

Volker Schürmann (Hg.)
*Menschliche Körper in
Bewegung*
Philosophische Modelle
und Konzepte der
Sportwissenschaft

Menschliche Körper in Bewegung

Volker Schürmann, Dr. phil., studierte Mathematik und Philosophie an der Universität Bielefeld. Seit seiner Habilitation im Jahr 1998 ist er Privatdozent am Studiengang Philosophie der Universität Bremen.

Volker Schürmann (Hg.)

Menschliche Körper in Bewegung

Philosophische Modelle und Konzepte
der Sportwissenschaft

Campus Verlag
Frankfurt/New York

2. Auflage, unveränderter Nachdruck 2023

ISBN 978-3-593-45643-0

Herstellung: [Books on Demand](#)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei

Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-593-36759-9

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2001 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Druck und Bindung: Digital Druck GmbH, Frensdorf

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7
<i>Volker Schürmann</i> Menschliche Körper in Bewegung Zur Programmatik	9
Körpertechnologisierung	
<i>Petra Gehring</i> Kann es ein Eigentum am menschlichen Körper geben? – Zur Ideengeschichte des Leibes vor aktuellem biopolitischem Hintergrund	41
<i>Wolfgang Jantzen</i> Körpertechnologie und Behinderung	65
Bewegung	
<i>Monika Fikus</i> Bewegungskonzeptionen in der Sportwissenschaft	87
<i>Roderich Wahsner</i> Yoga – eine philosophisch begründete Bewegungswissenschaft? Ein Diskussionsbeitrag	104
<i>Kurt Röttgers</i> Gewalt, Dialektik, Transit: drei Modelle aus einer Philosophie des Übergangs	112

<i>Hans-Gerd Artus</i> Bewegungslernen und Rhythmus	135
--	-----

Körper und Leib

<i>Bärbel Frischmann, Georg Mohr</i> Leib und Person bei Descartes und Fichte	154
--	-----

<i>Karl Mertens</i> Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes. Bemerkungen zum theoretischen Selbstverständnis der Analyse des leiblichen Verhaltens in der <i>Phänomenologie der Wahrnehmung</i>	178
---	-----

<i>Lutz Müller</i> Über den Sinn für sportliches Spielen	208
---	-----

<i>Jürgen Schwark</i> Zugänge zu Sportspielen: Akzeptanz oder Veränderung?	233
---	-----

Methodologie

<i>Michael Weingarten</i> Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Philosophischen Anthropologie	245
---	-----

<i>Volker Schürmann</i> Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes Sport – Vorüberlegungen	262
---	-----

<i>Matthias Kofler</i> Sport und Askese	288
--	-----

<i>Elk Franke</i> Erkenntnis durch Bewegung	307
--	-----

Die Autorinnen und Autoren	333
----------------------------	-----

Vorwort

Die mit diesem Band vorgelegten Texte gehen zurück auf die Tagung *Menschliche Körper in Bewegung*, die der Studiengang *Sportwissenschaft* der Universität Bremen unter Beteiligung des Studiengangs *Philosophie* im Februar 2000 durchgeführt hat.¹

Die Manuskripte lagen den Tagungsteilnehmenden bereits in schriftlicher Form vor. Die dadurch ermöglichte intensive Diskussion dokumentiert sich zum einen in den nunmehr überarbeiteten Fassungen und zum anderen in einigen hinzukommenden Beiträgen, die aus der Diskussion erwachsen sind.

Zu unserem großen Bedauern ist der Eröffnungsvortrag *Erfahrungen des Leibes* von Frau Käte Meyer-Drawe (Bochum) hier nicht mit dokumentiert. Persönliche Umstände standen dem im Wege. Exemplarisch sei stattdessen auf ihr Buch *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen* (München 1996) verwiesen, was den Vortrag freilich nicht ersetzen kann.

Daß der Band nunmehr erscheinen kann, ist vor allem dem Fachbereich *Kulturwissenschaft* sowie der zentralen Forschungsförderung der Universität Bremen, vertreten durch ihren Kanzler, zu verdanken. Die Veranstaltenden der Tagung bedanken sich hiermit, auch im Namen der Autorinnen und Autoren, nachdrücklich bei diesen Institutionen für die, insbesondere finanzielle, Unterstützung sowohl der Tagungsdurchführung als auch der Drucklegung dieses Bandes.

Ähnlich großer Dank gebührt dem Campus Verlag, diesen Band in sein Programm aufgenommen zu haben, und insbesondere Frau Stüdemann und

¹ Der Text des Exposés, der als Tagungseinladung diente, ist einsehbar unter [http:// www.sport.uni-bremen.de/archive](http://www.sport.uni-bremen.de/archive).

Vorwort

Frau Dr. Wilke für eine stets freundliche und entgegenkommende Zusammenarbeit.

Daß der Band von einer Einzelperson herausgegeben wird, ändert nichts daran, daß es eine Veröffentlichung des Studiengangs *Sportwissenschaft* der Universität Bremen ist. Der Gesamtprozeß war durch den gesamten Studiengang getragen. Insofern steht der Name des Herausgebers hier stellvertretend insbesondere für Hans-Gerd Artus, Ingrid Bähr, W. Lutz Bauer, Monika Fikus, Christina Lilge und Lutz Müller, denen ich zugleich für dieses gemeinsame Erlebnis herzlich danken möchte.

Volker Schürmann, Bremen im Dezember 2000

Menschliche Körper in Bewegung

Zur Programmatik

Volker Schürmann

„Allein Gott ist vom Körper gänzlich befreit.“ (Leibniz 1714, § 72)

„ZUKUNFT. Mythos von morgen: der virtuelle Mensch. Schon heute in der WELT“ (Werbeslogan der WELT, 1999)

Zentrales Anliegen des vorliegenden Bandes ist es, aus der Sicht verschiedener Disziplinen - Sportwissenschaft, Philosophie, Behindertenpädagogik u.a. - die aktuelle und brisante Debatte um Körpertechnologisierung mit Grundlagenproblemen zu verknüpfen.

Dabei bleibt der Begriff *Körpertechnologisierung* betont etwas schillernd, denn er fungiert hier als ein Problemtitel. Er bezeichnet *zum einen* in einem umfassenden Sinn alle Praktiken, die den menschlichen Körper gestalten. Dazu gehören relativ unstrittig alle Praktiken, die den menschlichen Körper willkürlich verändern (oder auch, hier terminologisch gleichbedeutend gebraucht: die in der Gewalt des Individuums liegen) - von der Nahrungsaufnahme über die Kosmetik bis zum Piercing. Strittig ist aber schon, ob die sogenannten unwillkürlichen Körpervorgänge - Atmung, Blutkreislauf, Herzschlag, etc. - tatsächlich (weil unwillkürlich) außerhalb der Verfügungsgewalt des Individuums liegen, oder ob nicht auch sie *Körper-gestaltende*

Praktiken sind.¹ Strittig ist aber auch - sozusagen am anderen Ende der Skala -, ob alle Praktiken, die den menschlichen Körper verändern, in der Verfügungsgewalt des Individuums liegen. Prototypischer Gegenkandidat ist das Lachen und Weinen in der Beschreibung von Plessner. Dort ist Lachen und Weinen als Grenzreaktion gefaßt: als eine Verselbständigung des Leibes gegenüber dem Körper. In Grenzreaktionen (im Sinne Plessners) „verliert zwar die menschliche Person ihre Beherrschung, aber sie bleibt Person, indem der Körper [Leib] gewissermaßen für sie die Antwort übernimmt“ (Plessner 1941, 237). Die Pointe bei Plessner liegt darin, daß Körper-Vorgänge wie Lachen und Weinen mit gutem Recht *gestaltende* Körper-Praktiken genannt werden können, denn sie liegen noch in der *Macht* des Individuums - es „bleibt Person“ -, ohne doch in der *Gewalt* des Individuums zu liegen.

Vor diesem *fraglichen* Hintergrund - steht *alles* Tun des Individuums in bezug auf die Veränderung seines Körpers in dessen Verfügungsgewalt? - bezeichnet der Begriff Körpertechnologisierung *zum zweiten* jene machtvolle Tendenz (zeitgenössischer westlicher Gesellschaften), den menschlichen Körper als gänzlich in der Verfügungsgewalt von Menschen liegend zu behandeln. Die antiquierte Sorge ums Seelenheil wird abgelöst durch die heilige Jagd nach einer guten Körpermaschine. Die Entschlüsselung des genetischen Codes mag für diese Tendenz als Prototyp, Symptom und Metapher stehen.

So gewendet geht es im folgenden darum, verschiedene Konzeptionen von *Körper* und *Bewegung* in ein Verhältnis zueinander zu setzen und daraufhin zu befragen, ob bzw. wie daraus ein Maßstab zur Beurteilung unseres öffentlichen und privaten Umgangs mit dem Körper gewonnen werden kann. Oder zugespitzt: kann und sollte die sachliche Unterscheidung von *Körper* und *Leib* in der Weise aufrecht erhalten werden, daß sich die Dimension des Leibes jeglicher Körpertechnologisierung entzieht bzw. immer schon entzogen hat?

