

VOLKER SCHÜRMANN

Grenzen der Sprache

In unserem Beitrag *Sprache der Bewegung* (Fikus/Schürmann i.d.B.) haben wir programmatisch eine zeichentheoretische Konzeption menschlicher Bewegung vertreten. Der Grundsatz lautet, daß auch körperliche Bewegungen Zeichen eines je besonderen Zeichensystems, einer je besonderen Bewegungskultur sind. Dann ist das Sprechen einer Sprache eine Art Prototyp dessen, was für uns *Kultur* heißt und was es heißt, eine Kultur zu verstehen.

Nun klingt das ein wenig so, als wollten wir sagen, daß eine Bewegungskultur eine Sprache ist. Das steht da zwar nicht – denn da steht, daß ›Sprache‹ ein *Modell* ist für das, was eine Kultur sei und für das, was es heißt eine Kultur zu verstehen –, aber das Klima, in dem der *cultural turn* seine Wellen schlägt, ist gelegentlich etwas schwül. Daß es eines *Modells* bedarf, um Irgendetwas zu verstehen, kann in zwei Richtungen hin geleugnet werden – metaphysisch-realistisch und als Banalisierung.

Daß exzentrisch positionierte Wesen – Kant sprach noch schlicht von uns Menschen – keinen unmittelbaren, sprich: unvermittelten Zugang zur Welt haben, sondern daß *all* unser Tun ein Umgang mit Phänomena, und nicht mit Dingen an sich selbst ist, gilt heutzutage in den feineren theoretischen Kreisen schon fast als Banalität. Dort zeigt man den sogenannten metaphysischen Realisten naserümpfend die kalte Schulter – und auch ich will nicht in die Kälte vermeintlich ausrechenbarer geschichtlicher Gesetzmäßigkeiten zurück. Nimmt man den Kantschen Grundsatz aber als Banalität, und nicht als streitbare These, dann kann man durch die Modellhaftigkeit unseres Tuns (im mathematischen Sinn) kürzen. Schwül wird das Klima des *cultural turn* dann,

wenn es nicht nur heißt, Kulturen *wie* Sprachen zu verstehen, sondern wenn man – klammheimlich kürzend – Kulturen so traktiert, als *sein* sie Sprachen.

Und dann macht ein klärendes Gewitter die Sache erheblich erträglicher. Alkemeyer (1997: 366) hat die fällige Abgrenzung klar und deutlich formuliert – wir können es nur wiederholen und unterstreichen: »Folgt man Eco, so erforscht die Semiotik nicht nur alle Kulturphänomene *als* Zeichensysteme, sondern geht auch von der Hypothese aus, ›daß in Wirklichkeit alle Kulturphänomene Zeichensysteme *sind*, d.h. daß Kultur im wesentlichen Kommunikation ist« [Eco]. Diese Auffassung zu akzeptieren, heißt aber, die gesamte kulturelle Welt als ein Universum des symbolischen Austauschs zu betrachten.«

Wir meinen also *nicht*, daß Bewegungskulturen Sprachen sind, d.h. wir meinen nicht, daß menschliche Bewegungen darauf *reduzierbar* sind, Akte von *Kommunikation* zu sein. Bewegungskulturen *wie* eine Sprache zu verstehen, möchte nicht leugnen, daß es in Zeichensystemen durchaus un-kommunikative resp. un-kulturelle Momente gibt, wie »zum Beispiel die ungleiche Verteilung von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital in einer Gesellschaft, die jeweiligen Produktionsverhältnisse usw.« (Alkemeyer 1997: 367). Wer heutzutage von ›Bewegungskulturen‹ redet, darf von der Kulturindustrie nicht schweigen. Auch Bewegungskulturen sind technologisch-industriell implementiert (vgl. anschaulich Bockrath 2001: insbes. 98ff.) – und das ist mehr und anderes als Kommunikation.

Doch es nicht so zu *meinen*, hilft im Zweifel nicht. Es müßte in der Logik der Theoriebildung verankert sein, daß Bewegungskulturen *keine* Zeichensysteme *sind*. Das *Verhältnis* des kulturellen und jener un-kulturellen Momente eines Zeichensystems wäre *so* zu bestimmen, daß es eben nicht ein dualistisches oder reduktionistisches Verhältnis ist. Alkemeyer bringt das sachliche Problem zu Papier, wenn er von »außersemiotischen Umständen« spricht, was »selbstverständlich« nicht heiße, daß es sich deshalb um eine »objektiv zugängliche Realität« handelt (ebd.). Und *das* – *wie* denn das Außersemiotische resp. Un-Kulturelle weder ontisch noch rein zeichenhaft zu verstehen ist – ist ein nicht gerade geringfügiges theoretisches Problem, bei dem das *Meinen* allein nicht recht weiterhilft. Als Problemtitle werde ich das Un-Kulturelle als *Grenze* des Kulturellen ansprechen.

Solcherart Grenzen sind dann mindestens zweierlei zu bedenken. Wenn eine Bewegungskultur keine Sprache *ist*, sondern nur *wie* eine Sprache zu verstehen ist, dann ist erstens das Verhältnis des zeichenhaften und der nicht-zeichenhaften Momente einer Bewegungskultur zu bestimmen. Ich werde in bezug auf diese nicht-zeichenhaften Momente metaphorisch vom *Außen* einer Kultur sprechen: *Außen*, insofern

es um die *nicht*-zeichenhaften Momente eines Zeichensystems geht; *metaphorisch*, insofern diese nicht-zeichenhaften Momente gar nicht als Nicht-Zeichen zugänglich sind, sondern je schon mimetisch übersetzt sind in nicht-zeichenhafte Momente eines je bestimmten *Zeichensystems*.

