

MONIKA FIKUS & VOLKER SCHÜRMAN

Die Sprache der Bewegung

Es ist das in aller Regel geteilte Selbstverständnis der Sportwissenschaft, daß es sich bei sportlichen Bewegungen um mehr und anderes handelt als um bloß physische Bewegungsvollzüge. Das *Sportwissenschaftliche Lexikon* hält fest, daß »die physikalische Definition von Bewegung [...] für viele Fragestellungen im Sport und in der Sportwissenschaft zu eng« sei und der »primär zielgerichtete[n], an Problemlösen orientierte[n] Bewegung« des Menschen nicht gerecht würde (Bös/Mechling 2003: 82). Gerhardt/Lämmer (1993: 1) haben dieses Selbstverständnis beinahe auf eine Parole gebracht: »Wer im Sport nur einen Vollzug körperlicher Bewegungen sieht, der wird nie verstehen, worum es in Spiel und Wettkampf eigentlich geht.«

Grundsatz unseres Selbstverständnisses

Wenn man diesem Selbstverständnis folgt, dann sind sportliche Bewegungen durch ein Moment X konstituiert, das nicht reduzierbar ist auf die *physis* bzw. ›Natur‹ der Bewegungen. Wir wollen dieses X *Bedeutung* nennen: Sportliche Bewegungen *bedeuten etwas*.

- Wer wissen will, was jemand spezifisch tut, der Sport treibt, dem kann es aus Gründen der Sache nicht darum gehen, eine Beschreibung des rein physischen Bewegungsvollzugs geliefert zu bekommen, sondern der muß und will wissen, was dieser Bewegungsvollzug *bedeutet*;
- wer sporthistorisch wissen will, was Turnen (im Sinne des deutschen Turnens im 19. Jahrhundert) ist, dem hilft es nicht, eine Beschreibung der gymnastischen Übungen zu bekommen, sondern

der benötigt eine Beschreibung »Turnen ist der Vollzug bestimmter gymnastischer Übungen im Geiste der Nation«;

- »Es lohnt nicht, wie Thoreau sagt, um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen.« (Geertz 1983: 24)

Dann kann man sportliche Bewegungen als *Zeichen* auffassen. In dieser formalen Hinsicht sind sie dann analog zu Verkehrszeichen, Geldscheinen und vielem mehr zu verstehen. An Zeichen kann man das Moment des Zeichenkörpers und das seiner Bedeutung unterscheiden. Der paradigmatische Fall von Zeichen sind die Worte einer Sprache – Worte einer Sprache sind Wortlaute, die etwas bedeuten. Analog zu der obigen Parole kann man dann formulieren: »Wer im Sprechen nur ein Verlautenlassen von Wortlauten sieht, der wird nie verstehen, worum es in menschlicher Kommunikation eigentlich geht.« Denn so jemand kann Sprechen nicht von Geräusche-machen unterscheiden.

Naturwissenschaftliche Beschreibungen

Selbstverständlich ist es in der Sportwissenschaft – und gerade dort – gelegentlich angebracht, den physischen Aspekt sportlicher Bewegungen, also den Zeichenkörper dieser Zeichen, ins Auge zu fassen und beschreiben zu wollen.¹ Prominent und exemplarisch geschieht das in der Biomechanik.

Dieses Anliegen widerstreitet in keinster Weise jenem gemeinsamen Selbstverständnis. Das Bedeutungsmoment wird dort keinesfalls bestritten, sondern aus Gründen der Spezifik des Ansatzes nicht thematisiert – also konstant gesetzt. In den und für die naturwissenschaftlichen Beschreibungen sportlicher Bewegungen gilt es als ganz selbstverständlich, daß es sich um eine Beschreibung der *physis* sportlicher Bewegungen *unter Absehen* des Bedeutungsmoments handelt. Willimczik (1999: 71f.) hält nachdrücklich fest, daß die Biomechanik ihren Wissenschaftscharakter verlieren würde, falls sie sich selbst so interpretiert, daß sie ›die‹ sportliche Bewegung oder auch nur deren ›wesentlich-generierenden‹ Anteil beschreibt.

An dieser Stelle gibt es keinerlei Gegensatz einer naturwissenschaftlichen Betrachtung sportlicher Bewegung mit einer zeichentheo-

1 ›Beschreibung‹ ist hier in einem möglichst weiten und möglichst neutralen Sinne als ›deskriptive Aussagen machen‹ zu verstehen. Daß der *Modus* deskriptiver Aussagen in der Wissenschaft ein anderer ist als im Alltag, daß er in den Naturwissenschaften ein anderer sein dürfte als in den Kulturwissenschaften etc.pp. ist selbstverständlich, aber ändert nichts daran, daß so etwas dann eben Unterschiede im *Beschreiben* sind. ›Beschreibung‹ ist hier ein formales Minimum, was wiederum nichts mit »kleinen Geschichten« zu tun hat, wie sie Schierz (1995) im Unterschied zu »großen Erzählungen« bevorzugt.

retischen Konzeption sportlicher Bewegungen. Die Phonetik widerstreitet ja auch nicht einer zeichentheoretischen Konzeption von Worten. Eher im Gegenteil. Insofern die Phonetik nicht Geräusche, sondern Laute untersucht, verlangt sie geradezu eine zeichentheoretische Konzeption. Und das gilt analog auch für die Biomechanik.²

Ein Gegensatz liegt ganz woanders – und er geht quer sowohl durch naturwissenschaftliche als auch geistes- oder sozialwissenschaftliche Ansätze. Er wird sichtbar, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, wie im jeweiligen Ansatz *das Verhältnis* von Zeichenkörper und Zeichenbedeutung gedacht wird.

Eine Möglichkeit dieser Verhältnisbestimmung liegt darin, von zwei Momenten des Zeichens auszugehen – Zeichenkörper und Zeichenbedeutung –, die in einem logisch hinzukommenden Akt zum Zeichen *synthetisiert* werden. Die Versicherung, daß dabei eine ›lediglich analytische Trennung‹ vollzogen werde, ist banal und überflüssig. Weil und insofern von Zeichen die Rede ist, ist ganz selbstverständlich, daß es Zeichenkörper und Zeichenbedeutung nur zusammen ›gibt‹. Der springende Punkt dieses Grundansatzes liegt allein in der Logik der Verhältnisbestimmung: dort kann *einerseits* über Zeichenkörper (ohne Bezugnahme auf die Zeichenbedeutung) geredet werden, *andererseits* über Zeichenbedeutung (ohne Bezugnahme auf den Zeichenkörper) und *drittens* über deren Zusammenhang. Forschungspragmatisch zeigt sich das darin, daß man zunächst den je eigenen Aspekt der Sache beschreibt, um *dann* nach dem Zusammenhang mit anderen Aspekten der Sache zu fragen. Interdisziplinarität als nachträgliche Zusammenarbeit getrennter Disziplinen.

Die grundsätzlich andere Möglichkeit der Verhältnisbestimmung von Zeichenkörper und Zeichenbedeutung gegenüber jener Synthesiskonzeption liegt in einem *diakritischen* Ansatz: An einem gegebenen Zeichen können beide Momente unterschieden werden. Ein diakritischer Ansatz postuliert nicht lediglich eine faktische, sondern eine (hier so genannte) bedeutungslogische Einheit von Zeichenkörper und Zeichenbedeutung. Die Bedeutung eines Zeichens ist dann prinzipiell die Zeichenbedeutung des Zeichenkörpers *dieses Zeichens*, und dieser Genitiv ist bedeutsam. Genau darin liegt die eigenbedeutsame Materialität der Zeichen. Forschungspragmatisch fordert das das bewußte Reflektieren darauf, daß bereits die Bestimmung eines *Aspekts* einer Sache einen (Vor-)Begriff der ganzen Sache in Gebrauch nimmt (vgl. Franke

2 »Die Biomechanik des Sports ist eine anwendungsbezogene Teildisziplin der Sportwissenschaft. Als solche vertritt sie den wissenschaftlichen Ansatz der Mechanik, grenzt sich von dieser aber dadurch ab, daß sie Spezifizierungen berücksichtigt, die sich durch die Ausrichtung auf den menschlichen Körper ergeben.« (Willimczik 1999: 72)

1994: 34f.). Interdisziplinarität aufgrund einer Resonanz gleicher Sachbestimmung.

Auch wenn in jüngerer Zeit im Zuge der Rede von einer sog. qualitativen Bewegungslehre insbesondere die individuelle Bedeutung von Bewegung in das Blickfeld kommt, so nimmt die Motorikforschung im engeren Sinne in aller Regel eine explizite Trennung von Bewegung und Bedeutung vor (vgl. z.B. Hossner 2001). Im erklärten Selbstverständnis des Faches bildet die Ortsveränderung des Körpers nach wie vor die sachliche Ausgangsbasis, die dann selbstverständlich durch hinzukommende bzw. funktional abhängige Phänomene ergänzt werden muß.³ Spiegelbildlich dazu spielt in der sog. pädagogischen Bewegungswissenschaft bzw. -lehre die Spezifik des körperlichen Vollzuges – von wenigen Ausnahmen abgesehen (Bähr, Bietz, Gröben, Loibl, Scherer) – keine Rolle, da diese als eine rein physikalische angesehen wird. So füllen Bewegungswissenschaft und Sportpädagogik (bzw. Soziologie, Kulturwissenschaft etc.) wechselseitig ihre Lücken, aber es gibt keinen *gemeinsamen* Gegenstand, an dem beide Aspekte unterschieden werden. Angedeutet wird eine solch diakritische Alternative bei Hossner (2001), der in Aussicht stellt, daß eine Bewegungswissenschaft, die sich auch mit der Frage phänomenaler Bedeutungen befaßt, letztendlich, falls sie denn gelänge, andere Fragen stellen muß oder wird. Aber das werden aller Voraussicht nach überflüssige Fragen sein, denn Hossner erwartet (ebd.: 147), daß die »Integration [...] dann nichts wirklich Neues hinzufügen« würde.

Die häufige Fraglosigkeit, mit der ein Synthesis-Konzept von Bewegung und Bedeutung vertreten wird, ist ein durchaus konsequenter Ausdruck des zugrundeliegenden Grundverständnisses von Bewegung. Erklärungsbedürftig scheint beinahe durchgehend, daß sich Bewegung überhaupt vollzieht – und also gilt eine konkrete Bewegung als das *Ergebnis* des Wirkens der verschiedensten Ursachen. Eine dieser Ursachen ist dann selbstverständlich die je individuelle Zuschreibung von Bedeutsamkeiten. Insofern wird in bezug auf das Verhältnis von Bewegung und Bedeutung nur verlängert, was auch ansonsten für das Verhältnis von Bewegung und ›bewegenden Ursachen‹ unterstellt wird. Den grundsätzlichen Unterschied in der Logik synthetisierender oder aber diakritischer Ansätze kann man dementsprechend auch an der Verhältnisbestimmung von Bewegung und ›Information‹ studieren:

3 »Die Bewegung des Menschen als [...] Gegenstand der Bewegungswissenschaft und -lehre beinhaltet alle produzierten Phänomene sowie alle funktionalen Teilsysteme und -prozesse, die bei der Ortsveränderung des Körpers auftreten.« (Olivier/Rockmann 2003: 19)

In der Bewegungswissenschaft gibt es niemanden, der nicht den engen Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewegung proklamiert. Informationstheoretische Ansätze, auf deren Grundmodell die meisten der derzeit diskutierten und angewendeten Theorien beruhen, vollziehen immer einen doppelten Zwei-Schritt: vom Perzept zur Wahrnehmung, von der Repräsentation zur Bewegung. Dabei wird Wahrnehmung im psychophysischen Paradigma (vgl. Fechner 1889) untersucht und zugleich als ›Input‹ einer davon ausgelösten Bewegung betrachtet. Logisch gilt damit die Bewegung als getrennt von der Wahrnehmung analysierbare Ausführung einer Peripherie.

Erst mit Gibson (1982) kam die Idee in die Welt der Motorikforschung, Bewegung und Wahrnehmung im Zusammenhang zu betrachten. Das entsprechende Konzept ist das der »affordances«, welches besagt, daß nur das wahrgenommen wird, was in einer Situation für den Wahrnehmenden relevant ist und was im engen Zusammenhang zu dessen Bewegungsmöglichkeiten steht. Dieser Ansatz ist ein explizites Gegenmodell zur kognitivistischen Auffassung, die von einem bedeutungslosen Reiz als Eingangsdatum der Wahrnehmung ausgeht (vgl. Marr 1982), das in mehreren Verarbeitungsstufen mit Bedeutung versehen wird. Schon vor Gibson und in der Sache analog war das Kohärenzprinzip des Gestaltkreises (Weizsäcker 1940) formuliert worden. Das besagt am Beispiel des Tastvorganges, daß ›Tasten‹ prinzipiell im Bewegungsvollzug entspringendes ›etwas-Tasten‹ bedeutet, also gerade nicht eine Synthese von Tasten und Gegenstand. Zugrunde liegt das Prinzip von Uexküll-Umwelten: Ameisen kennen nur Ameisen-Dinge. Wahrnehmen ist dort nicht ein Hin-und-Her und auch keine Rückmeldeschleife im Sinne des kybernetischen Regelkreises, sondern Ein, in sich differenzierter Vorgang. ›Bewegung‹ ist dabei das vermittelnde Medium von *Etwas-Wahrnehmen* und *Etwas-Wahrnehmen*.

Einen ›transdisziplinären‹ Ansatz verspricht den Informationsverarbeitungstheorien gegenüber die Modellierung von Bewegung als komplexes, dynamisches System. Hier wird z.B. nach Newell (1986) ›Bewegung‹ als ein emergenter Prozeß beschrieben, wobei »constraints« – den physischen und psychischen Menschen, die Umgebungsbedingungen, die (Bewegungs-)Aufgabe und insbesondere deren Interaktion betreffend – jeweils die Selbstorganisationsprozesse begrenzen bzw. ermöglichen. Bisher ist dieses Modell aber nicht in der beschriebenen Breite empirisch geprüft. Es ist jedoch explizit kein hierarchisches Modell; die Denkbewegung geht nicht von der physis zur Bedeutung oder umgekehrt.

Zuschreibungs-Theorien von Bedeutung

In der *Verhältnisbestimmung* von Zeichenkörper und Zeichenbedeutung hört die Gemeinsamkeit der Sportwissenschaft auf. In der Regel wird implizit oder explizit eine Synthesis-Konzeption vertreten. Sportliche Bewegungen bedeuten etwas – das sagen alle. Aber Synthesis-Konzeptionen sagen das in *der Weise*, daß ein Bedeutungsmoment mit dem physischen Bewegungsvollzug verknüpft wird.

Das ist z.B. in all den von uns so genannten *Zuschreibungs-Theorien von Bedeutung* der Fall. Der Bedeutungsbegriff ist dort an der Psychologie orientiert und *Bedeutung* bedeutet dort ›Bedeutsamkeit-für-Jemanden‹. Das Bild ist dort ungefähr dieses: Irgendein handelnder Jemand verbindet irgendeinen ›Sinn‹ mit (s)einem Bewegungsvollzug und schreibt diesen seinen Sinn der Bewegung zu, die dadurch, also durch eine zugeschriebene Relevanz, etwas bedeute.

