham School, Deleuze/Guattari und Popkultur heute. In: Holert, T./Terkessidis, M. (Hg.): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. 2. Auflage, Berlin, 55-71.
HÖRNING, K.H. (1997): Kultur und soziale Praxis. Wege zu einer "realistischen" Kulturanalyse. In: Hepp, A./Winter, R. (Hg.): Kultur - Medien - Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen, 31-46.
HOFFMANN, H. (1993): Mythos Olympia. Autonomie und Unterwerfung von Sport und Kultur. Berlin; Weimar.
HOFMEISTER, A. (1998): Zur Kritik des Bildungsbegriffs aus subjektwissenschaftlicher Perspektive. Diskursanalytische Untersuchungen. Hamburg.
HOHENDAHL, P.U. (1999): Vom Untergang der Vernunft zur kommunikativen Rationalität. In: Das Argument 231, 497-511.
HOHM, H.-J. (HG.) (1996): Straße und Straßenkultur. Interdisziplinäre Beobachtungen eines öffentlichen Sozialraumes in der fortgeschrittenen Moderne. Konstanz.
HOLERT, T./TERKESSIDIS, M. (HG.) (1997): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. Berlin; Amsterdam.
HOLZKAMP, K. (1995): Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung. Frankfurt/M.; New York.
HONER, A. (1995): Bodybuilding als Sinnprovinz der Lebenswelt. Prinzipielle und praktische Bemerkungen In: Winkler, J./Weis, K. (Hg.): Soziologie des Sports. Theorieansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven. Opladen, 181-186.
HONNETH, A. (1985): Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M..
HONNETH, A. (1994): Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt/M..
HOPSTER, N./NASSEN, U. (1983): Literatur und Erziehung im Nationalsozialismus. Paderborn.
HORKHEIMER, M. (1967): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1947). Frankfurt/M..

HORKHEIMER, M./ADORNO, TH.W. (1969): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M..
HORTLEDER, G./GEBAUER, G. (HG.) (1986): Sport - Eros - Tod. Frankfurt/M..
HRADIL, S. (HG.) (1992): Zwischen Bewußtsein und Sein. Die Vermittlung "objektiver" Lebensbedingungen und "subjektiver" Lebensweisen. Opladen.
HUIZINGA, J. (1987): Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (1939). Reinbek.
HUYSSEN, A. (1985): Postmoderne - eine amerikanische Internationale? In: Huyssen, A./Scherpe, K.R. (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek, 13-44.
ILLICH, I. (1983): Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. Reinbek.
JABLONKA, F. (1998): War Gramsci ein Poststrukturalist "avant la lettre"? Zum linguistic turn bei Gramsci. In: Hirschfeld, U. (Hg.): Gramsci-Perspektiven. Beiträge zur Gründungskonferenz des "Berliner Instituts für Kritische Theorie" e.V. vom 18. bis 20. April 1997 im Jagdschloß Glienicke, Berlin. Berlin; Hamburg, 23-36.
JAHN, F.L. (1961): Die deutsche Turnkunst (1816). Frankfurt/M..
JAMESON, F. (1972): The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralismus and Russian Formalism. Princeton.
JAMESON, F. (1986): Postmoderne - Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus. In: Huyssen, A./Scherpe, K.R. (Hg.): Postmoderne - Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek, 45-102.
JAMESON, F. (1994): Surrealismus ohne das Unbewußte. In: Kuhlmann, A. (Hg.): Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt/M., 177-213.
JAY, M. (1991): Im Reich des Blicks: Foucault und die Diffamierung des Sehens im französischen Denken des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Leviathan 19 (1), 130-156.
JESPERSEN, E. (1997): Modeling in sporting apprenticeship. The role of the body itself is attracting attention. In: Nordisk Pedagogik, Vol 17, Nr. 3, 178-185.
JOAS, H. (1989): Praktische Intersubjektivität. Frankfurt/M..
JOHNSON, R. (1999): Was sind eigentlich Cultural Studies? In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 139-188.
JOST, E. (1996): Das Boule-Spiel als Drama und Kultur. In: Eichberg, H./Jost, E. (Hg.): Bewegungsräume. Körperanthropologische Beiträge. Butzbach-Griedel, 101-117.
JOST, E. (UNTER MITARBEIT VON TH. SMIDT) (1990): Kulturelles Spiel und gespielte Kultur. Bewegungsspiel als Dramatisierung des Lebens. Frankfurt/M.; Griedel.
JUNG, TH./MÜLLER-DOHM, S. (1994): Kultursoziologie. In: Kerber, H./Schmieder, A. (Hg.): Spezielle Soziologien. Problemfelder, Forschungsbereiche, Anwendungsorientierungen. Reinbek, 473-497.
KAMPER, D. (1983): Der Anteil des Betrachters. München.
KAMPER, D. (1986): Zur Soziologie der Imagination. München.
KAMPER, D. (1989): Tod des Körpers - Leben der Sprache. Über die Intervention des Imaginären im Zivilisationsprozeß. In: Gebauer/Kamper/Lenzen/Mattenklott/Wulf/Wünsche: Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung. Reinbek, 49-81.
KAMPER, D. (1994): Bildstörungen. Im Orbit des Imaginären. Stuttgart.
KAMPER, D. (1995): Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie. München.
KAMPER, D. (1997a): Bild. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 589-595.
KAMPER, D. (1997b): Phantasie. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 1007-1014.
KAMPER, D. IM GESPRÄCH MIT F. LITTMANN (1999): Schreiben ist ein "Sich-Selbst-Fremdwerden". In: dada-schriftenreihe. der infant 99/2, 8-9.
KAMPER, D./WULF, CH. (HG.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M..
KANT, I. (1976): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (ursprünglich erschienen in der Dezember-Ausgabe der "Berlinischen Monatsschrift" 1784) In: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart, 8-16.
KANY, R. (1999): Geister des Buchstabens. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6. Oktober, N6.
KASCHUBA, W. (1993): Nationalismus und Ethnozentrismus. In: Jeismann, M./Ritter, H. (Hg.): Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig, 239-273.
KASCHUBA, W. (1995): Die Nation als Körper. Zur symbolischen Konstruktion „nationaler" Alltagswelt. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 291-299.
KAUFMANN, J.-C. (1994): "Schmutzige Wäsche". Zur ehelichen Konstruktion von Alltag. Konstanz.
KELLNER, D. (1982): Kulturindustrie und Massenkommunikation. In: Bonß, W./Honneth, A. (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt/M., 482-515.