Zweitens ist von inneren Differenzierungen des Sprache-seins auszugehen. Das körpergebundene Ausdrucksgeschehen (im Sinne von Plessner/Buytendijk 1925) ist nicht nur eine andere ›Sprache‹ als die Formalsprache der Mathematik, sondern es dürfte klug sein, davon auszugehen, daß beide auch *als Sprachen* andere sind. Im Kontrast: Englisch und Deutsch sind zweifellos *andere* Sprachen, aber es spricht wenig dafür, daß man dort auch einen Unterschied im Sprachtypus unterstellen sollte. Demgegenüber springt der logische Unterschied zwischen der Sprache der Worte und der Sprache der Musik so ins Auge, daß hier wenigstens ein Unterschied im Sprachtypus vorliegen sollte. Manche meinen sogar, man könne überhaupt nicht im strengen Sinne, sondern bestenfalls illustrativ, von einer *Sprache* der Musik reden. Dann läge nicht einmal ein Unterschied im Sprachtypus vor, sondern schlicht ein Unterschied zwischen Sprache und Nicht-Sprache. Das von Hildenbrandt aufgeworfene Problem (vgl. Fikus/Schürmann i.d.B.) ist genau hier verortet, wenn er sportlichen Bewegungen aus *logischen* Gründen – sie seien durch bloße ›Autoreflexivität‹ gekennzeichnet – ihren *Sprach*charakter bestreitet.

Eine Kultur und ihr Außen

Bis hierher war unsere Rede von ›Kultur‹ hinreichend formal, um ausschließlich die Minimalbestimmungen einer zeichentheoretischen Konzeption menschlicher Bewegung zu fassen. Dementsprechend setzten die Reden von ›Kultur‹, ›Sprache‹ und ›Zeichensystem‹ zwar unterschiedliche Akzente, waren aber im Kern synonym. Diese Synonymie kann und muß sogar noch erweitert werden, wie sich das z.B. in der Rede von ›gesellschaftlichen Bedeutungen‹ andeutet. Statt ›Kultur‹ können wir auch ›menschliche Welt‹ bzw. ›Gesellschaft‹ sagen. Diese, ihrer Formalität verdankten, synonymen Verwendungsweisen bezeugen keinen Mangel an Differenzierungsvermögen, sondern sind eine theoretische Stärke. Nämlich jene Stärke von *Strukturwissenschaften* (wie Mathematik, Linguistik etc.), von materialen Unterschieden *absehen* zu können, um Gemeinsames sehen zu können.

Dies zu betonen, ist nicht unwichtig, weil dieses formale Minimum bestimmte Probleme gerne vermeiden möchte. Jörn Rüsen hat soeben eine Art Bestandsaufnahme von »Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts« gegeben (vgl. Rüsen 2004). Um Mißverständnisse zu vermeiden: Rüsen kritisiert nicht. Er hat keinerlei Problem, den *cultural turn* hinreichend zu würdigen: »In der Tat hat die kultur-

wissenschaftliche Wende in den Humanwissenschaften zu neuen Fragestellungen und Einsichten geführt.« (Ebd.: 534) Was Rüsen aber ganz unaufgeregt festhält, ist der Sachverhalt, daß nicht »hinreichend klar« geworden sei, worin das »Neue wirklich besteht« (ebd.). Bei Rüsen wird deutlich, daß dieses Neue sicher *nicht* dadurch entspringt, daß man ›Kultur‹ gegen ›Geschichte‹ oder ›das Soziale‹ profiliert. Der *cultural turn* kann sinnvollerweise kein Überbietungsgestus sein, wie er jedoch häufig daher kommt – sowohl heutzutage nach 1989 als auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wo es ihn schon einmal gab, gerichtet gegen die Geschichtsphilosophie (vgl. Konersmann 1996).

Jenes formale Minimum ›Kultur‹, von dem die Rede ist, meint schlicht: Nicht-Natur. »Kultur ist ein Gegenbegriff zur Natur und bezeichnet insofern den Gesamtbereich aller nicht-natürlichen Sachverhalte der menschlichen Welt.« (Rüsen 2004: 535) Und eben darin ist dieser Begriff synonym mit anderen Gegenbegriffen zur Natur, wie etwa Geschichte, das Soziale, Gesellschaft, das Politische, das Ökonomische, Sprache. Und dann und damit ist ›Kultur‹ nicht nur ein möglicher Begriff jenes Gesamtbereichs aller nicht-natürlichen Sachverhalte, sondern zugleich ein Gegenbegriff, der »diesen Bereich in einer bestimmten Hinsicht [ordnet], die sich von andern [...] unterscheidet. Diese Hinsicht bezieht sich auf die sinnbildenden Tätigkeiten des menschlichen Geistes in allen Formen und Dimensionen der Lebenspraxis« (ebd.).