Bereits im zweiten Satz hört die Gemeinsamkeit mit Gerhardt/Lämmer (1993) auf. So sehr ihre Parole das gemeinsam geteilte Verständnis trifft, und so zustimmungspflichtig diese Parole in der Sportwissenschaft ist, so spezifisch ist die Erläuterung, die dort gegeben wird: »Denn von der physischen Bewegung [...] hängt nur dann etwas ab, wenn sie *gewollt* ist. Sie muß überdies im Bewußtsein der das Spiel oder den Kampf konstituierenden Regeln geschehen. Ohne das Motiv kommt nichts zustande, was für den Sport kennzeichnend oder ausschlaggebend ist. Erst wenn das Motiv wirksam ist, zählen Muskelkraft, Geschicklichkeit und meßbare Leistung; und nur in *Kongruenz von innerem Antrieb und äußerer Funktion* stellt sich auch die Lust an Spiel und Wettkampf ein.« (Ebd.: 1)

Die Bedeutung von *Bedeutung* ist demgegenüber in der Semantik eine ganz andere. Semantisch gesehen bedeutet das Wort ›Hund‹ eben *Hund* ganz unabhängig davon, ob irgendeiner Sprecherin Hunde besonders bedeutsam erscheinen oder nicht. Die semantische Bedeutung von Worten kommt nicht dadurch zustande, daß ein Sprecher diese Bedeutung aussagen *will*.

Was jene Zuschreibungs-Theorien für sich in Anspruch nehmen, ist, daß sie, und nur sie, der Subjektivität und damit der Freiheit der Individuen gerecht werden. »Es empfiehlt sich, an den Primat der inneren Einstellung zu erinnern, wenn von Sport und Moral die Rede sein soll. [...] Die Sportler scheinen so hart von den ökonomischen, publizistischen und technischen Realitäten bedrängt zu werden, daß von einem eigenen Entscheidungsspielraum gar nicht mehr die Rede sein darf.« (Gerhardt/Lämmer 1993: 1)

Doch die Unterstellung, daß man eine Zuschreibungs-Theorie von Bedeutung vertreten muß, um der Subjektivität gerecht zu werden, ist

sachlich falsch, um nicht zu sagen demagogisch. Wenn es für uns persönlich keinen rechten Sinn macht, Rehpinscher in Regenjacke zu den Hunden zu zählen, während das für viele andere einen ganz selbstverständlichen Sinn macht, so ist das ein Sachverhalt, der dem semantischen Bedeutungsbegriff nicht nur nicht widerstreitet, sondern den semantischen Bedeutungsbegriff voraussetzt. Solch unterschiedliche Sinngebungen sind eben und immerhin unterschiedliche je subjektive Lesarten der Bedeutung *Hund*.

Leont'ev wird (der Möglichkeit nach) der Subjektivität gerecht, ohne eine Zuschreibungs-Theorie zu vertreten. Er unterscheidet (1982: 144 ff.) aus- und nachdrücklich zwischen *gesellschaftlicher Bedeutung* und *persönlichem Sinn*. Damit folgt er einer Herderschen, und eben nicht einer Kantischen, Traditionslinie. Spätestens seit und mit Herder macht es einen sehr guten und präzisen Sinn zu sagen, daß wir in eine bereits lebendige Sprache hineingeboren werden. Dann *eignen* wir uns eine Sprache *an*: wir machen etwas Eigenes aus dem, was vorhanden ist, und verändern dadurch das zuvor Vorhandene. Die Freiheit der Individuen liegt hier darin, Bedeutungen zu *modifizieren*, nicht aber darin, Bedeutungen allererst zu schaffen und zuzuschreiben.

Der Verweis auf die je schon gelebten Bedeutungen schließt Subjektivität weder aus noch zwingt es zu einem Konzept sekundärer Subjektivierung von vorgegebenen so genannten objektiven Bedeutungen.⁴ Was sich allein, und allerdings sehr entschieden, ändert, ist das Verständnis von Subjektivität. In den Zuschreibungs-Theorien kommt die Subjektivität gleichsam an unkluger Stelle ins Spiel. Es ist unglücklich, die Freiheit der individuellen Sinngebung so zu interpretieren, als seien Bedeutungsgenerierungen willkürlich-wollende Akte der Bedeutungs-Zuschreibung.⁵

Ein diakritisches Konzept

Daß Zeichen schon als solche eine Bedeutung haben – daß man *an* ihnen einen Zeichenkörper und eine Zeichenbedeutung unterscheiden

4 Daß Leont'ev selbst eine objektivistische Konzeption vertrete, ist eine sich hartnäckig haltende Legende, die in östlichen Gefilden von den Anhängern Rubinsteins und in westlichen Gefilden von der *Kritischen Psychologie* Holzkamps (der nunmehr selbst von diesem Vorwurf betroffen ist) verbreitet wird. Überreste davon finden sich auch noch bei Alkemeyer (2004: 52f.).

5 Was bei der Psychologisierung des Bedeutungsbegriffs passiert, kann man gut in einer der *Kindergeschichten* von Peter Bichsel nachlesen. Was in *Ein Tisch ist ein Tisch* zunächst ganz frohgemut anfängt – die Idee, man könne doch gegen die Langeweile auch einmal versuchen, die Bedeutung *Tisch* dem Wortlaut ›Teppich‹ zuzuschreiben –, endet arg traurig: die Idee der Bedeutungs*zuschreibung* macht Sprechende sehr einsam.

kann, und daß die Bedeutung von Zeichen nicht eigens ein Täter-Subjekt als Bedeutungs-Unternehmer⁶ benötigt –, setzt voraus, daß Zeichen nicht alleine dastehen. Vorausgesetzt ist dann in irgendeinem Sinne die Rede von einem *System* von Zeichen.

Was ein *System* sei, kann ganz unterschiedlich verstanden werden. An dieser Stelle reicht völlig aus, darunter einen Gegenbegriff gegen eine rein mengentheoretisch gefaßte Ansammlung von Einzelzeichen zu verstehen. Ein *System* von Zeichen in diesem minimalen Sinne postuliert irgendeinen *Zusammenhang* zwischen den Zeichen. Die Rede ist, wohlgemerkt, nicht von einem schönen *Zusammenhang*, sondern von *Zusammenhang*. Ob sich die Beziehungen zwischen den Zeichen als Brüche oder als Gleichgültigkeiten oder als harmonische Verträglichkeiten manifestieren, ist in anderen Kontexten alles entscheidend, aber für die Stelle des jetzigen Gedankenganges gleichgültig.

Zentral ist dann jedoch, daß man nicht an einzelnen Zeichen allein deren Zeichencharakter feststellen kann. Es ist ein völlig anderer Einsatz, wenn Scherler (1990: 399) im Anschluß an Peirce eine »triadische Struktur des Zeichens« zugrundelegt, der gemäß ein Zeichen »etwas [sei], das für jemanden in irgendeiner Hinsicht oder Funktion für etwas anderes steht«. Da ist von einem Zusammenhang der Zeichen als Zeichen nicht die Rede, und folglich bilden mehrere Zeichen bestenfalls eine Menge. Auch das erläuternde Beispiel (ebd.: 400) bestätigt das: es ist ein einzelner geknickter Zweig, der für spielende Kinder die Funktion übernimmt, eine Wegrichtung anzuzeigen. Die vermeintlich »bloß analytische Trennung« in einen Zeichenträger, Zeichennutzer und Zeichengegenstand ist eine *Folge* dieses Grundansatzes: *einzelne* Dinge können tatsächlich rein als solche nichts bedeuten, und eben deshalb

6 Diese sehr schöne Formulierung des »Unternehmers« ist Röttgers (1983) entliehen – ein Text, der für das hier Vorliegende grundlegend ist. Röttgers zeigt, daß sich in der kurzen Zeit von 1795 bis 1805 das Verständnis von »Prozeß« grundlegend gewandelt hat. Prozesse finden nunmehr einfach statt, und müssen nicht mehr durch ein dem Prozeß logisch vorgeordnetes Täter-Subjekt eigens unternommen werden. Und d.h.: »Kräfte gehören nicht mehr zu den ursächlichen Vorgegebenheiten von Prozessen, sondern Kräfte sind Aspekte von Prozessen, deren Beziehung zu Prozessen auch umgekehrt als Ursächlichkeit der Prozesse für Kräfte gedeutet werden muß.« (Ebd.: 126; vgl. Röttgers 2003) – Das sind offenbar 10 Jahre Begriffsgeschichte, die alle nicht-systemdynamisch orientierten Ansätze der Biomechanik bis dato noch nicht irritieren konnten: »Ursache von Bewegungen als Erscheinungen in Raum und Zeit sind Kräfte. Der Sprinter erzeugt sie, um sich vorwärts zu bewegen, der Hochspringer, um der Gravitation entgegenzuwirken [...]. Während die Kinematik sich mit der Ortsveränderung von Körpern – und darunter fällt auch die menschliche Bewegung – in Raum und Zeit beschäftigt, ist die Dynamik die Lehre von den die Bewegung verursachenden Kräften.« (Willimczik 1999: 21)

bedarf es Nutzer, »die Zeichen erzeugen und/oder verarbeiten« genau so wie es Gegenstände bedarf, damit die Zeichen *etwas* bedeuten (ebd.: 399). Saussure redet weder von Nutzern noch von Gegenständen, sondern von Zeichen-in-ihrem-Zusammenhang-zu-anderen-Zeichen. Er thematisiert also nicht ›auch noch‹, nachdem es logisch Zeichen bereits gibt, deren Beziehungen, und erst recht nicht, wie eine so genannte »Syntaktik« (ebd.) (im Sinne jener triadischen Struktur) die Beziehung zwischen Zeichenträgern. Die Beziehung der Zeichen macht für Saussure deren Bedeutung aus, so daß hier sog. Syntaktik und sog. Semantik in einer Semantik (im Sinne Saussures) zusammenfallen.

In *diakritischen* Ansätzen ist dieser ›Zusammenhang überhaupt‹ des weiteren als ein ›Sich-Unterscheiden‹ bestimmt. Es dürfte *die* Einsicht von Saussure sein, hinter die diakritische Ansätze nicht zurück wollen und durch die sie definiert sind, daß die Bedeutung von Zeichen davon abhängt, wie sie sich von anderen Zeichen desselben Zeichensystems unterscheiden.

Das Wort ›sheep‹ hat im Englischen dadurch die Bedeutung, die es hat, daß es sich von ›dog‹, ›cat‹, ›house‹, ›dream‹ und manchem mehr unterscheidet – spezifisch aber auch dadurch, daß es sich von ›mutton‹ unterscheidet. Diese Unterscheidbarkeit durch verschiedene Zeichen für das Tier auf der Weide und das auf den Tisch gebrachte Stück Fleisch ist z.B. im Französischen nicht gegeben, und deshalb bedeutet ›sheep‹ im Englischen etwas anderes als ›mouton‹ im Französischen (vgl. Saussure 1916: 138). Diakritische Zeichentheorien folgen diesem Grundansatz: Das Parkverbotzeichen bedeutet das, was es nun einmal bedeutet, auch und u.a. deshalb, weil es sich vom Halteverbotszeichen unterscheidet. ›Verstand‹ im Deutschen bedeutet eben nicht exakt *reason*, weil im Deutschen die Unterscheidung von Verstand und Vernunft möglich ist, während im Englischen dafür nicht zwei Wörter zur Verfügung stehen.

Verallgemeinert gesprochen, können an den *Zeichenbedeutungen* von Zeichen(körpern) ihrerseits zwei Momente unterschieden werden. Das ist zum einen der semantische Gehalt, der durch diesen und nicht jenen Zeichenkörper individuiert ist: der semantische Gehalt etwa von *Hund*, der im Gebrauch des Wortlautes ›Hund‹ liegt, und der im System der deutschen Sprache ein anderer ist, wenn wir den Wortlaut ›Katze‹ gebrauchen. Das ist zum anderen der Ort des Zeichens im System, seine Stellung im Vergleich und Unterschied zu all den anderen Zeichen des gleichen Systems. Die an einen bestimmten Zeichenkörper gebundene Zeichenbedeutung eines Zeichens ist also Ein Doppelpes von semantischem Gehalt (von Saussure »Bedeutung« genannt) und Topos (von Saussure »Wert« genannt) des Zeichenkörpers. Der semantische Gehalt von Zeichenkörpern *erlaubt* die Übersetzbarkeit von Zei-

chen in ein anderes Zeichensystem, während der Topos von Zeichenkörpern jede Übersetzung schwierig macht.

Die Rede ist hier betont von einem *diakritischen*, und nicht von einem strukturalistischen Ansatz. Der Strukturalismus überliest und überfliegt, daß bei Saussure von einem *Doppelten* von semantischem Gehalt und Topos – von »Bedeutung« und »Wert« – die Rede ist; er gefällt sich darin zu behaupten, daß die Bedeutung von Zeichen *nichts anderes* sei als der Topos ihrer Zeichenkörper. Aber dieser Selbstgefälligkeit muß man ja nicht, und wir möchten ihr hier nicht folgen. Stattdessen nehmen wir einen frühen und lapidaren Hinweis von Josef König (1926: 45) ernst; ein Zeichen ist dann sowohl durch seine »Stellung zu anderen« als auch durch »eine unverlierbare eigene Nuance« das *bestimmte* Zeichen, das es eben ist und das es zu einem »qualitativ Einmalige[n], Diskrete[n]« macht.

Bewegungskulturen

Statt *Zeichensystem* kann man nun auch *Kultur* sagen. Darin liegen zwei kleine Verschiebungen. Zum einen ist damit der *mediale* Charakter des *Zeichensystems* betont – in Abgrenzung zu einer *holistischen* Interpretation. Die Zeichen einer *Kultur* sind nicht gedacht als Teile eines Ganzen – so daß man dann darüber streiten könnte, ob die Teile vor dem Ganzen zu stehen kommen oder doch umgekehrt. Insbesondere in diakritischen Ansätzen ist das klar, denn ein Sich-Unterscheiden setzt eine Gleichzeitigkeit der unterschiedenen Zeichen voraus (vgl. Deleuze 1993: 71). Die Zeichen leben in einer Kultur genau so, wie Fische im Wasser leben; da ist von Teilen und Ganzen und von Vor- oder Nachordnungen nicht die Rede (vgl. Luhmann 1984: 20-22). Zeichen sind Zeichen in einem bestimmten Licht bzw. in einem bestimmten »Geist« (Hegel). Kulturen machen eine je kleine oder große *Welt* (von Zeichen) aus.

Die zweite Verschiebung liegt in der Verschiebung von der Sprache zum Sprechen. *Kultur* betont den Vollzugsaspekt, während *Zeichensystem* die Struktur betont. Beides meint das gleiche, aber in je anderer Perspektive. Der Sache nach knüpft das an eine bekannte Unterscheidung Humboldts an, nämlich die von Sprache als *ergon* und als *energeia*.

Das Sprechen einer Sprache ist damit eine Art Prototyp dessen, was hier *Kultur* heißt und was es heißt, eine Kultur zu verstehen. Bezogen auf *Bewegungskultur* heißt das dann, daß auch körperliche Bewegungen Zeichen eines je besonderen Zeichensystems, einer je besonderen Bewegungskultur sind. So wie wir Deutsch oder Englisch reden oder schreiben – oder wie Marx in der Londoner Bibliothek eine merkwürdige Gemengelage –, so bewegen wir uns alltäglich *oder* sportlich *oder*

›auf Arbeit‹; oder dann innerhalb dieser Kulturen bewegen wir uns als Fußballer oder als Ringer oder, oder.