KELLNER, D. (1989): Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond. Cambridge.
KELLNER, D. (1994): Populäre Kultur und die Konstruktion postmoderner Identitäten. In: Kuhlmann, A. (Hg.): Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt/M., 214-238.
KEMPER, T.D. (1984): Power, Status and Emotions: A Sociological Contribution to an Psychophysiological Domain. In: Scherer, K.R./Ekman, P. (Hg.): Approaches to Emotion. London, 369-384.
KEPPLER, A. (1994a): Wirklicher als die Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung. Frankfurt/M..
KEPPLER, A. (1994b): Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien. Frankfurt/M..
KERCKHOVE, D. DE (1995): Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer. Aus dem Französischen von Martina Leeker. München.
KEUPP, H. (1997): Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Stammesdenken und kommunitärer Individualität. In: Heitmeyer, W. (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt/M., 279-312.
KEUPP, H. U.A. (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek.
KITTLER, F.A. (1987): Aufschreibesysteme 1800/1900. München.
KITTLER, F.A. (1988): Das Subjekt als Beamter. In: Frank, M./Raulet, G./van Reijen, W. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 401-420.
KLAGES, L. (1933): Das Wesen des Rhythmus. München.
KLAGES, L. (1981): Der Geist als Widersacher der Seele (1929). In: Klages, L.: Sämtliche Werke, Bd. 1: Philosophie (Erstveröffentlichung 1929). 2. Auflage, Bonn.
KLEIN, G. (1994): Frauen, Körper, Tanz. Eine Zivilisationsgeschichte des Tanzes. München.
KLEIN, G. (1999): "Electronic Vibration". Pop Kultur Theorie. Hamburg.
KLEIN, M. (1984): "Social Body", persönlicher Leib und der Körper im Sport. In: Ders. (Hg.): Sport und Körper. Reinbek, 7-20.
KLEIN, M. (1990): Sportbünde - Männerbünde? In: Völger, G./Welck, K. (Hg.): Männerbande - Männerbünde, Bd. 2. Köln, 137-148.
KLINGE, A. (1998): Körper und Gewalt. Zur Thematisierung von Gewalt in der Sportlehrerausbildung. Butzbach-Griedel.
KLINGEMANN, C. (1993): Massen-Wirklichkeiten und Massen-Konstruktionen im NS-Staat und in der Mediengesellschaft. In: Das Argument 201, 749-760.
KLINGER, C. (1995): Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten. München; Wien.
KNEER, G. (1997): Zivilgesellschaft. In: Kneer, G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München, 228-251.
KNEER, G./NASSEHI, A./SCHROER, M. (HG.) (1997): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München.
KNOBLAUCH, H.A. (1994): Erving Goffmans Reich der Interaktion. In: Goffman, E.: Interaktion und Geschlecht. Frankfurt/M.; New York, 7-49.
KNORR-CETINA, K. (1989): Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen. In: Soziale Welt, 20, 86-96.
KÖNIG, E. (1989): Körper - Wissen - Macht. Studien zur Historischen Anthropologie des Körpers. Berlin.
KÖNIG, E. (1996): Kritik der Technologisierung des Körpers im Sport. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Freie Universität Berlin. Berlin.
KÖNIG, E./LUTZ, R. (HG.) (1995): Bewegungskulturen. Ansätze zu einer kritischen Anthropologie des Körpers. St. Augustin.
KÖNIG, H.-D. (1993): Die Methode der tiefenhermeneutischen Kultursoziologie. In: Jung, Th./Müller-Dohm, S. (Hg.): "Wirklichkeit" im Deutungsprozeß: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt/M., 190-222.
KÖNIG, O. (1997): Haut. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 436-445.
KÖNIG, R. (1987): Soziologie in Deutschland. Begründer, Verächter, Verfechter. München; Wien; Berlin.
KÖNIG, V. (1998): Auf einen Blick. In: Die Zeit, 6. August 1998, 37.
KÖPPING, K.-P. (1997): Fest. In: Wulf, Ch.: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 1048-1065.
KOLB, M. (1997): Streetball als jugendkulturelle Bewegungsform. In: Baur, J. (Hg.): Jugendsport. Sportengagements und Sportkarrieren. Aachen, 199-213.

KOLESCH, D. (1996): Die ästhetische Inszenierung von Subjektivität. Wien.
KONIETZKA, D. (1995): Lebensstile im sozialstrukturellen Kontext. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur Analyse soziokultureller Ungleichheiten. Opladen.
KOPIEZ, R./BRINK, G. (1998): Fußball-Fangesänge. Eine FANomenologie. Würzburg.
KOPPER, J. (1960): Die Dialektik der Gemeinschaft. Frankfurt/M..
KORTE, H. (1993): Einführung in die Geschichte der Soziologie. 2. Auflage, Opladen.
KOSELLECK, R. (1989): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M..
KOTT, J. (1990): Das Gedächtnis des Körpers. Essays zu Literatur und Theater. Berlin.
KRAA, D. (1989): Sozialistische Rituale und kulturelle Überlagerung in der DDR. In: Voigt, R. (Hg.): Politik der Symbole, Symbole der Politik. Opladen, 197-210.
KRÄMER, S. (1998): Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Thesen über Performativität als Medialität. In: Paragrana. Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1. Berlin, 33-58.
KRÄMER, S. (1999): Das Vergessen nicht vergessen! Zur Rückseite der (Erinnerungs-) Kultur. Thesen zum Kolloquium 'Inszenierungen des Erinnerns'. Berlin 25.-27.11.1999.
KRAIS, B. (1991): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: Bourdieu, P./Chamboredon, J.-C./Passeron, J.-C.: Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin; New York, V – XIV.
KRAIS, B. (1993): Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt. In: Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt/M., 208-250.
KRAPPMANN, L. (1993): Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. 8. Auflage, Stuttgart.
KRAVAGNA, CH. (1997): Vorwort. In: Ders. (Hg.): Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur. Berlin, 7-14.
KRISTEVA, J. (1969): Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse. Paris.
KRISTEVA, J. (1977a): Semiologie als Ideologiewissenschaft. In: Zima, P.V. (Hg.): Textsemiotik als Ideologiekritik. Frankfurt/M., 65-76.
KRISTEVA, J. (1977b): Semiologie - kritische Wissenschaft und/oder Wissenschaftskritik. In: Zima, P.V. (Hg.): Textsemiotik als Ideologiekritik. Frankfurt/M., 35-53.
KRISTEVA, J. (1981): Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique. Paris.
KROCKOW, CH. GRAF VON (1972): Sport und Industriegesellschaft. München.
KROCKOW, CH. GRAF VON (1983): Zur gesellschaftlichen Vermittlungsfunktion des Spiels. In: Kurzrock, R. (Hg.): Das Spiel. Forschung und Information, Bd. 34. Berlin, 103-110.
KRÖNER, S./PFISTER, G. (HG.) (1992): Frauen-Räume - Körper und Identität im Sport. Pfaffenweiler.
KRÜGER, M. (1996): Körperkultur und Nationsbildung. Schorndorf.
KRÜGER, M. (1998): Ritual. In: Lexikon der Ethik im Sport. Hg. im Auftrag des Bundesinstituts für Sportwissenschaft von Ommo Gruppe und Dietmar Mieth. Schorndorf, 441-444.
KÜCHENHOFF, J. (1992): Körper und Sprache. Theoretische und klinische Beiträge zur Psychopathologie und Psychosomatik von Körpersymptomen. Heidelberg.
KUHLMANN, A. (1994): Einleitung. In: Kuhlmann, A. (Hg.): Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt/M., 7-30.
KURZ, D. (1989): Vom "Vollzug von Leibesübungen" zur "Handlungsfähigkeit im Sport". Wandlungen didaktischer Grundvorstellungen. In: Peper, D./Christmann, E. (Hg.): Zur Standortbestimmung der Sportpädagogik. Symposium zum Andenken an den Sportpädagogen J.N. Schmitz. Schorndorf, 52-67.
KURZ, D. (1990): Elemente des Schulsports. Grundlagen einer pragmatischen Fachdidaktik. 3. Auflage, Schorndorf.
KURZ, D. (1993): Leibeserziehung und Schulsport in der Bundesrepublik Deutschland: Bielefelder Beiträge zur Sportwissenschaft 17. Bielefeld.
LABOV, W./COHEN, P./ROBBINS, C. (1968): A Preliminary Study of the Structure of English Used by Negro and Puerto Rican Speakers in New York City. Final Report, Cooperative Research No. 3091. Washington D.C..
LACAN, J. (1966): Ecrits. Paris.
LACAN, J. (1975): Schriften I. Frankfurt/M..
LACAN, J. (1980): Das Seminar. Buch II (1954-1955). Olten.
LACLAU, E. (1981): Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus, Faschismus, Populismus. Berlin.
LAGING, R. (1999): Bewegungslernen im Kontext biographischer Erfahrungen. In: Heinz, B./Laging, R. (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11. - 13.06.1998 in Magdeburg. Hamburg, 243-253.
LAMPRECHT, M./STAMM, H. (1995): Soziale Differenzierung und soziale Ungleichheit im Breiten- und Freizeitsport. In: Sportwissenschaft 3, 265-284.
LAMPRECHT, M./STAMM, H. (1996): Die soziale Ordnung der Freizeit. Soziale Unterschiede im Freizeitverhalten der Schweizer Wohnbevölkerung. Zürich.