Die folgende programmatische Skizze verfolgt zwei Anliegen. Erstens dient sie dazu, einige Aspekte des Problemfeldes herauszustellen. Zweitens

1 ...so daß z.B. Atemübungen im Yoga lediglich das bewußt vollziehen, was im menschlichen Umgang mit dem eigenen Körper nicht geschehen kann, nämlich sich eine (kulturell, historisch und individuell bestimmte) Atemtechnik *anzueignen*.

verhandelt sie (zum Teil allgemein, zum Teil am Beispiel des Themas *Körpertechologisierung*) das Verhältnis von Philosophie und Sportwissenschaft. Diese Zweifelhait ist nun keinesfalls additiv zu verstehen, sondern die leitende Vermutung liegt darin, daß *jede* Antwort auf die oben gestellten Fragen abhängig ist von der implizit oder explizit gegebenen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Einzelwissenschaft, und daß umgekehrt eine solche Verhältnisbestimmung nur prototypisch anhand eines bestimmten Gegenstandes gegeben werden kann. Dies wenigstens plausibel zu machen, ist das dritte Anliegen dieser Einführung.

Diese Einführung versteht sich als Skizze eines Forschungsprogramms, das einen möglichen Rahmen bildet, innerhalb dessen das Thema des Bandes verortet werden kann. Dieser Rahmen war freilich gar nicht expliziter Gegenstand der Tagung, geschweige daß dieses Programm von allen Autoren und Autorinnen als Grundlage ihres eigenen Beitrages geteilt würde. Das vierte Anliegen kann hier also gerade *nicht* sein, die Beiträge dieses Bandes einzeln vorzustellen und zu verorten; sie mögen zunächst für sich selber sprechen und es sei weiteren Diskussionen überlassen, inwieweit sie je ein Beitrag im Rahmen des skizzierten Forschungsprogramms sein können bzw. inwieweit sie diesen Rahmen als solchen variieren. Die Beiträge dokumentieren einen Stand der Diskussion und, vor allem, eine Grundlage möglicher Weiterarbeit. Der skizzierte Rahmen sichert jedoch die Berechtigung des Anspruchs, daß der vorliegende Band mehr sein möchte als ein Sammelband, der lediglich verschiedenste Aspekte zum Thema zusammenträgt.

Das Verhältnis von Philosophie und Sportwissenschaft I

Ausgangspunkt waren mehrere Beobachtungen, die Anlaß zur Verwunderung gaben:

- trotz oder wegen der langen Geschichte des Problems, wurzelnd in den berühmten Zenonischen Paradoxien, ist im Rahmen der akademisch institutionalisierten Philosophie eine 'Philosophie der Bewegung' nicht gerade ein zentrales Thema;
- auch eine Philosophie des Leibes ist nach wie vor, trotz vieler Alibi-Verweise auf Plessner, Merleau-Ponty oder Schmitz, nicht zentraler oder

gar konstitutiver Bestandteil philosophischer Überlegungen, insbesondere nicht für eine Philosophie des Wissens;²

- im Unterschied zu der relativen Selbstverständlichkeit, mit der sich philosophische Überlegungen auf die Künste beziehen und sich dann zu einer philosophischen Ästhetik verdichten mögen, ist eine Bezugnahme auf Bewegungs-Kulturen, insbesondere auf den Sport, in der Philosophie die seltene Ausnahme, die die Regel bestätigt. Falls der Sport thematisiert wird, dann handelt es sich um so genannte 'philosophische Analysen' des Sports, d.h. um Versuche, von einer bereits gegebenen philosophischen Grundlage aus das Phänomen 'Sport' verstehen zu wollen. M.W. gibt es überhaupt keine Überlegungen, die darüber hinaus gehend fragen, ob oder welche Auswirkungen eine philosophische Thematisierung gerade von Bewegungs-Kulturen für eine Architektonik der Philosophie hat.³ Es könnte doch immerhin sein, daß eine 'Philosophie der leiblichen Bewegung' nicht lediglich ein Anwendungsgebiet allgemeinerer philosophischer/ anthropologischer Konzepte ist, sondern selbst in irgendeinem Sinne grundlegend für die Philosophie (analog zu dem gelegentlich der Ästhetik zugeschriebenen Status);
- im Rahmen der institutionalisierten Sportwissenschaft ist 'Sportphilosophie' eines ihrer Themenfelder in relativ stabiler institutionalisierter Form; es existiert eine internationale Vereinigung - die *Philosophical Society for the Study of Sports* - mit eigener Zeitschrift - das *Journal of the Philosophy of Sport* -, in der Bundesrepublik existiert eine Sektion 'Sportphilosophie' der *Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft* (dvs);
- dennoch führt die Sportphilosophie auch im Rahmen der Sportwissenschaft eher ein Schattendasein; in diesem Status eines institutionalisierten Schattens reflektiert sich das Spannungsverhältnis dieser Wissenschaft, sich selber zwischen einer 'Anwendungswissenschaft' und einer eigenständigen Wissenschaft mit noch zu klärendem bzw. umstrittenem eigenem Gegenstand zu verorten; insbesondere im Lehrbetrieb scheint die

2 Sätze dieser Art sagen immer mit, daß es Ausnahmen gibt; in diesem Fall etwa die Philosophie von Waldenfels; vgl. jüngst Waldenfels 2000.

3 Ansätze dazu finden sich in den Arbeiten von Volker Caysa.

Sportphilosophie eher der Luxus, den man sich nach getaner Arbeit gelegentlich gönnt, zu sein als selbstbewußtes Thematisieren der Spezifik des eigenen Tuns - und selbst dieser Luxus soll noch einen Nutzen abwerfen für akute und drängende Fragen, etwa zum Doping oder *fair play*;

- im Unterschied zu der relativen Selbstverständlichkeit, mit der sportwissenschaftliche Arbeiten auf philosophische Überlegungen zurückgreifen,⁴ handelt es sich bei der Sportwissenschaft auch in *der* Beziehung um eine völlig normale Einzelwissenschaft, als es kaum Reflexionen darauf gibt, ob oder wie eine Einzelwissenschaft philosophische Konzeptionen überhaupt rezipieren kann. Die Regel ist vielmehr die implizite Unterstellung, daß eine philosophische Analyse des Themas (z.B. des Themas *Leib*) einfach in einer Reihe steht neben einer einzelwissenschaftlichen Analyse des Themas: wo der gleiche Name drauf steht, wird schon der gleiche Inhalt drin sein. Vollzieht man diese Unterstellung konsequent, dann würde das bedeuten, daß z.B. heutige Hirnforschungen der Möglichkeit nach das *ersetzen* könnten, was Aristoteles, Leibniz, Descartes zum Leib-Seele-Problem schrieben, und daß - analog - heutige oder zukünftige Sportwissenschaft das *ersetzen* könnte, was Feuerbach, Plessner, Merleau-Ponty zum Thema *Leib* ausführten. Das mag zwar so sein, aber das ist immerhin eine nicht-triviale Voraussetzung, denn man kann in dieser Frage auch ganz anderer Meinung sein;
- zwischen sportwissenschaftlich institutionalisierter 'Sportphilosophie' und akademischer Philosophie gibt es, bis auf wenige Vorzeige-Ausnahmen (Lenk, Gebauer), kaum etablierte Vernetzungen.

Nun soll diese Zustandsbeschreibung hier nicht als Anlaß zum Jammern herhalten. Es ist zunächst nichts weiter als interessierte Beobachtung, die in diesem Fall die Rückseite von selbstverständlicher und keinesfalls bedauerlicher Arbeitsteilung auch in den Wissenschaften festhält. Aber diese Rückseite ist immerhin ein Preis, der zu zahlen ist. Das beziehungslose Nebeneinander und die fehlenden Reibungsflächen stellen zugleich eine Art Verdoppelung

⁴ Dies ist, wie ja auch gesagt, selbstverständlich eine *relative* Selbstverständlichkeit; Bezugnahmen auf Plessner oder andere sind sicher in der akademischen Sportwissenschaft nicht die Regel. Dennoch ist es nicht völlig falsch, wenn auch etwas spitz, wenn man behauptet, daß Plessner in der Sportwissenschaft bekannter ist als in der Philosophie.

wissenschaftlicher Bemühungen dar, wie z.B. das Problemfeld *Körpertechnologisierung* zeigt.

