

Moralistik/Sport: Sichtweisen einer skeptischen Anthropologie auf den ‚homo sportivus‘

Günter Blamberger & Swen Körner

Institut für Deutsche Sprache und Literatur, Universität zu Köln
Pädagogisches Seminar, Deutsche Sporthochschule Köln

Zusammenfassung

Der Artikel versteht sich als Beitrag zu einer Moralistik des Sports. In einem ersten Schritt werden Denkfiguren europäischer Moralistik im historischen Kontext ihrer Tradition vorgestellt. Im Anschluss folgt der Versuch einer Applikation auf konkrete Verhaltens- und Handlungsweisen des Menschen im modernen Spitzensport. Anhand von Fallbeispielen werden alternative Sichtweisen auf den homo sportivus im 21. Jahrhundert entwickelt und in ihr relatives Recht gesetzt. Moralistische Reflexionen suchen dabei Differenz zu, nicht Subsumtion unter Moralen des Sports.

Summary

This article attempts to provoke moralistic reflexions on sports. In a first step traditional figures of moralistic thinking are introduced, a second step tries an application of human behaviour and actions in modern sports. Concrete examples illustrate alternative but also legitimate views on homo sportivus in the 21th century. Moralistic reflexions are looking for difference to morals (ethics) of sports, not for supsumption.

1 Stellvertretungen

Die folgenden Überlegungen sind provokant. Sie stellen der Konkurrenz derzeit kursgängiger, d.h. hier konkret: ethischer bzw. moralphilosophischer Erklärungs- bzw. Beobachtungsmuster menschlicher Handlungs- und Verhaltensweisen im Sport Möglichkeiten einer anderen, einer moralistischen Sichtweise gegenüber. Foucault hat im Rückgang auf das Gesagte einer Gesellschaft und Zeit zeigen können, dass und inwiefern diese über die sie bewegenden Themen nicht anders denken konnte, als sie dachte, nicht anders schreiben konnte, als sie schrieb. Der Mensch im Sport bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme: Was wir über ihn in Gegenwartskontexten denken, wissen, schreiben, wie wir seine Verhaltens- und Handlungsformen

beschreiben, erklären, deuten, ist weder Ergebnis zufälliger Passungen noch *als* Ergebnis letztgültig. Dopen etwa.

Unser Verständnis dessen, was wir ‚Doping‘ zu nennen gewohnt sind, verdankt sich der fortlaufenden Applikation kultureller Erklärungs- und Deutungsmuster auf ein kontextfremdes Phänomen, ist das Konstrukt einer Vielzahl begrenzter ‚Auslegungen‘, die jeweils besondere Aspekte hervorheben, andere ausblenden.¹ So deuten und plausibilisieren wir Doping im Sport wie selbstverständlich allegorisch: in Tradition des Erbsündendogmas, apologetisch: als Auftakt transhumaner und transsportiver Zeiten, kulturkritisch: als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Fehlentwicklungen, nihilistisch: als Konsequenz einer immanenten Systemlogik, ethisch: als Normverfehlung oder systemtheoretisch: als strukturell bedingte Devianz.² Die Übergänge zwischen einzelnen Deutungen sind mal fließend, mitunter ausdrücklich untersagt. Letztlich legitimiert sich das Erscheinen der einen notorisch aus ‚Defiziten‘ der anderen. Aber das – die Positionen, ihre Differenzen – soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden.

Die Beispiele verdeutlichen, dass menschliches Verhalten und Handeln im Sport sich nicht an sich erschließt, sondern lediglich mittelbar, verschoben in der Struktur verschiedener symbolhafter Stellvertretungen; und ein Verständnis kultureller Evolution kann *auch* vor dem Hintergrund von Diskussionen um die Frage ihrer jeweiligen Angemessenheit erfolgen. Über die Angemessenheit der *Moralistik* zur (unhintergebar) symbolischen Deutung sportlicher Verhaltens- und Handlungsweisen ist unseres Erachtens bislang nicht ansatzweise befunden worden, weder kultur- noch sportwissenschaftlich. Dabei bietet die *skeptische Anthropologie*, wie sie im Traditionsstrang europäischer Moralistik hinterlegt ist, eine Stellvertreterofferte, die andere als die bislang am *homo sportivus* diskursiv stark gemachten Eigenschaften in ihr relatives Recht zu setzen vermag. Das ist unsere These. Ihr möchten die folgenden Ausführungen in aller Kürze nachgehen.

Um die Verhältnisse klarzustellen: Die Konstellation ‚Moralistik/Sport‘ ist eine heuristische, das in ihr erzeugte Fließen kultureller Semantik, die Verhandlung zwischen Sport und skeptisch-anthropologischen Denkfiguren erfolgt essayistisch. Und „essayistisch schreibt, wer experimentierend verfaßt“ (Bense, 1947, S. 418), wer Reflexionen *zur Probe gibt* und *versuchsweise* neue, auf den ersten Blick vielleicht „unwahrscheinliche Lesarten“ (Bude, 1989, S. 531) entwickelt, ohne sich dabei so zu geben, „als wäre man des Ganzen mächtig“ (Adorno, 1974, S. 18). Verschiebungen aktueller Deutungshoheiten oder gar der diese bedingenden tiefenstrukturellen Verankerungen sind damit nicht zu befürchten, bestenfalls Rückfragen.

¹ Was etwa diskurstheoretische Figuren (im Anschluss an Foucault) nahe legen; am Beispiel printmedialer Sündenmetaphorik analysiert in Körner (2004, insb. S. 25ff.).

² Vgl. für den sportwissenschaftlichen Dopingdiskurs u.a. die unterschiedlichen Positionen in Ransch-Trill (2004), Meinberg (2004), Bette (2001), König (2001), Grupe (2000) und Gebauer (1997).

Essayismus, so wie er hier vertreten werden soll, ist Wissenschaft reduzierter Ansprüche.³

2 Moralistik, nicht Moral

Die Stunde der Moralistik, schreibt der Literatur- und Kulturwissenschaftler Helmuth Lethen, schlägt in Phasen „sozialer Desorganisation“, in denen angestammte Traditionen zu zerfallen drohen und die „Moral an Überzeugungskraft einbüßt“ (1994, S. 7). Belege seines Krisentheorems rekonstruiert Lethen aus Lebensversuchen deutscher Intellektueller im Deutschland der 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Zwischen den beiden Weltkriegen – das ist der Befund – kommt es unter Philosophen, Schriftstellern, politischen Denkern in beachtlichen Ausmaßen zu einer Wiederaneignung genuin moralistischer *Verhaltenslehren der Kälte*, zu einer Reaktualisierung anthropologischer Entwürfe aus vergangenen Krisenzeiten.

Moralistik also gehört zu einer agonalen, zu einer Kampfkultur, in der der Einzelne auf sich gestellt ist. Ein Blick auf einige Werke europäischer Moralistik soll das verdeutlichen: Niccolò Machiavellis *Il principe* von 1532 reagiert auf die jahrzehntewährende politische Fremdsteuerung im Florenz des beginnenden 16. Jahrhunderts, Baldassare Castigliones *Il libro del cortegiano* von 1528 und Balthasar Graciáns *Oráculo manual y arte de prudéncia* von 1648 sowie *El discreto* von 1646 sind angemessen nur im historischen Kontext höfischer Repräsentationskulturen zu verstehen, in deren intrigenreichem Alltag erfolgreiche Selbstbehauptung eine Frage richtigen Verhaltens gewesen ist. Bei Michel de Montaignes *Essais* von 1580 als skeptische Reflexionen eines Weltflüchtigen und bei Francois de la Rochefoucaulds *Réflexions ou sentences et maximes morales* von 1678 wie auch bei Heinrich von Kleists Essays und Anekdoten handelt es sich um Bilanzen des Leidens an der Zeit, um Bilanzen enttäuschter theoretischer Optimisten. Moralistik ist das Resultat einer Desillusionierung, Moralistik ist empirische Verhaltensforschung und damit die Kehrseite idealistischer Moralphilosophie. Statt der erhofften Tugenden entdeckt man die Laster, wenn man darauf achtet, wie die Menschen sich tatsächlich verhalten und nicht mehr nur darauf, wie sie sich verhalten sollen.

