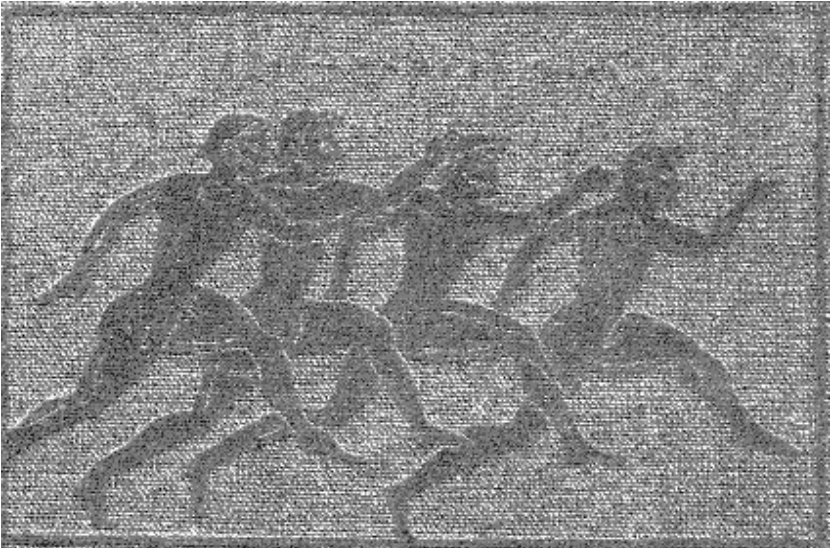


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 2002/1



ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 5,00

Inhalt

Editorial		1
Interview	„Man kann eine Philosophie haben, auch ohne Philosoph zu sein.“ <i>Wilhelm Schmid</i> im Gespräch mit PHILOKLES	2
Diskussion		
Text		
<i>Volker Caysa</i>	Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers	7
Kommentare		
<i>Franz Bockrath</i>	Sportphilosophie als traditionelle oder als kritische Theorie des Körpers ?	20
<i>Claudia Pawlenka</i>	Sportphilosophie oder Kulturanthropologie?	24
<i>Volker Schürmann</i>	Sportphilosophie als reflektierte Sportwissenschaft	28
Replik		
<i>Volker Caysa</i>		32
Literatur		39
Leseprobe	Pindars Epinikien – ausgewählt und vorgestellt von <i>Peter Heuer</i>	40
Rezension	An den Grenzen des Daseins Zu Volker Caysa / Wilhelm Schmid (Hg.): Reinhold Messners Philosophie, <i>Konstanze Schwarzwald</i>	45
Kolumne	Männer-Tage, <i>Rainer Totzke</i>	49
Autorinnen, Autoren		54
Impressum		55

Editorial

„Was ist und zu welchem Ende betreibt man Sportphilosophie?“ Das ist, frei nach Schiller, Thema dieser Ausgabe von PHILOKLES. Die Frage drängt sich auf. Denn beim ersten Hören klingt der Ausdruck ‚Philosophie des Sports‘ ähnlich abwegig wie ‚Philosophie des Backens‘ oder ähnlich anmaßend wie die sattsam bekannten Konzepte so genannter ‚Unternehmensphilosophie‘. Beim Sport scheint es sich ja um eine maximal philosophiefremde Praxis zu handeln.

Aus Volker Caysas Sicht ist das auch tatsächlich so, allerdings zum Schaden des Sports. In der Sportpraxis ist, so Caysas Diagnose, noch immer weitgehend unbemerkt geblieben, welche Rolle der Sport in unserer heutigen Lebenswirklichkeit spielt, nämlich einzuführen in eine neue Körperkultur, die zunehmend auch außerhalb des Sports für unsere Identität und unsere Selbst- und Körperverhältnisse bestimmend wird. Eben das macht den Sport für die philosophische Anthropologie interessant.

Weil diese sportbedingten kulturellen Veränderungen im Sport selbst jedoch nicht oder kaum bemerkt werden, trägt die Sportpraxis in vielerlei Hinsicht anachronistische Züge. Anachronismen werden greifbar in den vieldiskutierten und von der traditionellen Sportpraxis nicht lösbaren Dauerproblemen des heu-

tigen Sports, allen voran den Problemen rund ums Doping. Die bestehende Sportpraxis scheint Doping einerseits geradezu zu erzwingen, andererseits aber ächten zu müssen. Solche Überlegungen lassen Sportphilosophie, insbesondere Sportethik, für den Sport selbst interessant werden.