Der theoretisch springende Punkt in dem hier verfolgten Verständnis von *Zeichensystem* und folglich von *Bewegungskultur* liegt in jenem von Hegel ausgeführten, von Saussure in die Semantik eingebrachten und von Luhmann kultivierten diakritischen Ansatz. Zeichen werden hier nicht zusammengesetzt aus einem Zeichenträger und einer irgendwie und irgendwo, z.B. im Kopf eines Individuums, geschaffenen Bedeutung, sondern *an* vorliegenden Zeichen können zwei Momente unterschieden werden. Die wiederum können deshalb unterschieden werden, weil Zeichen nicht alleine sind, sondern sich von anderen Zeichen desselben Systems unterscheiden. Und auch all das gilt nur, weil es Zeichen eines *bestimmten* Zeichensystems sind, das sich von einem anderen Zeichensystem – einer anderen Sprache, einem anderen Dialekt, einer anderen Straßenverkehrsordnung, einer anderen Währung, einer anderen Bewegungskultur – unterscheidet. Will sagen: Kulturen können nicht allein sein.

Zur Methodologie

Ein solches Verständnis von (*Bewegungs-*)*Kultur* wird sich auch in der Methodologie ihrer Beschreibungen niederschlagen. Dabei ist *Methodologie* hier nicht im Sinne einer Lehre von den Methoden zu verstehen. Es geht nicht primär darum, welche verschiedenen Methoden es gibt und wie sie korrekt und angemessen ein- und umgesetzt werden. Es geht auch nicht nur um die Klärung der Frage, welche Methode welchem Gegenstand angemessen ist; insbesondere geht es hier zunächst nicht um den Unterschied und das Verhältnis von quantitativer und qualitativer Forschung. Versteht man unter *Methodologie* nur das, dann müßten wir mit Geertz (1983: 10) betonen, daß das hier Fragliche »mit Methodologie nichts zu tun hat«.

Was wir demgegenüber unter dem Titel *Methodologie* anzielen, ist eine Vorverständigung darüber, welche *Sorte von* Methoden überhaupt in Betracht kommen. Falls es denn, wie hier behauptet, auf der Gegenstandsseite einen Unterschied macht, ob man das Verhältnis von Bewegung und Bedeutung als Synthesis oder aber diakritisch konzipiert, dann verlangt *dieser* Unterschied eine Unterscheidung auf der Seite der Methodologie: Welche *Sorte von* Methoden ist welchem *Typus von* Gegenstand angemessen? Am Beispiel gesprochen: Menschliche Bewegung ist ein anderer Gegenstand als rein physische Bewegung. Das ist auch im Rahmen einer Synthesis-Konzeption klar; aber dort wird dieser Unterschied nicht als ein Unterschied im Gegenstandstypus behandelt. Es ist dort nicht so, daß sich das Verständnis von ›Bewegung‹ ändert, sondern es kommt ›lediglich‹ ein weiteres Moment, nämlich das

Bedeutungsmoment, hinzu, wodurch der Gegenstand komplexer wird. Wenn man den Unterschied zu einem diakritischen Ansatz nicht verwischen will, dann muß man demgegenüber formulieren, daß menschliche Bewegung als Ein Doppeltes von Bewegung und Bedeutung ein *grundsätzlich anderer* Gegenstand als rein physische Bewegung ist. Im Rahmen eines diakritischen Ansatzes ist somit nicht nur mit je anderen Gegenständen, sondern zudem mit anderen Gegenstandstypen zu rechnen. Und das – daß Gegenstände *als Gegenstände* anders sein können – verlangt eine besondere methodologische Anstrengung.

Eine solche methodologische Vorverständigung wird ein Zwischritt sein müssen. Zum ersten geht es bei der Beschreibung von sportlichen Bewegungen als Zeichen einer Bewegungskultur um je eine methodisch gestützte Beschreibung, »die nach Bedeutungen sucht« (Geertz 1983: 9). Gefragt sind also interpretierende, verstehende, hermeneutische Beschreibungen, bzw. *ethnographische* Beschreibungen, insofern es sich um das Verstehen *von Kulturen* handelt.⁷

Hier ist der erstaunliche Sachverhalt zu konstatieren, daß trotz jenes in aller Regel geteilten Selbstverständnisses (von bedeutsamen Bewegungen auszugehen) eine ausdrückliche Bezugnahme auf ethnographische Beschreibungen in der Sportwissenschaft bis dato eher die Ausnahme als die Regel ist (vgl. Thiele 2003). Das mag damit zusammenhängen, daß hier Zuschreibungs-Theorien von Bedeutung die Regel sind, was wiederum eine Beachtung von Unterschieden im Gegenstandstypus unnötig erscheinen läßt. Schierz hat vor nun schon einiger Zeit, seinerseits wiederum an Eichberg vorbei, das Anliegen verfolgt, »die Bewegungswissenschaft in das Spektrum der Kulturwissenschaften einzuordnen« (Schierz 1995: 99), und konsequenterweise ethnographische Beschreibungen, etwa im Sinne von Geertz, gefordert. Thiele (2003: Anm. 16) konstatiert, daß dieser Aufruf kaum Resonanz erzeugt habe.

Zum zweiten geht es um eine solche Ethnographie, die ein *diakritisches* Verständnis von Zeichen zugrunde legt. Dafür prägt Geertz in seinen »Beiträge[n] zum Verstehen kultureller Systeme« im Anschluß

7 Alle vier Attribute sind hier als gleichbedeutend zu verstehen. Wiederum (s.o.: Anm. 1) ist hier, diesseits aller sonst wichtigen Unterschiede der zahllosen hermeneutischen ›Schulen‹, lediglich ein formales Minimum nötig, um eine Unterscheidbarkeit von nicht-hermeneutischen Beschreibungen zu sichern. Geertz (1983: 9) schlägt als Gegenbegriff »experimentell« vor (»Suche nach Gesetzen«, und nicht nach Bedeutungen), was uns nicht besonders glücklich zu sein scheint. Wir werden sagen: hermeneutische, und nicht »feststellende« Beschreibungen. – Um die hier notwendig formale Auskunft nicht in einen Formalismus kippen zu lassen: ein Vorbild dieses Hermeneutik-Verständnisses ist Plessners Text *Mit anderen Augen* (Plessner 1953; vgl. Kämpf 2003).

an Ryle den Terminus ›Dichte Beschreibung‹. Eine *Dichte Beschreibung* ist eine nach Bedeutungen suchende Beschreibung in *der* Weise, daß sie *an* einem Zeichen in einem Zeichensystem *dessen* Bedeutung sucht. Eine *Dichte Beschreibung* ist dadurch definiert, daß eine Synthesis-Konzeption von Zeichen ausdrücklich abgelehnt wird. Um zu verstehen, was *Dichte Beschreibung* meint, genügt ein einziges Beispiel, das Geertz von Ryle übernimmt:

›Stellen wir uns, sagt er, zwei Knaben vor, die blitzschnell das Lid des rechten Auges bewegen. Beim einen ist es ein ungewolltes Zucken, beim anderen ein heimliches Zeichen an den Freund. Als Bewegungen sind die beiden Bewegungen identisch; vom Standpunkt einer photographischen, ›phänomenologischen‹ Wahrnehmung, die nur sie sieht, ist nicht auszumachen, was Zucken und was Zwinkern war oder ob nicht beide gezuckt und gezwinkert haben. Obgleich man ihn nicht photographisch festhalten kann, besteht jedoch ein gewichtiger Unterschied zwischen Zucken und Zwinkern, wie ein jeder bestätigen wird, der ersteres fatalerweise für letzteres hielt.« Und weiter: ›Es ist nicht etwa so, sagt Ryle, daß derjenige, der zwinkert, zwei Dinge tut – sein Augenlid bewegt und zwinkert –, während derjenige, der zuckt, nur sein Augenlid bewegt. Sobald es einen öffentlichen Code gibt, demzufolge das absichtliche Bewegen des Augenlids als geheimes Zeichen gilt, so ist das eben Zwinkern. Das ist alles, was es dazu zu sagen gibt: ein bißchen Verhalten, ein wenig Kultur und – voilà – eine Gebärde.« (Geertz 1983: 10f.)

Was immer die Methodologie der ›Dichten Beschreibung‹ bei Geertz sonst noch meinen mag, und was immer aus ihr in welchen Interpretationen in sonstigen Kontexten geworden sein mag; hier und in diesem Text verbinden wir *ausschließlich* die gerade gegebene Lesart mit diesem Konzept: ›Dichte Beschreibung‹ ist ein *Terminus*, und kein Wort unserer Alltagssprache, mit dem man alles Mögliche verbinden kann, was einem gerade so einfällt, und dieser Terminus ist definiert, eine *bestimmte* Lesart von körperlichen Bewegungen, z.B. des Zwinkerns, zu sein. Körperliche Bewegungen werden dort in der Weise gelesen, daß sie *Ein in sich doppeltes Phänomen* sind. Das sieht man dem Zwinkern nicht an, sondern *das* ist ein theoretischer Einsatz, der sich von dem theoretischen Einsatz einer Synthesis-Konzeption unterscheidet. Es ›ist‹ nicht so, daß man beim Zwinkern nicht zwei Dinge tut, sondern im Rahmen *Dichter Beschreibungen* gilt es so – anders als z.B. in Zuschreibungs-Theorien. Dort, wo bis dato von Zeichensystem bzw. von Kultur die Rede war, spricht Geertz von einem »öffentlichen Code«. Das ändert nichts am zugrundeliegenden diakritischen Grundverständnis.

Auf den *Namen* ›Dichte Beschreibungen‹ werden wir im folgenden so weit wie möglich verzichten. Der *Name* leitet völlig fehl, denn er suggeriert ein Alltagsverständnis. *Dichte* Beschreibungen scheinen dann mit einer irgendwie höheren Weihe ausgestattet zu sein. Wer sie

sich im Bewußtsein dieses (Alltags-)Verständnisses selber auf die Forschungsfahne schreibt, scheint auf der Sonnenseite höherer Genauigkeit oder höherer Sensibilität gegenüber kulturellen Phänomenen zu stehen. Andere ethnographischen oder alle nicht-ethnographischen Beschreibungen scheinen dann nicht so ganz dicht zu sein. All das hat mit der *terminologischen* Verwendung nichts zu tun. Eine biomechanische Beschreibung einer sportlichen Bewegung ist im hier zugrundegelegten *terminologischen* Verständnis eine ›dünne Beschreibung‹, was ganz offenkundig keine wertende, sondern eine unterscheidende Aussage ist.

Die Bedeutsamkeit des Grundansatzes

Was hängt nun aber davon ab, ob man ein diakritisches oder ein Zuschreibungs-Konzept von Zeichenbedeutungen verfolgt?⁸ Ein Beispiel aus der Sportgeschichtsschreibung mag das verdeutlichen.

Der Fußball ist bekanntlich ein ausgesprochen moderner Sport. Nun hat es Ballspiele auch schon im Mittelalter gegeben. In welchem Verhältnis stehen beide Phänomene zueinander? Vorläufer? Bloße Vorläufer? Ganz unvergleichbar?

Zu bemerken und festzuhalten, daß es Ballspiele bereits im Mittelalter gegeben hat, hat als solches durchaus einen Wert. Man ist sonst etwas vorschnell dabei zu sagen, der moderne Sport sei im 19. Jahrhundert entstanden, üblicherweise in England verortet. Dann – also in einem solchen Klima, in dem der Satz, daß der moderne Sport im 19. Jahrhundert entstanden sei, allzu leicht über die Lippen geht – ans Mittelalter zu erinnern, ist vielleicht banal, aber gelegentlich doch einfach nötig: nämlich daran zu erinnern, daß Neues nicht vom Himmel fällt, sondern Vorläufer hat. Gelegentlich sind dünne Beschreibungen nötig, insofern sie überfliegende Aufreglichkeiten verhindern. In diesem Falle: Ballspiele gab es im 19. Jahrhundert, aber die gab es auch schon im Mittelalter. Auch eine dünne Beschreibung ist in manchen Konstellationen ein Erkenntnisgewinn.

8 Einen informativen und anregenden Überblick über den sogenannten *Cultural Turn* in der Sozialtheorie gibt Reckwitz (1999). Dort taucht diese Unterscheidung der Sache nach vielfach, aber nicht als strukturierendes Prinzip auf. Klar ist, daß sich ›kulturwissenschaftliche‹ Ansätze u.a. gegen intentionale Handlungstheorien richten, die Zwecke oder Normen oder allgemeiner: Sinn »als ›subjektiv gemeinter Sinn‹ (Weber) der Handelnden, mithin als singuläre Intention« verstehen (ebd.: 25). Aber wenn dort das Gegenkonzept ist, daß der Handelnde der Welt nunmehr »auf der Grundlage von Regeln« Bedeutungen »zuschreibt«, so bleibt offenkundig auch noch innerhalb des *cultural turn* Raum für die Differenzierung von ›Zuschreibungstheorien‹ (Strukturalismen) und diakritischen Ansätzen. Zur entscheidenden Rolle des Subjekts in den verschiedenen Ansätzen vgl. ebd.: 36f., 40-43.

Aber Beschreibungen der Zeichenkörper neigen denn doch dazu, arg auszudünnen: wird jene Beschreibung »Ballspiele hat es auch schon im Mittelalter gegeben« allzu dünn, dann wird daraus mir nichts, dir nichts eine anthropologische Konstante nach dem Motto: gespielt haben die Menschen schon immer und werden sie auch immer. Manchmal gar zu einem überanthropologischen, in der Natur verwurzelten Grundbedürfnis: viele Tiere spielen und der Mensch auch. Ach, wie schön! Eine bestimmte Sorte von Sportpädagogik ist voll von solchem Zeugs, und das segelt dann auch noch unter der Flagge *Anthropologie des Sports* und sorgt für den schlechten Leumund der Philosophie. Das Bemühen anthropologischer Konstanten gehört zu den traditionellen Argumenten, um 3 Std. Sportunterricht in der Schule abzusichern: was soll man noch dagegen sagen, wenn ›der‹ Mensch spielen muß. Dann kommt noch ein Schuß Schiller dazu: der Mensch ist nur dort eigentlich Mensch, wo er spielt, und fertig ist die Mogelpackung.⁹

Dagegen ist es dann ein ungeheurer Gewinn und geradezu wohltuend, wenn auch in die Sportgeschichtsschreibung de facto diakritische Konzepte Einzug halten. Um den Preis historischer Ungerechtigkeiten gegenüber nicht genannten Kolleginnen:¹⁰ uns scheint, daß dieser Schritt vor allem und insbesondere mit dem Namen Henning Eichberg verbunden ist.¹¹

Die Übereinstimmung mit Ryle an einem wichtigen Punkt ist sehr handgreiflich. So, wie jemand, der zwinkert, nach Ryle nicht zwei Dinge tut, so ist auch Eichberg der Überzeugung, daß jemand, der spielt oder Sport treibt, nicht zwei Dinge tut, nämlich nicht ein individuelles Ding und ein gesellschaftliches. Es sei gerade nicht so, daß man auf der einen Seite in individueller oder gemeinschaftlicher Manier seinen Körper in bestimmter Weise bewegt, und dann, hinzukommend, dies auf der anderen Seite unter herrschenden gesellschaftlichen Bedingun-

9 Das ist betont polemisch und überspitzt eine Tendenz, um sie deutlich hervorzuheben. Deshalb können und werden wir keine konkreten Textbeispiele nennen, weil es in jedem einzelnen Text in der Regel weitaus differenzierter zugeht. Die Polemik geht gegen die Tendenz, eine theoretische Aussage auf einen Merkmalsvers herunterzuwirtschaften. Dagegen genügt ein Blick ins Original, um zu merken, wie sehr jenes Standard-Zitat aus dem Zusammenhang gerissen wird: vom *empirischen* Spielen ist bei Schiller mitnichten die Rede.