LAMPRECHT, M./STAMM, H. (1998): Das Entwicklungsmuster von Trendsportarten. Zwischen Innovation und Integration. In: rivella, Sporterziehung in der Schule 4/98, 6-9.
LANGER, S.K. (1978): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. 4. Auflage, Frankfurt/M..
LANGEWIESCHE, D. (1990): "... Für Volk und Vaterland kräftig zu wirken ...". Zur politischen und gesellschaftlichen Rolle der Turner zwischen 1811 und 1871. In: Grupe, O. (Hg.): Kulturgut oder Körperkult? Sport und Sportwissenschaft im Wandel. Tübingen, 22-61.
LARRAIN, J. (1983): Marxism and Ideology. London.
LAU, TH. (1996): Rave New World. Ethnographische Notizen zur Kultur der "Technos". In: Knoblauch, H.A. (Hg.): Kommunikative Lebenswelten. Konstanz, 249-259.
LE BON, G. (1951): Psychologie der Massen (1895). Stuttgart.
LEACH, E. (1978): Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt/M..
LEMKE, TH. (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin; Hamburg.
LENK, H. (1981): Interpretative Action Constructs. In: Agassi, J./Cohen, R.S. (Ed.): Scientific Philosophie Today. Dordrecht.
LENK, H. (1994): Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt/M..
LENZEN, D. (1987): Mythos, Metapher und Simulation. In: Zeitschrift für Pädagogik 33, 41-60.
LEONTJEW, A.N. (1973): Probleme der Entwicklung des Psychischen. Frankfurt/M..
LEROI-GOURHAN, A. (1995): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. 2. Auflage, Frankfurt/M..
LÉVI-STRAUSS, C. (1947): Les structures élémentaires de la parenté (deutsch: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1981). Paris.
LEVI-STRAUSS, C. (1958): Anthropologie structurale, 2 Bde.. Paris.
LEVI-STRAUSS, C. (1964a): Mythologiques I. Le Cru et le cuit. Paris.
LÉVI-STRAUSS, C. (1964b): Le cru et le cuit (deutsch: Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1971). Paris.
LÉVI-STRAUSS, C. (1965): Das Ende des Totemismus. Frankfurt/M..
LÉVI-STRAUSS, C. (1968): Das wilde Denken. Frankfurt/M..
LÉVI-STRAUSS, C. (1989): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: Mauss, M.: Soziologie und Anthropologie, Bd. II. Hg. von W. Lepenies u. H. Ritter. Frankfurt/M., 7-41.
LIEBAU, E. (1992): Die Kultivierung des Alltags. Das pädagogische Interesse an Bildung, Kunst und Kultur. Weinheim; München.
LINK, J. (1997): Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opladen.
LIST, E. (1997): Telenoia - Lust am Verschwinden? Technologie als Substitution des Lebendigen. In: Das Argument 221, 495-506.
LOTMAN, J.M. (1974): Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur. Hg. von Karl Eimermacher. Kronberg.
LOTMAN, J.M. (1990a): Über die Semiosphäre. Aus dem Russischen übersetzt von Wolfgang Eismann und Roland Posner. In: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 12, H. 4. Tübingen, 287-305.
LOTMAN, J.M. (1990b): Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture. Translated by Ann Shukman. Introduction by Umberto Eco. London; New York.
LUCKMANN, TH. (1986): Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen. In: Neidhardt, F./Lepsius, M.R. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 191-211.
LUHMANN, N. (1971): Soziologische Aufklärung (Antrittsvorlesung Münster 1967). In: Ders.: Soziologische Aufklärung, Bd.1.. 2. Auflage, Opladen, 66-91.
LUHMANN, N. (1983): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. 2. Auflage, Frankfurt/M..
LUHMANN, N. (1986): Soziologische Aufklärung. 3. Auflage, Opladen.
LUHMANN, N. (1994a): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 5. Auflage, Frankfurt/M..
LUHMANN, N. (1994b): Inklusion und Exklusion. In: Berding, H. (Hg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Bd. 2. Frankfurt/M., 15-45.
LUHMANN, N. (1995): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/M..
LUHMANN, N. (1996): Die Realität der Massenmedien. 2. Auflage, Opladen.
LUKÁCS, G. (1970): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin.
LUTZ, C.A./WHITE, G.M. (1986): The Anthropology of Emotions. In: Annual Review of Anthropology 15, 405-436.

LUTZ, R. (1995): Die Helden sind unter uns! Ein rituelles Drama der Moderne. In: König, E./Lutz, R. (Hg.): Bewegungskulturen. Ansätze zu einer kritischen Anthropologie des Körpers. St. Augustin, 151-167.
LYOTARD, J.-F. (1979): La condition postmodern (Deutsch: Das postmoderne Wissen: ein Bericht. Graz; Wien: Böhlau 1986). Paris.
MAAS, U. (1988): Der Sprachwissenschaftler Gramsci. In: Das Argument 167, 49-64.
MAASE, K. (1994): "Spiel ohne Grenzen". Von der "Massenkultur" zur "Erlebnisgesellschaft": Wandel im Umgang mit populärer Kultur. In: Zeitschrift für Volkskunde, 90. Jg,, 1. Halbjahr, Göttingen.
MACALOON, J.J. (1984a): Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies. In: Ders. (Hg.): Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance. Philadelphia, 241-279.
MACALOON, J.J. (1984b): Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance. Philadelphia.
MACCANNELL, D. (1986): Semiotics and Sociology. In: Semiotica 61, Nr. 3/4, 193-200.
MACHO, TH. (1993): Von der Elite zur Prominenz. Zum Strukturwandel politischer Herrschaft. In: Merkur H. 9/10, 47. Jg., 762-769.
MAFFESOLI, M. (1988): Jeux de masques: Postmodern Tribalism. In: Design Issues, Vol. IV, Nr. 1 & 2, Special IssueChicago, 141-151.
MALINOWSKI, B. (1986): Schriften zur Anthropologie. Mit einem Essay von Ramond Firth. Hg. u. mit einer Einleitung von Fritz Kramer. Frankfurt/M..
MARINIS, M. DE (1989): Den Zuschauer verstehen: Für eine Soziosemiotik der Theaterrezeption. In: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 11, H. 1, 51-62.
MAROTZKI, W. (1999): Lernen in der umstrittenen Moderne. In: Heinz, B./Laging, R. (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.6.1998 in Magdeburg. Hamburg, 15-25.
MARTIN, J.-C./SUAUD, CH. (1996): Le Puy du Fou, en Vendée. L'Histoire mise en scene. Paris; Montréal.
MARX, K. (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (=Marx-Engels-Werke, Bd. 23). Berlin.
MARX, K. (1978): Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859). Marx-Engels-Werke Bd. 13. Berlin.
MARX, K./ENGELS, F. (1978): Die Deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, Bd. 3. Berlin.
MAURER, M. (1991): Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand. In: HZ 253, 101-131.
MAUSS, M. (1984): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Mit einem Vorwort von E.E. Evans-Pritchard. 2. Auflage, Frankfurt/M..
MAUSS, M. (1989a): Soziologie und Anthropologie, Bd. I: Theorie der Magie; Soziale Morphologie. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt/M..
MAUSS, M. (1989b): Soziologie und Anthropologie, Bd. II: Gabentausch; Soziologie und Psychologie; Todesvorstellung; Körpertechniken; Begriff der Person. Frankfurt/M..
MAYER, R. (1997): Schmutzige Fakten. Wie sich Differenz verkauft. In: Holert, T./Terkessidis, M. (Hg.): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. Berlin, 153-168.
MCCARTHY, TH. (1989): Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt/M..
MCLUHAN, MARSHALL (1968): Die magischen Kanäle. „Understanding Media". Düsseldorf; Wien.
MCLUHAN, M. (1995): Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters (1968). Aus dem Amerikanischen übersetzt von Max Nänny. Bonn.
MCMILLAN, D.A. (1996): ".... die höchste und heiligste Pflicht ...". Das Männlichkeitsideal der deutschen Turnbewegung 1811-1871. In: Kühne, Th. (Hg.): Männergeschichte. Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne. Frankfurt/M.; New York, 88-100.
MCNEILL, W.H. (1995): Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History. Cambridge; Massachusetts.
MEAD, G.H. (1934): Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist (deutsch: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Aus dem Amerikanischen von Ulf Pacher. Frankfurt/M. 1995, 10. Auflage). Chicago.
MEAD, G.H. (1987): Die objektive Realität der Perspektiven (1927). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Hg. von Hans Joas. Frankfurt/M., 211-224.
MEINHARDT, B. (1999): Auf die Gemeinplätze, fertig, los! In: Süddeutsche Zeitung 25./26. September, 3.
MERLEAU-PONTY, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin.
MERLEAU-PONTY, M. (1986): Das Sichtbare und das Unsichtbare (1964). Hg. von C. Lefort. Deutsch von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München.
MERSCH, D. (1998): Einleitung. In: Mersch, D. (Hg.): Zeichen über Zeichen. Texte zur Semiotik von Peirce bis Eco und Derrida. München, 9-36.