Eine neue philosophische Disziplin wie die Philosophie des Sports wirft naturgemäß viele Fragen auf, z.B. nach Umfang und Inhalt des Sportbegriffs und nach dem genauen Ort philosophischer Reflexion und Kritik. Solcherlei Fragen werfen F. Bockrath, C. Pawlenka und V. Schürmann in ihren kritischen Kommentaren auf.

Im Interview mit W. Schmid geht PHILOKLES dem Verhältnis von Sport und Lebenskunst nach, während K. Schwarzwald in einer Rezension auf die extreme Sport- und Abenteuerpraxis Reinhold Messners aufmerksam macht, der für Caysa und Schmid Avantgardist einer neuen Lebens- und Körperkultur ist. Unsere Leseprobe führt uns auf den Spuren Pindars in die in hohem Maße vom Sport geprägte Kultur des antiken Griechenland, die neben dem Sport auch die Philosophie hervorgebracht hat.

Henning Tegtmeier

„Man kann eine Philosophie haben, auch ohne Philosoph zu sein“

Wilhelm Schmid im Gespräch mit PHILOKLES

Wilhelm Schmid ist Philosoph und lebt als freier Autor in Berlin. Sein Arbeitsfeld ist die Schnittstelle zwischen Ethik und Ästhetik. Er ist Verfasser diverser Bücher, u.a. Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste (1987), Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst (1991), Was geht uns Deutschland an? (1993), Philosophie der Lebenskunst (1998). Ferner zahlreiche Aufsätze in Sammelbänden, Fachzeitschriften und anderen Periodika, u.a. Kolumnen in der Wochenzeitung DIE ZEIT. Kürzlich erschien der von Wilhelm Schmid und Volker Caysa herausgegebene Band Reinhold Messners Philosophie. Siehe dazu auch unsere Rezension.

PHILOKLES: *Herr Schmid, Sie haben kürzlich zusammen mit Volker Caysa ein Buch über „Reinhold Messners Philosophie“ herausgegeben. Nun ist uns Messner als Extrembergsteiger, Abenteurer und Schriftsteller bekannt. Inwiefern ist er ein Philosoph?*

Schmid: Ob er ein Philosoph ist, ist eine andere Frage. Man kann eine Philosophie haben, auch ohne Philosoph zu sein. Und es gibt einige philosophische Aspekte in seiner Arbeit und seinem Leben: Er fragt sehr nachhaltig, wie ein Philosoph, und immerhin mit Einsatz seines Lebens, nach dem Wesentlichen. Und er ist bereit, sein Leben an dem zu orientieren, was er als wesentlich erkennt, Hauptmerkmal eines philosophischen Lebens. Philosophisch ist die autonome Zielsetzung und grundlegende Wahl im Sinne einer Autarkie wie bei den Kynikern, die

asketische Umsetzung, die Festlegung des Stils, des „Wie“.

PHILOKLES: *Ihre theoretischen Bemühungen liegen im Feld einer Philosophie der Lebenskunst. Was ist Lebenskunst, und warum ist sie ein Thema für die Philosophie?*

Schmid: Lebenskunst ist bewusste Lebensführung, und sie war eines der großen Themen der Philosophie von Anbeginn, seit Thales von Milet und Pythagoras. Auch Wort und Begriff hierzu wurden in der antiken Philosophie gebildet: *techne tou biou*, *techne peri bion* im Griechischen und *ars vitae*, *ars vivendi* im Lateinischen. Noch im 18. Jahrhundert ist der Diskurs der Philosophie übervoll von diesem Thema, auch Kant nimmt daran noch teil. Nur die nachkantische moderne Philosophie glaubte darauf verzichten zu können, ein kleiner historischer Irrtum,

der wieder zu korrigieren ist.