Um den Gegensatz von Sollen und Sein scheint es zu gehen. Moralistik – so z.B. Lethens These – erscheint, wo bzw. wenn Aufführungen von Moral an Glaubwürdigkeit verlieren, sie taucht auf in Lebens- und Zeitumständen, in denen das Sein dem Sollen hoffnungslos entgleitet und Moral als nicht länger ‚lebbar‘ erscheint. „Moralisten“, schreibt Friedrich Nietzsche in *Menschliches*,

³ Zum Essay als Darstellungsform reduzierter Wissenschaftsansprüche vgl. Körner (2002a, S. 21-26).

Allzumenschliches, seien „Menschenprüfer“ (1997, Bd. 1, S. 746) und als solche nicht „zu verwechseln“ mit „dem Prediger der Moral“ (ebd., S. 884). Diese Differenz *scheint* den Unterschied zu machen.

Beide, Moralistik wie Moral, setzen am Menschen an, an seinen Sitten und Bräuchen (lat. *morales*). Doch während, was hier in gebotener Kürze nicht weiter differenziert ‚Moral‘⁴ genannt werden soll, tendenziell präskriptiv um die Vorgabe wohlvernünftiger Verhaltensnormen wie Milde, Treue, Aufrichtigkeit, Tüchtigkeit, Mitleid oder Uneigennützigkeit kreist, verfährt Moralistik tendenziell deskriptiv, ohne dabei selbst präskriptiv-freie Zone zu sein. Es ist zunächst hilfreich und grob richtig: Moralistik widmet sich dem Sein, richtet ihre Aufmerksamkeit auf das tatsächliche Verhalten von Menschen, auf tagtäglich im Alltags- und Rollenhandeln Beobachtbares. Machiavelli z.B. argumentiert im *Fürst* strikt empirisch, indem er das Verhalten historischer Herrscherpersönlichkeiten (Alexander der Große, Cäsar, Scipio, Darius, Cesare Borgia u.a.) einer Überprüfung auf vermeintliche Fehler und Erfolgsgeheimnisse unterzieht.

Beim ‚Menschenprüfen‘ (Nietzsche) hingegen bleibt es nicht. Bei näherer Betrachtung wird evident, dass Moralistisches einerseits irreduzibel auf Moral ist, andererseits immer auch Moralisches enthält. Als Beleg dafür ein Zitat von Machiavelli (1986, S. 139) aus dem 18. Buch *Inwieweit Fürsten ihr Wort halten müssen*:

Für einen Fürsten ist es also nicht erforderlich, alle obengenannten guten Eigenschaften wirklich zu besitzen, wohl aber, den Anschein zu erwecken, die zu besitzen. Ich wage gar zu behaupten, dass sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und ihnen stets treu bleibt; daß sie aber nützlich sind, wenn man sie nur zu besitzen scheint; so muß du milde, treu, menschlich, aufrichtig sowie fromm scheinen und es auch sein, aber du muß geistig darauf vorbereitet sein, dies alles, sobald man es nicht mehr sein darf, in sein Gegenteil verkehren zu können. Man muß nämlich einsehen, dass ein Fürst [...] nicht all das befolgen kann, dessentwegen die Menschen für gut gehalten werden, da er oft gezwungen ist – um seine Herrschaft zu behaupten – , gegen die Treue, die Barmherzigkeit, die Menschlichkeit und die Religion zu verstoßen. Daher muß er eine Gesinnung haben, aufgrund deren er bereit ist, sich nach dem Wind des Glücks und dem Wechsel der Umstände zu drehen und – wie ich oben gesagt habe – vom Guten solange nicht abzulassen, wie es möglich ist, aber sich zum Bösen zu wenden, sobald es nötig ist.

Moralisch ist das Ganze offenkundig gerade nicht wegen der Rede von ‚guten Eigenschaften‘, sondern vielmehr deshalb, weil Fürsten vor dem empirischen Hintergrund erfolgreicher historischer Vorbilder in klar normativer Prosa dazu

⁴ Zu unterscheiden sind gelebte Moralpraxen, Morallehren, Ethiken als Reflexionsräume von Moral und Metaethiken. Die Singularform ‚Moral‘ täuscht zudem über die faktische Vielzahl von Moralien und Ethiken hinweg.

angehalten und aufgefordert werden, gute wie schlechte Eigenschaften flexibel ‚nach dem Wind des Glücks und dem Wechsel der Umstände‘ im Dienste ihrer Herrschaftssicherung zu instrumentieren.

„Di non usare male questa pietà“ – „Keinen falschen Gebrauch von der Milde zu machen“, heißt es bei Machiavelli (1986, S. 127). Der situations- und gelegenheitsabhängige *switch* von Milde auf Härte, von Freigiebigkeit auf Geiz, von Treue auf Wortbruch und umgekehrt, das ist die (skandalöse) Moral und: der (unmoralische) Skandal; zumindest im Blickwinkel traditioneller Moraltraditionen. Moralisten wie Machiavelli lüften mit illusionsloser Nüchternheit das Geheimnis von Moralen: Tugendkataloge – selbst christliche – beheimaten keine objektiven Entitäten, ihre inhaltlich-semantische Bestimmung ist lediglich eine Frage prinzipiell immer umkehrbarer Perspektiven und Definitionen.

Die Gleichung ‚Moral = Soll(en) / Moralistik = Sein‘ markiert mithin solange eine Unterscheidung, die keinen Unterschied macht, wie verkannt wird, dass Moralistik sich dem Sollen keineswegs zu entziehen vermag, nur: Die Moralen der Moralistik sind Un-Moralen. Und ihre Un-Moral besteht in der ausdrücklichen Aufforderung, traditionell Moralisches wie Amoralisches flexibel, d.h. je nach Bedarf, Umständen und Gelegenheit zu handhaben, umzudefinieren, auszuspielen. Diese Differenz *macht* den Unterschied.

Moralistisches Denken ist ‚lesen an der Oberfläche‘ und ihre Lesarten entwickelt sie am Sichtbaren. Diese Wirklichkeitsversessenheit besitzt bei Machiavelli eine ihre frühesten lexikalischen Verortungen: Es sei, lässt dieser die Leser seines Fürstenporträts wissen, in Sachen *conditio humana*, durchaus angemessener, „der Wirklichkeit der Dinge nachzugehen als den bloßen Vorstellungen über sie“ (1986, S. 119), denn, so schiebt der italienische Diplomat und Staatsphilosoph zur Begründung nach, „es liegt eine große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist und dem Leben, wie es sein sollte.“ Für Moralisten ist die Unterscheidung von Realität und Idealität spätestens seit Machiavelli notorisch, Erzeugungsprinzip ihrer Reflexionen.

Moralistische Reflexionen – Theorien wäre zuviel gesagt – erarbeiten ihre Denkfiguren am empirischen Einzelfall, durch detailreiche Beobachtungen menschlicher Verhaltensformen, die sie in ihrer Vielfalt und Einmaligkeit zu beschreiben und deren soziale oder persönliche Motive sie zu verstehen suchen. Sie gehen von Fall zu Fall, vom bekannten Einzelnen hin zum unbekanntem Einzelnen, von einer Oberfläche zur nächsten und unterliegen dabei „fallweise der Veränderung“ (Castiglione, 1996, S. 28), dem *Gesetz der Variation*: Kein Fall ist dem anderen ähnlich.

Das Anliegen moralistischer Reflexionen ist weder Deduktion im strikt logischen Sinn, noch überführen sie umgekehrt ihre Analysen nomologisch in allgemeingültige Moralcodices. Ihr Anspruch ist regionaler Art, in deskriptiver wie präskriptiver Hinsicht auf das beschränkt, was jeweils im Blickfeld erscheint (Verhaltensweisen des Fürsten, des Hofmanns usw.), nicht mehr, nicht weniger. Diese erkenntnistheoretische Skepsis – ein Schutz vor der Annahme

analytischer Überreichweiten – findet ihre Entsprechung auf der Ebene moralistischer Darstellungsformen: Briefe, Essays, Aphorismen, Anekdoten, Fallbeispiele, nicht Monumentalwerke gelten als bevorzugte poetologische bzw. epistemologische Ausdruckformen moralistischer Schreiber.