MERTZ, T. (1996): Krisis der Bildung. Zur Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Dikussion. Dissertation Freie Universität Berlin.
MESSNER, M. (1990): When Bodies are Weapons: Masculinity and violence in Sport. In: International Review for the Sociology of Sport, Vol 25, No.3, 203-220.
METKEN, G.(1998): Das wilde Denken. Mythen als Erklärung der Welt: Zum 90. Geburtstag des Ethnologen Claude Lévi-Strauss. In: Süddeutsche Zeitung, 28./29. November, 13.
MEUELER, CH. (1997a): Auf Montage im Technoland. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim, 243-250.
MEUELER, CH. (1997b): Pop und Bricolage. Einmal Underground und zurück: kleine Bewegungslehre der Popmusik. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim, 32-39.
MEYER, TH. (1992): Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik. Frankfurt/M..
MEYER, TH. (1998): Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst. Mit einem fotografischen Essay von Martina Kampmann. Berlin.
MEYER, TH./ONTRUP, R. (1998): Das Theater des Politischen: Politik und Politikvermittlung im Fernsehzeitalter. In: Willems, H./Jurga, M. (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen; Wiesbaden, 523-542.
MEYER-DRAWE, K. (1983): Lernen als Umlernen. Zur Negativität des Lernprozesses. In: Lippitz, W./Meyer-Drawe, K. (Hg.): Lernen und seine Horizonte. Phänomenologische Konzeptionen menschlichen Lernens – didaktische Konsequenzen. Königsstein/Ts., 19-45.
MEYER-DRAWE, K. (1996a): Tod des Subjekts – Ende der Erziehung. Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung. In: Pädagogik 7-8, 48-57.
MEYER-DRAWE, K. (1996b): Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. München.
MIKOS, L. (1982): Kulturelle Aspekte von Fußball und Fernsehen. In: Medium, H.6, 18-21.
MILES, R. (1989): Bedeutungskonstitution und Begriff des Rassismus. In: Das Argument 175, 353-368.
MILES, R. (1991): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffes. Hamburg.
MITCHELL, W.J.TH. (1991): Iconology and Ideology. Panofsky, Althusser and the Scene of Recognition. In: Downin, D./Bazargan, S. (ed.): Image and Ideology in Modern/Postmodern Discourse. New York, 321-330.
MITCHELL, W.J.TH. (1994): Picture theory: Essays on verbal and visual representation. Chicago.
MITCHELL, W.J.TH. (1994a): Repräsentation. In: Hart Nibbrig, Ch.L. (Hg.): Was heißt “Darstellen”? Frankfurt/M., 17-33.
MITCHELL, W.J.TH. (1997): Der Pictorial Turn. In: Kravagna, Ch. (Hg.): Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur. Berlin, 15-40.
MÖRTH, I./FRÖHLICH, G. (HG.) (1994): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M.; New York.
MÖRTH, I./FRÖHLICH, G. (1998): geertz@symbolische-anthropologie.moderne. Auf Spurensuche nach der "informellen Logik tatsächlichen Lebens". In: Fröhlich, G./Mörth, I. (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt/M.; New York, 7-50.
MOSCOVICI, S. (1973): Foreword. In: Herzlich, C.: Health and Illness: A Social Psychological Analysis. London.
MOSCOVICI, S. (1981): On social representations. In: Forgas, J.P. (Hg.): Social cognition: Perspectives on everyday understanding. London, 181-209.
MOSCOVICI, S. (1984): The phenomenon of social representations. In: Farr, R.M./Moscovici, S. (Ed.): Social representations. Cambridge, 3-69.
MOSSE, G.L. (1976): Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich. Frankfurt/M.; Berlin.
MÜLLER, H.-P. (1992): Sozialstruktur und Lebensstile. Zur Neuorientierung der Sozialstrukturforschung. In: Hradil, S. (Hg.): Zwischen Bewußtsein und Sein. Die Vermittlung “objektiver” Lebensbedingungen und “subjektiver” Lebensweisen. Opladen, 57-66.
MÜLLER, H.-P. (1993): Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt/M..
MÜLLER, H.-P. (1994): Kultur und soziale Ungleichheit. Von der klassischen zur neueren Kultursoziologie. In: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M.; New York, 55-74.
MÜNCH, P. (1988): Fètes pour le peuple, rien par le peuple. "Öffentliche" Feste im Programm der Aufklärung. In: Düding, D. u.a. (Hg.): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek, 25-45.
MULVEY, L. (1994): Visuelle Lust und narratives Kino. In: Weissberg, L. (Hg.): Weiblichkeit als Maskerade. Frankfurt/M..

MYERHOFF, B./MOORE, S.F. (HG.) (1977): Secular Ritual. Amsterdam.
MYERHOFF, B.G. (1984): A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama. In: MacAloon, J.J. (Ed.): Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Towards a Theory of Cultural Performance. Philadelphia, 149-178.
NECKEL, S. (1993): Marathon und Selbstverwirklichung. In: Neckel, S.: Die Macht der Unterscheidung. Beutezüge durch den modernen Alltag. Frankfurt/M., 56-66.
NEMITZ, R. (1979): Ideologie als „notwendig falsches Bewußtsein“ bei Lukács und der Kritischen Theorie. In: Projekt Ideologie-Theorie. M. Behrens u.a.: Theorien über Ideologie. Berlin, 39-60.
NEUMANN, H. (1980): Leibesübungen im Dienste nationaler Bestrebungen: Jahn und die deutsche Turnbewegung. Teil I. In: Ueberhorst, H. (Hg.): Geschichte der Leibesübungen. Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 3/1. Tübingen, 257-277.
NEUMANN-BRAUN, K. (HG.) (1999): "Viva MTV". Popmusik im Fernsehen. Frankfurt/M..
NIETZSCHE, F. (1992): Unzeitgemäße Betrachtungen (1873). 2. Auflage, München.
NISSEN, K. (1992): Die Theorie des verständigungsorientierten kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. In: Luutz, W. (Hg.): Gesellschaftliche Reproduktion und soziale Kommunikation. Studientexte zu einer philosophischen Theorie sozialer Kommunikation. Hamburg, 43-50.
NITSCHKE, A. (1989): Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte. Zürich.
NORA, P. (1995): Das Abenteuer der Lieux de mémoire. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 83-92.
NORA, P. (1998): Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt/M..
OELKERS, J. (1996): Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Grundlagentexte Pädagogik. 3. Auflage, Weinheim; München.
ONG, W.J. (1987): Oralität und Literalität. Technologisierung des Wortes. Opladen.
OPASCHOWSKI, H. (1993): Freizeitökonomie - Marketing von Erlebniswerten. Opladen.
OSWALD, G.M. (1999): Genickschuss am Pool. Wie das Internet das Schreiben verändert. In: Süddeutsche Zeitung, 17. September 1999, 17.
OSWALD, H. (1989): Zur Konzeptualisierung der Jugend als Subkultur. In: Haller, M. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Dtsch. Soziologentages, des 11. Österr. Soziolgentages u. des 8. Kongresses der Schweiz. Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988. Frankfurt/M.; New York, 600-613.
OTTO, R. (1963): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München.
OZOUF, M. (1976): La fète révolutionnaire 1789-1799. Paris.
PAHNCKE, W. (1983): Gerätturnen einst und jetzt. Berlin (Ost).
PALLA, R. (1998): Verblaßte Mythen: Die Horizontale. In: Süddeutsche Zeitung, 21./22. November 1998, 13.
PANOFSKY, E. (1998): Die Perspektive als "symbolische Form". In: Ders.: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin, 99-167.
PARIS, R. (1983): Fußball als Interaktionsgeschehen. In: Lindner, R. (Hg.): Der Satz "Der Ball ist rund" hat eine gewisse philosophische Tiefe. Sport, Kultur, Zivilisation. Berlin, 146-165.
PASCAL, B. (1997): Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenauer. Köln.
PAVIS, P. (1989): Die Inszenierung zwischen Text und Aufführung. In: Zeitschrift für Semiotik 11, H. 1, 13-18.
PEIRCE, CH. S. (1983): Phänomen und Logik der Zeichen. Frankfurt/M..
PETER, L. (1999): Das Ärgernis Bourdieu: Anmerkungen zu einer Kontroverse. In: Das Argument 231, 545-560.
PETERS, B. (1993): Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt/M..
PETERSON, R.A./BERGER, D.G. (1990): Cycles in Symbol Production - The Case of Popular Music (1975). In: Frith, S./Goodwin, A. (Hg.): On Record. Rock, Pop an Written Word. London; New York, 140-159.
PFISTER, G. (1978): Das Frauenbild in den Werken Jahns. In: Stadion IV, 136-167.
PFISTER, G. (1983): Körperkultur und Weiblichkeit. Ein historischer Beitrag zur Entwicklung des modernen Sports in Deutschland bis zur Weimarer Republik. In: Klein, M. (1983): Sport und soziale Probleme. Reinbek, 35-59.
POLANYI, M. (1985): Implizites Wissen. Frankfurt/M..
POLHEMUS, T. (1994): Street Style. From Sidewalk to Catwalk. London.