PHILOKLES: *Volker Caysa ist Sportphilosoph. Trotz des anderslautenden Etiketts interessiert er sich aber für ganz ähnliche Themen, Phänomene und Probleme wie Sie. Sind Sportphilosophie und Lebenskunstphilosophie am Ende ein und dasselbe?*

Schmid: Das Leben besteht nun mal aus verschiedenen Sportarten, solchen, die offiziell als Sport bezeichnet werden, und anderen, wie zum Beispiel die Liebe. Und alle wollen asketisch geübt und exzellent ausgeführt sein, um letztlich als Kunst gelten zu können. Man kann das ganz gut am Fußball studieren, der ja die perfekte Simulation des Lebens ist. Daher begeistern sich so viele Menschen für das Fußballspiel: Man kann dabei immer was fürs Leben lernen.

PHILOKLES: *Spätestens seit den einschlägigen Studien Michel Foucaults zur antiken Ethik wissen wir, dass die griechische und römische Philosophie ganz wesentlich um Fragen der richtigen Lebensführung und Selbstgestaltung kreiste, also um Fragestellungen einer Philosophie der Lebenskunst. Wie erklären Sie es sich, dass diese Tradition in der Philosophie der Neuzeit kaum fortgesetzt wurde? Und warum war das ein Fehler?*

Schmid: Es gab den Traum einer Moderne, in der alle Lebensprobleme, groß oder klein, mithilfe von Wissenschaft, Technik und freier Wirtschaft gelöst werden würden, ja sogar das „größte Glück der größten Zahl“ sollte realisiert werden, Glück definiert als Maximierung von Lust. Diesen Traum haben, allen voran, die Philosophen geträumt, und sie dachten sich selbst dabei die Rolle zu, an den wissenschaftlichen Grundlagen zu arbeiten, denn Wissenschaft sollte ja die Grundlage für alles sein. Heute wissen wir, was aus dem Traum geworden ist, und besser wird es nicht werden. Immer lauter werden die Stimmen, die die Philosophie wieder in ihrer angestammten Rolle sehen wollen, übrigens nicht nur in der Gesellschaft, sondern in der Wissenschaft selbst: weil die Notwendigkeit wächst, mit den Folgen von Wissenschaft und Technik im gesellschaftlichen und individuellen Leben zurechtzukommen.

PHILOKLES: *Wenn jemand Sie bitten würde, den Kerngedanken Ihrer eigenen Lebenskunstphilosophie, die ja mittlerweile ausführlich entwickelt vorliegt, in wenigen Sätzen zu formulieren, was würden Sie sagen?*

Schmid: Lebenskunst ist entgegen der ersten Überzeugung nichts Leichtes, sondern etwas Anspruchsvolles, wie jede Kunst. Deswegen würde ich mich weigern,

wenige Sätze zu formulieren, und stattdessen darum bitten, sich eingehender damit zu befassen: mit den Begriffen von Sorge und Wahl, Glück und Heiterkeit, Freundschaft und Selbstfreundschaft und vielem mehr. Alle diese Begriffe können eine bedeutsame Rolle spielen, aber nicht auf der Grundlage einer festgesetzten allgemeinen Definition, sondern, mit philosophischer Hilfestellung, auf der Suche nach einer wohlbegründeten und plausiblen Definition durch das jeweilige Individuum selbst, so dass der Lebensvollzug darauf gegründet werden kann.

PHILOKLES: *In welchem Verhältnis steht Ihre Philosophie der Lebenskunst zu antiken Ethiken der ‚Sorge um sich‘? Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass Sie zu antiken Askese- und Selbstbeherrschungsvorstellungen den Begriff der Stilistik des Selbst hinzufügen?*

Schmid: Von Selbstbeherrschung spreche ich aus guten Gründen nicht. Vielmehr von Selbstmächtigkeit. Denn das Modell der „Herrschaft“ über sich, das aus der stoischen Philosophie stammt, hat sich in der Geschichte als problematisch erwiesen. Daher das demokratischere Modell der Selbstmächtigkeit, das ein Machtspiel im Inneren des Selbst impliziert, das nicht zugunsten einer einseitigen Herrschaft beendet wird. Übernommen wird jedoch der zentrale Begriff der

Selbstsorge, der sich bei Sokrates und Platon, vielleicht sogar zuallererst bei der Philosophin Aspasia findet. Die Umsetzung der Selbstsorge bedarf einer Asketik, eines Sets von Übungen, denn das meint die *askesis* im Griechischen: Übung. Zum Beispiel eine Übung in Logik, um die Reflexionsfähigkeit zu stärken und zu schärfen. So wird ein Stil begründet, daher Stilistik.