10 Grammatisches und soziales Geschlecht sind zweierlei Ding. Dennoch ist der Gebrauch des bestimmten grammatischen Geschlechts in patriarchalen gesellschaftlichen Strukturen nicht unschuldig. Wir gebrauchten daher das grammatische Geschlecht nach Lust und Laune – die jeweils anderen sind selbstverständlich immer mitgemeint, wie die Patriarchen so sagen.

11 Vgl. Eichbergs Selbstverortung in den damaligen Stand der Forschung (Eichberg 1978: 7-16).

gen tut oder damit eine bestimmte gesellschaftliche Funktion erfüllt oder was immer. »Sondern das gesellschaftlich Bezeichnende findet sich im Inneren der Bewegungskultur selbst: in Haltung (posa, posture) und Meßhaftigkeit, in Disziplinierung und Geometrisierung, in Takthalten und Symmetriestreben, im Zirkelhaften und Perspektivischen.« (Eichberg 1978: 8) Er hat diese Sicht der Dinge jüngst nachdrücklich unterstrichen; ganz offenbar ist es nach wie vor höchst aktuell und aussagekräftig, auf der *Gesellschaftlichkeit* des Sports zu beharren – also gegen die implizite oder explizite Unterstellung anzuschreiben, der Sport verfüge über ein eigenes neutrales Wesen, was dann – selbstverständlich, aber logisch sekundär – gesellschaftlichen Bedingungen unterliegt (vgl. Eichberg 2001).

Was tut Eichberg nun? Zunächst verweigert er, sich überhaupt in die Dimension der sogenannten anthropologischen Konstanten hineinzu ergeben. Er fängt erst gar nicht an bei der ausgemergelten Beschreibung »Der Mensch spielt«. Das hat etwas mit dem Fach Sport zu tun, denn diesem Fach muß es ja, wenn überhaupt um Spielen, dann um *sportliches* Spielen gehen. Und also setzt Eichberg bei einer bereits verdichteten Version jener Beschreibung an: sportliches Spielen sei ein Wettstreiten oder etwas-Leisten. Das war bereits bei den Griechen so, von deren Kultur zwar umstrittenermaßen, aber immerhin mit einigem Recht von einer agonalen Kultur gesprochen wurde. Und das scheint auch den modernen Sport nicht weniger auszumachen. Was also liegt näher als die Grundüberzeugung, sportliches Tun habe es als ein solches mit Wettstreit und Leistung zu tun. Aber auch diese Überzeugung weist Eichberg als eine ahistorische Beschreibung auf. Und zwar in zweierlei Hinsicht.

Zum einen wird durch seine kulturvergleichenden Studien deutlich, daß längst nicht alle Spiel- und Sportkulturen agonal strukturiert sind. Im indonesischen Spiel geht es »um die Herstellung eines Relationsmusters«, das sich ebenso im »Sozialverhalten der Gesellschaft von West Sumatra« wiederfindet. »In dieser Gesellschaft ist das Bestreben primär darauf gerichtet, Relationen zu Personen und Autoritäten herzustellen oder zu wahren, Kontakte anzubahnen und Anerkennung zu gewinnen.« (Eichberg 1978: 21f.)

Zum anderen ist selbst und gerade in der Geschichte abendländischer Kulturen Leisten noch lange nicht Leisten. Eichberg will zeigen, daß es historische Übergänge gibt, nach denen man feststellen muß, daß sich »das ganze Leistungsgefüge [geändert hatte]« (ebd. 28). Und eben das führt er dann akribisch vor. Seit und mit Eichberg kann die Sportwissenschaft nicht so tun als kenne sie diesen signifikanten Unterschied zwischen *Gesellschaftlichkeit*, *Historizität*, *Kulturalität* des

Sports einerseits und gesellschaftlicher, historischer, kultureller Bedingtheit des Sports andererseits nicht.

Krüger (2004) sieht die Sache anders. Er schließt aus der zutreffenden Diagnose, daß man als Sporthistoriker angeben muß, *was* dort historisch und kulturell kontextualisiert vorliegt, daß ›Sport‹ dann wohl eine Universalie sein muß, also ein »grundlegendes, universelles Wesensmerkmal des Menschen« (ebd.: 19) – in diesem Fall: daß Spiel und Sport in einer minimalen universalen Bedeutung »überall in der Welt und zu allen Zeiten anzutreffen seien« (ebd.: 18). Die Historizität dieses ›minimalen‹ Verständnisses von Sport kann dann nicht mehr erzählt werden. Es ist exakt eine solche Inanspruchnahme von Universalien, *gegen* die sich Eichberg wandte. Nun muß man Eichberg nicht folgen. Aber es ist schlicht falsch, wenn Krüger (ebd.: 19) meint, eine solche Universalgeschichte als Teil der ›Historischen Anthropologie‹ verkaufen zu können. Es *definiert* die Historische Anthropologie, sich gegen solch ahistorische Universalien zu wenden. Wie gesagt: es mag sein, daß Krüger in der Sache recht behält. Aber die Eingemeindung von Plessner in sein Konzept ahistorischer Universalien ist sachlich falsch und vergleichsgültig eine entscheidende Differenz.

Der Unterschied von Gesellschaftlichkeit und gesellschaftlicher Bedingtheit des Sports ist politisch brisant. Wer – hier nur als Beispiel – angesichts der Spiele von 1936 von einem »Mißbrauch der Olympischen Idee« redet (oder aber wie Eisenberg [1999: 409-429] einen solchen »Mißbrauch« bestreitet), der redet eben nicht über die Gesellschaftlichkeit dieser Idee. Stattdessen kommt die gesellschaftliche Bedingtheit zu der als solchen ›neutralen‹ Idee hinzu. Analog zu Seelenwanderungslehren wandert *die* Olympische Idee durch verschiedene gesellschaftliche Kontexte. Die Funktion dieser Sichtweise ist überdeutlich: die sogenannte Idee der Olympischen Spiele bleibt in ihrer Unschuld erhalten, die Spiele von 1936 geraten zum mehr oder weniger bedauerlichen Unfall oder gar zum Hort des Widerstands, und die gleichen Funktionäre können genau so weiter machen wie bis dato.¹² Wer dagegen wie Alkemeyer (1996) davon ausgeht und plausibel macht, daß die Olympische Idee nur in der Geschichte ihrer konkret-historischen Manifestationen lebt, der kann von einem logisch nachträglichen Mißbrauch *der* Idee nicht reden.

12 Vgl. die geradezu bestürzende Rede von Brundage, in der dieser noch im Jahre 1959 die *Verhinderung* eines Boykotts der Spiele von 1936 als einen »große[n] Sieg für die Olympische Idee« (Brundage 1959: 173) feierte. Diem hatte nichts besseres zu tun als diese Rede als eine große Rede und »nicht zu entbehrenden Kommentar« zu charakterisieren, nur vergleichbar mit den Reden Coubertins (im gleichen Heft, S. 176f.).

Scheinbar unschuldiger sind solch ahistorisch-universalistische Ansätze in der Bewegungswissenschaft. Da sie dort aber sehr direkt mit subjekttheoretischen Annahmen verbunden sind und entsprechend lerntheoretische Konsequenzen haben, ist ihre politische Unschuld de facto nur eine vermeintliche. Dort, wo die zentrale Fragestellung der Bewegungswissenschaft die ist und bleibt, ob eine Bewegung in ihrem physikalischen Verlauf (Raum, Zeit, Dynamik) stimmig ist, geht explizit oder implizit die Annahme ein, daß es immer die gleiche Bewegung ist, die in unterschiedlichen Kontexten vorkommt. Z.B. wäre es das gleiche Handheben, das sowohl zum Drohen als auch zum Winken ›eingesetzt‹ wird. Wenn man diesen Ansatz konsequent zu Ende denkt, müßte man im Sportunterricht Beinstreckungen üben, weil die in jedem sportlichen Bewegungsvollzug vorkommen. Und das ist keine Karrikatur, denn alle Modellierungen, die eine Bewegung als einen Gedächtnisbesitz oder eine Repräsentation betrachten, unterstellen Bewegungsvollzüge als Kombinatorik solcher ›Elementar‹bewegungen. Gedacht wird dort ein Programm, das – im Falle der *Generalized Motor Programs* (vgl. Schmidt 1975) – Konstruktionsregeln für die Realisierung enthält. Diese wiederum werden durch Extrapolation früherer ausgeführter Bewegungen gebildet; ›gespeichert‹ seien damalige Ergebnisse und Ausführungsparameter.

Besonders deutlich ist jener Ansatz in den Theorien zum Transfer, der bis heute u.a. auf der Grundlage der Theorie identischer Elemente nach Thorndike (1914) erklärt wird. Bewegungen seien sich ähnlich – und dies befördere einen positiven Transfer beim Erlernen –, wenn sie möglichst viele identische Elemente enthalten. Im Gegensatz dazu gehen systemdynamische Sichtweisen davon aus, daß es keine zwei identischen Bewegungen gibt, sondern jede ›Wiederholung‹ je eine Variation ist, die etwas Neues enthält. Hier wird ein altes Leibniz-Prinzip auf menschliche Bewegungen bezogen. Und das hat deutliche (lern-)theoretische Konsequenzen. Abweichungen, die im klassischen Modell als »Rauschen« bezeichnet werden, stellen hier ein Kennzeichen des Systems dar, welches die Voraussetzung für die Selbstorganisation bildet. »Order is not ›in there‹, but is created in the process of the action« (Thelen/Smith 1994: 63). Wenn etwa die Lehrmethodik im Rahmen des differentiellen Lernens (Schöllhorn, Jaitner u.a.) mit Variationen arbeitet, ist das weder ein didaktischer Schmusekurs noch einfach Auswertung sog. praktischer Erfahrung, sondern ein grundsätzlich anderes Verständnis menschlicher Bewegung.

Kontrastfolien – bei gleichem Anliegen

Was deutlich geworden sein sollte: Das Anliegen unserer Überlegungen ist ein metatheoretisches. Es geht darum, *wie* das Verhältnis von Bewegung und Bedeutung theoretisch gefaßt wird, d.h. *wie* dieses Verhältnis in theoretischen Konzepten implizit oder explizit unterstellt ist.

Das Thema ist in keinem Sinne, *ob* es einen engen, signifikanten und bedeutsamen Zusammenhang zwischen menschlicher, insbesondere sportlicher Bewegung und Bedeutung bzw. Kultur gibt. Uns ist keine Person und keine Theorie der Sportwissenschaft bekannt, die das ernsthaft bestreiten würde. Wer ernsthaft der Meinung ist, eine x-beliebige Bewegung eines Menschen könne als rein physische vollzogen werden und von allen kulturellen Bedingungen unbefleckt sein, dem werden unsere Ausführungen nichts sagen. Auch wir folgen jenem in der Regel in der Sportwissenschaft geteilten Selbstverständnis, daß es eine solche Unabhängigkeit von Bewegung und Kultur *nicht* gibt.¹³

Auf der Basis dieser Regel der Annahme einer *faktischen* Einheit von physis und Kultur menschlicher Bewegungen gibt es jedoch erhebliche Unterschiede darin, *wie* dieses Verhältnis theoretisch konzipiert wird. Hier sind Synthesis-Konzepte sehr verbreitet, die gerade nicht dem (hier verfolgten) Postulat einer *bedeutungslogischen* Einheit von Bewegung und Bedeutung folgen. Solche Konzepte sehen sich in der Lage, über die physis menschlicher Bewegungen ohne Bezugnahme auf deren Bedeutung und/oder über die Bedeutung einer menschlichen Bewegung ohne Bezugnahme auf deren physis zu reden.

Abgrenzungen¹⁴ von Zuschreibungstheorien, die gerade nicht von einer bedeutungslogischen Einheit von Bewegung und Bedeutung ausgehen, sind – wie obige Beispiele zeigen – relativ leicht vollzogen. Deutlich schwieriger ist es, (Reste von) Synthesis-Konzeptionen innerhalb des gleichen Anliegens zu diagnostizieren.

13 Außerhalb der Sportwissenschaft wird diese dennoch nicht als Kulturwissenschaft wahrgenommen. In einem jüngst erschienen *Handbuch der Kulturwissenschaft* (Jaeger et al. 2004) taucht in drei dickleibigen Bänden die Sportwissenschaft nicht auf; einer der benannten »Brennpunkte« ist »der Körper und die Gefühle«, ein Kapitel zu »Bewegung« gibt es nicht. Ähnlich ist der Befund bei einem Blick in Sammelbänden zum Thema; vgl. exemplarisch Kittsteiner 2004; Müller 2003. Vgl. dagegen Horak/Penz 2001.

14 Um es deutlich festzuhalten: Wir haben noch mit keinem einzigen Wort behauptet oder unterstellt, daß Zuschreibungstheorien falsch sind. Wir haben lediglich eine Unterscheidung vorgenommen und von Klugheit und unglücklichen Folgen (s.o.: Anm. 5) gesprochen. Eichberg, Alkemeyer, wir selbst und einige andere machen etwas *anders*. Wem das zu wenig ist, der soll Schul-Bildung betreiben.

Sehr weitgehende Einigkeit im *Anliegen* besteht mit Ommo Grupe. Auch Grupe wendet sich gegen Zuschreibungs-Theorien, wenn er darauf insistiert, daß sportliches Handeln »nicht allein aus individuellen Präferenzen« verständlich ist, sondern in einen sozialen und kulturellen Rahmen eingebunden ist, innerhalb dessen sich die Selbstbestimmung des individuellen Handelns vollzieht (Grupe 2001: 199f., vgl. 202). Zudem teilt Grupe nachdrücklich die Rede von »Ganzheitlichkeit«, die sich nach seinem Verständnis dagegen richtet, Körper und Geist als etwas »Getrenntes« anzusehen. Es gehe darum, solch dualistische Verständnisse aktiv zu überwinden, und nicht nur oft genug »deren Einheit« zu behaupten (ebd.: 200f.).