POLLACK, W. (1986): Sprachwissenschaft und Ideologiekritik. Ein Beitrag zur Soziosemiotik. In: Semiotische Berichte 10, 187-197.
PONTALIS, J.-B. (HG.) (1972): Fetischismus und Ideologie. Frankfurt/M..
POSNER, R. (1974): Diskurs als Mittel der Aufklärung. Zur Theorie der rationalen Kommunikation bei Habermas und Albert. In: Gerhardt, M. (Hg.): Linguistik und Sprachphilosophie. München, 280-302.
POSNER, R. (1981): Die verhaltenstheoretischen Grundlagen der Semiotik bei Morris und Mead. In: Lange-Seidl, A. (Hg.): Zeichenkonstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg, Bd. 1. Berlin; New York, 101-114.
POSNER, R. (1987): Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics. In: Krampen, M./Oehler, K./Posner, R./Seboek, T.A./Uexküll, Th. von (Eds.): Classics of Semiotics. New York; London, 23-57.
POSNER, R. (1992): Was ist Kultur? Zur semiotischen Explikation anthropologischer Grundbegriffe. In: Lansch, M./Karnowski, H./Bystrina, I. (Hg.): Kultur-Evolution: Fallstudien und Synthese. Frankfurt/M..
POSNER, R. (1993): Semiotik diesseits und jenseits des Strukturalismus: Zum Verhältnis von Moderne und Postmoderne, Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: Zeitschrift für Semiotik 15, H. 3-4, 211-233.
POSTMAN, N. (1985): Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. Frankfurt/M..
POSTONE, M. (1999): Kritische Theorie im Kontext: Kritik und die Verlaufskurve des 20. Jahrhunderts. In: Das Argument 231, 489-495.
PROHL, R. (1999): Grundriß der Sportpädagogik. Wiebelsheim.
PROJEKT IDEOLOGIE-THEORIE (MANFRED BEHRENS U.A.) (1979): Theorien über Ideologie. Berlin.
PROKOP, U. (1971): Soziologie der Olympischen Spiele. München.
PRÜMM, K. (1996): In der Hölle - im Paradies der Bilder. Medienstreit und Mediengebrauch. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 26. Jg., H. 103, J.B. Stuttgart.
PUCH, H.-J. (1991): Inszenierte Gemeinschaften - Gruppenangebote in der Moderne. In: Neue Praxis 1, 12-25.
PUTNAM, H. (1981): Reason, Truth an History. Cambridge.
PUTNAM, H. (1991): Repräsentation und Realität. Frankfurt/M..
QUELL, M. (1989): Das Bild vom Sport. Sportkonzepte von Weimar bis heute. München.
RAULFF, U. (1996): Marschmenschen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. Dezember, N5.
RAUTERBERG, H. (1999): Glaube, Liebe, Auspuff. In: Die Zeit, 2. September, 37.
REICHEL, P. (1991): Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus. München.
REINICKE, S. (1998): Das Leben, ein Test. In: taz, 8. Januar, 15.
REISS, T.J. (1981): Semiotics and materialism. In: Semiotica 34 - 1/2, 177-187.
RICHARTZ, A. (1988): Turner, auf zum Streite! Die Bedeutung der Gruppenphantasien für die frühe Turnbewegung. In: Gebauer, G. (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin, 83-115.
RICHARTZ, A. (1992): Körper, Gesundheit, Nation. Tiefenhermeutische Analysen zur bürgerlichen Körperkultur in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diss. Freie Universität Berlin.
RICOEUR, P. (1967): L'interprétation. Essai sur Freud (deutsch: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1969). Paris.
RICOEUR, P. (1971): Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Bühl, W. (Hg.): Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. München, 253-283.
RICOEUR, P. (1981): Mimesis and Representation. In: Annals of Scholarship (2), 15-32.
RICOEUR, P. (1988): Zeit und Erzählung, Bd. 1. München.
RICOEUR, P. (1999): Das Rätsel der Vergangenheit. Übersetzt von Andris Breitling und Henrik Richard Lasaar. Göttingen.
RIGAUER, B. (1969): Sport und Arbeit. Soziologische Zusammenhänge und ideologische Implikationen. Frankfurt/M..
RITTNER, V. (1974): Zur Konstitutionsproblematik der Sportwissenschaft. In: Sportwissenschaft 4, 357-371.
RITTNER, V. (1983): Zur Soziologie körperbetonter sozialer Systeme. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25, 233-255.
RITTNER, V. (1985): Sport und Gesundheit. Zur Ausdifferenzierung des Gesundheitsmotivs im Sport. In: Sportwissenschaft 15, 136-154.
RITTNER, V. (1989): Körperbezug, Ästhetik und Sport. In: Sportwissenschaft 4, 359-377.
RORTY, R. (1967): The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method. Chicago.

ROTH, K. (1995): Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. In: Massing, P. (Hg.): Gesellschaft neu verstehen. Aktuelle Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen (=Politische Bildung. Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung und zur Unterrichtspraxis). Schwalbach/Ts., 24-54.
ROUSSEAU, J.-J. (1964): Schriften zur Kulturkritik (die zwei Diskurse von 1750 und 1755). 2. Auflage. Hamburg.
ROUSSEAU, J.-J. (1993): Emil oder Über die Erziehung (1762). Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. 11. Auflage. Paderborn; München; Wien; Zürich.
RUMPF, H. (1981): Die übergangene Sinnlichkeit. Drei Kapitel über die Schule. Weinheim; München.
RUMPF, H. (1983): Beherrscht und verwahrlost. Über den Sportkörper, den Schulkörper und die ästhetische Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik 29, 333-346.
RUMPF, H. (1984): Schulkörper und Sportkörper. Essay über eine verdeckte Harmonie. In: Klein, M. (Hg.): Sport und Körper. Reinbek, 21-33.
RUMPF, H. (1996): Über den zivilisierten Körper und sein Schulschicksal oder: Körper1/Körper2. In: Pädagogik, 48. Jg., H. 6. Weinheim, 6-9.
SALAMUN, K. (1988): Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik. Wien; Köln; Graz.
SARTRE, J.-P. (1994): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek.
SAUSSURE, F. DE (1967): Grundlegung der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin.
SCARRY, E. (1992): Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur. Frankfurt/M..
SCHADE, S. (1988): Ist Nationalsozialismus darstellbar? Ein Streifzug durch die Kritiken an der Ausstellung "Inszenierung der Macht". In: Behnken, K./Wagner, F. (Red.): Erbeutete Sinne. Nachträge zur Ausstellung "Inszenierung der Macht. Ästhetische Faszination im Faschismus. Hg. von der Neuen Gesellschaft für Bildenden Künste (NGBK). Berlin, 49-62.
SCHÄFERS, B. (1995): Soziologie. In: Ders. (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. 4. Auflage, Opladen, 307-313.
SCHECHNER, R. (1977): Essays on Performance Theory. New York.
SCHECHNER, R. (1985): Between Theater and Anthropology. Philadelphia.
SCHECHNER, R. (1990): Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich. Reinbek.
SCHELER, M. (1980): Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926). 3. Auflage, Bonn.
SCHERLER, K. (1985): Geräte und Objekte. In: sportpädagogik 9, 5-16.
SCHERPE, K.R. (1986): Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs - zum ästhetischen Bewußtsein von Moderne und Postmoderne. In: Huyssen, A./Scherpe, K.R. (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek, 270-301.
SCHIEDER, W. (1982) Das Hambacher Fest als liberaler Protest. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung "Das Parlament", 22. Mai 1982, 3-12.
SCHIERZ, M. (1993): Sport als Kompensationsinstanz für Sinndefizite. In: Sportwissenschaft 23, 35-48.
SCHIERZ, M. (1997): Narrative Didaktik. Von den großen Entwürfen zu den kleinen Geschichten im Sportunterricht. Studien zur Schulpädagogik und Didaktik, Band 14. Weinheim; Basel.
SCHIERZ, M. (1997a): Sport als Schulsport: Alte Brücken über neue Abgründe? Herausforderungen der Sportdidaktik aus der Perspektive der Allgemeinbildung. In: Heymann, H.W. (Hg.): Allgemeinbildung und Fachunterricht. Hamburg, 67-79.
SCHIERZ, M. (im Druck): Avantgarde als Kompensation ihres Endes? Reflexionen zur Reformbedürftigkeit der Reformpädagogik.
SCHIFFAUER, W. (1993): Die civil society und der Fremde - Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen. In: Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Mit Beiträgen von Etienne Balibar u.a.. Frankfurt/M., 185-199.
SCHLAFFER, H. (1986): Einleitung. In: Goody, J./Watt, I./Gough, K. (Hg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt/M., 7-23.
SCHLAGENHAUF, K. (1977): Sportvereine in der Bundesrepublik Deutschland. Teil I: Strukturelemente und Verhaltensdeterminanten im organisierten Freizeitbereich. Schorndorf.
SCHLAGENHAUF, K./TIMM, W. (1975): Zur Soziologie des Sportvereins. Erste wissenschaftliche Ergebnisse über ein vernachlässigtes Erkenntnisobjekt. In: Der Bürger im Staat, Jg. 25, H.3, 213-216.
SCHLIEBEN-LANGE, B. (1991): Soziolinguistik. Eine Einführung. 3. Auflage, Stuttgart; Berlin; Köln.
SCHLIEBEN-LANGE, B. (1994): Ist Sport eine symbolische Form? In: Friedrich, G./Hildenbrandt, E./Schwier, J. (Hg.): Sport und Semiotik. dvs-Tagung im Schloß Rauischholzhausen vom 5. bis 7.11.1992. St. Augustin, 21-29.
SCHMID, W. (1991): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt/M..