Der Kürze ihrer ‚Medien‘ entspricht die Reichweite ihrer Gedanken. Moralistik sieht nur, was sie jeweils sehen kann – Oberflächen –, und sie sieht nicht, was sie jeweils nicht sehen kann – Tiefen (was nicht heißt, das es sie nicht gibt). Über ‚Totalitäten‘, ‚Tiefen‘, ‚Seelen‘ etc. lässt sich nichts mit Gewissheit aussagen, hingegen vieles spekulieren. Ein Gegenentwurf zu dem, was *mainstream* abendländischer Denktradition genannt werden kann, ist mithin sichtbar in Form und Inhalt. *Form follows function*. Dafür nun Beispiele.

3 Identität: Differenz/Akzidenz

Dass Moralisten Oberflächen eine so große Bedeutung zuschreiben, ihre symbolischen Stellvertretungen ‚lediglich‘ der vielgestaltigen Äußerlichkeit menschlichen Verhaltens gelten, hat seinen Grund in einer besonderen Identitätskonzeption. Sie ist das ‚kleinste Gemeinsame‘ so unterschiedlicher Schreiber wie Nietzsche, Machiavelli, Castiglione, Gracián, Montaigne, La Rochefoucauld, Kleist oder Nietzsche. Nehmen wir Kleist als Beispiel.⁵

Ein gutes Vierteljahr nach seiner sog. Kant-Krise (1801) reist der 24jährige Kleist nach Paris und erlebt dort, was wenig später zu einem Topos der modernen Literatur avancieren wird: den Schock des Flaneurs in der Großstadt. Auslöser sind Beobachtungen menschlichen Verhaltens im Pariser Alltag. Am 18. Juli 1801 schreibt Kleist an Karoline von Schlieben, dass die Pariser „Schauspieler“ seien, die „ohne Herz“ einander „wechselseitig betrügen“ (Kleist, 1997, Bd. 4, S. 237). Geschockt und fasziniert von den Inszenierungs- und Verstellungskünsten in der europäischen Metropole wird Kleist anders, nämlich in der Anschauung alltäglichen Verhaltens, noch einmal klar, was er in der Kant-Krise als epistemologische Theorie geäußert hat,⁶ „daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist“ und daß, „wir nicht entscheiden können, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.“ (Kleist, 1997, Bd. 4, S. 205)

Kleist bricht im Zuge dieser empirischen Beobachtungen vom lebensweltlichen Primat des Scheins mit allen idealistischen Identitätsvorstellungen, von denen noch der sog. *Glücks-Aufsatz* (1798) seinen

⁵ Zu Kleist als skeptischen Moralisten vergleiche Blamberger (1999, 2000 und 2004a).

⁶ Ironischerweise sieht und beschreibt auch Kant (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) den Primat des Scheins, die menschliche Neigung des Menschen, „einen Schein von seiner eigenen Person (zu) erkünsteln.“ (Kant, Bd. 6, 1985, BA 12)

anthropologischen Grundoptimismus bezogen hatte. Er geht nicht mehr aus von der Kongruenz von äußerer und innerer Schönheit, Anmut und Würde, wie sie etwa Konzepte des deutschen Idealismus (z.B. Schiller) nahe legen, Identität ist für ihn erst mal keine Frage der Substanz im Sinne von ‚moral grace‘ (Shaftesbury), sondern der Performanz, der Inszenierungskunst, der Steuerung des Image, der ‚gratia‘ im Sinne von lat. Gunst. Dergestalt zeigt sich eben eine prinzipiell agonale Gesellschaft.

So wird in Kleists Version *skeptischer Anthropologie* Identitätsausbildung konzipiert als Akt situativer und partnerbezogener Entgegensetzung, als Duell. Hierfür ein Zitat aus dem *Allerneuesten Erziehungsplan* von 1810: „Ein Mensch“, schreibt Kleist (1990, Bd. 3, S. 546), „dessen Zustand indifferent ist“ hört augenblicklich auf, „es zu sein, sobald er mit einem Anderen, dessen Eigenschaften, gleichviel auf welche Weise, bestimmt sind, in Berührung tritt: sein Wesen sogar wird [...] gänzlich in den entgegengesetzten Pol hinübergespielt; er nimmt die Bedingung + an, wenn jener von der Bedingung –, und die Bedingung –, wenn jener von der Bedingung + ist.“

Mit diesem *principium individuationis* – er spricht vom „gemeinen Gesetz des Widerspruchs“ (ebd.) – stellt Kleist ein jahrhundertaltes Denken auf die Probe, das seit Aristoteles vor allem gelernt hat, ‚bis zwei zu zählen‘ (Mittelstraß). Der Aussage des Satzes zuzustimmen hieße nämlich, die in ihr behauptete Gesetzmäßigkeit zu widerlegen, und umgekehrt ist eine Widerlegung der Satzaussage nur zum Preis ihrer Bestätigung zu haben. Das ist paradox, allerdings nur einigermaßen, wie man seit den Deklinationsübungen mehrwertiger Logiken weiß. Aber darum soll es hier nicht gehen.

Identitäts- und Charakterbildung erscheint auf dieser Folie betrachtet als permanentes *Differenzgeschehen*, in dem beide Seiten der Unterscheidung, Eigenes und Fremdes, zugleich verschieden und untrennbar miteinander verbunden sind, sich gegenseitig konditionieren. Kleists „Polar-Verhältnis“ (ebd., S. 549) beschreibt ein dauerhaftes Oszillieren gegensätzlicher Zustände, den Wechsel von Konstruktionen und Dekonstruktionen, Prozesse des ‚Hinüberspielens‘, Gleitens, Übergleitens und Entgleitens, die die Rede vom ‚Kern‘ der Persönlichkeit, von einer sich durchhaltenden inneren ‚Substanz‘ einigermaßen absurd dastehen lassen.

Wenn hier überhaupt etwas substantiell ist, dann die Wechselhaftigkeit von Meinungen, Affekten, Eigenschaften und Charakteren.⁷ Denn die polaren Wirkungskonstellationen sind mehr oder weniger kontingent, die Identitätsausbildung ist ausgeliefert der Willkür partnerbezogener und situativer ‚Kurzschlüsse‘, folglich korrespondiert mit der Beliebigkeit des

⁷ Kleist (1990, Bd. 3, S. 546f.): „Das Gesetz, das uns geneigt macht, uns, mit unserer Meinung, immer auf die entgegengesetzte Seite hinüberzuwerfen [...] gilt nicht bloß von Meinungen und Begehungen, sondern, auf weit allgemeinere Weise, auch von Gefühlen, Affekten, Eigenschaften und Charakteren.“

Fremden die Beliebigkeit des Eigenen. Verloren ist damit das idealistische Vertrauen auf die prästabilisierte Harmonie von substantiellen und akzidentellen Charakterqualitäten. Akte personaler Identitätsbildung stellen sich in der Formel Kleists dar als situative, fragile, plurale und mehrfach kontingente Differenzgeschehen, die sowohl im Modus der Differenz des Menschen zu(m) anderen wie auch im Modus der Differenz des Menschen zu sich selbst prozessieren, wechselhafte Zustände produzieren. Diese Denkfigur führt aus Kleists Essays hinaus und hinein in ältere Diskursfäden europäischer Moralistik. Ein Beispiel von vielen ist Montaigne.

So beschreibt Montaigne in seinem Essay *Über die Wechselseitigkeit unseres Handelns* (2. Buch, 1) den Menschen als Patchwork „buntscheckiger Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen“ (1998, S. 168), und erkennt damit in Fragen menschlicher Identität die Differenz von Differenz, denn: „es gibt ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen.“ (ebd.) Die Frage nach gleichbleibenden substantiellen Charaktereigenschaften erübrigt sich damit. Identität erscheint als wandelbarer Zustand eines zufallsabhängigen und selbst-differenten Differenzgeschehens. Der Mensch, so Montaigne weiter, „ist kaum zweimal in derselben Verfassung“ (ebd., S. 167).

