

GUNTER GEBAUER

Ordnung und Erinnerung.

Menschliche Bewegung in der Perspektive der historischen Anthropologie

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

Bewegungen sind das Prinzip der ersten Schöpfung der Welt des Menschen. In einem wechselseitigen Prozess wirkt die Plastizität des menschlichen Körpers zusammen mit der Formbarkeit der Umwelt. Von den frühesten ontogenetischen Entwicklungsstufen an werden die menschlichen Bewegungen¹ von außen gestaltet und geformt; sie werden Übungen unterworfen und in bestehende Ordnungen eingefügt: in festgelegte Zeitabläufe, in organisierte Räume, in strukturierte Weisen des Zusammenlebens, so dass sie die Form von sozial kodierten Handlungen annehmen. Auf der anderen Seite wirken Bewegungen auf die Welt ein: Sie bilden Regularitäten, organisierende und gestalterische Momente, die der Welt Ordnungen auferlegen, sie regelhaft machen.

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

Die Anpassung des Körpers an die Ordnungen der Welt

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

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

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

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

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

2 Vgl. Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion ¹²1978, S. 170.

3 Ebd., S. 187.

4 Ebd., S. 170.

5 Ebd.

6 Ebd., S. 223.

7 Ebd., S. 185.

8 Ebd., S. 223.

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

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

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

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

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

11 Ebd., S. 206.

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

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

Die Formung des Körpers durch die Verinnerlichung gesellschaftlicher Anforderungen

Während Elias die soziale Ordnung, die dem Körper im Zivilisationsprozess gegeben wird, als eine Folge von ursprünglich expliziten, später verinnerlichten Vorschriften, Anweisungen, Kontrollverfahren und Korrekturakten darstellt, gehen Michel Foucault¹³ und Pierre Bourdieu¹⁴ einen Schritt weiter. Foucault analysiert die Rolle von spezifischen Institutionen bei der Herstellung der sozialen Ordnungen, die von den Individuen einverleibt werden und deren Bewegungen regulieren. Menschliche Bewegungen sind der Ansatzpunkt institutioneller Macht, die er im Kampf mit der von der Widerständigkeit der Körper ausgehenden Gegenmacht befangen sieht. Sein zentraler Begriff bei der Beschreibung des körperlichen Formungsprozesses ist die Übung. In den seit Beginn der Moderne geschaffenen Disziplinarinstitutionen, wie in der Fabrik, der Schule, dem Krankenhaus und Gefängnis, werden den Individuen mit Hilfe körperlicher Exerzitien spezifische Positionen in der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Gesellschaft zugewiesen und den geforderten Verhaltensweisen in materiellen Prozessen angepasst. In allen von Foucault untersuchten Institutionen wird das eine Ziel verfolgt, die Individuen mit Hilfe explizit und minutiös geregelten sozialen Praktiken zu disziplinierten und auf diese Weise zu unauffällig funktionierenden, ‚normalen‘ Bürgern zu machen.

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

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

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

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

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

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

15 Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen, S. 207f.

16 Zum Konzept des Habitus vgl. Gunter Gebauer/Beate Krais: Habitus, Bielefeld: transcript 2002.

17 Vgl. P. Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 200 ff.

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

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

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

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

18 Ebd.

19 Vgl. P. Bourdieu: *Le sens pratique*, S. 85 (Übersetzung G.G.).

20 Vgl. Pierre Bourdieu: *Choses dites*, Paris: Minuit 1987, S. 216 (Übersetzung G.G.).

verborgener Imperative²¹, mit denen man in der Kindheit und in späteren Erziehungsprozessen konfrontiert wurde („Sitz gerade!“ „Sprich nicht mit vollem Mund!“). Vieles von dem, was wir gelernt haben, ist nie sprachlich ausgedrückt worden. So lernt man viele körperliche Verhaltensweisen und -haltungen direkt von Vorbildern, indem man sie beobachtet, sie nachahmt, etwas so tut wie diese, beispielsweise wenn man einem Tennislehrer beim Aufschlag zusieht und dann versucht, die gleiche Bewegung nachzumachen. „Es gibt eine Vielzahl von Dingen, die wir allein mit unserem Körper verstehen, diesseits des Bewußtseins, ohne sie mit Worten ausdrücken zu können [...] es gibt Dinge, die man nicht ausdrücken kann, und die sportlichen Praktiken sind solche Praktiken, in denen das Verstehen körperlich ist. Sehr oft kann man nur sagen: ‚Schau, mach‘ wie ich.“²²

Ordnungen der Hand

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

21 Vgl. P. Bourdieu: *Le sens pratique*, S. 128 (Übersetzung G.G.).

22 Vgl. P. Bourdieu: *Choses dites*, S. 214f. (Übersetzung G.G.).

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

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

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

Dieser Gedanke wird von Robert Hertz²³ systematisch entwickelt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Tatsache der Zweihändigkeit des Menschen. Wenn man nur von ‚der‘ Hand spricht, übergeht man die Tatsache, dass die beiden Hände ungleich benutzt werden. Die Differenzierung zwischen rechter und linker Hand und die damit einhergehende ungleiche Verwendung ist nach Hertz über alle Kulturen verbreitet. Mit Hilfe des Handgebrauchs wird das soziale Universum in eine

23 Vgl. Robert Hertz: *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, in: ders.: *Sociologie religieuse et folklore*, Paris: Les Presses Universitaires de France²1970.