Das systematische Problem, das Grupe auf die Tagesordnung setzt, ist die Frage nach dem kritischen Maßstab. Wenn nunmehr im Rahmen der (gemeinsamen) Rede von Bewegungskultur alle menschlichen Bewegungen als ›bedeutend‹ gelten, so entbinde das nicht von der Frage, welche dieser Bewegungen und Bewegungsmuster in den Bereich *wertvoller*, zu pflegender Kulturgüter gehört, und welche nicht (ebd.: 214f.). Grupe unterscheidet daher zwischen der allgemeinen, rein deskriptiven Rede von »Bewegungs-« bzw. »Sportkultur« und einer normativen Rede von »Kultur des Sports«, um »den anzustrebenden ›besseren‹ Sport« zu bezeichnen, »der es verdient, besonders gepflegt zu werden« (ebd.: 214). Dem *Anliegen* nach geht es Grupe mit dieser Rede von »wertvollen Kulturgütern« allein um eine, paradox formuliert, nüchterne und rein deskriptive Unterscheidung von Wertasymmetrien. Er möchte in der Lage sein und bleiben, »Brutalitäten, Obszönitäten, Dämmlichkeiten und Banalitäten« (ebd.) von herausragenden Leistungen und moralisch guten Haltungen unterscheiden zu können. Auch Grupe hat akzeptiert, daß der Maßstab solcher Werthierarchisierungen »in unserer demokratisch-pluralen Welt« nicht ein für allemal in der menschlichen Moral festgelegt werden kann, »sondern in Diskussion und Diskurs Konsens gefunden werden muß« (ebd. 216). Ein Wertbegriff ›Kultur‹, der offen oder klamheimlich schon vorab und gleichsam definitiv weiß, worin die ›wertvollen‹ Kulturgüter bestehen, ist heutzutage nicht länger verständlich, geschweige durchsetzbar: »Die Festlegung von Maßstäben für Pflege und Kultivierung ist heute nicht mehr aus einem höheren Begriff von Kultur abzuleiten.« (Ebd.: 215)

Woher also bezieht man die Maßstäbe der Kritik? In diakritischen Konzeptionen kann dazu nicht mehr auf eine vermeintlich »natürliche« Bewegung jenseits aller kulturellen Bestimmtheiten verwiesen werden, die diesen Kulturalitäten gegenüber ein Maß ihrer Entsprechungen bzw. Abweichungen abgeben könnte: »Eine nur ›natürliche‹ Bewegung gibt es nicht. Man kann sie zwar anstreben, aber auch dies folgt einem kulturellen ›Natürlichkeitsmuster‹.« (Ebd.: 207)

An diesem konzeptionellen Ort ist Grupe allerdings inkonsequent bzw. bleibt in traditionellem Sinne ›normativ‹. Zwar folgt er der vielversprechenden Spur, daß Wertmaßstäbe je schon praktiziert sind, und also nicht ›normierend‹ festgelegt werden können bzw. müssen. Die Antwort auf die Fragen nach den Wertunterschieden menschlicher Bewegungsvollzüge »muss heißen, dass bereits in solchen Fragen, wenn auch oft verborgen und undiskutiert, Wertvorstellungen enthalten sind« (ebd.: 215). Aber dann stellt sich ihm doch auch wieder »die Frage nach dem eigentlichen Sinn von Sport und Bewegung« – so, als könne der Platz zwischen Narzismus und Disziplinierung, zwischen Körperverherrlichung und Körperbeschädigung (ebd.: 216) nun doch wieder vor allem Diskurs normierend ausgezeichnet werden. In der Rede vom »eigentlichen Sinn« reproduziert sich deutlich ein Residuum vermeintlich bloßer physis diesseits aller Kulturalitäten.

Grundgelegt ist diese Inkonsistenz bei Grupe darin, daß die Rede von »Ganzheitlichkeit«, die »möglichst ›integrativ‹ sein solle« (ebd.: 200), gerade kein konsequent diakritischer Ansatz ist. Wer Körper und Geist in einen Ansatz *integrieren* will, der hat sie eben vorher schon getrennt. Nach eigenem Verständnis seien diese Einheit- und Ganzheitlichkeit von Körper und Geist »eher als Postulate anzusehen«, die »die Realität unseres Lebens nur zum Teil [treffen]« (ebd.: 204). In diesem Zugeständnis stecken zwei Voraussetzungen: Zum einen gilt die Rede von Ganzheitlichkeit als eine, die empirisch be- oder widerlegbar ist; zum anderen ist solche Ganzheitlichkeit eine optionale: unter bestimmten Bedingungen liegt sie vor, unter anderen nicht. Es ist dort gerade nicht so, daß die postulierte Einheit von physis und Bedeutung menschlicher Bewegung ein praktiziertes *Verständnis* ist, vermittels dessen bestimmte empirische Gegebenheiten interpretiert werden, sondern umgekehrt kann Grupe auf empirische Gegebenheiten verweisen, um jenes Verständnis vermeintlich zu begründen. Für Grupe ist das in Beschreibungen je praktizierte Verhältnis von Körper und Geist gerade nicht eine Bedingung der Möglichkeit empirischer Sachverhalte, sondern selbst ein empirischer Sachverhalt. Bei diesem Verhältnis handle es sich »um einen potentiellen Dualismus, der von Fall zu Fall und in bestimmten Situationen aktuell wird oder werden kann« (ebd.: 205). In diesem Sinne fungiert die geforderte Ganzheitlichkeit als »Postulat«, d.h. hier: als anzustrebende, normierende Idee. Insofern das Verhältnis von Körper und Geist als ein empirischer Sachverhalt gilt, kann eine unterstellte Harmonievorstellung als kritischer Maßstab und »eigentlicher Sinn« einspringen.

Demgegenüber ist unsere eigene Rede von einem *Postulat* einer bedeutungslogischen Einheit gerade nicht eine *Forderung*, die erfüllt sein kann oder auch nicht. Es ist ein theoretisches, und kein normatives Po-

stulat, nämlich eine *bedingte Behauptung*: Falls man einem diakritischen Ansatz folgt, dann ist bei menschlichen Bewegungen eine bedeutungslogische Einheit von physis und Bedeutung unterstellt. Das macht es noch einmal schwieriger, einen kritischen Maßstab zu etablieren – falls es gelingen sollte, wird er jedoch ein konsequent nicht-normierender sein.

Den Ansatz, sportliche Bewegungen als Zeichen zu interpretieren, haben selbstredend nicht wir erfunden. Es ist ein in der Sportwissenschaft bereits eingeführtes Konzept (vgl. Alkemeyer 1997: 366; Scherer/Bietz 2000; Scherler 1990) – prominent und eindringlich etwa von einer Arbeitsgruppe um Eberhard Hildenbrandt.¹⁵

Das systematische Problem, das Hildenbrandt auf die Tagesordnung setzt, ist die Frage nach dem Sprachcharakter von Bewegungskulturen. Menschliche, insbesondere sportliche Bewegungen als Zeichen zu verstehen, ist das eine; das ganz andere ist das Problem der ›Flüchtigkeit‹ dieser Zeichen(sorten). Ein sportliches Zeichen sei »primär autoreflexiv«, d.h. es »[meint] nur sich selbst und [steht] nicht für etwas anderes« (Hildenbrandt 1997a: 21). Darin sind sportliche Bewegungen der Musik vergleichbar. Zunächst sind sportliche Bewegungen nur kinästhetisch wahrnehmbar, wenn man sie selbst vollzieht, oder visuell wahrnehmbar, wenn man als Zuschauer direkt anwesend ist (ebd.: 22, 23). Dieses Aufgehen der Zeichen in der Gegenwart ihres Vollzugs unterscheidet Musik und Sport grundsätzlich von der Sprache der Worte. Aus diesem Grund spricht Hildenbrandt den Bewegungskulturen bis auf wenige Ausnahmen (Tanz, Ballett) ihren Sprachcharakter ab (ebd.: 21; vgl. Hildenbrandt 2001: 46).

Solch primäre Flüchtigkeit ändere sich erst auf einer zweiten Stufe der Zeichenbildung durch Entwicklungen, die die »Bewegungskonservierung« und damit die »Reproduzierbarkeit« durch Techniken wie Foto, Film, Zeitlupe etc. ermöglichen. Der dadurch ermöglichte Schritt zur medialen Präsentation des Sports sei vergleichbar »mit der Umbruchsituation beim Aufkommen der Schrift und des Schriftdrucks in einer bis dahin oralen Kultur« (Hildenbrandt 1997a: 22).

Darin liegt die besondere methodische Schwierigkeit, daß solch »sekundäre Semiotisierung« (ebd.) die Bedeutung grundsätzlich ändert (ebd.: 23) und insofern bereichert, zugleich aber die primäre Bedeutungshaftigkeit nicht ohne Rest in sich aufnimmt. Sekundäre Zeichenmanifestationen sind gleichsam ärmer als ›gelebte‹ Zeichen, was in jedem Unterschied von Drehbuch und Aufführung, von Partitur und ge-

15 Vgl. die Dokumentationen der entsprechenden Tagungen: Friedrich et al. 1994; Hildenbrandt 1997; Schwier 1998; Friedrich 2001.

spieltem Musikstück, von Lexikon/Grammatik und gesprochener Sprache sinnfällig ist. In der sekundären Semiotisierung treten der semantische Gehalt und der Topos der Zeichenbedeutung gleichsam auseinander, was gelegentlich zur Illusion verführt, man könne eine ›Sprache‹ bereits sprechen, wenn man nur ordentlich deren ›Vokabeln‹ beherrscht.

Der Unterschied zwischen einer Synthesis-Konzeption und einem diakritischen Ansatz ist gelegentlich nur gegen das erklärte Selbstverständnis der Autoren zu diagnostizieren. Ein Beispiel dafür ist die Konzeption des Bewegungsdialogs (Gordijn, Tamboer, Trebels). Dort wird erklärtermaßen von einer »primordialen Einheit von Mensch und Welt« ausgegangen; gleichwohl liegt diese »Einheit« nicht zugrunde, sondern ergibt sich erst, insofern ein Subjekt auf ein Etwas seiner Außenwelt antwortend reagiert (Trebels 1995, 117). Metaphern sind nicht unschuldig. Abgesehen davon, daß dort der Welt zugemutet wird, mit uns zu reden, ist ein »Dialog« ein Hin- und Her-Reden. Redende, die in einen Dialog eintreten, sind diese Redenden schon und bereits vor und unabhängig von ihren Reden und Antworten, d.h. ein Dialog ist gerade nicht konstitutiv für die Redenden.

Nun ist es gerade das, was das Konzept des Bewegungsdialogs unterlaufen will, und wogegen die Rede von einer »primordialen Einheit« steht. Das erklärte Anliegen liegt darin, erweisen zu wollen, daß »Sinn und Bedeutung immer nur in der Relationalität des Mensch-Welt-Bezugs [entstehen]« (Scherer/Bietz 2000: 131), und das richtet sich sowohl gegen Zuschreibungs-Theorien von Bedeutungen als auch gegen objektivistische Bedeutungskonzepte (ebd.). Und in der Tat ist der Unterschied zu einem diakritischen Ansatz unscheinbar.

Im Konzept des Bewegungsdialogs ist und bleibt es so, daß Bedeutungen in der Relationalität *entstehen*, sie sind erklärtermaßen das »Ergebnis eines Dialogs zwischen Ding und Person« (ebd., Hervorheb. d. Verf.). Um dort über ›Bedeutung‹ reden zu können, sind zwingend drei Momente nötig: Ding, Person und deren Relation (Dialog). In diesem Sinne gibt es keine Bedeutung unabhängig von der Relation. Aber insofern die Bedeutung ein *Ergebnis* ist, unternehmen es die Dialogpartner, Bedeutung zu machen – womit sie logisch der Bedeutung vorgeordnet sind. Im Konzept des Dialogs sind Bedeutung und die die Relation ausmachende Bewegung zwei verschiedene Dinge (die freilich notwendig zusammen gehören); erklärtermaßen ist die Rede von einer »Bedeutung, welche die Bewegungsaktion leitet« (Trebels, zit. n. ebd.: 130). In diakritischen Ansätzen dagegen fällt Bedeutungshaftigkeit und Relationalität in bestimmter Hinsicht zusammen; Bewegung *ist* die bedeutende Relation Mensch-Welt.

In diesem Sinne gründet das Konzept des Bewegungsdialogs in vertragstheoretischen Grundannahmen. In-Relation-sein ist dort kein Grundsachverhalt, sondern atomistisch gedachte Individuen sind aus angebbaren Gründen (z.B.: um sich zu verständigen) darauf angewiesen, in Beziehungen einzutreten. Sie haben Beziehungen *nötig*, aber Relationen sind dort gerade nicht notwendig im Sinne des nicht-nicht-bestehen-Könnens. In diakritischen Ansätzen dagegen sind die Individuen nicht Beziehungs-Unternehmer, sondern sie sind-in-Beziehung. Insofern nun Bewegungen solche Relationalität realisiert, liegt die konzeptionelle Differenz zwischen Synthesis-Konzeptionen menschlicher Bewegung und diakritischen Ansätzen darin, ob Bewegtheit (in Synthesis-Konzepten) als zu Erklärendes oder aber als Grundsachverhalt aufgefaßt wird (vgl. Fikus 2001: 98; Schürmann 2001a: 268ff.). Das Konzept des Bewegungsdialogs ist an diesem systematischen Ort ein Synthesis-Konzept: in einen Dialog tritt man aus angebbaren Gründen ein.

Man kann diesen Unterschied auch so ausdrücken, daß (nur) diakritisch konzipierte Individua eine Umwelt (im Sinne Uexkülls) haben. Dann und nur dann, wenn man deren Beziehungen konstitutiv sein läßt, haben sie – das ist *jetzt* beinahe tautologisch – nur zu solchen Dingen Beziehungen, mit denen *sie* je schon in-Beziehung-sind. *Dann* trifft zu, daß Ameisen nur Ameisen-Dinge kennen. In Synthesis-Konzepten dagegen ist zunächst einmal Alles Umwelt – und der phänomenal bestehende Sachverhalt *bestimmter* Umwelten muß dann, in einem logisch zweiten Schritt, erklärt werden. Er kann dort erklärt werden z.B. durch Bezugnahme auf einen Instinkt, oder auf das Vermögen zu lernen bzw. Erfahrungen machen zu können oder auch durch das Vermögen, Bedeutungen schaffen und zuschreiben zu können. Dort ist zwar vom gleichen Phänomen – *bestimmte* Umwelten – die Rede, aber *nicht* von Uexküll-Umwelten bzw. Gestaltkreisen, sondern von empirisch zu erklärenden Einschränkungen von Welt. Demgegenüber ist die Bestimmtheit der jeweiligen Umwelt in diakritischen Ansätzen kein empirisch beschreibbarer Sachverhalt, sondern eine Bedingung der Möglichkeit, Dinge *in* solcherart Umwelten empirisch beschreiben zu können. Die hier unterstellte Resonanz zu *bestimmten* Dingen der Welt ist keine Aussage zu faktisch vorkommenden oder nicht vorkommenden Beziehungen, sondern eine Aussage zu dem, was ›Umwelt‹ bedeutet. Oder auch: Uexküll-Umwelten sind tatsächlich im strengen Sinne Welten, d.h. *Zusammenhänge* von Dingen, kleine Kosmen – und nicht lediglich (mengentheoretische) Ansammlungen von Dingen. In dieser Entgegensetzung betrachtet, kennt das Konzept des Bewegungsdialogs keine Uexküll-Umwelten, sondern nur im Ergebnis des Dialogs (gemeinsam) eingeschränkte Umwelten. Der springende Punkt ist ein anderes Freiheits-Verständnis: Umwelten sind faktische Einschränkungen

von im Prinzip *grenzenloser Freiheit*; Uexküll-Umwelten eröffnen diese oder jene bestimmte Möglichkeit. In Uexküll-Umwelten ist Freiheit ›etwas Eingespieltes auch anders-machen-können‹, und nicht beschränkte Willkür.

In der unterscheidenden Abgrenzung von Synthesis-Konzepten, insbesondere gegen das Konzept des Bewegungsdialogs, besteht eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Alkemeyer (2004: 48f.). Es gehe darum, Akteur und Welt in den konzeptionellen Grundannahmen so zu denken, daß sie »nicht bereits *vor* und *unabhängig von* ihrem Austausch als voneinander abgegrenzte Entitäten existieren, sondern sich gegenseitig erst in dessen Verlauf hervorbringen« (ebd.: 49).

Das systematische Problem, das Alkemeyer auf die Tagesordnung setzt, ist die Frage des Gewordenseins des Mensch-Welt-Verhältnisses. Wenn es, wie im Konzept des Bewegungsdialogs, optional für den Menschen ist, eine Beziehung zur Welt aufzunehmen, dann muß der Mensch bereits mit einer ›Grundausstattung‹ versehen sein, die a) erklärbar macht, daß er sein Vermögen zum Dialog überhaupt verwirklicht, und die b) erklärbar macht, daß er die Welt und die Welt ihn ›versteh‹. Doch könne »eine ›leibliche Intentionalität‹ nicht einfach vorausgesetzt werden« (ebd.: 56). Zu erläutern sei vielmehr, daß »der Körper erst im Prozeß seiner Vergesellschaftung zu einem ›spontanen Strategen‹ wird«, und genauso, daß »sich auch ein (intendierendes) ›Ich‹ erst in diesem Vorgang [konstituiert]« (ebd.: 57). Es müsse berücksichtigt werden, »dass allein der *sozialisierte* Körper eine Fähigkeit zum Antwortenkönnen hat, weil nur diesen Züge der Realität als Zeichen berühren können« (ebd.).