Man kann dieser akzidentellen Charakterologie und Identitätskonzeption der Moralistik ablehnend gegenüber stehen; und mit Blick auf ihre bislang wenig umfangreiche Rezeptionsgeschichte in der deutschen Literatur und Philosophie scheint es dafür gute Gründe zugeben.⁸ Allemal scheint die Unberechenbarkeit von Menschen unheimlich und nur die Berechenbarkeit ihres Verhaltens, das Konzept einer organischen, kontinuierlichen, stabilen Identität Vertrauen zu schaffen. Lässt man sich hingegen auf moralistische Denk- und Argumentationsfiguren ein, hat dies weitreichende Konsequenzen für die Beobachtung menschlicher Verhaltens- und Handlungsweisen.

4 Verhalten/Strategie

Sind oder erscheinen mit einem Mal „toutes nos qualités incertaines et douteuses“ – „alle unsere Anlagen ungewiss und zweifelhaft“ (La Rochefoucauld, 1964, S. 106) und zerfällt das Individuum – ästhetischen Konzepten des deutschen Idealismus schön zuwider – in ein hybrides Konstrukt, wird menschliches Verhalten und Handeln, so wie es sich darstellt, uneindeutig, mindestens zu einer zweideutigen Veranstaltung. *Di-viduum*, das sei der Mensch, so jedenfalls Nietzsche.

⁸ Leider fehlt eine Monographie über die Rezeption der moralistischen Tradition in der deutschen Literatur und Philosophie. Zur Moralistik in der Romania vgl. vor allem Schulz-Buschhaus (1997), Stackelberg (1982) und Steland (1984).

Die akzidentelle Charakterologie der Moralistik lässt skeptisch werden: Was an dem, was wir sehen, ist substantiell und was akzidentiell? Was an dem, was wir sehen, ehrlich und was schlicht erlogen? Charaktereigenschaften werden auf einen Schlag unentscheidbar, die Trennschärfe zwischen Laster und Tugenden verwischt, das eine lässt sich ins andere verkehren. La Rochefoucauld (1964, S. 39): „Der Eigennutz spricht alle denkbaren Sprachen und spielt alle denkbaren Rollen, selbst die der Uneigennützigkeit.“ Das gleiche gilt umgekehrt genauso.

Weil einerseits in der zivilen Welt „die Dinge nicht für das gelten, was sie sind, sondern für das, was sie scheinen“ (Gracián, 1992, S. 40) und andererseits, der Mensch sich selbst immer nur als vorläufiges Ergebnis partiell zufallsbedingter Differenzgeschehen erfährt, sind Moralisten überzeugt davon, dass Menschen ihr Sozialverhalten dementsprechend einrichten.⁹ Sofern sich individuelle Akzeptanz für eine Welt des schönen Scheins einstellt, gewinnen Strategien zur Bewältigung innerer und äußerer Kontingenzen an Bedeutung für die soziale Performanz ihrer Handlungsträger.

Kontingenzbewältigung im Dienste des Scheins kann – *erstens* – darin bestehen, Zufälligkeiten zu bändigen, sich in Verhaltenskontrolle einzuüben, wozu auch gehört – *zweitens* –, ihre Unausweichlichkeit bei Bedarf und Gelegenheit ins Gegenteil zu verkehren, also Imaginationen von Absicht zu entwerfen, so zu tun, als ob de facto Kontingentes nichts anderes als das Ergebnis absichtsvoller Handlungen ist, und damit die Bedürftigkeit der Gesellschaft an Schein zu bedienen. Das – der mögliche Nexus von Schein und doppelter Kontingenzbearbeitung – macht den Sinn der Rede von ‚Skepsis‘ im Rahmen einer skeptischen Anthropologie der Moralistik aus, die ihre Prämissen aus empirischen Beobachtungen menschlichen Verhaltens in seiner Vielfalt und Einzigartigkeit gewinnt.

Die Inszenierung größerer und kleinerer „Luftstreiche“ (Gracián, 1992, S. 69) zur Erfüllung sozialer Geltungsansprüche, als Kontrollversuch eigener wie äußerer Kontingenzen oder ihre geschickte Darstellung qua Umdefinition in ‚Absichten‘, erscheint in moralistischer Optik mehr anthropologischer Regelfall, denn Ausnahme zu sein. Der Annahme naiver Kausalitäten, einer realen Korrespondenz von Innen und Außen, Außen und Innen, von Subjekt und sozialer Interaktion gegenüber stehen auf der einen (und deskriptiven) Seite Skepsis und Verdacht, auf der anderen (und präskriptiven) Affekt-, Darstellungs- und Wirkungskontrolle. So begründet Moralistik ihre Schule, so bildet Moralistik Verhaltenslehren aus.

Moralisten ‚lesen‘ Verhalten strategisch, sie befragen das Gesehene – sei es Verhalten selbst, sei es das Gerede (also: Verhalten) über Verhalten – auf das ihm zugrundeliegende Kalkül möglicher Wirkungsabsichten und Verstellungstechniken. Ihre Beschreibungen sozialer Interaktionsformen geben

⁹ Zur Rolle des Körpers – „der Rinde“ (Gracián, 1992, S. 36) – innerhalb dieser Ökonomie des Scheins vgl. Körner (2002a, S. 61ff.).

zu bedenken, dass Ausdruck nicht zwangsläufig die lineare Umsetzung innerer Empfindung zu sein hat, gleichzeitig sprechen sie die empirisch bewährte Empfehlung aus, solche one-to-one Korrespondenzen zur rechten Zeit und Gelegenheit – bei ‚occasione‘, wie Machiavelli sagt – rhetorisch zu errichten bzw. den Eindruck zu erwecken bzw. aufrecht zu halten, dass es sich mit der Beziehung von Innen und Außen durchaus harmonisch verhalte.

Moralistik versteht sich mithin als Lehre der Verstellung, sie ist Kunst sowohl der praktischen Umsetzung unterschiedlicher Verstellungstechniken wie auch ihrer beschreibenden ‚Lektüre‘. Mit dem moralistischen Begriffspaar *simulatio/dissimulatio* sind zwei solcher Interaktionstechniken identifiziert: *Dissimulatio* oder Dissimulation bezeichnet das Verbergen von tatsächlich Vorhandenem, von Absichten, Eigenschaften, Gedanken, Affekten, Meinungen usf. *Simulatio* oder Simulation die Entgegensetzung: das Vorgeben von tatsächlich nicht Gegebenem, die Fähigkeit „den Anschein zu erwecken“, tatsächlich nicht vorhandene Eigenschaften, Absichten u.ä. „zu besitzen“ (Machiavelli 1986, S. 139). Das Gemeinsame von Techniken habitueller Simulation und Dissimulation ist, aus der Perspektive des externen Beobachters, potentielle Kontrafaktizität: Wie es sich auch darstellt, genau das Gegenteil könnte/kann der Fall sein.

Für habituelle Verstellung, Verwandlungsfähigkeit und flexible Rollenwahrnehmung steht traditionell der Fuchs, dessen Schläue und Gerissenheit musterhaft Lafontaines Fabel *Les animaux malades de la peste* beschreibt. Und nicht von ungefähr findet bei Machiavelli wie Gracián das metaphorische Bild des Fuchses Verwendung: „Quando no puede uno vestirse la piel del león, vistase la de la vulpeja“ – „Wer sich nicht mit der Löwenhaut bekleiden kann“, rät Gracián (1992, S. 93), „nehme den Fuchspelz“, und Machiavelli (1986, S. 137) empfiehlt dem Fürsten, bei Notwendigkeit „von der Fuchsnatur Gebrauch zu machen“. Diese Fuchsnatur aber müsse man „zu verschleiern wissen und ein großer Lügner und Heuchler sein“ – „bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore“ (ebd.).