PHILOKLES: *Wie verhält sich die Ethik der Lebenskunst zu anderen Bereichen der Ethik, z. B. der Moralphilosophie? Sind das einfach getrennte Bereiche, wie es etwa Hans Krämer glaubt, oder berührt die Ethik der Existenz auch Fragen des moralisch Gebotenen und Verbotenen oder der Gerechtigkeit?*

Schmid: Ethik der Lebenskunst ist wohl die Grundlage aller Moralphilosophie. Denn nur auf der Basis von Einsicht und Akzeptanz des Individuums kann eine Moral zustande kommen. Ansonsten bleibt sie ein theoretischer Diskurs, autoritär geführt und ohne Zugang zur wirklichen Lebenspraxis von Individuen: die große Schwäche aller Moral und Ethik in der Moderne. Keine Frage, dass man um des Zusammenlebens willen auch zu Geboten und Verboten kommen muss, aber auch dies nur unter Beteiligung möglichst vieler Individuen, die ihre Wahl treffen und deren Akzeptanz letztlich erforderlich ist. Und Gerechtigkeit ist nicht nur eine Fra-

ge allgemeiner Regelungen von Verhältnissen, sondern des einzelnen Individuums, das sich persönlich um Gerechtigkeit gegenüber anderen bemüht, statt sie immer nur von anderen und der Allgemeinheit für sich zu fordern.

PHILOKLES: *Hat die Philosophie der Lebenskunst auch politische Implikationen?*

Schmid: Lebenskunst ist von vornherein nicht nur privat, sondern auch politisch. Nicht weil das irgendwelche Autoritäten als Standard vorgeben, sondern ausgehend von der Einsicht, dass individuelles Leben sich immer nur im Rahmen von gesellschaftlichem Leben entfalten kann. Aber Gesellschaft ist hier nicht eine fertige anonyme Größe, sondern wird Tag für Tag neu verfertigt in der bewussten Begegnung eines Individuums mit anderen. Wie ich mich anderen gegenüber verhalte, das konstituiert Gesellschaft. Nicht nur das individuelle Leben, sondern auch die Gesellschaft wird zum Kunstwerk, an dem unablässig zu arbeiten ist.

PHILOKLES: *Vielleicht stimmt es ja nicht ganz, wenn ich vorhin behauptet habe, dass die antike Idee der Selbstgestaltung in der Moderne nicht mehr aufgegriffen wurde. Denn immerhin erfasst doch der Begriff der Bildung, wie er im Umkreis Schillers, Humboldts und des Deutschen Idealismus geprägt wur-*

de, das gleiche Themenfeld, nicht zufällig auch im Rückgriff auf antike Ethik. Was unterscheidet Ihr Konzept einer ‚Ästhetik der Existenz‘ vom klassisch-romantischen Konzept der Bildung?

Schmid: Die Illusionslosigkeit. Der Pragmatismus. Es kann nicht noch einmal um das Ideal eines vollendeten Menschen gehen, dessen Vollendung dann letztlich jede beliebige Inhumanität rechtfertigen würde, wie wir das geschichtlich erfahren haben. Widersprüche und notorische Unvollkommenheiten könnten bestehen bleiben; es geht allenfalls darum, sie lebbarer zu machen, weniger ruinös, und sie möglichst so lebbar zu machen, dass das Individuum sein Leben bejahen kann. Das ist hier die Idee des „schönen Lebens“ – immerhin ein Begriff, ohne den die gesamte antike Philosophiegeschichte und die Geschichte des Humanismus nicht auskommen konnte, der hier jedoch neu zu definieren versucht wird.