Das Anliegen ist unstrittig, die theoretischen Mittel der Umsetzung sind es nicht. Die Rede von »sozialisiert« läßt zwei Lesarten zu. Entweder muß dort stehen: »allein der je schon als sozial vorausgesetzte Körper hat jene Fähigkeit«. Dann aber reproduziert sich das Problem: warum darf eine ›leibliche Intentionalität‹ nicht vorausgesetzt werden, ein je schon sozialer Körper aber schon? Daher muß die zweite Lesart gemeint sein: ein *Werden* der Sozialisierung des Körpers. Aber das heißt dann: unterstellt ist ein noch nicht sozialisierter Körper – ein rein natürlicher Körper, der in sozialen Belangen gleichsam als *tabula rasa* gedacht ist –, der dann in eine Geschichte seiner Sozialisierung eintritt. Dafür mag es gute Gründe geben oder auch nicht – so oder so reproduziert sich auch dann das Problem, auf das dieser Schachzug eine Antwort sein wollte: Die eigene Theorie ist nicht voraussetzungslos, wenn man einen Körper denkt, der erst ein sozialer *wird*. Warum darf eine ›leibliche Intentionalität‹ nicht vorausgesetzt werden, ein rein natürlicher Körper aber schon?

Die Grundunterstellung der Historischen Anthropologie,¹⁶ die Alkemeyer hier mitmacht, liegt darin, daß eine Entscheidung für oder gegen eine vertragstheoretische Grundannahme (bzw. für oder gegen ein sich-in-der-Welt-Bewegen) eine *empirische* Frage ist. Unterstellt ist, man könne durch genaue (sozial)wissenschaftliche Analyse »plausibel machen« (ebd.: 49), daß menschliche Akteure nicht Bewegungs-Unternehmer sind, sondern je schon in-Bewegung. In hier durchaus geteilter Kritik an ahistorischen Wesensannahmen wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Jegliche Bedingungen der Möglichkeit empirischer Analysen werden de facto gezeugnet insofern sie als ohne Rest in ihrer Historie aufgehend unterstellt werden.¹⁷

Daß es »de facto« gezeugnet wird, meint hier folgendes: Die Kritik von Alkemeyer am Konzept des Bewegungsdialogs richtet sich dagegen, daß dort etwas »einfach vorausgesetzt« wird. Der Vorwurf ist nicht, daß Trebels nicht die Kontingenz dieser Voraussetzung aufweist. *Dann* aber ist der Aufweis der eingeklagten Gewordenheit jener Voraussetzung *zugleich* ein Argument gegen die Vorausgesetztheit. Und insofern wird »de facto« gezeugnet, daß solcher Aufweis der Gewordenheit seinerseits notwendig eine Voraussetzung macht.

Demgegenüber gehen wir davon aus, daß man gewisse Bedingungen der Möglichkeit empirischer Analysen nicht nicht in Anspruch nehmen kann. Es ist kontingent, welche theoretischen Annahmen grundgelegt werden, aber es ist notwendig, daß immer irgend-welche Annahmen grundgelegt werden. Einen diakritischen Ansatz zu wählen, ist selbst eine solche *bedingte Notwendigkeit*. Man muß einem solchen Ansatz nicht folgen, aber falls man ihn verfolgt, dann ist das sich-in-der-Welt-Bewegen des Menschen als Grundsachverhalt in Anspruch genommen. Erklärungsbedarf besteht *dann* hinsichtlich von Invarianzen, von Gleichgewichts- oder Ruhezuständen.

Sich anders als die Historische Anthropologie für ein Konzept *kontingenter Transzendentalien* zu entscheiden, ist ein Unterschied, der über lange Theiestrecken keinen Unterschied macht. Beispielsweise gelingt die diffizile gemeinsame unterscheidende Abgrenzung vom Konzept des Bewegungsdialogs, auch ohne diesen Unterschied überhaupt

16 Damit ist jener Ansatz von Anthropologie gemeint, der wesentlich an die Namen Gebauer, Kamper und Wulf gebunden ist, und wie er etwa in Wulf (1997) dokumentiert ist.

17 Aufgeboten wird der *Soziologe* Bourdieu, der den Transzendentalphilosophen Bourdieu in sich leugnet. Das ist ein gut begründeter Einsatz gegen bestimmte Tendenzen von Merleau-Ponty; aber allein der Transzendentalphilosoph Bourdieu vermag die Theorie des Habitus systematisch von einer Sozialisationstheorie zu unterscheiden, was wiederum erklärtes Anliegen ist. Vgl. ausführlicher Schürmann 2002: 178-185.

zu thematisieren. Dennoch ist es ein Unterschied. Es ist ein Unterschied, ob man meint, daß die Bewegungsdialogiker nicht genau genug empirisch analysieren, oder ob man einen gleichsam anderen theoretischen Wetteinsatz diagnostiziert. Ob es ein bloß theoretischer Unterschied ist, oder aber ein solcher, der auch Unterschiede macht, mögen wir nicht beurteilen.

Ein diakritischer Ansatz ist ein Gegenentwurf zu einem Synthesis-Konzept von Bewegung und Bedeutung. Das ist nicht in und mit allen theoretischen Traditionslinien zu haben. Luhmann ist nun einmal Hegelianer – wäre er Kantianer, wäre seine Systemtheorie nicht die, die sie nun einmal ist. Daß auch Hegel nicht ohne Kant zu haben ist, ist klar, eignet sich aber nicht für falsche Harmonisierungen.

Nun geht es selbstredend nicht darum, die »richtigen« Säulenheiligen gegen weniger richtige auszuspielen, sondern es geht um theoretische Grundentscheidungen, die mit Traditionslinien verknüpft sind. In den bis dato innerhalb der Sportwissenschaft diskutierten zeichentheoretischen Ansätzen spielt die *Philosophie der symbolischen Formen* Ernst Cassirers eine überragende Rolle. Daran gibt es gar nichts zu kritisieren, denn das hat sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Festzuhalten aber bleibt, daß mit Cassirer kein konsequent *diakritischer* Ansatz zu haben ist. Trotz aller Anleihen bei Leibniz, Herder, der Gestaltpsychologie etc. bleibt Cassirer dem Kantischen Grundproblem verhaftet, wie die als solche formlosen Humeschen *impressions* zu einer Erkenntnis geformt werden können. Cassirers Philosophie dürfte eine derjenigen sein, die den Kantschen Grundansatz bis in dessen äußerste Konsequenz fortentwickelt haben – aber sie bricht nicht mit dem Grundansatz, Erkenntnis als Synthesis »zweier Stämme« (Kant KrV: B 29) zu konzipieren (vgl. Schürmann 1994, 1996). Auch das ist keine Kritik, sondern eine Unterscheidung.

In der für die Kulturanthropologie und Semiotik entscheidenden Hinsicht ist das von Cassirer zugrunde gelegte *animal symbolicum* ein Formungs- und Bedeutungs-Unternehmer. Es ist ausgestattet mit dem *Vermögen* zur Symbolisierung, was eben eines zusätzlichen Prinzips bedarf, um seine Verwirklichung zu erklären. Das *animal symbolicum* ist nicht Symbolisierer, sondern hat es nötig, Symbolisierungen zu unternehmen, um sich die Welt zu erschließen. Wenn Köller (2001: 21) von einem »Hunger nach Bewegung« und entsprechend von einem »Hunger nach Weltkontakt und Weltwissen« spricht, dann geht er eben *nicht* von Bewegtheit und Weltkontakt als Grundsachverhalt aus. Nach dem gemeinsam geteilten Ausgangspunkt (ebd.: 11-13) erweist sich Cassirersches Gedankengut als Weichenstellung.

Dieses Cassirersche Erbgut transportiert auch der andere überaus prominente theoretische Ansatz dieser Debatten, nämlich die Habitus-Theorie Bourdieus. Dieser in vielen Kontexten kaum mehr verzichtbare Ansatz (vgl. exemplarisch Alkemeyer 2001; Bröskamp 1994; Gebauer 1997; Müller 2001) ist historisch und sachlich nicht ohne Bourdieus *Soziologie der symbolischen Formen* zu haben. Bourdieu meint dort, Cassirers Symbolisierung als ein geistiges Prinzip verstehen zu sollen, was es zu materialisieren gelte. Folgerichtig geht es dann um eine Theorie körperlicher Symbolisierung, die aller ›geistigen‹ Symbolisierung bereits zugrunde läge. So wichtig dieser Schritt ist, so offenkundig ist auch, daß dies allein noch nichts daran ändert, Symbolisierung als Synthesis zu denken. So zentral und unverzichtbar es ist, Bewegungen des Körpers nicht als »strukturlose Mittler« zu denken (Alkemeyer 2004: 57, vgl.: 49), so zwingend liegt die Weiche für einen diakritischen Ansatz noch davor, nämlich darin, die Bewegungen des Körpers erst gar nicht als Mittel zu denken, einen Kontakt zur Welt allererst aufzunehmen.

Aus gleichen systematischen Gründen ist ein diakritischer Ansatz nicht mit einer Handlungstheorie vereinbar. Wie man bei Gehlen, dem Stiftungsvater der Handlungstheorien, lernen kann, ist dort das Mängelwesen Mensch darauf angewiesen, Handlungen zu *unternehmen*, um fehlende Instinktgesicherheit durch Kulturgebilde auszugleichen. Bemerkenswerterweise hat Gebauer (2004) jüngst den Ansatz der Historischen Anthropologie in dieser Gehlenschen Konzeption fundiert. So konsequent das ist, so bleibt auch hier festzuhalten, daß dies keineswegs, wie der Untertitel fälschlich sagt, die Perspektive ›der‹ historischen Anthropologie, sondern eben die besondere Perspektive der Historischen Anthropologie ist. Die Perspektive beispielsweise der Plessnerschen, nun keineswegs ahistorischen Anthropologie ist eine durchaus andere.

Und so argumentieren wir denn in anderen theoretischen Traditionslinien:

- in der Theorie menschlichen Tuns: Tätigkeitstheorie in der Tradition der Kulturhistorischen Schule der sowjetischen Psychologie statt (Gehlenscher) Handlungstheorie (vgl. Schürsmann 2001a: 271-275);
- in der Anthropologie: Herder und Plessner statt Gehlen (vgl. Schürsmann 2000);
- in der Wissens- und Ausdruckstheorie: Plessner, Georg Misch und Josef König statt Cassirer (vgl. Schürsmann 2001b), und Gibson statt Fechner (vgl. Fikus 1989, 2001);
- in der Bewegungswissenschaft: systemdynamische Ansätze statt Informationsverarbeitungstheorien (vgl. Fikus/Müller 1998);
- oder einfach und zusammenfassend: Hegel statt Kant.

Zwischenergebnis

Ein diakritisches Konzept des Verhältnisses von menschlichen körperlichen Bewegungen und Bedeutungen behauptet damit zweierlei. Zum einen, *daß* diese Bewegungen ›bedeutend‹ sind bzw. kulturell bedingt sind. Eine solche Betonung einer ›untrennbaren Einheit von menschlichen Bewegungen und Kultur‹ hält das gemeinsam geteilte Selbstverständnis der Sportwissenschaft fest. Daß der brasilianische Fußball ein anderer sei als der deutsche, ist sprichwörtlich; daß Fahrradfahren in Holland ein anderes Phänomen ist als im Ruhrgebiet oder in China, dürfte offenkundig sein – solch kulturelle Bedingtheit ist innerhalb der Sportwissenschaft als Phänomen unstrittig.

Die zweite Behauptung, die ein diakritisches von einem Synthesis-Konzept unterscheidet, ist eine zum *Wie* des Verhältnisses von Bewegung und Bedeutung. Menschliche Bewegungen unterscheiden sich hier im Gegenstandstypus von nicht-menschlichen Bewegungen; sie sind unterstellt als Ein Doppeltes, *an* dem die beiden Momente des Physischen und des Bedeutungshaften unterscheidbar sind. Ein solcher Ansatz ist innerhalb der Sportwissenschaft strittig – ja er geht sogar gegen die erste Intuition.

Auf den ersten Blick scheint es nämlich sonnenklar zu sein, daß Fahrradfahren in Holland, in China, im Ruhrgebiet und überall sonst auf der Welt etwas überkulturell Gemeinsames hat: hier wie dort muß man doch wohl zweifelsfrei in die Pedale treten und trampeln!? Was also liegt näher, als die kulturellen Unterschiede als kulturelle Überformungen eines gegenüber allen kulturellen Unterschieden resistenten rein physischen Bewegungsvollzugs zu interpretieren – sprich: ein Synthesis-Konzept zu unterlegen. Radfahren in Holland ist *dann* ›physischer Bewegungsvollzug plus holländische Kultur‹. Ein diakritischer Ansatz bestreitet auf den Spuren von Mauss (1935) die fraglose Gewißheit dieses Ansatzes und verfolgt die direkt gegenteilige Annahme: daß es gar keine rein physischen (keine »natürlichen«) menschlichen Bewegungen gibt. Die Trampelbewegung beim Radfahren will dann nicht als kulturelle *Bedingtheit*, als kulturelle Überformung beschrieben sein, sondern als in ihrem Inneren selbst offen für kulturelle Unterschiede. Der Genitiv ist *dann* bedeutsam: die Trampelbewegung *holländischen Radfahrens* ist logisch etwas anderes als die Trampelbewegung *chinesischen Radfahrens*. Fraglich ist, ob sich dieser logische Unterschied auch am Phänomen zeigt. Ein logischer Unterschied ist nicht empirisierbar; gleichwohl dürfte er sich am Phänomen *zeigen*, und minimal darf er dem Phänomen nicht widersprechen (vgl. Plessner 1928, 4. Kap.: insb. 128, 137).

Die Metapher der Formatierung

Um diesen Zweischritt auszudrücken, wollen wir sagen, daß menschliche körperliche Bewegungen *kulturell formatiert* sind. Das ist nunmehr mehr als bloß zu sagen, sie seien kulturell bedingt.

›Formatierung‹ ist eine Metapher, und zwar, wie heutzutage üblich, aus dem Computer-Bereich. Wer mit dem Computer arbeitet, weiß was gemeint ist: man formatiert Text, z.B. kursiv oder fett, gelegentlich arbeitet man gar mit Formatvorlagen, um diese Formatierungsarbeit zu automatisieren. Oder, auf anderer Ebene: ein Datenträger ist z.B. in DOS oder Mac formatiert. Der Sachverhalt, den diese Metapher ausdrückt, ist klar:

- Man kann keine auf einem PC geschriebene Datei auf einer Diskette speichern, die Mac-formatiert ist;
- man kann keine doc-Datei mit einem Apple lesen; jedenfalls nicht einfach so;
- man kann Übersetzungen vornehmen durch Schaffung eines gemeinsamen Formats – Speicherungen in rtf verstehen viele Nicht-PCs; ggf. bei Verlust sehr spezifischer Formatierungen: *rich-text*-Format ist eine graduelle Angabe;
- man kann nicht völlig unformatiert schreiben, um dann, in einem zweiten Schritt zu entscheiden, wie man heute gerne mal formatieren möchte; man schreibt immer schon auf *irgendwie* formatierten Datenträgern; oder: man schreibt gewöhnlich mit der Standardformatvorlage, und alle *aktiven* Formatierungen, die man selber eigens vornimmt, sind immer schon *Umformatierungen*: von Dos zu Mac, von doc zu rtf, von nicht-fett zu fett etc.