Hinzu kommt ein weiteres verstellungsstrategisches Moment: Das Spiel von *simulatio* und *dissimulatio* nämlich hat frei zu sein von *affettazione*, von jeglicher Affektiertheit, erkennbarer Mühe und Anstrengung, denn nur „Leichtigkeit“, so Castiglione (1996, S. 26), vermag „die allergrößte Bewunderung [zu] erzeugen, während das Gegenteil [...] jedes Ding minderwertig erscheinen läßt.“ Castigliones Gegenbegriff und Konterstrategie zur sichtbaren Affektiertheit ist *sprezzatura*: Leichtigkeit, Lässigkeit, Nachlässigkeit. *Sprezzatura* besitzt, wer in sozialen Interaktionen „eine gewisse Nachlässigkeit zur Schau tragen [kann], die die angewandte Mühe verbirgt und alles, was man tut und spricht, als ohne die geringste Kraft und gleichsam absichtslos hervorgebracht erscheinen läßt“ (Castiglione, 1996, S. 26). Allerdings mündet *sprezzatura* etwa als „nachlässiges Zeigen der Vorzüge“ (Gracián, 1996, S. 82) in einem Paradox: Alles Verbergen von Mühe kostet nichts weniger als Mühe selbst.

Inwieweit diese Mühe bei der Verbergung von Mühe offen zu Tage tritt und mithin zur bildstörenden *affettazione* wird, ist letztlich eine Frage der *grazia*, der „Gunst“, die man im Spiel der Verstellung und Masken „bei den Leuten“ (Gracián, 1992, S. 17) erwirbt und genießt. *Grazie* wird von Gracián und vor allem von Castiglione konzipiert als intersubjektives Geschehen, als Fähigkeit, seinen eigenen Ausdruck innerhalb sozialer Interaktionen jederzeit und nach Möglichkeit vollkommen beherrschen und somit Wirkungen seines Bildes auf andere nahezu perfekt kontrollieren und beeinflussen zu können. Die Fähigkeit zur Steuerung externer Selbstbilder markiert den limitierenden Faktor in diesem Beziehungsgeschehen. Von ihr hängt maßgeblich die Gunst ab, in der man bei seinen Mitmenschen steht und die man in ihrem Urteil genießt.

Allerdings gilt die Sorge des ‚klugen Proteus‘ (Gracián) niemals sich selbst allein, schon gar nicht, wenn *Grazie* ‚auf dem Spiel‘ steht, die restlos nur durch Andere zu haben, einzustreichen ist. Eindrucksmanipulation in Sachen Selbstbild ist erst dann möglich und besitzt Erfolgsaussichten, wenn man über ein Wissen um die jeweilige Erwartungshaltung seiner Interaktionspartner verfügt. Dieses Wissen um externe Erwartungen setzt unterdessen voraus, ihr Denken „anatomisch [zu] zerlegen und „das verborgene Innere“ seiner Gegenüber „zu entziffern“ (Gracián, 1992, S. 21). Im günstigsten Fall wird man dadurch Einfluss nehmen können, „den Willen anderer in Bewegung [...] setzen“ (ebd., S. 11), seine Gegner „in die Notwendigkeit des Handelns [...] versetzen“ (ebd., S. 112) oder gar die machiavellistische Zwangslage der *necessità* herbeiführen, die keine Handlungsalternativen zulässt.

Doch Moralisten vollziehen ihre (Denk-)Bewegungen auf unsicherem Terrain. Wie immer sie interpretieren mögen, was sich ihnen sichtbar darstellt, es könnte anders sein. Wie immer also Moralisten das Gebaren ihrer sozialen Interaktionspartner deuten, das sichtbare Außen wie ‚verborgene Innere‘ könnte eben jenem ‚leichten Spiel‘ habitueller Verstellung sich verdanken, unter dessen Regelwerk man selber angetreten ist. Auch oder gerade „große Dechiffrierer von Intentionen und Zielen“ (Gracián, 1996, S. 113) laufen somit permanent Gefahr, trotz dissimulierender Beobachtung schlicht falsch zu liegen. Diese Gefahr, Opfer eigenen Annahmen und Überzeugungen zu werden, scheint unumgebar und stellt Moralistik vor eine aporetische Gewissheit: Sie wird (als *reflexive* Moralistik) keine Letztgewissheiten kennen dürfen.

5 Moralistik des Sports: Von Fall zu Fall

Was hat das Ganze – Moralistik, ihre Anthropologie, ihre Schule des Verdachts – mit Sport im 21. Jahrhundert zu tun? Auf den ersten Blick vielleicht wenig, und auch für das Folgende wird gelten: Die Pointe hier entdeckter, und das

heißt konstruierter Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen der (ihrerseits keineswegs homogenen) Tradition europäischer Moralistik und Sport im 21. Jahrhundert bleibt bei aller behaupteten Ähnlichkeit *Differenz*. Auf dieses Paradox wenigstens sei ausdrücklich hingewiesen, bevor im Weiteren der Versuch unternommen wird, einige der weiter oben identifizierten Denkfiguren – stellvertretend – als moralistische in neue, sportliche Kontexte zu übertragen.

Nietzsche war der Meinung, dass „wir auf den Wellen der Gesellschaft viel mehr durch das, was wir gelten, als durch das, was wir sind, gutes Fahrwasser erhalten“ (1997, Bd. 1, S. 905). Dieses moralistische Statement vergangener Tage scheint noch oder gerade gegenwärtig partielle Gültigkeit behaupten zu können. Die ‚Welle der Gesellschaft‘ ‚zu reiten‘ haben heutzutage beispielweise Sportler. Die Frage ist, *wie* sie das tun. Eine *Moralistik des Sports* möchte einige Antworten versuchen.

Sportler, oder wie es in diesem Zusammenhang genauer zu heißen hat, Hochleistungssportler nationaler und internationaler Geltung, sind wie die historischen Referenzsubjekte moralistischer Reflexion Personen der Öffentlichkeit, stehen im Mittelpunkt gesellschaftlichen Interesses und sind hierin ihren moralistischen Pendanten durchaus vergleichbar. Für die Justierung jeweiliger Bekanntheitsgrade und Beliebtheitswerte – ihre Popularität – zeichnen mithin weniger persönliche Bekanntschaft oder informelles Hörensagen als nahezu ausnahmslos moderne Massenmedien (Fernsehen, Rundfunk, Internet, Presse) verantwortlich. Massenmediale Beobachtungen und Kommentierungen stellen Sportlerpersönlichkeiten öffentlich auf Dauer (oder eben nicht).

Sportlerpersönlichkeiten? Ihre abbreviatorischen Metaphern zur Bezeichnung von Sportlern legen es doch nahe: Vom ‚Kaiser‘ Franz, vom ‚Bomber‘ Müller, vom ‚Terrier‘ Vogts, vom ‚Gentlemen‘ Netzer ist die Rede, gleich so, als sei damit originär Eigentümliches, Inneres, Substantielles der jeweiligen Person identifiziert, bezeichnet und hervorgehoben. Doch was genau geht vor, wenn Kommentatoren und Beobachter des Sports derart hingerissen auf das Hinreißende starren?

In Relation gebracht und typologisch klassifiziert wird hier aus moralistischer Sicht nicht ein Innen, sondern das Außen, das oberflächlich Sichtbare, Wettkampfstile, die als souverän, explosiv, bissig, elegant etc. gelten sollen, den benannten Sportlern aber weder substantiell eigen sind, noch prinzipiell, noch allein (d.h. nur ihnen). Der elegante Pass in den ‚tiefen Raum‘, wie er Netzer hartnäckig nachgesagt wird, ist nur eine unter vielen sportlichen Ansichten des Fußballspielers Günter Netzer (sein 22minütiger Vorrundenauftritt bei der WM 1974 in München beim 0:1 gegen die damalige DDR eine andere), und macht zudem außerhalb des grünen Geläufs noch lange keinen Gentleman. Ebenso verhält es sich mit der Souveränität Beckenbauers, der Verbissenheit eines Vogts usw.

Kein Charakterdrama wird hier aufgeführt, sondern allenfalls *commedia dell'arte* mit wechselnden Schauspielern, aber stereotypen Rollen. Etiketten

wie ‚King Kahn‘, ‚Titan‘ (zu Oliver Kahn), ‚Basti Fantasti‘ (zu Sebastian Deissler), ‚Bahnschranke‘ (zu Carsten Ramelow), ‚Heulsuse‘ (zu Andreas Möller‘), ‚Cobra‘ (zu Michael Wegmann), ‚Hand Gottes‘ (zu Diego Armando Maradona), ‚Lama‘ (zu Frank Rijkaard), ‚Quälix‘ (zu Felix Magath) oder ‚Philosoph‘ (zu Sepp Herberger) bezeichnen allesamt keine Individualitäten, sondern bedienen nachgefragte Typologien. Und immer sind es wenige gelingende Beispiele – eingefrorene Momentaufnahmen, singuläre Aktionen – die zu ihrer Bildung ausreichen, und immer stören Gegenbeispiele die Harmonie des Bildes.