Zunächst einmal handelt es sich bei der Körpertechnologisierung um ein allgemein-gesellschaftliches, also nicht primär wissenschaftliches, Phänomen bzw. Problem, nämlich jene schon angesprochene machtvolle Tendenz, den menschlichen Körper in ganz neuer Qualität als gestaltbar zu behandeln. Diese Tendenz ist zunächst erfahrbar als quantitative Ausdehnung: auch noch die letzten Bastionen des Körpers sollen der Gestaltung zugänglich sein. Aber nicht diese graduelle Veränderung ist signifikant, sondern die Qualitätsveränderung in der Haltung zum Körper: die evolutionäre Weiterentwicklung und 'Optimierung' des Menschen gilt nicht mehr als ein Prozeß, der - so die Tradition - trotz aller menschlichen Gestaltung in *dem* Sinne lediglich geschieht, als er die prinzipielle Eingebundenheit in die 'höhere Macht' der Natur zu respektieren hat. Vielmehr wird die 'Optimierung' des Menschen angezielt als ein Prozeß, der ausschließlich in menschlicher Gewalt liegt: sogar das, was nicht planbar ist, gilt als *noch* nicht planbar und wird als Restrisiko *berechnet*. Der alte, und offenbar hartnäckige Traum, den Menschen als „Gott aller Dinge, denn er handhabt, verändert und gestaltet sie alle“ (Ficino; zit nach Grawe u.a. 1980, 1075) vorzustellen, wird auch noch auf den menschlichen Körper bezogen. So selbstverständlich uns dies heute bereits erscheinen mag, so ist es doch ein erst jüngst vollzogener Bruch mit der Tradition.⁵

Historisch betrachtet liegt damit bereits ein doppelter Bruch im Körper-Verständnis vor. Heutzutage wird noch jeder kritische Geist Platon kritisieren, der schließlich den Körper als Kerker der Seele betrachtet habe. Der rationale Kern dieser Kritik liegt darin, daß Seelenwanderungstheorien (und es ist *offen, ob* Platon eine solche vertritt) den Körper als Beschränkung der Seele denken – als hinzukommende Hülle, die die Eigentlichkeit der Seele inhaltlich nicht tangiert, sondern eben lediglich einschränkt. Noch Leibniz vertritt diese Konzeption, wenn auch mit umgekehrter *Wertung* (nur als be-

5 Dies wird z.B. in der Rechtsprechung sichtbar; vgl. den Beitrag von P. Gehring in diesem Band.

schränkte ist die Seele überhaupt weltlich-wirklich).⁶ Die Bedeutung von Feuerbach liegt nun darin, diese Grundkonzeption des Körpers als Hülle der Seele aufzugeben: Feuerbach kennt keine Seele mehr, die dann, *auch noch*, einen Körper hat, und genauso wenig einen Körper, der dann, *auch noch*, eine Seele hat; Feuerbach kennt nur noch beseelte Körper. Und das ist etwas ganz anderes als das, was alle leicht dahergesagte Rede von einer sogenannten dialektischen Einheit von Körper und Seele glauben machen will.⁷

Was Feuerbach dabei jedoch nicht außer Kraft setzt, ist die traditionelle Grundidee der Bedingtheit des Menschen. Was sich grundlegend und entscheidend geändert hat, ist, diese Bedingtheit *als Beschränkung* einer wesentlichen Eigentlichkeit qua endlichem Körper zu denken. Insofern der *beseelte Körper* die einzige und insofern eigentliche Wirklichkeit des menschlichen Lebensvollzugs *ist*, ist die Denkmöglichkeit außer Kraft gesetzt, den Körper als Beschränkung der Seele oder die Seele als Beschränkung des Körpers zu fassen. Aber das ändert nicht nur nichts daran, sondern ist für Feuerbach zugleich die positive Einsicht, daß die Leiblichkeit des Menschen die Weise ist, in der der Mensch Naturwesen, d.h. bedingtes Wesen ist. Qua Leib ist der Mensch in der Welt verankert, und d.h. insbesondere und vor allem: in all seinem Tun ist der Mensch von der Natur als einer höheren Macht als er selbst es ist abhängig. Die *differentia specifica* zur nicht-menschlichen Natur liegt darin, daß der Mensch sich dieser Abhängigkeit innewird. Diese Abhängigkeit gilt für jeglichen Umgang in und mit der Natur, also insbesondere im und für den Umgang mit dem eigenen Körper. Die Leiblichkeit des Menschen ist das „passive Prinzip“ in bezug auf den Menschen,⁸ und weil dies auch noch gilt für alle Körperpraktiken, ist das, was bei Feuerbach *Leib* heißt, in einer anderen Dimension menschlicher Rede ange-

6 Auch Leibniz hat das göttliche Maß körperfreier Allgemeinheit nicht außer Kraft gesetzt.

Wohl hatten nunmehr nicht nur die Menschen Gott nötig, sondern Gott hatte auch die Menschen nötig - bei Strafe differenzloser, langweiliger Allgemeinheit.

7 Feuerbach ist hier nur deshalb genannt, weil er dieses Konzept einer (von mir so genannten) bedeutungslogischen Einheit explizit auf den Leib bezieht. Der Sache handelt es sich um das Hegelsche Konzept der Manifestation, was allerdings auch Hegel schon auf das Verhältnis von Seele und Körper bezieht (vgl. Wolff 1992).

8 Zum Gedanken des „passiven Prinzips“ vgl. Feuerbach 1841, insbesondere 147, 150; Feuerbach 1843a, 253; vor allem aber Feuerbach 1846.

siedelt, als das, was Leib oder Körper heißt im Sinne des Gegenstands von gestaltendem Tun. Eben deshalb redet Feuerbach (1841, 150) vom „spekulativen Leib“.

An dieser entscheidenden Stelle nun bricht der aktuell sich vollziehende Bruch in der Tradition der Körperkonzeptionen seinerseits mit dem von Feuerbach vollzogenen Bruch. Die heute gängige Grundidee, daß der Mensch bedingungslos Schöpfer seiner eigenen Welt und insbesondere seines eigenen Körpers ist, ist der Versuch, das „Gefühl der Abhängigkeit“ (Schleiermacher, Feuerbach; vgl. dazu Otto 1917) zu verabschieden, also ohne passives Prinzip in bezug auf den Menschen auszukommen.

Die ideologische Voraussetzung, diese Grundidee realiter in Angriff zu nehmen, liegt darin, die Hegel-Feuerbachsche Einsicht, daß die leibliche Wirklichkeit des Menschen die einzige und einzig 'eigentliche' Wirklichkeit des Menschen ist, als Selbstverständlichkeit einzugemeinden. Damit wird de facto geleugnet, daß diese damals hart erkämpfte Einsicht eben keine Selbstverständlichkeit, sondern definitiv gebunden ist an den seinerzeit vollzogenen Bruch mit dem Konzept des Körpers *als Beschränkung* der Seele. Wer diesen dort vollzogenen Bruch leugnet, der tauscht lediglich die Vorzeichen aus: es ist die Rückkehr zum Konzept von Hülle und eigentlichem Inneren, wobei jetzt freilich der Körper, und nicht mehr die Seele, als das Eigentliche gilt. Die Seele wird verabschiedet oder aber als Gehirn wiedergeboren.

Um das Ergebnis formelhaft zusammenzufassen: Vorhegelsche Philosophie kannte als Ausgangspunkte Seelen, wobei man darüber streiten konnte, ob und wie diese Seelen zu Körpern kommen und welche Last oder Lust es für Seelen sein mag, einen Körper abbekommen zu haben; die Körpertechnologisierungsdebatte kennt Körper als Ausgangspunkte, wobei man darüber streiten kann, ob und wie diese Körper zu einem *mind* kommen und welche Last oder Lust es für Körper sein mag, einen *mind* abbekommen zu haben. Beiden Grundideen ist wesentlich gemeinsam, anders als Hegel und Feuerbach keine beseelten Körper als Ausgangspunkte zu kennen.

Von den Wissenschaften war bei der soeben erfolgten Charakterisierung aktueller Körpertechnologisierung noch gar nicht die Rede. Auch von Philosophie war nur akzidentell die Rede, denn sie fungierte als *ein* möglicher Spiegel für gesellschaftlich wirkende Körperbilder. Mit gleich gutem Recht hätte

die Geschichte der Künste oder bestimmter Kulturpraktiken als ein solcher Spiegel fungieren können. Es ging allein darum, die Wirksamkeit je historisch bestimmter Körperbilder aufzuzeigen, und zwar im Hinblick auf das jeweilige Verständnis dessen, was am menschlichen Körper als gestaltbar gilt.

Die Wissenschaften und die Philosophie kommen nun zunächst dadurch ins Spiel, daß jene allgemein-gesellschaftliche Entwicklung *Gegenstand* verschiedener Einzelwissenschaften und auch der Philosophie wird. In der Regel handelt es sich dabei um Versuche, der *Ambivalenz* der Körpertechnologisierung gerecht zu werden. In der Medizin ist das vielleicht am offenkundigsten: dort stehen die tatsächlichen Fortschritte der neuen Erkenntnisse und Techniken in bezug auf lebenserhaltende Maßnahmen außer Frage, sind aber zugleich verbunden mit einer Debatte z.B. um menschenwürdiges Sterben. Debattiert wird vor diesem Hintergrund um unterschiedliche *Wertungen* der Körpertechnologisierung bzw. um die unterschiedliche Abwägung von Folgeproblemen. Aber auch noch in solchem Konstatieren *von Ambivalenz* ist die Dominante der oben aufgezeigten Entwicklung deutlich erkennbar: noch die Debatte um menschenwürdiges Sterben ist infiziert von jener Haltung, den Körper als bloßes Objekt und Mittel zu betrachten. Ohne Zweifel nämlich ist diese Debatte *deshalb* auch über kirchliche bzw. religiöse Kreise hinaus salonfähig, weil die Kosten von Aufhalten auf Intensivstationen so hoch sind: in die Frage, ob es Menschen *würdig* ist, allein durch Maschinen am Leben gehalten zu werden, schleicht sich die Frage ein, ob sich das *rechnet*.