SCHMIDT, R. (1999): Die Konvergenz von Pop- und Sportkultur. In: Berliner Debatte INITIAL 6, 30-40.
SCHMITT, J.-C. (1990): Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart.
SCHMITT, J.-C. (1992): The Rationale of Gestures in the West: Third to Thirteens Centuries. In: Bremmer, J./Roodenburg, H. (eds.): A Cultural History of Gesture. From Antiquity to Present Day. New York, 59-70.
SCHNEIDER, M. (1993): Die Erotik des Fernsehsports. Beobachtungen zur Liturgie alltäglicher heroischer Ereignisse. In: Bohrer, K.-H./Scheel, K. (Hg.): Medien. Neu? Über Macht, Ästhetik, Fernsehen. Sonderheft Merkur 9/10. München, 864-874.
SCHNEIDER, U. (1995): Politische Festkultur im 19. Jahrhundert. Die Rheinprovinz in der französischen Zeit bis 1918. Essen.
SCHÖN, H. (1980): Fußball. Frankfurt; Berlin; Wien.
SCHRÖDER, TH. (1990): Geschnittener Sport. Was der Zuschauer im Mediensport zu sehen bekommt. In: Allmer, H./Muckenhaupt, M. (Hg.): Sportberichterstattung: Die neue Qualität des Mediensports. Hg. von der Deutschen Sporthochschule Köln (=Brennpunkte der Sportwissenschaft 1). Köln, 20-34.
SCHÜTZ, A. (1971): Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Mit einer Einführung von Aron Gurwitsch. Den Haag.
SCHÜTZ, A. (1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (1932). Frankfurt/M..
SCHUHMACHER-CHILLA, D. (1995): Ästhetische Sozialisation und Erziehung. Zur Kritik an der Reduktion von Sinnlichkeit. Berlin.
SCHULZE, G. (1993): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M.; New York.
SCHULZE, G. (1994): Gehen ohne Grund. Eine Skizze zur Kulturgeschichte des Denkens. In: Kuhlmann, A. (Hg.): Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt/M., 79-130.
SCHWEMMER, O. (1997): Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin.
SCHNEIDER, M. (1987): Liturgien der Erinnerung, Techniken des Vergessens. In: Merkur 41, 676-686.
SCHWIER, J. (1995): Spiel- und Bewegungskarrieren sehgeschädigter Kinder und Jugendlicher. Hamburg.
SCHWIER, J. (1998a): Stile und Codes bewegungsorientierter Jugendkulturen. In: Ders. (Hg.): Jugend - Sport - Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. Hamburg, 9-30.
SCHWIER, J. (HG.) (1998b): Jugend - Sport - Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. dvs-Tagung vom 9.-10.10.1997 in Jena. Hamburg.
SCHWIER, J. (1998c): Spiele des Körpers. Jugendsport zwischen Cyberspace und Street-Style. Hamburg.
SCHWINGEL, M. (1993): Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus. Hamburg.
SEARLE, J.R. (1997): Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Reinbek.
SEBAG, L. (1964): Marxisme et structuralisme (deutsch: Marxismus und Strukturalismus. Übersetzt von Hans Naumann. Frankfurt/M. 1967). Paris.
SEEL, M. (1993a): Vor dem Schein kommt das Erscheinen. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Medien. In: Merkur H. 9/10, 47. Jg., 770-783.
SEEL, M. (1993b): Die Zelebration des Unvermögens. Zur Ästhetik des Sports. In: Merkur 47 (2), 91-100.
SEEßLEN, G. (1992): Das Mädchen, das Krieger sein wollte. In: Der Tagesspiegel, 22. August.
SEGERT, D. (1990): Fahnen, Umzüge, Abzeichen. Die Macht der Rituale und Symbole. In: Blanke, Th./Erb, R. (Hg.): DDR. Ein Staat vergeht. Frankfurt/M..
SEIFART, H. (1974): Sport im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zur Dramaturgie des Fernsehsports. In: Medium, H. 4, 8-12.
SEIFART, H. (1990): Vom Rekord zum technischen Ritual. Wie kann Sport gezeigt werden? Neue Verfahren der Bildgestaltung. In: Allmer, H./Muckenhaupt, M. (Hg.): Sportberichterstattung: Die neue Qualität des Mediensports. Hg. von der Deutschen Sporthochschule Köln (=Brennpunkte der Sportwissenschaft 1). St. Augustin, 75-96.
SEIFERT, R. (1991): Feministische Theorie und Militärsoziologie. In: Das Argument 190, 861-874.
SENNETT, R. (1986): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M..
SENNETT, R. (1990): Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Frankfurt/M..
SENNETT, R. (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin.
SERRES, M. (1994): Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische. 2. Auflage, Frankfurt/M..
SÈVE, L. (1973): Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt/M..

SHUSTERMAN, R. (1994): Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur. In: Kuhlmann, A. (Hg.): Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt/M., 241-277.
SIEGRIST, H. (1997): Konsum, Kultur und Gesellschaft im modernen Europa. In: Siegrist, H./Kaelble, H./Kocka, J. (Hg.): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert). Frankfurt/M.; New York, 13-48.
SIEGRIST, H./KAELBLE, H./KOCKA, J. (HG.) (1997): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums. Frankfurt/M.; New York.
SIGRIST, C. (1992): Ritual II. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8. Darmstadt, 1054-1058.
SIMMEL, G. (1890): Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig.
SIMMEL, G. (1903): Soziologie der Konkurrenz. In: Neue deutsche Rundschau, XIV. Jg., 3. u. 4. Quartal, 1009-1023.
SIMMEL, G. (1957): Soziologie der Mahlzeit. In: Ders.: Brücke und Tür. Stuttgart, 243-250.
SIMMEL, G. (1983): Soziologie des Raumes (1903) (=identisch mit Kapitel neun von "Soziologie": Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft). In: Ders.: Schriften zur Soziologie. Hg. u. eingel. von H.-J. Dahme u. O. Rammstedt. Frankfurt/M., 221-242.
SIMMEL, G. (1992): Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? (1908). In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Bd. II.. Frankfurt/M., 42-61.
SIMMEL, G. (1992): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band II. Frankfurt/M..
SIMMEL, G. (1995): Philosophie der Mode (1905). In: Ders.: Philosophie der Mode - Die Religion - Kant und Goethe - Schopenhauer und Nietzsche. Gesamtausgabe Bd. 10. Frankfurt/M., 7-37.
SINGER, M.B. (ED.) (1959): Traditional India: Struktur and Change. Philadelphia.
SINGER, M.B. (1991): Semiotics of Cities, Selves and Cultures. Explorations in Semiotic. New York.
SMITH, G./EMRICH, H.M. (HG.) (1996): Vom Nutzen des Vergessens. Berlin.
SOBIECH, G. (1994): Grenzüberschreitungen. Körperstrategien von Frauen in modernen Gesellschaften. Opladen.
SOEFFNER, H.-G. (1986): Stil und Stilisierung. Punk oder die Überhöhung des Alltags. In: Gumbrecht, H.U./Pfeiffer, K.L. (Hg.): Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Frankfurt/M.
SOEFFNER, H.-G. (1989): Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt/M..
SOEFFNER, H.-G. (1995): Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. 2. Auflage, Frankfurt/M..
SOEFFNER, H.-G. (1997): "Auf dem Rücken eines Tigers". Über die Hoffnung, Kollektivrituale als Ordnungsmächte in interkulturellen Gesellschaften kultivieren zu können. In: Heitmeyer, W. (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt/M., 334-359.
SONTAG, S. (1978): Über Fotografie. München.
SPREEN, D. (1998): Tausch, Technik, Krieg. Die Geburt der Gesellschaft im technisch-medialen Apriori. Berlin; Hamburg.
STEARNS, P.N. (1994): American Cool. Constructing a Twentieth-Centuries Emotional Style. New York.
STEIN, A. VOM (1988): Massenmedien und Spitzensport. Theoretische Konkretisierung und ausgewählte empirische Analyse von Wirkungen der Mediensportrealität auf den Spitzensport in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.; Bern; New York; Paris.
STEINERT, H. (1989): Subkultur und gesellschaftliche Differenzierung. In: Haller, M. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Dtsch. Soziologentages, des 11. Österr. Soziolgentages u. des 8. Kongresses der Schweiz. Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988. Frankfurt/M.; New York, 614-626.
STEINRÜCKE, M. (1988): Notiz zum Begriff des Habitus bei Pierre Bourdieu. In: Das Argument 167, 92-95.
STEINS, G. (1986): Der Turnplatz in der Berliner Hasenheide. In: Dreßen, W. (Hg.): Selbstbeherrschte Körper. Berlin, 4-15.
STERBLING, A. (1992): Sehen und Nichtgesehenwerden. Soziologische Blickwinkel. In: Plake, K. (Hg.): Sinnlichkeit und Ästhetik. Soziale Muster der Wahrnehmung. Würzburg, 72-99.
STICHWEH, R. (1990): Sport - Ausdifferenzierung, Funktion, Code. In: Sportwissenschaft 4, 337-389.
STICHWEH, R. (1995): Sport und Moderne. In: Hinsching, J./Borkenhagen, F. (Hg.): Modernisierung und Sport. Jahrestagung der dvs-Sektion Sportsoziologie vom 14.-16.9.1994 in Greifswald. St. Augustin, 13-28.