Unser Ansatz, Sportwissenschaft als Kulturwissenschaft zu formulieren, schwimmt eindeutig auf der Welle des *cultural turn*. Aber jene Betonung eines formalen Minimums insistiert darauf, daß es lediglich heißen soll: Kultur, und nicht Natur. Insofern wäre der Name ›Humanwissenschaft‹ passender. Aber erstens hätten wir dann jene Welle achtlos vorbeirollen lassen, und zweitens ist die Rede vom Humanum oder von der Welt der Menschen ebenfalls notorisch mißverständlich. Gesellschaft ist der Bereich von Nicht-Natur – klar. Aber daß dieser Bereich aus Menschen besteht, ist alles andere als klar. Nur ganz bestimmte Sozial- und Subjekt-Theorien lassen diesen Bereich aus Menschen *bestehen* (vgl. dagegen Röttgers 2002: insb. 17); und spätestens seit Plessner (1931) und allerspätstens seit Lindemann (2002) ist klar, daß es *in* Gesellschaft einen Mechanismus gibt, der die Grenzen des Sozialen bestimmt – weder ist zu allen Zeiten und allen Orten klar, daß *alle* Exemplare der Gattung *homo sapiens* zu den sozialen Entitäten gehören, noch ist klar, daß *nur* Exemplare dieser Gattung dazu gehören. Deshalb werde ich im folgenden nicht von ›Menschen‹ (als Bürger einer Gesellschaft) reden, sondern von dem formalen Minimum sozialer Individua, nämlich von exzentrischer Positionalität (Plessner).

Zweifellos liegt uns *auch* an der spezifischen von Rüsen genannten *Hinsicht* ›Kultur‹ im Unterschied zu den anderen. Nicht umsonst haben

wir dasjenige Moment X, das nicht auf den rein physischen Bewegungsvollzug reduzierbar ist, ›Bedeutung‹ genannt. Aber klar ist, daß ›Kultur‹ dann eben eine spezifische Hinsicht des Gesamtbereichs ist, nicht aber ein Teilbereich. Das Ganze der Nicht-Natur wird in spezifischer Weise geordnet – so daß auch und u.a. die Rede von *gesellschaftlichen* Bedeutungen gänzlich unproblematisch ist.

Genauso zweifellos ist dann aber zu klären, worin »Eigenart und Stellenwert des spezifisch Kulturellen im Verhältnis zu anderen Hinsichten« besteht (Rüsen 2004: 535). Und das heißt einfach: was ist *anders*? Jener Überbietungsgestus, der meint, gerade das Kulturelle schaffe irgendeinen Mehrwert gegenüber dem Historischen, Sozialen, Ökonomischen, und erst recht eine darin angelegte »umstandslose Verallgemeinerung des Kulturellen zum schlechthin Menschlichen handelt sich zwei höchst problematische Defizite ein: Zum einen wird das kulturwissenschaftliche Denken naturvergessen und steht hilflos vor den dramatischen Erkenntnissen [z.B.] der Biologie und Gehirnphysiologie. [...] Die schwierige Vermittlung oder gar Synthese der beiden ganz unterschiedlichen Denkweisen und Forschungsverfahren wird dabei im Ernst gar nicht erst versucht.« (Ebd.) – Weit entfernt, schon konkrete Methoden der Analyse anbieten zu können, ist immerhin methodologisch klar, daß ein diakritischer Ansatz, anders als ein Synthesiskonzept, das Kulturelle ›im Inneren‹ des physischen Bewegungsvollzugs verortet.

Das zweite Defizit: »Eine undifferenzierte Verallgemeinerung menschlicher Deutungsleistungen zur entscheidenden Triebkraft der Lebensführung [trübt] den kulturwissenschaftlichen Blick.« So verstandene Humanwissenschaften leisten »einer Entpolitisierung Vorschub. Das kann in die Nähe einer ideologieträchtigen Verstellung von Wirklichkeit führen (wenn man z.B. soziale Konflikte nur noch durch die Brille kultureller Differenz betrachtet).« (Ebd.: 536)

Die auftretenden Probleme bei der angemessenen Bestimmung des Außen einer Kultur können exemplarisch anhand der *Cultural Studies* studiert werden (vgl. Hörning/Winter 1999). Diese waren innerhalb eines marxistischen Theoriekontextes angetreten, gegen reduktionistische Lesarten des Basis-Überbau-Theorems die Eigenbedeutsamkeit kultureller Überbauten in und für die Entwicklung von Gesellschaften geltend zu machen. Zugleich wappnete der marxistische Kontext davor, die Autonomie des Kulturellen als dessen Autarkie zu traktieren: es ging immer auch und zugleich um die soziale, politische und ökonomische Grundierung des Kulturellen. »Die forschungspolitische Frage der Cultural Studies handelt davon, wie die ›Leute‹ von den besondern Strukturen ihres Alltagslebens und den verschiedenen Widerständen und Mächten, denen sie dabei begegnen – sowohl ökonomi-

scher als auch politischer Provenienz –, entmündigt oder ermächtigt werden und ferner wie *sie selbst* ihre Situation auslegen, darstellen, begreifen und zum Ausdruck bringen.« (Göttlich 2001: 17)

Freilich ist das in der Entwicklung der *Cultural Studies* immer auch ein Spannungsverhältnis, eher die Eigenbedeutsamkeit des Kulturellen zu betonen – mit der Tendenz, nur noch *meinend* zwischen Autonomie und Autarkie zu unterscheiden; oder aber auf der ›außer-kulturellen Grundierung des Kulturellen zu bestehen – mit der Tendenz zum Reduktionismus. Jene Schwüle eines kulturalistischen Klimas zeigt sich dort in den Formulierungen gegen das Basis-Überbau-Theorem. Inszeniert wurde »der radikale Bruch« (ebd.: 29; vgl. 28) mit diesem Theorem. Es ging also nicht so sehr um eine nicht-reduktionistische und nicht-dualistische Lesart dieses Theorems, als vielmehr gegen das Theorem selbst. Damit aber geht auch die – wie problematisch auch immer – postulierte *Asymmetrie* zwischen einer Ökonomie und ihren Überbauten verloren. Überbauten sind dann, modernistisch gesprochen, ›Kopien ohne Original‹. Der marxistische Kontext gerät zum Mäntelchen, mit dem man, je nach Bedarf, kokettieren kann oder das man ablegen kann, wenn man außer Haus geht.