Ballack kann noch so sehr das Spiel machen, als ‚Spielmacher‘ wird er nie gelten (was Ballack selbst nie müde wird zu betonen). Dass Netzersche Pässe mitunter ihre Tiefe verfehlten, in ihr verschwanden, oder gar nicht erst entstanden sind, tut dem Typus ‚Netzer‘ und seiner auratischen Kopplung an ‚Tiefe‘ (bis hin zu ‚avantgardistischen Tiefen‘) keinerlei Abbruch. Oliver – ‚King‘/, ‚Titan‘ – Kahn bleibt trotz aller sportlichen Fehlgriffe Oliver – ‚King‘/, ‚Titan‘ – Kahn, gelegentliches Titanengebaren reicht hierfür aus: Nach seinem Fehler zum 1:1 Endstand im Champions League Achtelfinalspiel Bayern München gegen Real Madrid (25.02.2004), tat Kahn in der anschließenden Pressekonferenz kund, das Rückspiel zur Not – sozusagen titanengleich – „alleine zu entscheiden“, was bekanntermaßen letztlich so nicht geklappt hat.

Dass Andreas Möller die wenigste Zeit in seinen 429 Bundesliga- und 85 A-Länderspielen für Deutschland heulend, jammernd, wehklagend verbracht haben dürfte, ändert ebenso wenig an seinem Ruf als ‚Heulsuse‘ und ‚Mimöschchen‘ wie es auf lange Zeit unmöglich schien, in Carsten ‚Tanker‘ Janker nicht den Inbegriff eines robusten Nationalstürmers zu sehen, wiewohl dieser nicht selten unmittelbar vor, spätestens dann jedoch nach Ballannahme am Gegner – um im Bild zu bleiben – niederzusinken, zu versinken pflegte.

Vergleichbares ist selbstverständlich außerhalb des Fußballsports ebenso zu beobachten: So etwa kann der ehemalige Profiboxer Axel Schulz angesichts eines Kampfrekords von 4 Niederlagen bei 26 Siegen, davon 11 Ko´s, schlicht kein ausschließlich ‚braver Serienverlierer‘ (Kölner-Stadt-Anzeiger 107/2003, 21) gewesen sein, oder der vormalige Zehnkämpfer und jetzige Sportinvalide Frank Busemann ein ewig wohlgelaunter ‚Strahlemann‘ usw. usf. Was immer Kommentatoren jeweils an den handelnden Akteuren einer scheinbedürftigen Welt des Sports symbolisch besonders in Erscheinung treten lassen, von durchgehenden inneren Substanzen kann tatsächlich nicht die Rede sein, soll auch nicht. Stattdessen geschildert wird Akzidentelles, Personen nicht notwendig Zukommendes, Rollentypisches, als ob es Substantielles wäre.

Moralistik als skeptische Anthropologie legt nun weiter nahe, dass nicht allein Kommentatoren oder Beobachter des modernen Spitzensports die Scheinbedürftigkeit interessierter Öffentlichkeiten für sich zu instrumentieren wissen, sondern ebenso die um ihre mediale Dauerbeobachtung wissenden Sportakteure selbst. Moralisten werden in einzelnen Sportlerhandlungen,

anhand auffälliger Verhaltensbeispiele und mittels singulärer Aktionsmomente gleichsam unbewusste Reaktualisierungen gut moralistischer Techniken der Verstellung (re-)konstruieren können, der Kontingenzbewältigung, Verhaltenskontrolle, Eindrucksmanipulation. Und es ist hierbei lediglich von nachgeordneter Bedeutung, ob Strategien habitueller Verstellung auf Geheiß naiver Alltagstheorien erfolgen, Ergebnis systemischer Deformationen sind oder Zitat-Choreographien aus dem Performance-Tornister professioneller Imageberater, Rhetoriktrainer und Personal-Manager.

In der Scheinwelt des medialen Spitzensports benötigen und entwickeln Spitzensportler mitunter, was moralistische Diskurse als *grazia* bezeichnen und als Deutungsfigur menschlichen Verhaltens klassisch-ästhetische Grazie-Semantiken transzendiert: die Fähigkeit zur Steuerung externer Selbstbilder, der perfekten Ausdruckskontrolle und gezielten Eindrucksmanipulation in möglichst jedem Augenblick, mit dem Ziel, den Gunstkredit, den man bei seinen Mitmenschen und ihrer Beurteilung genießt, zu sichern und nach Möglichkeit zu erhöhen. Moralistisch erscheint Grazie mithin als steigerbare Summe ‚gelungener‘ kommunikativer Interaktionen. Sie konstituiert sich über intersubjektive Differenzgeschehen, in denen Sportler im Dialog zu ihrer Umwelt alles daran setzen, ein bestimmtes Selbstbild, einen bestimmten Eindruck, eine mutmaßlich substantielle Eigenschaft für sich zu reklamieren, einzuführen oder aufrecht zu erhalten.

Grazie artikuliert sich möglichst unverdächtig in richtigen Gesten zur richtigen Zeit, die Bedeutsamkeit markieren: in Ergebnissadressen an das Publikum, an den Trainer, die Heimgebliebenen, die Heimat, im Victory-Zeichen nach siegreichem Spurt, in der Bekreuzigung nach geglücktem Torschuss, dem Beküssen von Ehrengängen, im Wiegen virtueller Säuglinge, in der ‚Becker-Faust‘ u.v.a.m. Um Grazie oder Konstruktionen von Grazie geht es ebenso in nachträglichen Interviews zum Spiel, bei der Kommentierung einzelner Spielsituationen, in denen der ‚geniale Pass‘ in die Tiefe als solcher überhaupt erst kommuniziert wird und also imagebildend wirksam werden kann. Und der Eindruck des Genialen ist um so höher dosiert, je mehr es gelingt, jede Form möglicher Kontingenz – der Situation, des Partners, des eigenen Handelns – kommentierend auszuschließen, alles Geschehene als durch und durch absichtsvoll erscheinen zu lassen.

Grazie motiviert letztlich auch das neuerlich geradezu in Mode gekommene Schreiben von Sportler-(Auto-)Biographien wie ‚Oliver Kahn. Nummer eins‘ oder ‚Aus der Tiefe des Raumes‘ (Netzer), deren Titelzeilen die kommunikative Botschaft des jeweils Folgenden in wünschenswerter Klarheit vorwegnehmen, der Rest, das Buch, ist Kommentar. Jeder allzu nahe liegende Verweis und jede allzu selbstverständliche Verallgemeinerung über symbolschwangeres Verhalten bei Torerfolgen, kurz angebundene Statements zur eigenen Spielleistung oder monumentale Selbstkommentare zu ‚Leben und Werk‘ hinaus verpasst unterdessen die Pointe einer akzidentellen

Charakterologie, wie sie in der skeptischen Anthropologie der Moralistik hinterlegt ist.

Moralistische Reflexionen auf empirisch beobachtbare Verhaltens- und Handlungsweisen in Kontexten des Sports treten für die Möglichkeit ein, das Gesehene unter dem Gesichtspunkt habitueller Verstellung zu betrachten, *habituelle Verstellung nicht als praktizierte Unmoral zu ‚lesen‘, sondern als konkreten Vorfall der conditio humana im modernen Spitzensport*. Stellvertretend für ein sportliches Verhalten und Handeln, in dem substantiell tatsächlich nicht Vorhandenes als vorhanden, und umgekehrt, das faktisch Vorhandene als nicht vorhanden behauptet wird, steht die moralistische Figur der *simulatio* und *dissimulatio*.