PHILOKLES: *Was entgegnen Sie einem Kritiker, der Ihnen ethischen Ästhetizismus vorwirft, also eine ungerechtfertigte Gleichsetzung von Kriterien des gelingenden Lebens mit Kriterien des ästhetisch zufriedenstellenden Lebens?*

Schmid: Ethischer Ästhetizismus, ja genau, so ist es. Das ist kein Vorwurf, sondern eine zutreffende

Beschreibung, wenn auch auf andere Weise als vielleicht gedacht. Gelingend wie zufriedenstellend sind beides Kriterien, die ... was mich betrifft, so benutze ich sie beide nicht. Ich mache lediglich einen Vorschlag für ein mögliches Kriterium, und das ist das Kriterium des Schönen, und das kann beides implizieren: Gelingen wie Misslingen, denn auch das Misslingen kann bejahenswert sein, aufgrund der tieferen Erfahrung, die es bedeuten kann. Schönes verstanden als Beja-

henswertes, das ist der Übergang zum Kriterium des Wertes, also handelt es sich um ein ethisch-ästhetisches Kriterium. Über die Ästhetik zur Ethik zu kommen, das ist die Aufgabe. Sonst bleibt die Ethik eine Angelegenheit von Pro- und Hauptseminaren, und das ist gesellschaftlich nicht zu verantworten.

Das Gespräch führte Henning Tegtmeier.

Volker Caysa

Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers

Sportphilosophie ist nicht einfach als Kritik des Sports zu verstehen, sondern als solche ist sie Kritik eines zentralen Segments moderner (Körper-)Kultur, sie ist als eine mögliche Form der Kulturkritik zu begreifen, die reflektiert, was unhinterfragt gilt. Sie sucht einen Mittelweg zwischen unkritischer Sportverherrlichung und apokalyptischer Sportverurteilung, zwischen blauäugiger Apologetik des Sports durch seine Funktionäre und seiner denunziatorischen Kritik seitens des Sensationsjournalismus. Der Sportphilosoph bedient sich nicht abwertender oder aufwertender Klischees, sondern er analysiert die Klischees, zuförderst das der ‚Natürlichkeit‘, die der Sport selbst von sich produziert. Sportkritik hat demzufolge nicht nur einseitig zu analysieren, wie durch Sport unmittelbar körperliche Gewalt gefördert, sondern auch, wie diese transformiert und abgebaut wird. Philosophische Sportkritik kann nicht nur analysieren, wie durch Sport und den mit ihm verbundenen Hedonismus unsere Kultur versinnlicht und verkörperlicht, dem Anschein nach bloß sexualisiert wird, sondern sie analysiert auch, wie durch Sport gleichzeitig neue Möglichkeiten der Zivilisierung von Körperlichkeit und Gewalt ent-

stehen. Sportphilosophie ist Zivilisationsanalyse, Kulturkritik, und in diesem Kontext ist sie wesentlich auch Phänomenologie der mit dem Sport verbundenen Konsumkultur, kritische Darstellung des durch Sport modellierten Körperbildes, seiner Produktion, Konsumtion und Distribution sowie Diskursanalyse der mit dem Sport neu entstehenden Medienwelt.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Sportphilosophie den Sport als Eigenwelt in Wechselwirkung mit der Lebenswelt analysiert, die er nicht bloß abbildet, sondern die er selbst wesentlich bildet. Der Sport ist nicht einfach durch die ihn ermöglichende Lebenswelt bestimmt, er selbst bestimmt mittlerweile diese Lebenswelt wesentlich. In dieser Hinsicht ist seine Eigenwelt nur noch eingeschränkt eine Welt neben der Welt.

Die Sportphilosophie hat Reflexionsfunktion für die Sportpraxis und die mit ihr verbundenen Sportwissenschaften, denn das Zeitalter der theoretischen und praktischen Naivität, der unreflektiert-technischen Umsetzung sportwissenschaftlicher und sportmedizinischer Erkenntnisse ist vorbei. Ihr ‚Nutzen‘ für die Sportpraxis besteht also in der theoretischen Reflexion. Denn die moderne

Sportpraxis und die mit ihr verbundenen Wissenschaften haben eine technologische Rationalität und Komplexität erzeugt, deren Gefahren innerhalb ihres eigenen Paradigmas nicht mehr ausreichend reflektiert werden können. Sie brauchen deshalb eine Metaebene, um überhaupt Alternativen zu den Gefährdungen, die sie erzeugen, entwickeln zu können. Der Denk-Einsatz der Philosophie wird hier notwendig, da Sport und Sportwissenschaften selbst eine Totalität von Wirkungen, gemeint sind vor allem Doping, Kommerzialisierung und Technologisierung, erzeugt haben, deren sie selbst nicht mehr Herr werden können. Als Problemlöser für so manches Problem in modernen Gesellschaften sind Sport und Sportwissenschaften also selbst zum Problemerzeuger geworden, und es ist ein Irrtum anzunehmen, ein angeblich autonomer Sport könne sich sozusagen am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen. Die Autonomie des Sports wird nicht infragegestellt, wenn er sich reflektiert; wohl aber wird sie infragegestellt, wenn der Sport dies nicht tut.