Heutzutage scheint es dagegen nun wiederum eine Gegenbewegung zu geben, die sich gleichsam auf die Wurzeln der *Cultural Studies* besinnt. Dieser Gegenbewegung reicht es nicht, beliebige Phänomene lediglich im Rahmen des *cultural turn* zu lesen – und selbst die *Cultural Studies* nur noch als Verfahren der Kontextualisierung zu begreifen. Gegen solch kulturalistische Tendenzen wird nun wieder jene Asymmetrie eingebracht: »Die Herausforderung durch die Cultural Studies besteht nämlich keineswegs in deren radikaler Kontextualität, sondern diese ist mit ihrem spezifischen Erkenntnisinteresse gegeben, kulturelle Praktiken in ihrer Beziehung und Begrenzung durch soziale Strukturen und Prozesse zu begreifen.« (Ebd.: 16; vgl. C. Winter 2001) Das zentrale theoretische Problem manifestiert sich als Unbehagen. Grossberg fordert, daß die *Cultural Studies* »explizit zu Fragen der politischen Ökonomie zurückkehren« müßten, was sie lange vernachlässigt hätten (n. C. Winter 2001: 295). Gleichwohl wird von der *Grenze* des Kulturellen nur der Innenaspekt thematisiert: »Wir müssen – noch radikaler – sogar erkennen, dass Ökonomie selbst ein Diskurs ist, dass die Wirtschaft selbst immer auf komplexe Weise durch kulturelle Praktiken artikuliert ist.« (Grossberg, n. ebd.: 296) Gegen Ökonomen mag das eine, gar radikale, festzuhaltende Einsicht sein; im Hinblick auf Marx ist es ein Weichspüler. Gesucht war einst eine Weise, überzeugend sagen zu können, daß ›Kultur selbst immer auf komplexe Weise durch ökonomische Praktiken grundiert ist‹.

Jetzt im nachhinein läßt es sich gleichsam quasi-axiomatisch sagen: Unter einer ›Kultur‹ verstehen wir ein je bestimmtes Ensemble sich bewegender exzentrisch positionierter Individua. Macht man von einem solchen Prozeß eine Momentaufnahme, stellt sich eine Kultur als Ensemble von Verhältnissen sich bewegender Individua dar; ein solches Ensemble von Verhältnissen (eine Gesellschaft) hat sich, Exzentrizität unterstellt, je schon in »symbolischen Formen« (Cassirer) wie Sprache, Religion, Recht, Wissenschaft, Technik, kurz: in dem, was Hegel den »objektiven Geist« nennt, manifestiert. In bezug auf Bewegungskulturen im engeren Sinne wird man von einer symbolischen Form ›reflexive Körperbewegungen‹ reden können, die wir gewöhnlich, wenn auch problematisch, ›Sport‹ nennen.¹ Hebt man solche Momentaufnahmen wieder auf und betrachtet ›Kultur‹ als Prozeß, kann man einfach sagen, daß exzentrisch positionierte Naturkörper in einer Kultur ihr Leben produzieren, genauer: je bestimmte Momente ihres Lebens. Für ›Kultur als Prozeß‹ kann man daher auch ›Lebensweise‹ sagen. Das Verhältnis von Produktionsweisen exzentrischen Lebens und ihren objektiven Geistern kann also in einer Terminologie von Prozeß und Produkt (geronnenem Prozeß) gefaßt werden: Der Arbeiter »hat gesponnen und das Produkt ist ein Gespinnst.« (Marx 1867: 195).

Gesellschaften, also Ensemble von Verhältnissen exzentrischer Individua, sind somit (als Momentaufnahmen eines Prozesses) in einem zeitlichen und räumlichen Verlauf situiert,² mithin mit einem historischen und kulturellen Grenz-Index (Gegenwart; Zivilgesellschaft) versehen. ›Kultur als Produkt‹ hat je gegenwärtig ihre Vergangenheit und Zukunft, und je bestimmt (= diese citoyen und nicht jene) simultane Kulturen neben sich. Intern sind Zivilgesellschaften zudem, und historisch differenziert, mit einem ökonomischen, sozialen, rechtlichen, religiösen, technischen, geschlechtlichen, volkssprachlichen, politischen, agonial-spielerischen etc. Index versehen, was sich in der Regel, wenn auch nicht zwingend, in der Ausdifferenzierung entsprechender Subsysteme manifestiert. In der Regel kann der jeweilige materiale Gehalt jener Indizes anhand der Ökonomie, der durchschnittlichen Sozialstruktur, des Rechtssystems, der gebräuchlichsten Technologie, der typischen Geschlechterverhältnisse, der Amtssprache(n), der staatlichen und nicht-staatlichen politischen Institutionen, des Sports bestimmt werden, was gerade nicht heißt, daß der Sport nicht *seine* Ökonomie, Sozialstruktur etc. hätte und vice versa.