Simuliert oder Dissimuliert, jeweils kontrafaktisch in die Wahrnehmbarkeit gestellt oder Unsichtbarkeit ver-stellt werden je nach Bedarf und Situation wahre oder nur fingierte Absichten, Tatsachen, Meinungen oder ‚Eigenschaften‘. Preisboxer, die bei freiwilligen Titelverteidigungen oder sogenannten ‚Aufbaukämpfen‘ die sich erst bietende Gelegenheit nutzen, um quasi-prophylaktisch ‚K.O.‘ zu gehen, Vorstände, die von selbst beschlossenen Trainerentlassungen (zunächst) nichts zu wissen behaupten oder die bei Fußballübertagungen regelmäßig zu studierenden Übergänge von akuter Schwerkstverletzung zu Spontanheilung sind gute Beispiel dafür – und natürlich Doping: Angesichts permanent drohender Kontrollverluste durch biochemische Überführung und mediale Entlarvung wird habituelle Verstellung für dopende Sportler zur Pflicht: Sie haben zu verbergen, was existiert – den Tatbestand illegitimer Leistungssteigerung in Training und/oder Wettkampf –, und müssen zugleich für sich reklamieren, wovon de facto nicht die Rede sein kann – regelkonformes Verhalten, Fairness, moralische Gesinnung i.w.S.

Das Spiel von *simulatio* und *dissimulatio* ist ein durchaus ernsthaftes und kostet Mühe. Für die Fähigkeit, das Vorhandensein von Mühe dissimulieren und den Anschein von Mühelosigkeit simulieren zu können, reserviert Castiglione im *Hofmann* den wunderschönen Wortkörper *sprezzatura*: Leichtigkeit, Lässigkeit, Nachlässigkeit. Wenn Zinedine Zidane sich einem aus der Luft kommenden Ball nach vorangehender 180° Drehung im Sprung zum richtigem Zeitpunkt zuwendet, diesen mit seiner Brust bogenförmig Überkopf nach hinten ‚abtropfen‘ lässt, um ihn, nach einer Körperlängsachsenschwung um weitere 180° endlich landend, mit dem Fuß anzunehmen und weiterzuspielen, ist *sprezzatura* im Spiel.

Man wird dies *nicht* für die quasi-mechanische Iteration eines im Training tausendfach einstudierten Bewegungsablaufs halten, besser gesagt: man will es nicht dafür halten, weil der schöne Schein nicht als Hergestelltes erscheinen soll. Zidanes Bewegungen dürften eher den Eindruck einer unmittelbar auratischen Präsenz hinterlassen, die daraus resultiert, dass trotz oder gerade wegen höchster koordinativer Schwierigkeitsgrade alles ‚ohne die geringste Kraft und gleichsam absichtslos hervorgebracht‘ (Gracián) erscheint. Mit Nadja Comaneci, der 5fachen rumänischen Olympiasiegerin im Kunstturnen

(Montreal 1976, Moskau 1980), den ehemaligen Profitänzern und mehrfachen Weltmeistern Markus und Karen Hilton aus England, dem finnischen Snowboarder Risto Mattila oder dem amerikanischen Boxweltmeister Roy Jones Junior (Mittelgewicht bis Schwergewicht) sind weitere Beispiele von Sportlern aufgeführt, deren Bewegungsabläufe jeweils für sich den Eindruck einer ‚gewissen Nachlässigkeit‘ und Leichtigkeit erwecken bzw. erweckt haben.

Wer die Kämpfe Jones Junior vs. Virgil Hill (25. April 1998, K.O. Hill in der 2. Runde) und Jones Junior vs. Thomas Tate (27. Mai 1994, K.O. Tate in der 4. Runde) – beide seinerzeit selbst Weltmeister – gesehen hat, könnte sich an die Episode aus Kleists Essay *Über das Marionettentheater* erinnern fühlen, in der es Herr C... mit der Lässigkeit eines fechtenden Bären aus Russland zu tun bekommt, dessen Lässigkeit keinesfalls Instinkt ist, keinesfalls bloße Natur, sondern Mimikry, Schauspielerei, Kenntnis der Finten und ihrer Regeln¹⁰:

Ich versuchte ihn durch Finten zu verführen; der Bär rührte sich nicht. Ich fiel wieder, mit einer augenblicklichen Gewandtheit, auf ihn aus, eines Menschen Brust würde ich ohnfehlbar getroffen haben: der Bär machte eine ganz kurze Bewegung mit der Tatze und parierte den Stoß. [...] Der Ernst des Bären kam hinzu, mir die Fassung zu rauben, Stöße und Finten wechselten sich, mir triefte der Schweiß: umsonst! Nicht bloß, daß der Bär, wie der erste Fechter der Welt, alle meine Stöße parierte; auf Finten (was ihm kein Fechter der Welt nachmacht) ging er gar nicht einmal ein: Aug' in Auge, als ob er meine Seele darin lesen könnte, stand er, die Tatze schlagfertig erhoben, und wenn meine Stöße nicht ernsthaft gemeint waren, so rührt er sich nicht. (Kleist 1990, Bd. 3, S. 562)

Zur Erklärung dieser geradezu schwerelosen Leichtigkeit des Ausdrucks in den Bewegungen Zidanes, Comanecis, Hiltons, Mattilas oder Jones` – von Leichtigkeit und Lässigkeit trotz höchster Komplexitäten –, etwa beim ‚FS Alley op 720°‘, oder einem boxerischen Ausweichstil, der gegnerischen Schlägen bzw. Schlagketten notorisch erst im allerletzten Moment und wenige Zentimeter vor deren eventuell vernichtendem ‚Einschlag‘ auszuweichen pflegt, oder, falls diese im Ansatz von zu geringer Reichweite sind, *in* Reichweite entgegenzugehen, um sodann in gewohnter Manier sich um sie windend auszuweichen, in explosive Schlagserien überzugehen o.ä., könnte man einschlägige Genielehren bemühen, eigentlich aber geht es um Ciceros *eloquentia corporis*, die Beredsamkeit des Leibes, um eine ästhetische Erfahrung, um eine Wahrnehmung des Leibes, aber nicht aus einer exzentrischen, sich selbst reflektierenden Position heraus. Solche Kampfkunst ist nicht Kopfstrategie, sondern Taktik, Körper- und Berührungskunst, in der

¹⁰ Vgl. Blamberger (1999).

die Bewegungsgenies nicht unbedingt Herren über sich sind, d.h. absichtsvoll in der Klemme Figuren der Steuerung entwerfen. Nicht sie wissen, wie sich der Kampf allmählich entwickelt, es ist vielmehr – wie Kleist in seinem Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* von 1805/6 (1990, Bd. 3, S. 540) schreibt – „ein gewisser Zustand unserer, welcher weiß“.¹¹

Zuletzt ist einzugehen noch auf Havarien, auf Momente des Umkippen, der Affektiertheit (*affetazione*) und der Fehldosierung moralistischer Techniken der Verstellung, Augenblicke, in denen offensichtlich *grazia* verloren geht, *simulatio* erkannt und *dissimulatio* peinlich wird oder *sprezzatura* das ihr eigene Paradox der Mühe bei der Verbergung von Mühe nicht länger zu invisibilisieren vermag. Die Welt des Spitzensports ist voll von solchen Zusammenbrüchen, genannt seien nur einige: Die ‚Schwalbe‘ auf dem Fußballrasen, das unwillkürliche Durchbrechen von Höchstanstrengung bei gleichzeitigem Dauerlächeln, etwa im Tanzsport oder Eiskunstlauf, oder auch Verbalhavarien wie folgende: „Es ist schwer, sich an alles zu erinnern, was man während des Tages so nimmt“ (Kölner-Stadt-Anzeiger 2002/2003, 18); geäußert von Kelli White (USA). Zuvor war die 100 und 200m Siegerin der Leichtathletik-Weltmeisterschaft von Paris 2003 des Modafinil-Dopings überführt worden.

Moralistisch gesehen sind hier jeweils Kontrollverluste bezeichnet, Momente, die habituelle Verstellung über Gebühr strapazieren, in denen die Ökonomie des Scheins nicht eingehalten wird oder eingehalten werden kann. Moralisten sind solche Augenblicke der Wahrheit zuwider, denn, so Gracián „alles Künstliche muß verdeckt bleiben“ (1992, S. 19), „man bedecke, was für Betrug gehalten wird“ (ebd., S. 93) .