Diese Aspekte mögen bei der metaphorischen Rede erhalten bleiben, und in diesem Sinne gebrauchen wir die Metapher in einer festgelegten Bedeutung, mithin *terminologisch*.

Die Metapher der Formatierung ist, ohne daß das ihrem strengen Gebrauch zuwiderläuft, nicht exklusiv. Wir hätten auch die mathematische Metapher des Koordinatenkreuzes gebrauchen können; in der Kulturwissenschaft und Soziologie ist häufig von Rahmung oder Codierung die Rede; ein sehr guter Konkurrent ist die Metapher des blinden Flecks. Ein besonders schönes Bild ist die Redeweise, Bewegungsweisen seien kulturell »infiziert«.

Die Schwäche der Metapher liegt darin, daß sie einen logischen Zweischritt suggeriert: erst formatieren, dann schreiben oder speichern. In der Praxis des Speicherns von Dateien ist das mehr als deutlich: Man kauft bereits formatierte Disketten (oder formatiert selbst), um dann darauf zu speichern. Bei der Metapher der Rahmung ist dieser Aspekt noch aufdringlicher: da wird suggeriert, als sei der Rahmen das eine,

und das Bild darin das andere. Der terminologische Gebrauch der Metapher will und meint einen solch logischen Zweischritt gerade *nicht*: jede Formatierung ist Umformatierung einer je zugrundeliegenden Formatiertheit.

Die Stärke der Metapher liegt darin, daß sie zu einer sehr präzisen Indizierung zwingt: Formatiertheit ist immer Formatiertheit auf einer je bestimmten Stufe. Die Rede von Formatierung *allein* ist schlicht falsch oder besser gesagt: eine bloß laxe, schmückende Redeweise. Nur durch solche Indizierung wahrt die Rede von kultureller Formatiertheit ihre prinzipielle Unterschiedenheit von der nivellierenden Rede der kulturellen Bedingtheit. Die Rede von Formatierung ist sozusagen ihrerseits formatiert, und zwar dadurch, daß Formatierung immer schon die Formatierung in einer bestimmten Dimension ist; z.B.

- Formatierung durch das Betriebssystem: Dos, Windows, Mac, Unix; oder
- Schriftformatierung: kursiv, fett, standard; oder
- Formatierung durch Datenformate: doc, ppt, xls, bnk, htm, jpg

Bewegungswissenschaftliche Version

Kulturelle Formatierung bedeutet dann also beispielsweise: Wenn ich im Ruhrgebiet das Fahrradfahren kennengelernt habe und/oder selber gelernt habe, und dann mit diesem Wissen und Können nach Holland fahre; und wenn ich dann dort sehe, daß und wie auch die Holländer Fahrrad fahren, dann habe ich eine in Dot.Ruhrgebiet formatierte Datei stillschweigend in einem rtf-Format gespeichert und sie in Holland wieder entschlüsselt. Der Normalfall dürfte sein, daß wir zwar ein wenig stutzen, was die dort für komisch-eigentümliche Fahrräder haben, aber ansonsten von diesen Umformatierungen gar nichts merken. Gleichwohl handelt es sich um Ver- und Entschlüsselungen, wie kontrastierende (und in der Ethnologie virulente) Vergleichsfälle deutlich machen: Wäre ich zum ersten Mal auf eine Liegerad-Kultur gestoßen, hätte ich es möglicherweise gar nicht *als Fahrradfahren* entschlüsselt, sondern mich nur gewundert, ›was die denn da treiben‹. Und – Kontrast in die andere Richtung –: es ist alles andere als klar, ob man das Einradfahren auf unseren Straßen *als Fahrradfahren* ansprechen sollte, oder ob das nicht ein problematischer Ethnozentrismus alteuropäischer Fahrradfahrer wäre. Solch stillschweigenden und beinahe unmerklichen Umformatierungen werden typischerweise erst dann spürbar, wenn man sich dort am Verkehr beteiligt und/oder irgendetwas kurios ist oder gar schief geht. Nur ein Beispiel: In Deutschland ist man es gewohnt, von beinahe allen Autofahrern nachdrücklich und empört angehupt zu werden, wenn man zu zweit nebeneinander fährt. In Holland ist es dann völlig merk-würdig, daß dort überhaupt nur große

Pulks von Fahrrädern auf der Straße zu sehen sind, und daß trotzdem niemand hupt und daß es trotzdem funktioniert. Es scheint dort eine grundsätzlich andere Idee von Ordnung und von ordentlichem Fahrradfahren zu geben als bei uns. Und plötzlich sind die komischen Fahrräder dort gar nicht mehr komisch, sondern man versteht, daß und warum es so ist.

Wenn man dieses sehr einfache Beispiel unterschiedlichen Fahrradfahrens als Prototyp nimmt und terminologisch verallgemeinert, dann kann man jeweils die kulturell codierte, von uns jetzt so genannte, *körperliche Praktik* von der, jetzt so genannten, *Körpertechnik* unterscheiden. Das Fahrradfahren als körperliche Praktik ist dann einer hermeneutischen bzw. ethnographischen bzw. dichten Beschreibung zugänglich, während das Fahrradfahren als Körpertechnik einer »feststellenden Beschreibung« (s.o.: Anm. 7) zugänglich ist. Insofern es sich dabei um die Beschreibung einer Körpertechnik *dieser körperlichen Praktik* handelt, sind feststellende Beschreibungen hier nicht zu verwechseln mit Protokollierungen rein physischer Tatbestände. Im Inneren feststellender Beschreibungen gibt es gleichsam einen Individuierungsoperator.¹⁸

Ein eigenes Vermittlungsglied zwischen körperlichen Praktiken und Körpertechniken sind die technischen Geräte, hier also das Fahrrad. In ihnen ist der kulturelle Code gleichsam verdichtet manifestiert. Im Sonderfall ist dieses technische Gerät der eigene Körper, analog zu den Gliedmaßen, die als Werkzeuge der Werkzeuge gelten können.

Zugleich aber, und jetzt greift die Stärke der Metapher der Formatierung, ist die feststellende Beschreibung einer Körpertechnik in anderer Dimension ihrerseits eine hermeneutische Beschreibung. Z.B. kann das, was beim gewöhnlichen Radfahren ganz unscheinbares Bremsen bleibt, beim Mountainbiken zu einer eigenen »Kulturtechnik« differenziert werden; die Beschreibung der mit einem konkreten Gerät verbundenen Körpertechnik kann offenbar so dünn gar nicht sein, als daß sie nicht solchen Differenzierungen noch einmal zugänglich wäre. Bremsen bei einem Mountainbike ist etwas anderes als bei einem Stadtrad, von feinen ergonomischen Unterschieden erst gar nicht zu reden.

Hier sind dann eben die Indizierungen der Formatierungen zu beachten. Es ist eine andere Theorie-Situation, ob man (z.B.) einen kulturellen Vergleich *zwischen* verschiedenen Radfahrkulturen anstellt, oder aber feine kulturelle Differenzierungen *innerhalb* einer der Radfahrkulturen herausstellen möchte. Um solche gestuften/indizierten Kulturvergleiche überhaupt anstellen zu können, muß die je einhergehen-

18 »Hebt man das ganze menschliche Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen nach, wie man etwa auch eine steinerne Hand Hand nennt.« (Aristoteles, Politik, 1253 a 20ff.; Übers. Rolfes)

de Körpertechnik unterschiedlich dünn beschrieben sein. Um den Unterschied von *kursiv* und **fett** anzugeben, hilft es nicht recht weiter, ganz lange Geschichten zu erzählen, wie dieser Unterschied wohl auf der Ebene des Betriebssystems realisiert ist.¹⁹ Um die unterschiedlichen kulturellen Codierungen des Straßen- und Bahnradrennens erfassen zu können, reicht es nicht zu sagen, in beiden Fällen würde in die Pedale getreten. Das ist ja auch bei allen anderen, insbesondere bei allen nicht-sportlichen Weisen des Radfahrens so.

Im Beispiel von Ryle gesprochen: Wenn man das Parodieren des Zwinkerns mit dem Proben des Parodierens des Zwinkerns vergleicht, dann benutzt man nicht die dünne Beschreibung ›schnelle Bewegung des rechten Augenlids‹, sondern dann spielt ›Zwinkern‹ die Rolle der dünnen Beschreibung. Bezogen auf die Formatierung von Bewegungsweisen heißt das: Wenn man die körperliche Praktik des Mountainbikens mit der des Straßenradrennfahrens vergleicht, dann bedarf es einer feststellenden Beschreibung der Körpertechnik des *sportlichen* Radfahrens, um dann im Vergleich zu konstatieren, daß diese so beschriebene Körpertechnik in jenen beiden Kulturen je anders formatiert ist. Vergleicht man dagegen sportliche Radfahrkulturen mit Alltagsradfahrkulturen, wird sich auch die feststellende Beschreibung der je anders formatierten Körpertechnik ändern; genauso wie diese gerade noch dünne Beschreibung sozusagen dichter wird, wenn man verschiedene körperliche Praktiken innerhalb der Kultur des Mountainbikens vergleicht. Bei einem *solchen* Vergleich ist aus der körperlichen Praktik des Mountainbikens die zugrundeliegende *Körpertechnik* geworden, die bei diesem Vergleich innerhalb der Kultur des Mountainbikens z.B. beim *downhill* anders formatiert ist als beim *single trail*. Und entsprechend ist ein anderes technisches Gerät gefragt. Mountainbiken ist noch lange nicht Mountainbiken, und auch ein Mountainbike ist noch lange kein Mountainbike – selbst bei konstant gesetzter, vergleichbarer technischer Qualität nicht.

Dünne Beschreibungen von Körpertechniken sind also so dünn nun auch wieder nicht, denn Körpertechniken sind ihrerseits offenbar dreifach ›codiert‹. Zum einen sind sie eben als jene körperliche Praktik formatiert, die überhaupt Gegenstand der Betrachtung ist und *deren* Technik überhaupt zur Debatte steht. Zum zweiten ist diese so be-

19 Das Plädoyer, den Stufenindex der Formatierung zu beachten, ist damit das Plädoyer für eine Art Minimal-Phänomenologie, die qualitative Unterschiede nicht gradualistisch klein redet. Also ein Votum gegen solche Reduktionismen, die – prototypisch – davon ausgehen, daß eines Tages *alles Wesentliche* in der Sache zwischenmenschlicher Gefühle gesagt ist, wenn so denkwürdiges Raunen wie »Ich liebe Dich« übersetzt wäre in die dürre Beschreibung »Ich schützte gerade das Gefühlshormon xy aus«.

schriebene Körpertechnik ihrerseits eine körperliche Praktik, wenn man nur die Stufe der Betrachtung und damit den Index der Formatierung entsprechend wechselt. Und zum dritten ist eine Körpertechnik technisch formatiert, denn, ganz banal: kein kultureller Code wird es schaffen, daß man mit einem Rennrad zum Mountainbiken fährt.²⁰ Minimalbedingung dichter Beschreibungen körperlicher Praktiken sind offenbar feinsinnige Beschreibungen der technischen Geräte, im Sonderfall der Körper.

Ergebnis

Falls man von der kulturellen Formatiertheit menschlicher Bewegungsweisen ausgeht, dann kennt man keine überkulturellen und ahistorischen Bewegungen. Genau so, wie bestimmte philosophische Anthropologien ohne anthropologische Konstanten auskommen müssen; genau so, wie bestimmte Geschichtsschreibungen ohne Universalien auskommen müssen; genau so, wie bestimmte Geschlechtertheorien ohne ahistorisches biologisches Geschlecht auskommen müssen; genau so, wie die Ethnologie »spätestens seit der Barthschen Wende von der Kultur zur kulturellen Grenze« nur noch »Kultur in Konkurrenz« als ihren Gegenstand«, und »keine in Ruhe gelassene Kultur« mehr kennt (Streck 2001: 184); genau so, wie ganz allgemein viele kulturwissenschaftliche Theorien keine vor-gegebenen, sondern nur noch sich bildende Identitäten kennen – genau so muß der hier favorisierte Ansatz einer »ethnographischen« Sportwissenschaft ohne rein physische (»natürliche«) Bewegungen auskommen.

Jede ethnographische, Bewegungskultur-deutende Beschreibung ist eine gedeutete feststellende Beschreibung und jede feststellende Beschreibung ist ihrerseits bereits gedeutet. Keine Beschreibung einer Bewegung kommt aus ohne mimetischen Bezug auf ein Gegebenes,

20 Diese Formulierung ist betont etwas grell, um die Grundintuition einzufangen, die da lautet: In der Regel benutzen wir keinen Schraubendreher, um einen Nagel in die Wand zu schlagen. Ob es tatsächlich niemals eine körperliche Praktik geben wird, mit Rennrädern über Steine und Wurzeln zu hoppeln, mag dahin gestellt bleiben. Vor einigen Jahren hätte so manch einer vielleicht formuliert, daß »kein kultureller Code es schaffen wird, mit einem Fahrrad querfeldein den Berg hinunter zu fahren«. Die Zeiten ändern sich, und so hätte sich eine solch vollmundige Behauptung als falsch erwiesen. Aber es hätte sich damit auch erwiesen, daß es keine Aussage zur *technischen* Codierung gewesen wäre. Wanderwege mit dem Fahrrad zu bewältigen, muß sich immerhin rein technisch bewältigen lassen, und es ist keinesfalls ein Zufall, daß mit dieser neuen körperlichen Praktik auch ein neues technisches Gerät einhergeht. – Zu einem Feld, in dem die technische Realisierung lange nur als Traum lebte, nämlich dem Fliegen, vgl. Gehring 2002.

traditionell ›Natur‹ genannt. Aber dieses Gegebene ist nicht absolut (›natürlich‹) gegeben, sondern gegeben relativ zu der beschriebenen Bewegung im Unterschied zu einer anderen benachbarten Bewegung. Bei entsprechend mikroskopischer Betrachtung ist jenes dort ›Gegebene‹ seinerseits Gegenstand einer, dann anders indizierten, ethnographischen Beschreibung.

Dem hier verfolgten Grundsatz, daß Bewegungskulturen nur in ethnographischen bzw. hermeneutischen bzw. dichten Beschreibungen in ihrer Eigenart zugänglich sind, tritt somit notwendig eine Art ökologisches Gebot zur Seite: Erhältet und produziert eine Artenvielfalt feststellender Beschreibungen! Erst wenn Verschiedene Verschiedenes gezählt haben, kann auffallen, daß vielleicht nicht so klar ist, was Katzen auf Sansibar sind.

Offene Frage: Methodische Verdichtung

Bis dato war die Beschreibung dessen, was denn eine dichte Beschreibung sei, noch nicht sehr dicht. Was damit gemeint ist, macht das Beispiel von Ryle hinreichend deutlich. Aber wie so etwas geht, gar methodisch geleitet, eine dichte Beschreibung zu geben oder hinsichtlich ihrer Güte zu beurteilen, das dürfte noch nicht sehr klar sein.

Nun ist das Bedürfnis nach methodischer Leitung nicht unschuldig, sondern seinerseits von *bestimmten* Erwartungen abhängig. Da das Konzept der *dichten Beschreibung* keinen theoretischen Ort kennt, an dem ein Zugriff auf über- oder akulturelle Bewegungen erfolgen kann, wird das Resultat einer *methodisch geleiteten* dichten Beschreibung zwar objektiviert, aber nicht uneindeutig sein können: Weil *methodisch geleitet*, ist sie anderes als private (individuelle oder kollektive) Meinungsbekundung, aber weil *dichte Beschreibung* zielt sie nicht auf die uneindeutige Wiedergabe eines natürlich Gegebenen.