1 In *diesem* (minimalen) Sinne ist dann auch die antike Gymnastik *Sport*, was ansonsten bei ungeschütztem Sprachgebrauch die entscheidende konzeptionelle Differenz zum modernen Sport verwischt.

2 Das Phänomen ist selbstverständlich eine Banalität. Das »somit« bezieht sich auf die Spezifik der theoretischen Modellierung.

Falls nun, wie hier unterstellt, die Produktionsweisen exzentrischen Lebens nicht nicht vermittelt sein können, ist in der Produktion der Lebensmittel »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft« (Marx 1859: 8) zu suchen.

Der Sprachtypus der Sprache der Bewegung

Wir haben in unserem gemeinsamen Beitrag weitgehend ausgeblendet, inwiefern den Zeichen ein ihnen eigentümlicher semantischer Gehalt zuwächst. Wir hatten mit König und gegen strukturalistische Lesarten lediglich insistiert, daß sich dieser Gehalt nicht in die Beziehungen zu den anderen Zeichen desselben Zeichensystems auflöst. Im Allgemeinen, und in allen Zuschreibungstheorien ganz fraglos, wird der semantische Gehalt eines Zeichens durch eine Referenz-Beziehung gewährleistet: den Zeichen wächst ein solcher Gehalt insofern zu als Zeichen eben *etwas* bezeichnen. Eine Referenz-Beziehung scheint wie selbstverständlich eine Beziehung zwischen einem einzelnen Zeichen und einem einzelner Bezeichneten zu sein. Inwiefern nun bezeichnen körperliche Bewegungen etwas? Oder bezeichnen sie überhaupt in dieser Weise?

Manche Worte scheinen insofern zu bezeichnen, als sie auf Etwas referieren, was nicht selbst ein Zeichen desselben Systems ist und in diesem Sinne »außerhalb« dieser Zeichenwelt liegt. Das Zeichen *Hund* bellt bekanntlich nicht, aber es referiert, so sagt man naheliegenderweise, auf jenes Tier, das bellt. Bei anderen Worten fällt einem nicht so recht ein Etwas in unserer realen Außenwelt ein – *Einhorn* etwa dürfte eher auf eine Vorstellung unserer Gedankenwelt referieren. Manch andere Worte – *brrr!* – bezeichnen wohl Situationen, und nicht Dinge *in* Situationen; wieder andere Worte bedeuten nur im Vollzug des Aussprechens – wenn man beispielsweise »achtzehn!« beim Skatspielen sagt. Inwiefern bedeuten körperliche Bewegungen?

Hildenbrandt hat darauf bestanden, daß körperliche Bewegungen nur sich selbst bezeichnen. Er hat deshalb den Bewegungskulturen ihren Sprachcharakter abgestritten. Wenn man das ganz wörtlich nimmt, dann wäre unsere Rede von der »Sprache der Bewegung« ohne Rechtsgrund, und bestenfalls im schönen Sinne plakativ. Wenn man umgekehrt unsere Rede wörtlich nimmt, dann wäre jeder Unterschied im Zeichencharakter körperlicher Bewegungen, auf dem Hildenbrandt zu recht beharrt, verschwunden. Genau deshalb ist unsere Rede von »Sprache« am Fall der »Sprache der Worte« *orientiert* – »das Sprechen einer Sprache ist hier eine Art Prototyp dessen, was es heißt, eine Kultur zu verstehen« (s.o.) –; und genau deshalb enthält die Rede von der »Sprache der Bewegung« ein metaphorisches Moment. Zu zeigen bliebe also, daß es sich dabei dann immerhin um eine Bedeutungs*verschie-*

bung von ›Sprache‹ handelt, so daß nicht *jeder* Rechtsgrund verschwunden wäre, von ›Sprache der Bewegung‹ zu reden.

Die Annahme eines solchen Rechtsgrundes ist eine Vermutung. Sie ergibt sich im Zusammenhang mit aktuellen Debatten um das Verhältnis von Können und Wissen sowie um ›Körperliche Erkenntnis‹. Es gibt Verstehensweisen, die nicht im engeren Sinne diskursiv sind, ohne deshalb schon ›intuitiv‹ im Sinne von ›unmittelbar‹ zu sein. Oder in einem anderen Vokabular: so manches Können dokumentiert ein prä-reflexives Wissen, ohne daß dieses Wissen deshalb nicht-reflexiv wäre. Programmatisch gesprochen: Mit Hegel, Georg Misch, Helmut Plessner und Josef König kann man zwischen hermeneutischem und feststellendem Sprechen unterscheiden. Dieser Unterschied ist ein ontologisch-logischer: beide Weisen des Sprechens bilden andere Typen des Sprechens, sie sind als Sprechen anders. Der zentrale Punkt liegt darin, daß hermeneutisches Sprechen von der Struktur vermittelter Unmittelbarkeit ist (vgl. Schürmann 1999).

Diese Vermutung möchte ich im folgenden anhand eines Symptoms plausibilisieren, um sie dann in der Form einer Arbeitshypothese expliziter und operationalisierbar zu machen.