Sportphilosophie ist Kritik des im Sport und seinen Wissenschaften immer wieder anzutreffenden Praxisfetischismus, für den das ‚Machen‘ alles sowie die Reflexion darüber nichts bedeutet und dem sportlicher Erfolg als Beweis für die Richtigkeit der Theorie gilt. Diese Haltung ist vor allem für die anwen-

dungsorientierten Sportwissenschaften nicht wirkungslos geblieben: Sie reflektiert sich dort derart, dass nicht nur die Grundlagenforschung unterbewertet wird, sondern dass sie selbst ein Kritikdefizit in Bezug auf die bestehende Sportpraxis aufweist, ihr unkritisch nachläuft, anstatt sich ihr kritisch entgegenzustellen, wenn es nötig ist.

Dieser Praxisfetischismus kann sich auf den Sportpraktizismus der ersten, noch nicht selbstreflexiven Moderne des Sports, die jetzt zu Ende geht, berufen, der vor allem von der praktisch wirksamen Ideologie lebte: Warum viel reden und reflektieren, es klappt doch ohne Gerede (und Zerreden) viel besser! In dieser Sportideologie der ersten Sportmoderne galt die Reflexion der Sportpraxis nicht als Problemlösung, sondern als Problemauslöser. Widersprüche sollen da durch ‚starke Sprüche‘ wie ‚Der Ball ist rund‘, ‚Das Spiel hat neunzig Minuten‘ oder ‚Schau mer ma‘ bewältigt werden. Stärke bewies da der, der die Probleme verdrängte, nicht der, der sie benannte. Verbale Kraftmeiereien galten als paradigmatisch, nicht analytische Schärfe. Erfolgreiches Funktionieren und kritische Reflexion scheinen in dieser Ideologie der Sportpraxis unvereinbar.

Sportphilosophie muss dagegen dem Sport und den Sportwissenschaften den Spiegel vorhalten, muss kritisch explizieren, was in ihnen jeweils

implizit praktiziert und dargestellt wird. Das schließt natürlich ein, dass der Sport, die Sportwissenschaften und auch die bisherige Fachphilosophie für diese Art reflexiver Kritik offen sind und sein wollen. Daher muss sich nicht nur die Philosophie die Frage gefallen lassen, wie sie es mit dem Sport als körperzentriertem Sozialsystem und mit den dieses System analysierenden und mitkonstituierenden Sportwissenschaften hält, sondern auch der Sport und die Sportwissenschaften müssen sich fragen lassen, wie sie es mit der Philosophie halten. Das aber setzt die Aufhebung des Unverhältnisses von Sport, Sportwissenschaften und Philosophie durch Kommunikation und Kooperationen zwischen diesen Tätigkeitsfeldern voraus.

Nur durch die gegenseitige Anerkennung wird ein Diskurs produktiv und wird es möglich, dass die philosophischen Wissenschaften für den Sport überhaupt eine Beratungsfunktion wahrnehmen können. Diese Beratungsfunktion der Philosophie für den Sport und die Sportwissenschaften sollte sich zunächst auf ethische Fragen der Sportentwicklung konzentrieren. Denn analog der Wissenschafts- und Technikentwicklung stellen sich jetzt auch für den Sport die Fragen, ob man alles das, was man machen könnte, auch machen sollte, oder ob dem Machbarkeitswahn im Sport durch Kriterien der ‚sportiven Nachhaltigkeit‘ Grenzen

gesetzt werden sollten, damit sich der Sport nicht selbst zerstört. Analog zu den Ethikkommissionen für die Technik- und Medizinentwicklung sollte es solche Kommissionen für alle Bereiche des Sports geben. Denn es ist ein Irrtum zu meinen, dass der Sport als Institution ohne Ethik funktioniert. Es ist nur die Frage, welche Ethik in ihm praktiziert werden soll.