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

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

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

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

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

Körperbewegungen als Gedächtnis

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

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

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

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

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

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

2. Man kann den mit einer Geste verbundenen Komplex mit einem Blick erkennen; dies ist schon deswegen möglich, weil Bewegungen einen bildlichen Aspekt haben. Man sieht ein Bewegungs-Bild²⁷ und erkennt mit einem Schlag die mit ihm assoziierten Aspekte. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens von expressiven Bewegungen und des Verstehens von Kinobildern. Einem Gesichtsausdruck sehen wir ohne weiteres Nachdenken an, welchen Gemütszustand er zeigt. In analoger Weise lässt uns ein Filmbild eine Stimmung und die Bedeutung der gezeigten Situation sehen. Unsere Fähigkeit, anhand eines Bewegungs-Bildes einen komplexen Zusammenhang zu erkennen, gibt einen Hinweis darauf, dass Bewegungen als komplexe Gebilde in der Erinnerung weiterleben. Es gibt offensichtlich eine innere Verbindung zwischen motorischem und Bildgedächtnis, in dem neben dem visuellen Aspekt auch Emotionen, soziale Bedeutungen und Wertungen aufbewahrt werden.

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Vgl. Jean-Pierre Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris: La Découverte, 1988.

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

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

33 Ebd., S. 60.

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

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

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

34 Ebd., S. 56.

35 Ebd., S. 61f.

36 Ebd., S. 63.

37 Ebd., S. 64.

38 Diese Metaphorik wird von Maurice Merleau-Ponty entwickelt, in: ders., *Le Visible et l'Invisible*, établi par Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964.

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

Neben dem Präsentmachen des Unsichtbaren hat auch ein zweites antikes Element ein Nachleben in den modernen Spielen. In der Antike hatten athletische Bewegungen einen aristokratischen Charakter.³⁹ Auch diesen fordert der Baron de Coubertin für die Moderne; der Adel sollte nicht durch Geburt, sondern durch die Auswahl der Teilnehmer und die Qualität der Bewegungen gewährleistet werden: keine professionellen Sportler, keine Frauen, keine Kollektivsportarten. Aristokratische Bewegungen waren in der Antike ein Merkmal des Kriegeradels⁴⁰ – sie drücken sich in Gesten der Macht aus; sie verlangen eine hohe Qualität der Ausführung, Grazie und das Treffen des günstigen Moments, *kairós*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

- Bourdieu, Pierre: *Choses dites*, Paris: Minuit 1987.
Ders.: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
Ders.: *Le sens pratique*, Paris: Minuit 1980 (dt.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987).
Ders./Loic J.D. Wacquant: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996 (frz. 1992).
Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York: de Gruyter 1972.

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

- 43 Vgl. Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1981, S. 399.
44 Vgl. ebd., S. 400.
45 Vgl. Georges Didi-Huberman: *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des phanômes selon Aby Warburg*, Paris: Minuit 2002, S. 255 (Übersetzung G.G.).
46 Vgl. ebd., S. 255 (Übersetzung G.G.).
47 Einen ersten Versuch in diese Richtung hat der Verfasser, damals noch ohne genauere Kenntnisse des Projekts von Warburg, unternommen in den beiden Aufsätzen „Oralität und Literalität im Sport. Über Sprache, Körper und Kunst“ und „Bewegung als Körpererinnerung“, in: Gunter Gebauer: *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*, St. Augustin: Academia 2002.

- Deleuze, Gilles: Das Bewegungs-Bild. Kino I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Didi-Huberman, Georges: L'image survivante. Histoire de l'art et temps des phantômes selon Aby Warburg, Paris: Minuit 2002.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ⁵1978.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp ²1974.
- Gebauer, Gunter/Krais, Beate: Habitus, Bielefeld: transcript 2002.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion ¹²1978 (1. Aufl. 1940).
- Gombrich, Ernst H.: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1981.
- Hertz, Robert: La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse, in: ders., Sociologie religieuse et folklore, Paris: Les Presses Universitaires de France ²1970.
- Kurke, Leslie: Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece, Princeton: University Press 1999.
- Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1978, S. 197-220.
- Merleau-Ponty, Maurice: Le Visible et l'Invisible, établi par Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964 (dt.: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Fink 1986).
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, in: ders.: Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: de Gruyter 1967-1977.
- Vernant, Jean-Pierre: Mythe et pensée chez les Grecs, Paris: La Découverte ²1988.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften, Bd. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1960.
- Ders.: Über Gewissheit, herausgegeben v. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.