Das Symptom ist das folgende: Wir müßten mit gutem Recht sagen können, daß wir eine Bewegungskultur *nicht* genau so wie eine Sprache der Worte verstehen, sondern analog dazu. Könnte man nun zeigen, daß man Bewegungskulturen nur und ausschließlich dadurch versteht, daß körperliche Bewegungen in der Sprache der Worte interpretiert werden müssen, dann spräche das m.E. sehr stark *gegen* einen eigenständigen Sprachtypus von Bewegungskulturen. Minimalbedingung eines eigenständigen Sprachtypus scheint mir zu sein, daß eine Bewegungskultur in *irgendeinem* Sinne aus sich heraus, d.h. ohne *notwendigen* Rückgriff auf die Sprache der Worte, verständlich sein müßte.

Ob dem nun so ist, genau dazu gibt es eine Debatte. Huschka (2003) thematisiert das Verhältnis von Tanz und Wortsprache, weil »das Flüchtige des Tanzes« (ebd.: 87) dieses Verhältnis von vornherein problematisch macht. »Der Tanz führt dank seiner Eigenheit, Tänze nur im *Tanzen* produzieren zu können, eine eigenwillige kulturelle und phänomenologische Existenz.« (Ebd.: 82, vgl. 84) Zugänglich ist er – Hildenbrandt hatte es allgemein für körperliche Bewegungen herausgestellt – primär kinästhetisch und visuell; und »man kann – mit Geduld und gewisser Übung – die Bewegungen der Tänzer erinnern und mittels verschiedener Aufzeichnungstechniken analysieren« (ebd. 82). Klar ist, daß eine Beschreibung des Tanzes in der Sprache der Worte eine jener »sekundären Semiotisierungen« ist; ganz klar ist das – denn es dürfte dann bereits eine tertiäre Semiotisierung vorliegen –, wenn es erklärtermaßen um »theoretische[...] Einsichtnahme in den Tanz« in der

»Perspektive als Wissenschaftlerin (und ebenso als Kritikerin)« geht (ebd.: 86, 83). Die entscheidende Frage ist, ob das ›primäre‹ Phänomen des Tanzens ›aus sich‹ heraus verständlich ist, oder *nur* vermittels der Beschreibung in der Sprache der Worte. Der Verdacht ist – von Daly als »Tatsache« behauptet, und von Huschka als Motto gewählt –, daß bereits das ›primäre‹ Phänomen des Tanzens nicht ohne Worte auskommt: »The fact is, dance is constituted by words as much as by movement.« (Zit. n. ebd.: 71) – Genau hier rechnet Huschka allerdings auch »mit großem Widerstand« (ebd.: 89).

Nun gibt es ein sehr geläufiges Verständnis dessen, was ›aus sich heraus verstehen‹ heißen soll, gegen das sich Huschka vehement und zu Recht wendet. Ihre eigene Zuspitzung, »dass der Tanz gar keine rein wortlose Kunst ist« (ebd. 75), ist (nur) verständlich in der Entgegensetzung zu verbreiteten Auffassungen, körperliche Bewegung »bewirke einen unmittelbaren Kommunikationsprozess, der zwei Körper ohne mediale Vermittlung korrespondieren lässt« (ebd. 71). Eine solche Beschwörung von Unmittelbarkeit ist weitaus mehr als bloß ein Plädoyer für eine wortlose Kunst des Tanzes. Dieses Plädoyer ist dort nämlich unterlegt durch die typisch lebensphilosophische Auffassung, daß die Sprache der Worte nicht an den ›eentlichen‹ Bedeutungsgehalt des Tanzes heranreiche und seinen eigentümlichen Gehalt sogar zerstöre. Verfangen in der Sprache der Worte, könne man das Geheimnis des Tanzes nicht lüften – verlangt sei ein beschworener unmittelbarer Zugang, der dann freilich Eingeweihten vorbehalten ist, und, weil nicht medial vermittelt, auch nicht weiter mitteilbar wäre. In dieser Auffassung bleibt der Tanz »fern jeglicher Sprachlogik« ein »Mysterium«; immer wieder wird dem Tanz so der »Nimbus des Geheimnisvollen« verliehen (ebd.: 73). Wäre *das* die Alternative, dann müßte man alles daran setzen zu zeigen, daß der Tanz *keine* wortlose Kunst ist. Schon Hegel ätzte gegen solcherart Geraune: »Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem nichts weiter zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen.« (Hegel 1807: 64f.) Daß es sich dabei nur »beinahe« um einen »reaktionären Diskurstypus« handle (Huschka 2003: 90), dürfte nicht sachlich begründet, sondern nur akademischen Vorsichtsspielregeln geschuldet sein.

Nun ist die Alternative ›Vermittlung durch Wortsprache‹ oder ›unmittelbares Verstehen‹ keinesfalls erschöpfend. Zum einen sind Vermittlungen durch andere, nicht wortsprachliche »symbolische Formen« (Cassirer) hinreichend bekannt und herausgestellt. Das allein ist allerdings nicht hinreichend, um der fraglichen *Eigenheit*, die bei und mit Bewegungskulturen im Blick ist, gerecht zu werden. Denn dann wür-

den diese anderen symbolischen Formen immer noch *genau so* verständlich sein wie die Wortsprache. Zu zeigen wäre vielmehr, daß die *Art* der Vermittlung in Bewegungskulturen eine andere ist. Gesucht ist somit eine *vor-diskursive Vermittlung*. Körper würden dann innerhalb einer Bewegungskultur durchaus medial vermittelt »korrespondieren« (s.o.), aber diese Vermittlung käme nicht durch eine Beschreibung auf zweiter Stufe, also nicht durch *sekundäre* Semiotisierung zustande.