Die Wahrnehmung der Reflexions- und Beratungsfunktion der Sportwissenschaften (einschließlich der Philosophie) für den Sport hat eine gewisse Souveränität, die nicht mit Ignoranz und Gleichgültigkeit zu verwechseln ist, gegenüber den kritischen Instanzen des Sports zur Voraussetzung. Hierzu zählen nicht nur ein kritischer Journalismus, sondern auch die Geistes- und Sozialwissenschaften des Sports. Kritik und Beratung des Sports heißt, dass auch Kritik von außen und Beratung von außen zugelassen werden müssen und dass man lernt, damit umzugehen. Insofern muss sich im Sport ein Strukturwandel im Umgang mit der kritischen Öffentlichkeit vollziehen, an dessen Anfang wir erst stehen. Die Thematisierung dieses Strukturwandels der Sportöffentlichkeit und des Verhältnisses der Öffentlichkeit zum Sport ist eine der wichtigsten Aufgaben der Sportphilosophie, denn von der Bewältigung dieses Problemfeldes hängt die reflexive Modernisierung des Sports wesentlich

ab. Nur wenn alte Werte, Illusionen, Routinen hinterfragt werden – und dies ist Aufgabe der Sportphilosophie –, wird sich der Sport selbstbewusst an neue Zeitverhältnisse anpassen können, ohne sich der totalen Kommerzialisierung und Biotechnologisierung auszuliefern.

Sportphilosophie ist keine nur anwendungsorientierte Philosophie im Sinne der Übertragung eines ‚fertigen‘ philosophischen Konzeptes auf einen anderen gesellschaftlichen Teilbereich, sondern als selbständige philosophische Grunddisziplin hat sie durchaus auch anderes zu sagen, nicht nur den anderen sportwissenschaftlichen, sondern auch den anderen philosophischen Teildisziplinen: Neues über die Kultur des Körpers in ihrer Totalität. Insofern geht es in der Sportphilosophie eben nicht nur um Sport; vielmehr ist die Sportphilosophie, weil der Sport (neben und in Verbindung mit Sex und Gesundheit) das zentrale Segment moderner Körperkultur geworden ist, in ihrer umfassenden philosophischen Bedeutung als allgemeine Körperkulturphilosophie zu verstehen, die ‚nur‘ am Beispiel des Sports entwickelt wird, in dem die Tendenzen moderner Körperkultur besonders drastisch hervortreten. In der Sportphilosophie wird daher nicht nur schlechthin über den Spezialgegenstand Sport philosophiert, sondern dieser ist nur Mittel, um über die Kultur des Körpers nachzudenken, darüber, was ein le-

gitimer Umgang mit dem Körper in unserer Kultur ist. In diesem Kontext ist es Aufgabe der Sportphilosophie, die Kultur des Sports in ihrer Totalität zu analysieren, und zwar unter Berücksichtigung der Sportpraxis und der Ergebnisse der Sportwissenschaften.

Den Sport als kulturelle Macht und als Macht in der Kultur wie auch die Macht der Leiblichkeit in der Kultur zu analysieren ist Gegenstand der Sportphilosophie und sie tendiert daher notwendig zu einer Kulturanthropologie als Anthropologie der Körperkultur. In diesem Verständnis von Sportphilosophie ist aber von vornherein (im Anschluss an Nietzsche und Foucault) eingeschlossen, dass die Macht der Körpertechnologisierung eben nicht nur als Herrschaftsstrategie und bloß repressiv zu deuten ist, sondern vor allem auch positiv produktiv, die den Individuen eine neue Selbstmächtigkeit über sich und ihren Körper ermöglicht, was ja wesentlich die Faszination des Sports auf der Ebene der aktiven Individuen ausmacht. Sportphilosophie wird hier demzufolge als machtanalytisch fundierte Anthropologie des Körpers verstanden. Sportphilosophie versucht das, was Sportwissenschaften und Sportler sich aus praktizistischen Gründen allzu oft versagen müssen: den Blick auf das Ganze. Nur wenn man diesen Blick auf das Ganze hat, wird man feststellen können, ob sich im Sport

selbst eine Paradigmenergänzung, wenn nicht sogar ein Paradigmenwechsel vollzieht: Neben das Optimierung- und Höchstleistungsparadigma des Sports, das noch mit der Vorstellung von friedlicher Humanität und Solidarität verbunden ist, tritt nun nicht nur das Paradigma eines humanen, sozial- und gesundheitsorientierten Sports, sondern auch das eines technologisch, hedonistisch, ökologisch orientierten und ichbezogenen Sports.