Was in alltäglicher wissenschaftlicher Praxis gebraucht wird, ist ein methodisches Instrumentarium, um die in verschiedenen körperlichen Praktiken liegenden bzw. praktizierten Bedeutungen gegeneinander diagnostizieren zu können (vgl. exemplarisch Bähr 2003 und Albert i.d.B.). Was es, allgemeiner gesprochen, also braucht, sind Experimente, die in der Lage sind, verschiedene Lösungen der selben Bewegungsaufgabe zu differenzieren sowie den darin eingelagerten kulturellen Code zu diagnostizieren (vgl. Fikus 2003).

Besonders brisant wird dieses Problem, wenn man gerade nicht nach Unterschieden fragt, sondern danach, ob sich etwas bzw. was sich in bewegungskulturellen Unterschieden als invariant diagnostizieren läßt. Das kann man sich noch einmal am Prototyp des Radfahrens in Holland klar machen. Auf den ersten Blick scheint völlig klar zu sein, daß man in Holland, im Ruhrgebiet, in China und auch überall sonst

auf der Welt doch wohl auf jeden Fall in die Pedale treten muß, um überhaupt Fahrrad zu fahren. Es scheint einigermaßen klar zu sein, daß die basale Körpertechnik resistent bleibt und lediglich der kulturelle Code wechselt, in den diese Techniken je eingebettet sind. Der theoretische Ansatz würde das gerade bestreiten, denn die Theorie sagt gerade, daß man dort nicht zwei Dinge tut: in die Pedale treten plus holländischem Geist ausgesetzt sein. Aber empirisch ist das weitgehend ungeklärt.

Hier liegt zwar ein grundsätzliches Problem vor, denn die Frage, wie man das Verhältnis von Körpertechnik und kulturellem Code konzipiert, ist ein theoretisches, und kein empirisches Problem. Aber das Minimum guter Theorie muß ja wohl sein, daß die Empirie mit dem theoretischen Konzept verträglich ist. Zugleich liegt hier ein weiteres Beispiel der Frage vor (vgl. Schürmann 2002a), ob und wie sich feine theoretische Unterschiede (in der Form unterschiedlicher Begründungen gleich lautender Thesen) – hier: der theoretisch entscheidende Unterschied zwischen kultureller Bedingtheit und kultureller Formatiertheit (Kulturalität) von Bewegungen – empirisch-praktisch niederschlagen, und wie solche Niederschläge, die nicht feststellbar sind, sondern sich lediglich zeigen, evaluiert werden können.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas (1996): *Körper, Kult und Politik. Von der ›Muskelreligion‹ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Alkemeyer, Thomas (1997): »Sport als Mimesis der Gesellschaft. Zur Aufführung des Sozialen im symbolischen Raum des Sports«. In: *Zeitschrift für Semiotik* 19, S. 365-395.
- Alkemeyer, Thomas (2001): »Die Vergesellschaftung des Körpers und die Verkörperung des Gesellschaftlichen. Ansätze zu einer Historischen Anthropologie des Körpers und des Sports in modernen Gesellschaften – Folgerungen für eine integrative Bewegungswissenschaft«. In: *Moegling* 2001, S. 132-178.
- Alkemeyer, Thomas (2004): »Bewegung und Gesellschaft. Zur ›Verkörperung‹ des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur«. In: *Klein* 2004, S. 43-78.
- Bähr, Ingrid (2003): »Erleben ›Frauen‹ das Sportklettern anders als ›Männer‹? Eine Studie zur Geschlechtstypik des Bewegungshandelns«. In: Norbert Gissel/Jürgen Schwier (Hg.), *Abenteurer, Erlebnis und Wagnis. Perspektiven für den Sport in Schule und Verein?* Hamburg: Czwalina, S. 65-70.
- Bös, Klaus/Mechling, Heinz (2003): »Bewegung, Tl. 2«. In: Peter Röhthig/Robert Prohl (Hg.), *Sportwissenschaftliches Lexikon (7. Aufl.)*, Schorndorf: Hofmann, S. 82-84.

- Bröskamp, Bernd (1994): *Körperliche Fremdheit. Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport*, Sankt Augustin: Academia.
- Brundage, Avery (1959): »Eröffnungsrede bei der Sitzung des Internationalen Olympischen Komitees am 23. Mai 1959 in München«. In: *Die Leibeseziehung 1959*, H. 6, S. 173-176.
- Deleuze, Gilles (1993): *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eichberg, Henning (1978): *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Eichberg, Henning (2001): »Sport, Nation und Identität«. In: Heinemann/Schubert, S. 37-61.
- Eisenberg, Christiane (1999): *»English sports« und deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800-1939*, Paderborn u.a.: Schöningh.
- Fechner, Gustav Theodor (1889): *Elemente der Psychophysik*, Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Fikus, Monika/Müller, Lutz (Hg.) (1998): *Sich-Bewegen – Wie Neues entsteht. Emergenztheorien und Bewegungslernen*. Hamburg: Czwalina.
- Fikus, Monika (1989): *Visuelle Wahrnehmung und Bewegungskoordination. Eine empirische Arbeit aus dem Volleyball*. Frankfurt a.M./Thun: Harri Deutsch.
- Fikus, Monika (1998), »Der Gestaltkreis als Erklärungsprinzip für die Bildung von Handlungsgestalten«. In: Fikus/Müller 1998, 113-128.
- Fikus, Monika (2001): »Bewegungskonzeptionen in der Sportwissenschaft«. In: Schürmann 2001, S. 87-103.
- Fikus, Monika (2003): »The role of body and movement in culture(s), and implications on the design of research on culture and technology«. In: Moritz 2003, S. 89-105.
- Fikus, Monika/Schürmann, Volker (2002): »Bewegungskonzepte aus der Sicht verschiedener Wissenschaftsdisziplinen. Einführung«. In: *Leipziger Sportwissenschaftliche Beiträge* 43 (2002) 1, S. 117-118.
- Franke, Elk (1994): »Semiotik des Sports – Eine übersehene Variante in der Theoriediskussion«. In: Friedrich et al. 1994, S. 33-66.
- Friedrich, Georg et.al. (Hg.) (1994): *Sport und Semiotik*, Sankt Augustin: Academia.
- Friedrich, Georg (Hg.) (2001): *Zeichen und Anzeichen – Analysen und Prognosen des Sports*, Hamburg: Czwalina.
- Gebauer, Gunter (1997): »Bewegung«. In: Wulf 1997, S. 501-516.
- Gebauer, Gunter (2004): »Ordnung und Erinnerung. Menschliche Bewegung in der Perspektive der historischen Anthropologie«. In: Klein 2004, S. 23-41.
- Geertz, Clifford (1983/1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gehring, Petra (2002): »Die Bewegung des Fliegens. Zur erkenntnistheoretischen Valenz einer Metapher«. In: *Leipziger Sportwissenschaftliche Beiträge* 43 (2002) 1, S. 137-157.
- Gerhardt, Volker/Lämmer, Manfred (1993/1995): »Fairneß und Fair Play. Einleitung«. In: dies. (Hg.), *Fairneß und Fair Play. Eine Ringvorlesung an der Deutschen Sporthochschule Köln*, Sankt Augustin: Academia, S. 1-4.

- Gibson, James. J. (1982): *Wahrnehmung und Umwelt*, München: Urban & Schwarzenberg.
- Grupe, Ommo (2001): »Körper, Bewegung, Sportkultur«. In: Moegling 2001, S. 199-218.
- Heinemann, Klaus/Schubert, Manfred (Hg.) (2001): *Sport und Gesellschaften*, Schorndorf: Hofmann.
- Hildenbrandt, Eberhard (Hg.) (1997): *Sport als Kultursegment aus der Sicht der Semiotik*, Hamburg: Czwalina.
- Hildenbrandt, Eberhard (1997a): »Sport aus der Perspektive der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer«. In: Hildenbrandt 1997, S. 15-24.
- Hildenbrandt, Eberhard (2001): »Formstufen des Sports«. In: Friedrich 2001, S. 45-60.
- Horak, Roman/Penz, Otto (2001): »Sport und Cultural Studies: Zur ungleicherzeitigen Formierung eines Forschungsfeldes«. In: Udo Göttlich et al. (Hg.), *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*. Bielefeld: transcript, S. 105-130.
- Hossner, Ernst-Joachim (2001): »Sportmotorik zwischen neuronalen Aktivitäten, kognitiven Funktionen und phänomenalem Erleben«. In: *Psychologie und Sport* 8 (2001) 4, S. 139 - 148.
- Jaeger, F. et al. (Hg.) (2004): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1-3*, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Kämpf, Heike (2003): *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin: Edition Humboldt/Parerga.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (Hg.) (2004): *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*, München: Fink.
- Klein, Gabriele (Hg.) (2004): *Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*, Bielefeld: transcript.
- Köller, Wilhelm (2001): »Das Phänomen ›Bewegung‹ in semiotischer Sicht«. In: Friedrich 2001, S. 11-21.
- König, Josef (1926): *Der Begriff der Intuition*, Halle/Saale: Niemeyer.
- Krüger, Michael (2004): *Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Teil 1: Von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*, Schorndorf: Hofmann.
- Leont'ev, Aleksej N. (1982): *Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit*, Köln: Pahl-Rugenstein.
- Luhmann, Niklas (1984/1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marr, David (1982): *Vision*, New York: W.H. Freeman.
- Mauss, Marcel (1935/1978): »Die Techniken des Körpers«. In: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie, Bd. 2*, Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Moegling, Klaus (Hg.) (2001): *Integrative Bewegungslehre, Teil I*, Kassel: Prolog.
- Moritz, Eckehard F. (Hg.) (2003): *Sports, Culture, and Technology. An introductory Reader*. Sottrum: artefact.
- Müller, Klaus E. (Hg.) (2003): *Phänomen Kultur*, Bielefeld: transcript.

- Müller, Lutz (2001): »Über den Sinn für sportliches Spielen«. In: Schürmann 2001, S. 208-232.
- Müller, Lutz/Fikus, Monika (1998): »Emergenz und Bewegungslernen. Eine Einführung in den Workshop«. In: Fikus/Müller 1998, S. 19-37.
- Newell, Karl M. (1986): »Constraints on the development of coordination«. In: Michael G. Wade/Harold Th. A. Whiting (Hg.), *Motor development in children: Aspects of coordination and control*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Olivier, Norbert/Rockmann, Ulrike (2003): *Grundlagen der Bewegungswissenschaft und -lehre*. Schorndorf: Hofmann.
- Plessner, Helmuth (1928/1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1953/1983): »Mit anderen Augen«. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Günter Dux et al., Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Prohl, Robert/Seewald, Jürgen (Hg.) (1995): *Bewegung verstehen. Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre*, Schorndorf: Hofmann.
- Reckwitz, Andreas (1999): »Praxis – Autopoiesis – Text. Drei Versionen des ›Cultural Turn‹ in der Sozialtheorie«. In: Andreas Reckwitz/Holger Sievert (Hg.), *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 19-49.
- Röttgers, Kurt (1983): »Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27, S. 93-157.
- Röttgers, Kurt (2003): »Autonomes und verführtes Subjekt«. In: Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 65-85.
- Saussure, Ferdinand de (1916/1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. v. Charles Bally/Albert Sechehaye, Berlin: de Gruyter.
- Scherer, Hans-Georg/Bietz, Jörg (2000): »Zwischen Zeichen und primordiales Sinn – Bewegung als Bedeutungsproblem«. In: dies. (Hg.): *Kultur – Sport – Bildung. Konzepte in Bewegung*, Hamburg: Czwalina, S. 117-148.
- Scherler, Karlheinz (1990): »Bewegung als Zeichen«. In: Hartmut Gabler/Ulrich Göhner (Hg.), *Für einen besseren Sport... Themen, Entwicklungen und Perspektiven aus Sport und Sportwissenschaft*, Schorndorf: Hofmann, S. 396-414.
- Schierz, Matthias (1995): »Bewegung verstehen – Notizen zur Bewegungskultur«. In: Prohl/Seewald 1995, S. 99-118.
- Schmidt, Richard A. (1975): »A schema theory of discrete motor skills learning«. In: *Psychological Review* 4, S. 225-260.
- Schürmann, Volker (1994): »Die Substanz der Relation. Notizen zu Ernst Cassirer«. In: *Ztschr. f. philos. Forschung* 48, S. 104-116.
- Schürmann, Volker (1996): »Die Aufgabe einer Art Grammatik der Symbolfunktion«. In: Martina Plümacher/Volker Schürmann (Hg.), *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt a.M./Bern u.a.: Lang, S. 81-112.
- Schürmann, Volker (2000): »Kultur als Mittel oder Medium. Zur systematischen Differenz der Modelle ›Gehlen‹ und ›Plessner‹«. In: Barbara

- Ränsch-Trill (Hg.), *Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung*, Hamburg: Czwalina, S. 57-66.
- Schürmann, Volker (Hg.) (2001): *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Schürmann, Volker (2001a): »Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes Sport – Vorüberlegungen«. In: Schürmann 2001, S. 262-287.
- Schürmann, Volker (2001b): »Die Verbindlichkeit des Ausdrucks. Leibgebundenes Verstehen im Anschluß an Misch und König«. In: Franz Bockrath/Elk Franke (Hg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport*, Hamburg: Czwalina, S. 49-60.
- Schürmann, Volker (2002): *Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis*. Magdeburg: Edition Humboldt/Scriptum.
- Schürmann, Volker (2002a): »Spiel und Ereignis« (Vortrag beim Sportspiel-Symposium 2002 vom 26.-28.9.2002 in Bremen: *Begründungsdiskurs und Evaluation in den Sportspielen*). Als »Vortrag_Schuermann.pdf« unter: <http://ftp.uni-bremen.de/pub/Uni-Bremen/Departments/sport/sportspiele/resuemee/>
- Schwier, Jürgen (Hg.) (1998): *Jugend – Sport – Kultur*, Hamburg: Czwalina.
- Streck, Bernhard (1997): *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Einführung*. Wuppertal: Edition Trickster/Hammer.
- Streck, Bernhard (2001): »Zur Kritik der rituellen Vernunft«. In: *Paideuma* 47, S. 181-193.
- Thelen, Esther/Smith, Linda B. (1994): *A dynamic system approach to the development of cognition and action*. Cambridge: MIT press.
- Thiele, Jörg (2003): »Ethnographische Perspektiven der Sportwissenschaft in Deutschland – Status Quo und Entwicklungschancen«. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 4 (1), 37 Absätze. Zugriff am 5.6.2003 unter: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-03/1-03thiele-d.htm>.
- Thorndike, Edward Lee (1914): *Educational psychology: Briefer course*. New York: Columbia University Press.
- Trebels, Andreas H. (1995): »Bewegungskultur und ihr Rückbezug auf Bewegungskonzepte«. In: Rainer Pawelke (Hg.), *Neue Sportkultur. Ein Handbuch*. Lichtenau: Edition Traumfabrik/AOL, S. 112-121.
- Weizsäcker, Viktor von (1940): *Der Gestaltkreis*. Berlin: Springer.
- Willimczik, Klaus (1999): »Die biomechanische Betrachtungsweise«. In: Klaus Roth/Klaus Willimczik, *Bewegungswissenschaft*, Reinbek: Rowohlt, S. 21-73.
- Wulf, Christoph (Hg.) (1997): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel: Beltz.