Und es ist insbesondere, oder gar vor allem, die Sportwissenschaft, die mit diesem Phänomen von Körpertechnologisierung konfrontiert und befaßt ist. Das liegt ganz banal daran, daß der Sport eine Körpertechnologisierungspraktik ist, und zudem eine mit zunehmender gesellschaftlicher Relevanz.

An dieser Stelle können jene oben konstatierten fehlenden Reibungsflächen und die damit einhergehenden Verdoppelungen wissenschaftlicher Bemühungen gut aufgezeigt werden: die Sportwissenschaft kommt am Thema Körpertechnologisierung nicht vorbei; die Philosophie will gelegentlich nicht daran vorbei, und dennoch bezieht sie sich weder auf den Sport als gesellschaftliches Phänomen noch auf den Sport als Gegenstand der Sportwissenschaft. Und es ist doch zumindestens erstaunlich - oder je nach Geschmack:

altbekannt -, daß sich philosophische Überlegungen heutzutage wie selbstverständlich, ja durch Geldströme unterstützt auch bereitwillig-gezwungenermaßen, auf die spektakulären Fällen von Gentechnologie und Medizin beziehen, aber nicht auf einen gleichsam alltäglichen Normalfall von Körpertechnologisierung, nämlich den Sport.

Eine Variation dessen, daß Einzelwissenschaften und Philosophie dadurch ins Spiel kommen, daß sie die Körpertechnologisierung *zum Gegenstand* ihrer Betrachtung machen, liegt darin, daß es allgemein-gesellschaftliche und auch wissenschaftliche und philosophische Gegenbewegungen gibt, die jene veränderte Haltung zum Körper als solche kritisieren. Insbesondere die Behindertenpädagogik ist in ihrem Nerv getroffen angesichts von Tendenzen, einen allseits und allzeit perfekten Körper zum Leitbild zu erheben, gekoppelt mit der Vorstellung, man könne auch beim menschlichen Körper einfach Ersatzteile austauschen oder könne/ solle ggf. bereits pränatal die Produktion von defekten Menschenjungen stoppen. *Weil* die Körpertechnologisierung eine *machtvoll dominierte* allgemein-gesellschaftliche Entwicklung ist, deshalb kann (und muß) sie ideologiekritisch aufgezeigt werden. Es sind vor allem soziologisch inspirierte Analysen, insbesondere im Anschluß an Foucault, die jene allgemein praktizierte Haltung zum Körper als eine Herrschaftsstrategie aufzeigen. Und gerade auch dafür steht die Sportwissenschaft, insbesondere die Sportsoziologie und Sportphilosophie.⁹

So berechtigt und nötig solch ideologiekritische Auseinandersetzungen sind, so indizieren sie doch *auch* einen Verlust an Reibungsflächen. In rein ideologiekritischen Beiträgen erscheint jede affirmative Bezugnahme auf 'Körper' in der momentanen gesellschaftlichen Situation als ausgesprochen problematisch, weil sie eo ipso in der Gefahr der Herrschaftsstabilisierung steht. An dieser grundsätzlichen Sicht der Dinge ändert auch das gelegentlich durchscheinende Fasziniert-sein von aktuellen Körperpraktiken nichts. Irritierend daran ist zum einen, daß dort an einem Ideologie-Begriff festgehalten wird, der bei allen verbalen Abgrenzungen im logischen Kern 'Ideologie' nur als 'falsches Bewußtsein' kennt; und zum anderen irritiert, daß die Tatsache, daß die affirmative Bezugnahme auf 'Körper/ Leib' in der Philosophie

⁹ Vgl. exemplarisch Arbeiten von Bette, Caysa, Gebauer, Kamper, E. König.

zu gewissen Zeiten ein ungeheurer Fortschritt war, diese ideologiekritische Auseinandersetzung nicht mehr irritieren kann.

Was in einer rein ideologiekritischen Analyse verloren geht, ist der oben aufgezeigte Umstand, daß Feuerbachs Bezugnahme auf den Leib grundsätzlich mit einem bestimmten *Modell* der Thematisierung des Körpers gebrochen hat - nämlich den Körper als Beschränkung einer allgemeinen Vernunft zu denken. Mit diesem Bruch hatte immerhin die Individualität des Menschen (allererst) einen substantiellen Status gewonnen: das Auszeichnende des Menschen war nicht mehr eine allgemeine Vernunft als solche, sondern je individuelle Brechungen dieser allgemeinen Vernunft (qua Leiblichkeit).¹⁰

Im Unterschied zu *rein* ideologiekritischen Ansätzen bleibt daher die Frage, ob die alte prinzipielle Differenz von Leib und Körper nicht (aller berechtigten Ideologiekritik zum Trotz) reaktiviert werden kann oder sollte, so daß ggf. ein Konzept von Leib als kritischer Maßstab fungieren kann gegenüber jener Haltung, den Körper als Mittel und Objekt zu fassen.

Mit dieser Frage ist dann allerdings die Ebene verlassen, in der 'Körper' bzw. 'Leib' schlechthin *Gegenstand* einer sei es einzelwissenschaftlichen, sei es philosophischen Analyse ist. Das Thema ist nunmehr, *in welcher Art und Weise* Körper und Leib Gegenstand sind resp. gemäß welchen Modells der Unterschied von Körper und Leib gedacht wird. Wer überhaupt bereit ist, den Schritt zu jener oben genannten Frage (nach dem Leib als kritischem Maßstab in Körpertechnologisierungsbatten) mit zu vollziehen, der muß es aushalten können, daß eine *materiale* Bestimmung des Leibes (bzw. des Unterschieds von Körper und Leib) nicht das ist, was nunmehr gesucht ist. Die Unterscheidung von Körper und Leib, die nunmehr allein im Blick sein kann, ist nicht von der Art, bestimmte somatische Vorgänge als leibliche und bestimmte andere als körperliche zu bestimmen, sondern es gilt, am Körper als solchen einen Unterschied zu denken. Wie gesagt: man muß diesen Schritt nicht mit vollziehen, aber falls man ihn mit vollzieht, dann geht es um die Unterscheidung eines „spekulativen Leibes“ von einem körperlichen

10 Und dafür ist das Leibnizsche Konzept der Monaden als individueller Substanzen sicherlich eine wichtige Voraussetzung (dies zur Relativierung der obigen Anm. 6); daß Feuerbach ein, im übrigen auch heute noch lesenswertes, Buch zu Leibniz geschrieben hat, ist keinesfalls zufällig.

Leib, nicht aber - um stellvertretend ein prominentes Gegenbeispiel zu nennen - um körperliche Vorgänge des Sich-Spürens im Sinne von Schmitz, deren Eigenart sie vermeintlich als leibliche, im Unterschied zu körperlichen, auszeichnet.

Oder anders: Ob die Unterscheidung von Leib und Körper als kritischer Maßstab fungieren kann, ist eine methodologische, nicht aber eine materiale Frage; die Frage ist nicht, *wo* man die Grenze von Körper und Leib zieht, sondern *wie* man sie zieht oder als gezogen denkt.

Stellt man jene Frage aber als rein methodologische, dann scheint es ausgemacht zu sein, daß sie nur negativ beantwortet werden kann: es scheint so zu sein, daß die Unterscheidung von Körper und Leib den Leib als ein eigen Ding denken muß - als eigene, widerständige Substanz, die als Fels in der Brandung instrumenteller Betrachtungen des Körpers verharrt. Mit solchen substanzontologischen Annahmen aber hat spätestens der Strukturalismus gründlich aufgeräumt, und deshalb wäre jedes Konzept, das den Leib als widerständige *Substanz* denkt, in heutiger Zeit, in der „das Reale relational [ist]“,¹¹ ein Anachronismus: in *strukturalistischer* Interpretation sind Substanzen *Effekte* von Relationen, nicht aber deren Vorbedingungen. Eine eigene Widerständigkeit von was auch immer - hier: des Leibes - ist so nicht zu erwarten.

Falls man nun dennoch und immer noch jene Frage positiv beantworten können möchte, dann ist also nichts weniger gefragt als das Konzept einer logischen Mitte von Substanzontologie und Strukturalismus. Wenn man nun, so in die Enge getrieben, dieses Anliegen nicht entweder für absurd oder bereits für die Lösung hält, dann lohnt vielleicht auch hier eine Reaktivierung alter Einsichten. Hegel nämlich formulierte jene Relationalität des „Realen“ haarscharf anders als es der Strukturalismus tut.¹² Ihm, Hegel, sind Relatio-

11 Bourdieu 1998, 15 ff.; vgl. aber auch - selbstverständlich, und neben vielen anderen - Saussure, Cassirer, Marx, Hegel.