STING, S. (1994): Schrift und Subjekt. In: Wulf, Ch. (Hg.): Einführung in die pädagogische Anthropologie. Weinheim; Basel, 45-69.
STING, S. (1997): Schrift. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 631-638.
STOICHITA, V.J. (1998): Das selbstbewußte Bild: Vom Ursprung der Metamalerei. München.
STROSS, A.M. (1991): Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion. Berlin.
STUMP, W./UEBERHORST, H. (1980): Deutschland und Europa in der Epoche des Umbruchs: Vom Ancien régime zur bürgerlichen Revolution und nationalen Demokratie - Freidrich Ludwig Jahn in seiner Zeit. In: Ueberhorst, H. (Hg.): Geschichte der Leibesübungen. Leibesbungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 3/1. Berlin.
SUTTON-SMITH, B. (1978): Die Dialektik des Spiels. Eine Theorie des Spielens, der Spiele und des Sports. Schorndorf.
TAMBOER, J.W.J (1979): Sich-Bewegen - Ein Dialog zwischen Mensch und Welt. In: sportpädagogik 3 (2), 14-19.
TAMBOER, J.W.J. (1994): Philosophie der Bewegungswissenschaften. Butzbach-Griedel.
TANNER, J. (1994): Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen. In: Historische Anthropologie. Kultur-Gesellschaft-Alltag. Sonderdruck 2, H. 3, 489-502.
TANZMEISTER, R. (1987): Soziosemiotik und Lexikographie. Soziolekte, soziale Konnotationen und soziostilistische Indizierungen in französischen Wörterbüchern. In: Bernard, J. (Hg.): Semiotica Austriaca. Angewandte Semiotik 9,10. Wien, 138-152.
TAUTFEST, P. (1998): Widerstreitende Gefühle. In: Die Tageszeitung (tazmag), 12./13. September, IX.
TERTILT, H. (1996): Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt/M..
TERTILT, H. (1997): Rauhe Rituale. Die Beleidigungsduelle der Turkish Power Boys. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. 2. Auflage, Mannheim, 157-167.
THIELE , M. (1996): Die Bezähmung der Wildheit. Phantasien, Wünsche und Gesten der Macht in der Rhythmischen Sportgymnastik. Diss. Freie Universität Berlin.
THIELE, J. (1996): Körpererfahrung - Bewegungserfahrung - Leibliche Erfahrung. Sportpädagogische Leitideen der Zukunft? St. Augustin.
THOMAS, W.I./ZNANIECKI, F. (1927): The Polish Peasant in Europe and America (1918-1920). New York.
TODOROV, T. (1996): Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Berlin.
TÖNNIES, F. (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (8. Aufl. 1935). Darmstadt.
TREBELS, A.H. (1992): Das dialogische Bewegungskonzept - Eine pädagogische Auslegung von Bewegung. In: sportunterricht 41 (1), 20-29.
TREBELS, A.H. (1999): Sich-Bewegen: Lernen und Lehren - Anthropologisch-philosophische Orientierungen. In: Hein, B./Laging, R. (Hg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.- 13.6.1998 in Magdeburg. Hamburg, 39-52.
TREIBEL, A. (1994): Soziologische Theorien der Gegenwart. 2. Auflage, Opladen.
TREISCHKE, H. VON (1928): Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 2 (1882). Leipzig.
TREUSCH-DIETER, G./MACHO, TH. (RED.) (1996): Medium Gesicht. Die faciale Gesellschaft. In: Ästhetik und Kommunikation 25, H. 94/95.
TROXLER, K.H. (1996): Event und Co-Marketing als Teil der Unternehmensinszenierung. Zürich.
TURKLE, S. (1997): Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet (Life on the screen. Identity in the Age of the Internet. New York:Simon & Shuster 1995). Reinbek.
TURNER, B. S. (1984): The Body and the Society. London.
TURNER, V./TURNER, E. (1982): Performing Ethnographie. In: Drama Review 26 (1982), 33-50.
TURNER, V. (1969): The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago.
TURNER, V. (1987): The Anthropology of Performance. New York.
TURNER, V. (1989): Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/M.; New York.
VAN DÜLMEN, R. (1985): Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München.
VAN GENNEP, A. (1986): Übergangsriten (Les rites de passage) (1909). Frankfurt/M.; New York.
VAN REIJEN, W. (1986): Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie. Königstein/Ts..
VASKOVICS, L.A. (1989): Subkulturen - ein überholtes analytisches Konzept? In: Haller, M. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Dtsch. Soziologentages, des 11. österr. Soziolgentages u. des 8. Kongresses der Schweiz. Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988. Frankfurt/M.; New York, 587-599.