Eine solche Suche kann z.B. bei Georg Misch fündig werden. Dort ist innerhalb der Lebensphilosophie die direkt gegenteilige Position zu den lebensphilosophischen Unmittelbarkeitsbeschwörern formuliert.³ Misch macht es an Gedichten sinnfällig: keine Gedichtinterpretation (also: keine Beschreibung des Gedichts auf zweiter Stufe) ist mit der Bedeutung des Gedichts in *Gedichtform* identisch. Dennoch liegt die eigentümliche Bedeutung des Gedichts nicht als ein Mysterium jenseits des Gedichts. Seine Bedeutung liegt, wie man so sagt, zwischen den, also weder in den noch jenseits der Zeilen.

Hermeneutische Beschreibungen im Sinne von Misch, von ihm »Evokationen« genannt, sind in anderer Weise diskursiv als Beschreibungen zweiter Stufe. Könnte man dieses Theorieangebot auch auf Bewegungskulturen beziehen, dann könnte man sagen, daß wir körperliche Bewegungen im Modus der *vermittelten Unmittelbarkeit* (vgl. Plessner 1928: 321ff.) verstehen: ihre Bedeutung würde auf erster Stufe »geweckt«, und nicht festgestellt.

Es sind die Texte von Elk Franke, die in den letzten Jahren wesentlich dafür stehen, sportliche Bewegungen in einer solchen Weise als vor-diskursiv vermittelt erweisen zu wollen. Mit Franke ist das Anliegen, der Eigenheit von Bewegungskulturen dadurch Rechnung zu tragen, daß man die Bewegungskünste eben doch – gegen Huschka – als wortlose Künste begreift, was gleichwohl – mit Huschka – nicht einer vermeintlichen Unmittelbarkeit ihres Verstehens das Wort redet.

3 »Man könnte an dieser Universalität der Ausdrucksmöglichkeit des Innern nur irre werden, wenn die Romantiker recht hätten, die von dem gestaltlosen, bild- und wortlosen menschlichen Innenleben als einer formlosen und strukturlosen rein intensiven gärenden und strömenden Lebendigkeit sprechen, die durch jeden Ausdruck festgemacht, verfestigt und damit verfälscht werde. Aber das ist eine romantische Theorie, die den mystischen ekstatischen religiösen Erlebnissen entnommen ist und zwar einer bestimmten Auslegung dieser Erlebnisse, von einem vorgefaßten Begriff des religiösen Lebens aus, wonach das religiöse Erlebnis etwas rein Subjektives in einem isolierten Binnenleben des Ichs ohne ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft wäre. Aber so gefaßt wäre es dann auch nichts universal Geistiges mehr. Das ist ein unhaltbarer Begriff von Leben, da zum Leben als Geistigem wesentlich gehört die Beziehung von Tun und Wissen um den Sinn dieses Tuns.« (Misch 1994: 79)

Signifikant und exemplarisch für diese Haltung hat Franke (2001) die Frage gestellt, ob sportliche Bewegungen ironisch sein können. Die Figur der Ironie steht dabei für einen solchen Vollzug, der sich in seinem Vollzug zugleich distanzierend einklammert und gleichsam kommentiert. Damit ist die Frage gestellt, ob sportliche Bewegungen »nur Anlaß oder auch *Medium* einer solchen distanzierenden Bedeutung werden können, d.h., ob in der Realisierung oder Rezeption sportlicher Handlungen ohne einen ›Umweg über die Sprache‹ die ›Handlungen selbst‹ ein solches distanzierendes, reflexiv-ironisches Potential entwickeln können« (ebd.: 24).

Charakteristisch ist nun zunächst, in welchem Sinne sportliche Bewegungen *nicht* ironisch sein können. Die Eigenheit sportlicher Bewegungen – ihre nunmehr wiederholt diagnostizierte ›Flüchtigkeit‹ – zwingt zu einem Bruch mit dem Text-Modell von Ironie. Es dürfe »nicht übersehen werden, daß es im Sport im strengen Sinne keine Objektivierung des Handlungsverlaufs im Sinne einer formalisierten ›Sprache‹, ähnlich der Partitur in der Musik, gibt.« Daher »entfällt in der Regel auch die Möglichkeit [...] von textorientierter Ironie. Es gibt nicht den ›ursprünglichen Text‹ analog zur Partitur der Musik, z.B. in einem Fußballspiel, gegenüber dem eine weitere oder andersartige Ausführung ironisch erscheinen könnte« (ebd. 34). Insofern muß Franke ein anderes Konzept skizzieren, »das sich nicht an der untauglichen Text-Analogie orientiert, sondern die zwei zentralen Voraussetzungen ironischer Aussagen über die Welt – *Distanzierung* und *Reflexivität* – in anderer Weise expliziert: *über Differenzerfahrungen des Menschen im Erkenntnisprozeß von Welt*« (ebd. 36).

Dieses Grundprinzip soll nun noch in die angekündigte Arbeitshypothese operationalisiert werden. Die Grundidee stiftet ein Vergleich zum Verstehen einer Sprache.