12 Zur Vermeidung von Mißverständnissen: ich definiere hier gerade, was ich unter einer *strukturalistischen* Interpretation der Relationalität des Realen verstehe; ich behaupte damit noch nicht notwendig, daß jeder als Strukturalist bekannte Interpret in diesem Sinne eine strukturalistische Interpretation vorgelegt hat. Aber zur Vermeidung von Verwischung klarer Konturen: ich möchte durchaus behaupten, daß Saussure, Cassirer und Bourdieu in die-

nen resp. Strukturen nicht eigentlich (die wahren) Entitäten, die man gegen substantialistisch gefaßte Dinge ins Feld führen müßte, sondern ihm gelten Relationen und Dinghaftigkeiten als Differenzierungen *an* Prozessen. Die zu analysierende (bzw. allein analysierbare) Grundentität ist eben nicht eine Struktur (von der dann noch gefragt werden kann und muß, wie sie denn Substanzen gebiert und wie sie in Bewegung kommt), sondern ein Prozeß. Die Hegelsche Strategie, Strukturen und Substanzen 'zusammen' zu denken, liegt also nicht darin, ein bißchen Struktur und ein bißchen Substanz zu denken oder gar ein ewiges Hin und Her zwischen Substanz und Struktur, sondern darin, die Analyseeinheit zu wechseln und ein Drittes einzuführen, *an* dem Strukturalität und Substantialität unterscheidbar ist.

Marx und Engels verfolgen eben dieselbe Strategie; sie meinten jedoch, Hegel noch vorwerfen zu müssen, daß er lediglich 'den' Prozeß kennt, der allererst seine Bestimmtheit qua Gegenständlichkeit emanier¹³; und daher sind die von ihnen postulierten Grundentitäten *gegenständliche Prozesse*: „Wenn Hegel schreibt: Bewegung ist Zusammenhang, so modifiziert Engels: Bewegung ist der Zusammenhang sich zueinander verhaltender Körper.“ (Wahsner 1995, 197)

Was immer man von den konkreten Durchführungen sei es bei Hegel, sei es bei Marx und Engels halten mag: Ausgangspunkt der Strategie als solcher ist eine anti-substanzontologische Konzeption, die zugleich nicht-strukturalistisch ist - und damit vielleicht auch zeitgenössisch noch Möglichkeiten läßt, jene Frage nach dem Leib als kritischen Maßstab positiv beantworten zu können.

Spekulativer Leib und Architektur der Philosophie

In einer Traditionslinie Feuerbach, Plessner, Merleau-Ponty, Waldenfels wird der Leib (im Unterschied zum Körper) als „spekulativer“ gedacht: als Ort der *Verankerung* des Menschen in der Welt. 'Verankerung' in der Welt -

sem Sinne strukturalistische Interpretationen von Relationalität vorlegen. Und ich möchte bestreiten, daß Hegel und Marx das tun.

13 Eben darin sind sie Feuerbachianer: sie folgen Feuerbachs Grundeinschätzung, daß auch und gerade Hegel das Besondere noch als *Beschränkung* des Allgemeinen denkt.

hier: qua Leib - ist und meint die Bedingung der Möglichkeit von Bezugnahmen des Menschen auf Dinge in der Welt, insbesondere auf den eigenen Körper. Die inhaltliche Bestimmtheit dieses Ortes, also des Leibes, ist veränderlich und historisch bestimmt, und daher sicher auch, in *irgendeinem*, noch zu bestimmenden, Sinne durch den Menschen gestaltbar; als Ort *der Verankerung* in der Welt aber steht er nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen, insofern diese Verankerung bereits realisiert ist, falls und indem (nicht: bevor) über Dinge in der Welt verfügt wird.

Einen solchen Ort zu postulieren entspringt *dann*, wenn man die *Instanz* der Verfügungsgewalt über Dinge in der Welt, genannt „Ich“ (oder auch „Wir“ oder „Selbst“ oder „Person“, oder, oder) „selbst zum Objekt der Kritik macht, [und] erkennt, daß das freiwillige Setzen des Objekts von seiten des Ich aus in Wahrheit nichts anderes ausdrückt als das unfreiwillige Gesetzsein des Ich von seiten des Objekts. [...] Wenn daher die sich selbst voraussetzende, im Anfang eigentlich schon mit sich fertige Philosophie ihr wesentliches Interesse in die Beantwortung der Frage setzt: Wie kommt Ich zur Annahme einer Welt, eines Objekts?, so stellt die objektiv erzeugende, mit ihrer Antithese beginnende Philosophie vielmehr sich die *entgegengesetzte*, weit interessantere und fruchtbarere Frage: *Wie kommen wir zur Annahme eines Ich, welches also fragt und fragen kann?* [...] Also gehört auch zum spekulativen Ich der Leib, wenigstens der spekulative Leib [...]. Das Ich ist beleibt - heißt nichts anderes als: Das Ich ist nicht nur ein *activum*, sondern auch *passivum*. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich *unmittelbar* aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen. Im Gegenteil: Das *passivum* des Ich ist das *activum* des Objekts. Weil auch das Objekt *tätig* ist, leidet das Ich - ein Leiden, dessen sich übrigens das Ich nicht zu schämen hat, denn das Objekt gehört selbst zum innersten Wesen des Ich. [...] Allein das Ich ist keineswegs 'durch sich selbst' als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen, also durch den Leib, der 'Welt offen'. Dem absolvierten Ich gegenüber ist der Leib die objektive Welt. Durch den Leib ist Ich nicht Ich, sondern Objekt. Im Leib sein heißt in der Welt sein. Soviel Sinne - soviel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts als das *poröse* Ich.“ (Feuerbach 1841, 147-151)

Terminologisch gewendet heißt das: gegen eine reine Konstitutionsphilosophie - von Feuerbach „Idealismus“ genannt: „außer dem Ich ist nichts, alle

Dinge sind nur als Objekte des Ich“ (resp. des Wir, des Selbst, etc.) (Feuerbach 1843b, § 17) - klagt Feuerbach ein passives Prinzip als *inneres Moment des Setzens* von Dingen ein.

Wie schon das Schriftbild deutlich macht, liegt die besondere Betonung hier darauf, inneres Moment des Setzens zu sein. Was das meint, läßt sich nur in Abgrenzungen sagen. Selbstverständlich gibt es keinerlei menschliche Aktivität, die nicht besonderen Bedingungen unterworfen ist - und in diesem Sinne *bedingte* Aktivität ist. Das gilt trivialerweise - in einem Sinne, in dem Mathematiker von ‘trivialen Lösungen’ reden: eine triviale Lösung ist auch eine Lösung (und keinesfalls zu vernachlässigen), aber eine solche, die nichts zeigt von der spezifischen Struktur dessen, wovon und wofür sie eine Lösung ist. Die Bedingtheit der menschlichen Aktivität als inneres Moment der Aktivität zu postulieren, ist demgegenüber eine nicht-triviale Bedeutung von ‘Bedingtheit’: Zwar gilt dann *auch* die triviale Bedeutung von ‘Bedingtheit menschlicher Aktivität’, aber *inneres* Moment zu sein heißt, *nicht nur* Realisationsbedingung des aktiven Setzens zu sein, sondern den Modus des Setzens selbst zu betreffen. Andererseits ist hier das Setzen durchaus und gleichwohl als menschliche *Aktivität* konzipiert; Feuerbach ist kein Rückfall hinter Kant, und sein „passives Prinzip“ redet nicht einem Fatum, einem (von Gott oder der Welt) *geschickten* Leiden das Wort. Inneres Moment *des Setzens* zu sein heißt, nicht bloße Vertauschung von Vorzeichen zu sein im Sinne einer bloßen Umkehrung der Konstitutionsphilosophie.

Postuliert man ein passives Prinzip als inneres Moment des Setzens von Dingen, dann ist jedes Setzen gerade nicht reines Gesetzt-*werden*, aber jedes Setzen ist ein Über-Setzen. Das Konstituieren von Welt ist (dann) eine eigentümliche logische Mitte von Aktivität und Passivität. Insbesondere gilt dann, daß jedes Setzen des Körpers (jedes Verfügen über den Körper) ein Über-Setzen (des Leibes als Körper) ist.

In eben diesem Sinne unterscheidet Plessner zwischen Körper-haben und Körper-sein; Merleau-Ponty kennt einen *fungierenden Leib* diesseits aller Objektivierungen des Körpers; Meyer-Drawe weiß von Erfahrungen *des Leibes selbst*, diesseits aller Erfahrungen, die wir *über* den Leib machen, zu berichten. Das, was es sonst nur im Comic (Asterix) gibt, ist dort als bestehend gedacht: das „Körper-sein“, der „fungierende Leib“, der „Leib selbst“ - das sind Orte, die erbittert Widerstand leisten gegen ihre restlose Vereinnahmung

als vorgestellter, gedachter, behandelter Körper. Die Frage bleibt, woher diese Orte ihren Zaubertrank beziehen.

Nimmt man diese Traditionslinie einen Augenblick ernst, und übersetzt man das Anliegen in eine andere Problemformulierung, dann müßte sich folgendes erweisen lassen: Falls es denn jemals reine Abbildtheorien des Erkennens¹⁴ gegeben haben sollte, so sind diese spätestens seit Kant anachronistisch geworden. Weltverstehen funktioniert offenbar nicht als bloßes Kopieren gegebener Objekte, sondern Weltverstehen „setzt“ Objekte *als Gegenstände*. Menschen leben nicht nur in den vier Dimensionen von Raum und Zeit, sondern zudem in der „5. Quasi-Dimension“ der Sphäre der Bedeutungen (vgl. Leontjew 1981).