VATTIMO, G. (1992): Die transparente Gesellschaft (La société transparente. Paris: Desclée de Brouwer 1990). Wien.
VERNANT, J.-P. (1996): Der maskierte Dionysos. Raum und Religion in der griechischen Antike. Berlin.
VESTER, M. (1994): Die verwandelte Klassengesellschaft. Modernisierung der Sozialstruktur und Wandel der Mentalitäten in Westdeutschland. In: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M.; New York, 129-166.
VESTER, M. U.A. (1993): Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Köln.
VIETH, G. U.A.. (1970): Versuch einer Enzyklopädie der Leibesübungen. II. Teil: System der Leibesübungen. Hg. von Friedrich Fetz: Studientexte zur Leibeserziehung, Bd. 8 (1795). Frankfurt/M..
VIRILIO, P. (1994): Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen. München.
VOBRURA, G. (1994): Gemeinschaft ohne Moral: Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschafts-Konstruktionen. Wien.
VOGEL, J. (1997): Nationen im Gleichschritt. Der Kult der "Nation in Waffen" in Deutschland und Frankreich 1871-1914. Göttingen.
VOGELGESANG, W. (1994): Jugend- und Medienkulturen. Ein Beitrag zur Ethnographie medienvermittelter Jugendwelten. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 46, H.3, 464-491.
VOIGT, G. (1975): Goebbels als Markentechniker. In: Haug, W.F. (Hg.): Warenästhetik. Beiträge zur Diskussion, Weiterentwicklung und Vermittlung ihrer Kritik. Frankfurt/M., 231-260.
VOLLBRECHT, R. (1995): Die Bedeutung von Stil. Jugendkulturen und Jugendszenen im Licht der neueren Lebensstildiskussion. In: Ferchhoff, W./Sander, U./Vollbrecht, R. (Hg.): Jugendkulturen - Faszination und Ambivalenz. Einblicke in jugendliche Lebenswelten. Weinheim; München.
VOLLBRECHT, R. (1997): Von Subkulturen zu Lebensstilen. Jugendkulturen im Wandel. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim, 22-31.
VOLOSINOV, V.N. (1975): Marxismus und Sprachphilosophie. Frankfurt/M.; Berlin; Wien.
VON DER GROEBEN, A. (1999): Was sind und wozu brauchen Schulen "gute" Rituale? In: Pädagogik 4, 6-9.
WACQUANT, L.D.J. (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, P./Wacquant, L.D.J.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt/M., 17-94.
WAGNER, G. (1990): Emile Durkheim und Ferdinand de Saussure. Einige Bemerkungen zum Problem sozialer Ordnung. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 19, H. 1. Stuttgart, 13-25.
WAHL, A. (1995): Fußball und Nation in Frankreich und Deutschland. In: Francois, E./Siegrist, H./Vogel, J. (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen, 342-352.
WARNEKEN, B.J. (1990): Bürgerliche Emanzipation und aufrechter Gang. Zur Geschichte eines Haltungsideals. In: Das Argument 179, 39-52.
WARNEKEN, B.J. (1990a): Der aufrechte Gang. Zur Symbolik einer Körperhaltung. Tübingen.
WARNEKEN, B.J. (1990b): Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: Ders. (Hg.): Der aufrechte Gang. Zur Symbolik einer Körperhaltung. Tübingen, 11-23.
WATZLAWICK, P. (1986): Lebensstile und "Wirklichkeit". In: Gumbrecht, H.U./Pfeiffer, K.L. (Hg.): Stil. Frankfurt/M., 673-681.
WEBER, A. (1997): Miniaturstaat Rave-Nation. Konservatismus im Kontext der Techno-Community. In: Holert, T./Terkessidis, M. (Hg.): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. Berlin; Amsterdam, 41-54.
WEBER, M. (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I. Hg. von Marianne Weber. Tübingen.
WEBER, M. (1968): Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Auflage, Tübingen.
WEBER, M. (1980): Wirtschaft und Gesellschaft (1921). Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Joahnnes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen.
WEBER, M. (1984): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Erstveröffentlichung im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XX und XXI, 1905). In: Ders.: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hg. von Johannes Winckelmann. 7. Auflage, Gütersloh, 27-317.
WEGMANN, J. (1995): Verein. In: Schäfers, B. (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. Opladen, 376-378.

WEHNER, J. (1997): Das Ende der Massenkultur? Visionen und Wirklichkeit der neuen Medien. Frankfurt/M.; New York.
WEHR, M./WEINMANN, M. (HG.) (1999): Die Hand. Werkzeug des Geistes. Berlin.
WEINRICH, H. (1997): Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München.
WELLMER, A. (1985): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt/M..
WENTWORTH, W. (1980): Context and Understanding. New York.
WENZEL, S. (1997): Urban und utilitär. Straßensport in Jugendkulturen. In: SpoKK (Hg.): Kursbuch JugendKultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende. Mannheim, 182-191.
WETZEL, M. (1991): Die Enden des Buches oder Die Wiederkehr der Schrift. Weinheim.
WETZEL, M./WOLF, H. (HG.) (1994): Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten. München.
WHITE, H. (1990): Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung. Frankfurt/M..
WIEDENHÖFT, A. (1998): Die symbolische Konstruktion des männlichen Körpers im Turnen. Eine historisch-anthropologische Untersuchung. Staatsexamensarbeit, Freie Universität Berlin.
WIGGERSHAUS, R. (1986): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München.
WILLEMS, H. (1997): Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen. Mit einem Vorwort von Alois Hahn. Frankfurt/M..
WILLEMS, H. (1998): Inszenierungsgesellschaft? Zum Theater als Modell, zur Theatralität von Praxis. In: Willems, H./Jurga, M. (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen; Wiesbaden, 23-80.
WILLEMS, H./JURGA, M. (1998): Einleitung. Zum Aufbau des Bandes und zu den Beiträgen. In: Willems, H./Jurga, M. (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen; Wiesbaden, 9-20.
WILLEMS, H./JURGA, M. (HG.) (1998): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch. Opladen; Wiesbaden.
WILLIAMS, L. (1997): Pornografische Bilder und die "körperliche Dichte des Sehens". In: Kravagna, Ch. (Hg.): Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur. Berlin, 65-97.
WILLIAMS. R. (1999): Schlußbetrachtung zu "Culture and Society 1780 -1950" (1958). In: Bromley, R./Göttlich, U./Winter, C. (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg, 57-74.
WILLIS, P. (1979): Spaß am Widerstand - Gegenkultur in der Arbeiterschule. Frankfurt/M..
WILLIS, P. (1981): "Profane Culture". Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur. Frankfurt/M..
WILLIS, P. (1990): Erziehung im Spannungsfeld zwischen Reproduktion und kultureller Produktion. In: Das Argument 179, 9-28.
WILLIS, P. (1991): Jugend-Stile. Zur Ästhetik der gemeinsamen Kultur. Hamburg; Berlin.
WILLIS, P. (1994): Symbolic Creativity. In: Storey, J. (Hg.): Cultural Theory and Popular Culture. A Reader. New York u.a., 523-530.
WINTER, R. (1995): Der produktive Zuschauer. Medienaneignung als kultureller und ästhetischer Prozeß. München.
WINTER, R. (1997): Cultural Studies als kritische Medienanalyse: Vom "encoding/decoding"-Modell zur Diskursanalyse. In: Hepp, A./Winter, R. (Hg.): Kultur - Medien - Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen, 47-64.
WITTGENSTEIN, L. (1993): Philosophische Untersuchungen (1953). In: Ders.: Tractatus logico-philosophicus (u.a.), Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/M., 225-580.
WULF, CH. (1994): Mimesis in der Erziehung. In: Ders. (Hg.): Einführung in die pädagogische Anthropologie. Weinheim; Basel, 22-44
WULF, CH. (1996): Mimesis und Ritual. In: Hager, F./Schwengel, H. (Hg.): Wer inszeniert das Leben. Modelle zukünftiger Vergesellschaftung. Frankfurt/M., 209-222.
WULF, CH. (1997a): Ritual. In: Ders. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 1029-1037).
WULF, CH. (1997b): Mimesis. In: Wulf, Ch. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim; Basel, 1015-1029.
WÜNSCHE, K. (1982): Die Muskeln, die Sinne, die Reden: Medien im pädagogischen Bezug. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M., 97-108.
WYRWA, U. (1997): Consumption, Konsum, Konsumgesellschaft. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte. In: Siegrist, H./Kaelble, H./Kocka, J. (Hg.): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert). Frankfurt/M.; New York, 747-762.

ZIEBURA, G. (1988): Frankreich 1790 und 1794. Das Fest als revolutionärer Akt. In: Schultz, U. (Hg.): Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München, 258-269.
ZIEGLER, M. (1998): Überlegungen zur Forschungslogik eines methodologischen Nonkonformisten. In: Fröhlich, G./Mörth, I. (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt/M.; New York, 51-66.
ZIELINSKI, S. (1989): Audiovisionen. Kino und Fernsehen als Zwischenspiele in der Geschichte. Reinbek.
ZIMA, P. V. (HG.) (1977): Textsemiotik als Ideologiekritik. Frankfurt/M..
ZIMA, P. V. (1987): Plädoyer für eine soziologische Semiotik. In: Bernard, J. (Hg.): Semiotica Austriaca, Nr. 9/10. Wien.
ZIMA, P. V. (1989): Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik. Tübingen.
Zima, P. V. (1994): Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik. Tübingen; Basel.
ZINNECKER, J. (HG.) (1975): Der heimliche Lehrplan. Weinheim.
ZINNECKER, J. (1989): Jugend, Körper und Sport im Zivilisationsprozeß. In: Brettschneider, W.-D. u.a. (Hg.): Bewegungswelt von Kindern und Jugendlichen. Schorndorf, 296-310.
ZUMTHOR, P. (1990): Einführung in die männliche Dichtung. Berlin.
ZUR LIPPE, R. (1974): Naturbeherrschung am Menschen. 2 Bde.. Frankfurt/M..