Man könnte formulieren, daß jemand eine Sprache versteht, wenn sie in einem in dieser Sprache geführten Gespräch mit-reden kann. Solches Mit-Reden kann ggf. merk-würdige Formen annehmen, etwa bei Stummen, nach Kehlkopf-Operationen, bei spastisch Gelähmten etc., aber in der Regel ist auch in solchen Fällen schon ›klar‹, ob dort jemand mit-redet oder nicht. Zu dieser Regel gehört, daß man die Ausnahmen des Nicht-Mit-Redens erklären muß, während der Regelfall eben ›klar‹ ist. Mit-Reden ist mehr als bloß hören, daß dort (z.B.) deutsch gesprochen wird. Mit-Reden dokumentiert vielmehr ein Verstehen der Bedeutungen. Der prototypische Fall von Nicht-Mit-Reden-Können liegt dann vor, wenn jemand einen Witz nicht versteht, und daher nicht mitlachen kann. Freilich gibt das auch sofort die Schwierigkeiten dieses Kriteriums zu Protokoll: Das faktische Nichtmitlachen kann genauso gut Ausdruck eines anderen Humors sein: So Jemand hat dann den

Witz, und nicht nur dessen Worte, durchaus verstanden, findet ihn aber gar nicht witzig und lacht deshalb nicht mit. So jemand redet dann durch ein beredtes Schweigen mit. Es ist ein völlig anderer Fall als jenes Nicht-Mit-Reden-Können, das den Witz erst gar nicht kapiert hat. Ob jemand *verstanden* hat – also mit-redet oder nicht-mit-redet – muß, bei Strafe von Inhumanität, notorisch als *Hypothese* formuliert sein. Das Faktum des Schweigens z.B. sagt als solches gar nichts; verlangt ist eine geradezu detektivische Spurenlese, um zum Urteil des Nicht-Verstehens zu kommen: Autisten werden gemacht, und nicht als solche geboren (vgl. Jantzen 1990).

Analog könnte man formulieren, daß jemand eine Bewegungskultur versteht, wenn er in einem in dieser Kultur gespielten Bewegungsspiel mit-spielen kann. Die grundlegende Differenzerfahrung ist die, den Witz eines solchen Spiels zu verstehen oder eben nicht. Und auch hier ist das Faktum des Nichtmitspielens kein Beweis für Nichtverstehen; ebenso gut kann darin zum Ausdruck kommen, daß so jemandem dieses Spiel ›einfach zu blöd ist‹. Was freilich bei Insidern völlig zu Recht den Verdacht nährt, daß so jemand eben nicht verstanden habe – sonst könnte er es ja nicht blöd finden.

Ob die Art der Vermitteltheit beim Mit-Spielen eine grundsätzlich andere als beim Mit-Reden ist, weiß ich nicht. Die Vermutung ist, daß auch das Verstehen einer Sprache der Worte auf erster Stufe eben nicht ein sekundärer Kommentar, keine feststellende Beschreibung, sondern ein Mit-Spielen ist. Wittensteins Sprachspiel-Paradigma jedenfalls zieht daraus sein theoretisches Kapital und seine Popularität.

Literatur

- 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.
- Bockrath, Franz (2001): »Mythisches Denken im Sport«. In: Franz Bockrath/Elk Franke (Hg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck - im Sport*. Hamburg: Czwalina, S. 95-105.
- Franke, Elk (2001): »Ironie im Sport? Ein Beitrag zur Bedeutungsanalyse nicht-verbaler Symbole«. In: Georg Friedrich (Hg.), *Zeichen und Anzeichen – Analysen und Prognosen des Sports*, Hamburg: Czwalina, S. 23-44.
- Göttlich, Udo (2001): »Zur Epistemologie der Cultural Studies in kulturwissenschaftlicher Absicht: Cultural Studies zwischen kritischer Sozialforschung und Kulturwissenschaft«. In: Göttlich et al. 2001, S. 15-42.
- Göttlich, Udo/Mikos, Lothar/Winter, Rainer (Hg.) (2001): *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*, Bielefeld: transcript.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1986): *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Hörning, Karl H./Winter, Rainer (Hg.) (1999): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Huschka, Sabine (2003): »Reflexive Begegnungen: TanzBewegungen beschreiben«. In: Franke, Elk/Bannmüller, Eva (Hg.), *Ästhetische Bildung*, o.O.: Afra, S. 71-91.
- Jantzen, Wolfgang (1990): »Isolation«. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 2, Hamburg: Meiner, S. 714-716.
- Konersmann, Ralf (1996): »Aspekte der Kulturphilosophie«. In: Ralf Konersmann (Hg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig: reclam 1998, S. 9-24.
- Lindemann, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München: Fink.
- Marx, Karl (1859/1975): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort*. In: Werke (MEW) 13, Berlin: Dietz, S. 7-11.
- Marx, Karl (1867/1982): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. In: Werke (MEW) 23, Berlin: Dietz.
- Misch, Georg (1994): *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Hg. v. Gudrun Kühne-Bertram/Frithjof Rodi, Freiburg, München: Alber.
- Plessner, Helmuth (1928/1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1931/1981): *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Günter Dux u.a., Bd. V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-234.
- Plessner, Helmuth/Buytendijk, Frederik J.J. (1925/1982): »Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs«. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Günter Dux u.a., Bd. VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 67-129.
- Röttgers, Kurt (2002): *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg: Scriptorum.
- Rüsen, Jörn (2004): »Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts«. In: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3*, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 533-544.
- Schürmann, Volker (1999): *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König*, Freiburg, München: Alber.
- Winter, Carsten (2001): »Kulturimperialismus und Kulturindustrie ade? Zur Notwendigkeit einer Neuorientierung der Erforschung und Kritik von Medienkultur in den Cultural Studies«. In: Göttlich et al. 2001, S. 283-322.