Das allein sagt selbstverständlich noch nichts, denn das sagen heutzutage alle philosophischen Konzepte; kein Realist, der etwas auf sich hält, wird heutzutage zugeben wollen oder können, eine reine Abbildtheorie des Erkennens zu vertreten. Zu klären bleibt daher, was unter „Setzen“ (heutzutage: unter „Konstruktion“) zu verstehen ist und/ oder ob jedes Setzen im Anschluß an Feuerbach als ein Über-Setzen im oben erläuterten Sinne zu verstehen ist.

In der hier vorgeschlagenen Lesart ist unter ‘Bedeutung’ ein denkbar weiter Begriff zu verstehen, der in dieser Allgemeinheit (diesseits seiner Besonderungen in symbolische, sprachliche, prä-reflexive, formalsprachliche, etc. Bedeutungen) lediglich die als-Struktur jeglichen menschlichen Erkennens herausstellt. Diese als-Struktur meint *nicht* eine Deutung, die zu einem irgendwie schon realisierten Objekt *hinzukommt*; ein Setzen eines Objekts *als Gegenstand* meint hier nicht - weder in zeitlichem noch in logischem Sinne - ein Haben eines Objekts plus gesetzter Deutung; im Setzungsakt basteln wir nicht - in der hier praktizierten Sichtweise - aus, uns irgendwie zugänglichen, Bewohnern der Welt der Objekte und aus, uns irgendwie zu-

¹⁴ Analog zu den cartesianischen cogitationes gebrauche ich hier und in der Regel ‘erkennen’ nicht als Gegenbegriff zu wahrnehmen, können, spekulieren, etc., sondern zur Bezeichnung des Gemeinsamen von wahrnehmen, können, spekulieren und erkennen im engeren Sinne, nämlich Weltaneignung *überhaupt* zu sein. Analoges gilt für ‘Wissen’, das hier nicht synonym mit *episteme* gebraucht wird. Die Differenz von ‘erkennen’ und ‘Wissen’ wiederum stimmt in etwa überein mit der Differenz von *knowing* und *knowledge*.

gänglichen, Quasi-Bewohnern der Quasi-Welt der Bedeutungen die Einwohner der durch uns geschaffenen Welt der Gegenstände. Zugänglich sind uns vielmehr allein 'Objekte *als Gegenstände*', an denen wir die Dimension ihres Objekt-seins und die Quasi-Dimension ihrer Bedeutung unterscheiden. Das formale Kriterium dieser als-Struktur ist ein Anders-sein-können, sichtbar zu machen in Negationen: 'X als Y' zu erkennen, heißt: 'X als Y und nicht als Z' zu erkennen (vgl. auch Borsche 1994, 1995). Mit Anerkennung dieser als-Struktur haben wir bereits das Objekt-sein vom Gegenstand-sein unterschieden: wir könnten X als Y *oder* als Z erkennen und damit differenzieren wir ein selbiges X an zwei verschiedenen Gegenständen.

So nehmen wir, zum Beispiel, jenes Gebilde dort *als Baum* wahr, und wir nehmen es, je nach Situation, nicht als Strauch oder nicht als Giraffe oder nicht als bloß farbiges Gebilde oder nicht als bloßes Objekt in Raum und Zeit wahr. Dieses anders-sein-können ist definierendes Strukturmerkmal dessen, was hier 'Bedeutung' resp. Erkennen heißt, und eben kein eigenständiger (hinzukommender, bedeutungsverleihender) Akt des erkennenden Subjekts; das anders-sein-können ist weder Bewußtseinsleistung noch ist es notwendigerweise an die Bewußtheit des Erkennenden gebunden. Gesagt ist lediglich, daß Erkennen kein unmittelbarer Zugriff auf Objekte ist, sondern ein Bedeutungs-vermitteltes Tun, wobei die formale Minimalbedeutung von 'Bedeutung' ein anders-sein-können ist, das nicht außer Kraft gesetzt werden kann.

Um es anschaulich zu machen: Wenn ein Kleinkind hinfällt, sich erschrickt und irgendetwas signifikant anders ist als vorher, dann kann es dieses Geschehen im Angesicht einer (panischen, gelassenen, uninteressierten, ...) Betreuungsperson *als unaushaltbaren Schmerz* oder *als spaßiges Mißgeschick* oder *als nicht-der-Rede-wert* erleben. Sicher *verfügt* das Kleinkind nicht über diese Alternativen, aber gleichwohl ist sein Erleben von jener als-Struktur, denn selbst ein bloßes 'Registrieren' des Geschehens nimmt dieses Geschehen bereits als 'bloßes' Geschehen. Falls das Kind denn dann dereinst auch über solche Alternativen verfügen kann, dann hat sich *der Modus* der Bedeutung resp. des Erkennens geändert, aber es ist (hier) nicht so (gedacht),

daß erst qua Verfügen-können über jenes anders-sein-können die als-Struktur in seine Welt gekommen ist.¹⁵

Stellt man nun die schlichte Frage, wie denn das Verhältnis von menschlichem körperlichem Bewegen und Bedeutungskonstitution zu denken sei, dann sollte deutlich sein, daß die Architektur einer Philosophie von dieser Frage direkt betroffen ist. Aus all dem Gesagten ergeben sich nämlich in dieser Hinsicht (mindestens) drei Fragestellungen:

1. Ist bereits menschliches körperliches/ leibliches sich-Bewegen als solches - und nicht erst eine Reflexion dieses sich-Bewegens - als ein Erkennen/ Aneignen von Welt, d.h. als ein Bedeutungs-vermitteltes Tun, zu begreifen (oder ist es rein als solches prinzipiell nur in der Rolle eines differenzierbaren Bewegungsverlaufs *an* einem ('umfassenderen') erkennenden Tun)? Welcher Art wären denn die Strukturierungsleistungen körperlichen sich-Bewegens rein als eines solchen? Was macht denn das ureigene je anders-sein-können dieser Weise von Erkennen aus? Kann es - um nur einen möglichen Kandidaten zu nennen - als Unterschied im Modus von Rhythmizität gefaßt werden?
2. Selbst wenn man einmal zugesteht, daß menschliches sich-Bewegen rein als solches¹⁶ ein Erkennen ist, dann bleibt der Feuerbachsche Stachel:

15 Wohlgemerkt: Das Beispiel *belegt nicht* die hier vorgeschlagene Lesart, sondern an diesem Beispiel können verschiedene Lesarten verdeutlicht werden. Die spontane Lesart 'desselben' Beispiels wird vermutlich sogar die direkt gegenteilige sein: haben wir etwa nicht spontan den Eindruck, daß sich ein Kind doch sicherlich weh getan hat, wenn es hingefallen ist, und daß es *dann* zögert, und daß es *dann, auch noch*, diesen Schmerz (als eben schon bestehenden) wahrnimmt und ausdrückt? Fühlen wir uns als Betreuungsperson dieses Kindes etwa nicht unschuldig in dem Sinne, daß das Kind nun mal 'tatsächlich' Schmerz empfindet und es *dann* eben allenfalls darauf ankommt, dieses *Schmerz*-Erlebnis zu händeln (also z.B. das Kind zu bedauern, es abzulenken, ihm deutlich zu machen, daß ein Indianer keinen Schmerz kennt, etc.)? – Die hier vorgeschlagene Lesart behauptet das direkte Gegenteil: Betreuungsperson sind nicht in diesem Sinne unschuldig, sondern in ihrem Angesicht lernt das Kind, daß das Erlebnis, das es da gerade zweifellos hatte, ein Schmerz-Erlebnis *oder* ein spaßiges Mißgeschick *oder* ... ist. Ein Indiz, wenn auch kein Beleg dieser Lesart sind die zahllosen Situationen, in denen ein Kind genau dann weint, wenn sich *die Betreuungsperson* angesichts des Hinfallens erschrocken hat.

inwieweit wäre ein aktives, produktives Setzen von Bedeutung qua körperlichem sich-Bewegen an sich selbst passivisch bestimmt, also ein Über-Setzen? Kann man - in Analogie zu dem Unterschied von Körper und spekulativem Leib - sagen, daß das Setzen von Bedeutung *qua körperlichem sich-Bewegen* nicht nur ein Modus von Bedeutungs-Setzung neben allen anderen ist, sondern daß das Setzen von Bedeutung gerade qua körperlichen sich-Bewegens den Erkennenden in seiner Welt der Gegenstände *verankert*?

3. Was sind die Begründungsdimensionen solcher Konzeptualisierungen? Wovon hängt es ab, menschliches sich-Bewegen rein als solches als Erkennen zu fassen (oder das nicht zu tun), menschliches Setzen von Bedeutung als Über-Setzen zu fassen (oder das nicht zu tun): von Empirie, von erkenntnistheoretischen/ ontologischen/ methodologischen Voraussetzungen, von ethischen Entscheidungen?