„Es gibt“ – so der dissimulierende Selbstkommentar des entthronten deutschen „Ringer-Königs“ (ZEIT, 42/2000, 2) Alexander Leipold anlässlich der IOC-Entscheidung, die von ihm in Sydney gewonnene Goldmedaille (-74kg) abzuerkennen – „keinen Grund, weshalb ich mich bei meinen vierten Olympischen Spielen hätte dopen sollen“. Jeder Moralist weiß, dass das so nicht stimmt. Kennzeichen akzidenteller Charakterologien ist es gerade, fest

¹¹ Gracián und Kleist könnten hier – vgl. Blamberger (2004b) - als Sporttheoretiker entdeckt werden, zumindest liefern sie Bilder, Gracián (1992, S. 23): „Manche denken viel nach, um nachher alles zu verfehlen: andere treffen alles, ohne es vorher überlegt zu haben. Es gibt antiparastatische Genies, die erst in der Klemme am besten wirken: sie sind eine Art Ungeheuer, denen aus dem Stegreif alles, mit Überlegung nichts gelingt: was ihnen nicht gleich einfällt, finden sie nie: in ihrem Kopfe ist kein Appellationshof.“ In Kleists Anekdote *Von der Überlegung* (1810) heißt es: „Der Athlet kann, in dem Augenblick, da er seinen Gegner umfasst hält, schlechthin nach keiner anderen Rücksicht handeln, als nach bloß augenblicklichen Eingebungen verfahren; und derjenige, der berechnen wollte, welche Muskeln er anstrengen, welche Glieder er in Bewegung setzen soll, um zu überwinden, würde unfehlbar den kürzeren ziehen, und unterliegen“ (1995, Bd. 3, S. 471f.)

damit zu rechnen, dass Menschen und also Spitzensportler im Durchgang ihrer Karriere ‚kaum zweimal in derselben Verfassung‘ (Montaigne) sind.

Moralistische Figuren sind Kippfiguren. Ihre Verwendung zu Deutungs- oder Anwendungszwecken ist von Fall zu Fall eine Frage der Dosierung, für die es keine endgültige oder ‚richtige‘ Antwort geben kann; was ‚richtig‘ ist, stellt sich meist erst nachträglich heraus. Überdosierungen sind keine Ausnahme, zwei letzte und nicht weiter kommentierte Rechtfertigungsversuche biochemisch überführter Doper: Die rumänische Olympiasiegerin über 5000m in Sydney aus dem Jahr 2000, Gabriela Szabo, begründete die von der französischen Grenzpolizei auf dem Weg ins WM-Trainingslager nach Font Romeu in ihrem PKW beschlagnahmte Dopingapotheke lakonisch mit dem Verweis auf ein krankes Familienmitglied, der amerikanische 100 und 200m Einzel- und Staffelsprinter John Drummond parierte das eindeutig positive Ergebnis seiner Dopingproben mit allzu eindeutigen Einzelheiten aus seinem Liebesleben.

6 Differenz, nicht Kontinuität

Moralistik des Sports wird exakt nicht mehr sein können als eine weitere Ergänzung einschlägiger Diskurse, die heutzutage kontinuierlich andere und anderslautende Lesarten menschlicher Handlungs- und Verhaltensweisen im Sport in ihr relatives Recht setzen; schließlich ist symbolische Stellvertretung und Applikation mittels skeptisch-moralistischer Denkfiguren nicht weniger beobachtungsrelativ als das Angebot ihrer Konkurrenz. Dass eine Moralistik des Sports nicht sogleich ‚zurechtgemacht‘ und eingerückt wird in die Kontinuität entdifferenzierenden Denkens, bleibt zu wünschen. Moralistik ist nicht gleich Moral. Aber: „Die Augen sehen alles, nur nicht sich selbst.“ (La Rochefoucauld, 1964, S. 356)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1974). Der Essay als Form. In Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 11 (S. 9-33). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bense, M. (1947). Über den Essay und seine Prosa. In *Merkur Jg. 1* (1), 418-423.
- Bette, K.-H. (2001). Kollektive Personalisierung: strukturelle Defizite im Dopingdiskurs. In H. Digel (Hrsg.), *Spitzensport. Chancen und Probleme* (S. 26-42). Schorndorf: Hofmann.
- Blamberger, G. (1999). Agonalität und Theatralität. Kleists Gedankenfigur des Duells im Kontext der europäischen Moralistik. In *Kleist-Jahrbuch 2000* (S. 25-40). Stuttgart: Metzler.

- Blamberger, G. (2000). Ars et Mars. Grazie als Schlüsselbegriff der ästhetischen Erziehung von Aristokraten. Anmerkungen zu Castiglione und Kleist. In S. Doering, W. Maierhofer und P. Ph. Riedl. *Resonanzen*. (S. 273-281). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Blamberger, G. (2004a). Antiparastatische Genies. Politiken des Privaten in Kleists Essays. In R. Goerner. *Politics in Literature* Tübingen: Niemeyer.
- Blamberger, G. (2004b). Sport als ästhetische Erfahrung. Über die Faszination riskanter Bewegungen. In *Jahrbuch der bayrischen Akademie der schönen Künste*. München.
- Bude, H. (1989). Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1), 526-539.
- Castiglione, B. (1996). *Der Hofmann. Lebensart in der Renaissance*. Berlin: Wagenbach.
- Gebauer, G. (1997). Ethik und Moral als Legitimationsquelle im Kampf gegen das Doping? In D. Kurz & J. Mester (Red.), *Doping im Sport: zwischen biochemischer Analyse und sozialem Kontext* (S. 67-77). Köln: Strauss.
- Gracián, B. (1992). *Handorakel und die Kunst der Weltklugheit*. 13. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Gracián, B. (1996). *Der kluge Weltmann*. Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- Grube, O. (2000). Doping und Leistungsmanipulation im Sport als ethisches Problem. In Ders. & W. Huber (Hrsg.), *Zwischen Kirchturm und Arena. Evangelische Kirche und Sport* (S. 238-248). Stuttgart: Kreuz.
- Kant, I. (1985). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In W. Weischedel, *Werke in sechs Bänden*. Bd. VI. Darmstadt: WBG.
- König, E. (2001). Zur Dialektik von Human- und Anthropotechnik im Spitzensport. In H. Digel (Hrsg.), *Spitzensport. Chancen und Probleme* (S. 66-79). Schorndorf: Hofmann.
- Körner, S. (2002a). *Der Körper, sein ‚Boom‘, die Theorie(n): anthropologische Dimensionen zeitgenössischer Körperkonjunktur*. Berlin: WVB.
- Körner, S. (2004). Diskurstheoretische und diskursanalytische Überlegungen zum MedienSport: Anschlüsse an Michel Foucault. In *Spectrum der Sportwissenschaften* 16 (1), 9-30.
- Kleist, H. v. (1987ff.). *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden* (Deutscher Klassiker-Verlag). Frankfurt/M. (Bd. 3/1990: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften; Bd. 4/1997: Briefe von und an Heinrich von Kleist 1793-1811)
- La Rochefoucauld, F. (1964). *Oeuvres complètes*. Paris.
- Lethen, H. (1994). *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Machiavelli, N. (1986). *Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Meinberg, E. (2004). Dopingsport im Zeichen des Ethikpluralismus. In C. Pawlenka (Hrsg.), *Sportethik. Regeln-Fairneß-Doping* (S. 237-248). Paderborn: Mentis.
- Montaigne, M. de (1998). *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1997). *Werke in drei Bänden*. Darmstadt: WBG.
- Ränsch-Trill, B. (2004). Doping – der Sündenfall des Sports. Skeptische Anmerkungen. In C. Pawlenka. (Hrsg.), *Sportethik. Regeln-Fairneß-Doping* (S. 249-257). Paderborn: Mentis.
- Schulz-Buschhaus, U. (1997). *Moralistik und Poetik*. Münster, Hamburg, Berlin, Wien, London: Lit Verlag.
- Stackelberg, J. v. (1982). *Französische Moralistik im europäischen Kontext*. Darmstadt: WBG.

Steland, D. (1984). *Moralistik und Erzählkunst. Von La Rochefoucauld und Mme de Lafayette bis Marivaux*. München: Wilhelm Fink.