Architektur der Philosophie und aktuelle Kulturphilosophie

Diese Fragestellungen lassen sich transponieren in aktuelle *kulturphilosophische* Debatten. Solche Debatten könnten durch jene Fragestellungen belästigt und bereichert werden, insofern sie die Frage nach der Spezifik von *Bewegungs-Kulturen* stellen.

Zeitgenössische Ansätze zu einer Kulturphilosophie bilden sich in der Regel in Anknüpfung an kulturphilosophische Konzepte zu Beginn des 20. Jh.s vornehmlich in Deutschland und sind heutzutage vor allem mit dem Namen Ernst Cassirer verbunden. Die damalige Kulturphilosophie war Ausdruck und Deutungsangebot vielfältiger Krisenerfahrungen; sie verstand sich bereits damals *de facto* als Gegenkonzeption zur Geschichtsphilosophie, die

16 Ich weiß die in der Sache begründete Doppeldeutigkeit von „rein als solches“ nicht zu verhindern. Hier, an diesem Ort, ist damit nicht der ‘behavioristisch’ konstatierbare Bewegungsverlauf ‘rein als solcher’ gemeint; aber gerade dann, wenn menschliches sich-Bewegen rein als solches ein Erkennen *ist* - also nicht erst eine Erkenntnisleistung qua hinkommendem Bedeutungs-verleihenden Akt *wird* -, dann kann *an* diesem sich-Bewegen das Moment des Bewegungsverlaufs ‘rein als solchen’ und das Bedeutungsmoment differenziert werden.

wiederum als der Versuch gedeutet wurde, Krisen lediglich als unvermeidbare und nötige Zwischenstationen auf dem Wege eines vorab verbürgten gesellschaftlichen Fortschreitens zu interpretieren. Kulturphilosophie wendete sich gegen solch theoretische Verharmlosungen, die den Krisen das Krisenhafte nehmen wollten; und auch heute besteht „die spezifisch *philosophische* Herausforderung der Kulturphilosophie [...] in ihrer Bereitschaft zur Reaktion auf den Ausfall von Verlässlichkeiten“ (Konersmann 1998, 181; vgl. Konersmann 1996a).

Dabei ist die Absage daran, einen vermeintlich eindeutigen Geschichtsverlauf erkennen resp. prognostizieren zu können, nur der Spezialfall einer umfassenderen Absage. Paradigmatisch bei Cassirer wird jede Wissenstheorie aufgekündigt, die Wissen meint als eineindeutige Erkenntnis, als Abbild eines Gegebenen fassen zu können. Demgegenüber wird Wissen als Ergebnis einer aktiven Vermittlung des erkennenden Subjekts im Medium eines je gegebenen Symbolsystems, von Cassirer ‘symbolische Form’ genannt, gefaßt. Bereits so allgemein kann Wissen dann als ‘Kultur’ verstanden werden, insofern „sich in der Kultur der Anspruch des Menschen [realisiert], etwas aus den vorgefundenen Bedingungen und aus sich selbst zu machen“ (Recki 1999, 1093). So sehr Cassirer meint, mit dieser Konzeption an Leibniz und Kant anschließen zu können, so liegt das spezifisch Neue und Besondere von Cassirers *Kulturphilosophie* darin, eine wesentliche (und nicht nur faktische) Pluralität symbolischer Formen zu postulieren. Wissenskonstitution geschieht, so Cassirer, sowohl in der symbolischen Form ‘Sprache’ wie in der symbolischen Form ‘Religion’, und es sei nicht so, daß dort konstituiertes Wissen nur uneigentliches Wissen ist gemessen am Maß des wissenschaftlichen Wissens. Nicht die bloße Ausdehnung einer Betrachtungsweise, sondern die Absage daran, eine der symbolischen Formen implizit oder explizit zum Maß eigentlich ‘wahren’ Wissens zu machen, ist das, was Cassirer als den Übergang von der „Kritik der Vernunft“ zur „Kritik der Kultur“ faßt (Cassirer, PhsF I, 11).

Stellt man die erste der drei oben genannten Fragen in der Cassirerschen Terminologie, dann fragt man, ob die Sphäre körperlichen sich-Bewegens eine eigenständige symbolische Form ist.

Das Folgeproblem der Cassirerschen Konzeption ist offenkundig. Es liegt in der Frage, ob eine Pluralität von Wissensweisen, die ihren Namen verdient

und nicht mehr über einen Kamm geschoren wird, eo ipso einen Pluralismus von gleich-gültig nebeneinander bestehenden Wissensweisen bedeutet: ob es *diese* Konsequenz ist, die als Absage an falsche Verlässlichkeiten feierlich begrüßt wird. Noch jede philosophische Konzeption, die es mit einem Minimum an Rationalität und Aufklärung hält, wird bekunden, daß es diese Konsequenz gerade nicht ist, die gewollt wurde. Und so auch Cassirer, insbesondere unter dem Eindruck des Faschismus. Daß dieses Folgeproblem keinesfalls gelöst ist, läßt sich bereits bei Cassirer studieren, denn auch bei ihm nimmt die Absage an einen Pluralismus gleich-gültiger Wissensweisen gelegentlich die Form einer Geschichte 'Vom Mythos zur Wissenschaft' an, ohne daß einsichtig würde, wie diese Form mit dem Anliegen der prinzipiellen Gleich-Würdigkeit von Mythos und Wissenschaft verträglich ist (vgl. ausführlicher Schürmann 1996).

Die besondere Bewährungsinstanz eines solchen (Cassirerschen) Konzepts von Kulturphilosophie liegt damit in der Würdigkeit und Geltung nicht-wissenschaftlicher Wissensweisen und in deren Verhältnis zum wissenschaftlichen Wissen. Heutige Überlegungen thematisieren dieses Problemfeld in der Regel unter dem Titel 'nicht-propositionales Wissen' bzw. als Verhältnis von Wissen und Können (vgl. z.B. Neuweg 1999). Dabei gibt es selbstverständlich viele Zugangswege zu diesem Problemfeld und nicht alle Überlegungen unter diesen Titeln sind schon kulturphilosophischen Überlegungen im obigen Sinne geschuldet. Wohl aber gilt umgekehrt, daß kulturphilosophische Überlegungen auf dieses Problemfeld stoßen müssen.

Ein erster Schritt auf dem Wege, in aufklärerischer Absicht eine (inhaltliche) Gleich-Gültigkeit der verschiedenen Wissensweisen zu unterlaufen, könnte darin liegen, eine strikt *formale* Ordnung in diese Wissensweisen zu bringen in der Form einer Genealogie.¹⁷ Die Vermutung liegt allgemein gesprochen darin, daß der bei Cassirer angelegte und dort letztlich nicht überzeugende Versuch, (durch Differenzierung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion) eine reflexive Ordnung der symbolischen Formen

17 Im hier praktizierten Sprachgebrauch unterscheidet sich 'Genealogie' dadurch von 'Genese', daß eine Genealogie nicht als bloßes Nacheinander, sondern als innere Verknüpfung von Nacheinander und Simultaneität gedacht wird (vgl. Schürmann 1999, insb. Kap. 3.5, 3.6 und 4).

zu erweisen, dennoch nicht gänzlich aussichtslos ist; und die Vermutung ist weiter, daß eine anzunehmende symbolische Form 'körperliches sich-Bewegen' (in einem *formalen* Sinne) nicht einfach eine symbolische Form *neben allen anderen* ist, sondern in einem problematischen und zu klärenden Sinne *grundlegend* für alle anderen. Dies wäre eine Formulierung resp. erste Operationalisierung der zweiten der oben (S. 26 f.) genannten Fragen in Cassirerscher Terminologie.

Eine grobe Orientierung für das, was hier 'grundlegend' oder auch 'Primat der Wissensweise *körperliches sich-Bewegen*' heißt, ist das Verhältnis von Werkzeugen zu den Gliedmaßen des menschlichen Körpers. Diese Analogie soll also nichts Materiales sagen zu Werkzeugen und Gliedmaßen, sondern sie soll die oben gebrauchten formalen Termini 'neben allen anderen' und 'grundlegend' verdeutlichen.

Ohne Zweifel sind die Gliedmaßen des menschlichen Körpers Werkzeuge der menschlichen Weltaneignung (bzw. können als solche betrachtet werden). Damit stehen sie zunächst in einer Reihe mit all den anderen Werkzeugen menschlicher Weltaneignung auch - wann welches Werkzeug gebraucht wird, ist eine Frage praktischer Angemessenheit, verbunden mit impliziten oder expliziten Wertungen. Aber diesseits all solcher Angemessenheitsfragen und diesseits aller Wertungen und diesseits aller Möglichkeiten, daraus im direkten Sinne Kapital für Angemessenheits- oder Wertungsfragen schlagen zu können, gibt es einen *logischen* Unterschied zwischen Gliedmaßen und Werkzeugen, denn die Gliedmaßen sind so etwas wie die Werkzeuge der Werkzeuge: um Werkzeuge, die nicht Gliedmaßen sind, gebrauchen zu können, muß man sie vermittels der Gliedmaßen gebrauchen. Orientiert man sich an dieser Analogie, dann ist die Frage, ob ein Setzen von Bedeutungen qua körperlichem sich-Bewegen das Setzen des Setzens von Bedeutungen ist.

Falls irgend-eine Version eines solchen Primats von Bedeutungskonstitution qua körperlichem sich-Bewegen zu begründen ist, ohne dadurch eine wertende Stufenhierarchie zu konzipieren, dann wäre damit ein grundlegender Unterschied formuliert *in der Art und Weise* der Bestimmung der Spezifik des Menschen. Ein solcher Begründungsprimat wäre nämlich (natürlich nur in dieser Hinsicht) die Umkehrung der Cassirerschen Grundkonzeption. Die Spezifik des Menschen ist im logischen Kern dann nicht eine Spezifik

seiner Symbolisierung - etwa: Symbolgebrauch statt bloßem Zeichengebrauch -, sondern eine Spezifik menschlichen sich-in-der-Welt-Bewegens; also nicht eine Spezifik der *Vermittlungsinstanz* von Mensch und Welt, sondern eine Spezifik des (Gesamt-) Verhältnisses Mensch-Mensch-Welt. Die Spezifik der *Vermittlungsinstanz* von Mensch und Welt bestimmen zu wollen, heißt in dieser Entgegensetzung, überhaupt davon auszugehen, daß zwei Getrennte miteinander vermittelt werden müssen.

Der Unterschied ist zunächst ganz unscheinbar: nicht die Spezifik der Vermittlung macht die Spezifik eines Verhältnisses, sondern die Spezifik eines Verhältnisses manifestiert sich als prinzipiell andere Weise der Vermittlung.¹⁸ In das Problemfeld *Wissen und Können* übersetzt: ist der erste Schritt vollzogen, nämlich die Anerkennung von 'Können' überhaupt als eine Weise von Wissen neben all den anderen Weisen von Wissen im engeren Sinne, dann liegt im zweiten Schritt die Asymmetrie dieser Wissensweisen darin, das Wissen im engeren Sinne als einen (spezifischen) Fall von Können zu denken, und nicht das Können als einen (spezifischen) Fall von Wissen.

Oder beispielhaft übersetzt in ein einzelwissenschaftliches Themenfeld: In der Sportwissenschaft wird gelegentlich, insbesondere im Anschluß an Buytendijk, Gibson, V.v. Weiszäcker u.a. der Zusammenhang von Bewegen und Wahrnehmen thematisiert, und zwar mit der spezifischen Pointe, ein Gegenkonzept formulieren zu wollen gegen Konzeptionen, die menschliches Bewegen als ausgeführtes Resultat der 'Anweisung' einer regulierenden und informationsverarbeitenden Instanz vorstellen. Die spezifische Pointe liegt somit in der These, daß man primär das Verhältnis von Bewegen *und Wahrnehmen* thematisieren muß, um menschliches Bewegen zu verstehen, nicht aber primär das Verhältnis von Bewegen *und Denken i.e.S.*; oder besser gesagt: daß man das Wahrnehmen nicht intellektualistisch nach dem Modell des Denkens i.e.S. konzipieren sollte. (In der Folge ergibt sich dann gelegentlich darüber hinaus die Einsicht, daß man auch das Denken i.e.S. nicht intellektualistisch konzipieren sollte.) Diese Debatte jedoch - und deshalb

18 Schon etwas sichtbar wird der Unterschied dort, wo Cassirer entgegen seiner mit Goethe erklärten Absicht (Cassirer 1927, 146) doch noch einmal hinter den Spiegel des „Urphänomens“ der Symbolisierung schaut, nämlich überall dort, wo die *energeia* des menschlichen Geistes noch als ein „Wille zur Formung“ jenes Urphänomen *erklären* soll.

interessiert sie an diesem Ort - ist noch völlig neutral gegenüber jenem aufgezeigten grundlegenden Unterschied: interessiert das Wahrnehmen dort als ein spezifischer, meinetwegen prototypischer Modus von Bedeutungskonstitution (also als spezifischer Modus der Vermittlung von Mensch und Welt), oder interessiert dort das Verhältnis von Bewegung und Bedeutungskonstitution als spezifisch menschliches Mensch-Mensch-Welt-Verhältnis?

Übersetzt man die dritte Fragestellung in Cassirers Terminologie, dann fragt man nach dem Ort, an dem/ von dem aus der Philosoph die *Philosophie der symbolischen Formen* im Rahmen dieser Philosophie entwirft. Diese Fragestellung bleibt im hier vorliegenden Band weitgehend unthematisiert; jedoch bietet er eine vermittelnde Dimension an: unterschiedliche Konzeptualisierungen des Verhältnisses von Bewegung und Bedeutung und von Setzen resp. Über-Setzen scheinen in einer wesentlichen Hinsicht Unterschiede zu sein, ob bzw. wie die Bildung von Neuem erklärt wird. Wovon nun aber seinerseits wieder abhängt, ob man emphatisch Neues bzw. radikale Übergänge will denken können (oder ob man das nicht will) - ob von Empirie, von erkenntnistheoretischen/ ontologischen/ methodologischen Voraussetzungen oder von ethischen Entscheidungen -, das bleibt offen.

Das Verhältnis von Philosophie und Sportwissenschaft II

Gegenstand einer Einzelwissenschaft *als Einzelwissenschaft* ist nun sicherlich nicht ein „spekulativer Leib“, sondern bestenfalls der menschliche Körper als empirischer (= im weiten Sinne meß- und berechenbarer) Sachverhalt. Und eine Einzelwissenschaft problematisiert auch *als Einzelwissenschaft* nicht die Spezifik des Mensch-Mensch-Welt-Verhältnisses, sondern nimmt eine spezifische Konzeption dieses Verhältnisses in Gebrauch. Deshalb könnte man versucht sein, *darin* die Arbeitsteilung von Philosophie und Einzelwissenschaften zu sehen; in diesem Falle also: die Philosophie thematisiert den spekulativen Leib, verschiedene Einzelwissenschaften thematisieren in verschiedener Hinsicht den empirischen Körper. Abgesehen davon, daß es im Rahmen der akademisch institutionalisierten Philosophie heutzutage nicht mehr 'zulässig' ist (und tatsächlich auch nicht wünschenswert), Philosophie in Abwendung von den Einzelwissenschaften zu betreiben, ist

eine so begründete Arbeitsteilung mindestens für das bisher skizzierte Anliegen sachlich unzutreffend. Gegenstand bisher war weder der Leib noch der Körper (als vermeintlich eigenständige Entitäten), sondern die *Unterscheidung* bzw. fragliche *Unterscheidbarkeit* von Leib und Körper, mithin deren *Verhältnis*.

Zu fragen ist daher, ob und ggf. wie sich *dieses Verhältnis* auch dort zeigt, wo einzelwissenschaftlich der empirische Körper thematisiert wird. Falls ja, dann hätte jede Einzelwissenschaft eine philosophische Unterscheidung immer schon in irgend-einer Weise vollzogen, ohne daß sie deswegen schon Philosophie wäre oder auch nur sein könnte. Auch dieser Unterschied ist unscheinbar, aber entscheidend: eine philosophische Analyse käme dann nämlich nicht zu einer Einzelwissenschaft hinzu - dann wäre eine philosophische Analyse (nur) normativ einklagbar aus zusätzlich angebbaren Gründen, die prinzipiell außerhalb der jeweiligen Einzelwissenschaft liegen -, sondern eine philosophische Analyse wäre eine Kritik (Grenzbestimmung) dessen, was diese Einzelwissenschaft selbst schon tut.

Zu fragen ist also, von welcher Art die Arbeitsteilung von Philosophie und Einzelwissenschaft ist. Und d.h. hier: *wie* wird die gemeinsame Frage nach dem Zusammenhang von menschlichem sich-Bewegen und Bedeutungskonstitution unter *der* Bedingung gefaßt, daß menschliches sich-Bewegen in der Sportwissenschaft als empirischer Gegenstand zugrundeliegt?

Gelegentlich muß man *wie*-Fragen stellen. Landet beim Fußballspiel der Ball in Nachbars Garten, dann stellt sich die Frage, wie man über den Zaun kommt. Das kann ein echtes Problem sein, auch wenn es selbstverständlich immer prahlende Helden gibt, für die das angeblich kein Problem sei. Aber solcherart *wie*-Fragen darf man getrost trotz oder wegen ihrer Dramatik schnell wieder vergessen, ist nur der Ball wieder zurück in eigenem Besitz - *wie* das geschah, ist für das laufende Spiel eine ganz uninteressante Frage. Demgegenüber gibt es Fälle, in denen es nicht mehr unschuldig ist, die bereits beantwortete *wie*-Frage wieder zu vergessen. Stellt man sich etwa die Frage, „*wie* man zu wissenschaftlicher Erkenntnis gelangt“ (Borzeszkowski/Wahsner 1989, 3), dann ist es bereits eine, und zwar sehr spezifische, Antwort, wenn man diese Frage nach getaner Erkenntnis wieder meint vergessen zu können. Denn dann nimmt man die wissenschaftliche Theorie bereits für