Mit dieser Paradigmenverschiebung geht eine Werteverchiebung im Sport einher. Neben Fairness-, Leistungs-, Erfolgs-, Rekord-, Wettkampf- und Konsumorientierung spielen zunehmend auch Werte wie Fun, Selbstbestimmung, Selbsterleben, Selbstreflexion, Naturerleben, Körpererfahrung, Wohlbefinden, Harmonie eine Rolle. Es scheint sich ein Übergang von der quantifizierten Versportung der Körperkultur zur qualitativen Entsportung der Körperkultur zu vollziehen, von der materialistischen Körperzivilisierung zur postmateriellen Körperkultivierung. An die Stelle von Rationalität, quantifizierter Leistungsmessung, geregelter Gemeinschaftlichkeit, Planbarkeit scheinen Emotionalität, Naturbegeisterung, Spontaneität, Individualismus zu treten. Gegen die mechanische Instrumentalisierung von Körperlichkeit versucht man wieder ein organisch-ganzheitliches Körpergefühl zurückzuerlangen, das sich

aber selbst wiederum als neue Unmittelbarkeitsillusion erweist. Man will sich nicht mehr von irgendjemandem vorschreiben lassen, wie man irgendeinen Sport ausüben hat, sondern man sucht ein von Organisationen und Regelwerken unabhängiges, selbstbestimmtes sportliches Handeln zu verwirklichen.

Dies aber hat eine Umwertung der bisher gültigen Werte des Sports zur Folge, und diese Umwertung bestimmt das Wesen der ethischen Krise des Sports. In dieser Krise werden alte Wertvorstellungen (mit den traditionellen olympischen Kernsportarten) infrage gestellt, ja zerstört, und es entstehen mit den neuen Sportformen der Fun- und Trendsportarten neue Wertschätzungen. Die Werte des Hochleistungssports werden dabei problematisch im Verhältnis zu den Werten des Freizeit- und Breitensports; die alte Sportkultur wird durch eine neue Bewegungskultur abgelöst, das Pathos olympischer Ideale löst sich auf in Show und Fun. Nicht mehr die messbare Leistung der c-g-s-Sportarten steht im Vordergrund, sondern der Spaß am Ausprobieren und (Nach-)Machen von Spiel- und Bewegungselementen. Sportlichkeit setzt sich als Überwert überall spielerisch durch und entwertet sich dadurch. Die gesamtgesellschaftliche, anscheinend spielerische Verwertung des Sports ist seine Umwertung, die

bis hin zur Entwertung des bisher als Sport Geltenden geht.

Dies alles bedeutet für die Sportphilosophie eine grundlegende Umorientierung. Ihre wichtigsten Fragen sind nun nicht mehr nur: Wie lassen sich im Sport Leistungen bis zum Rekord steigern? Wie kann der Sport menschliches Leben verbessern, es humanisieren? Wie kann der Sport ein gutes, für alle glückliches Leben ermöglichen? Wie kann ich durch Sport meine Gesundheit erhalten, Lebenssinn und Lebenshilfe finden? Sondern ihre Fragen sind nun auch folgende: Welche Grenzen hat die Instrumentalisierung meines Körpers, um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können? Wie kann ich mit Hilfe von Sport lernen, mein Leben selbst zu führen? Wie erlange ich durch und im Sport die Fähigkeit, ein sozial und ökologisch bewusstes sowie persönlich befriedigendes Leben durch mich selbst bestimmt zu führen?

Durch diesen sich andeutenden Paradigmenwechsel und die damit verbundene Umwertung der Werte im Sport wird der Sport selbst wesentlicher Bestandteil einer Kunst zu leben, einer Lebenskunst im Sinne der Kunst, sein Leben selbst zu bestimmen und führen zu können. Deshalb wird hier Sportphilosophie nicht nur im Sinne einer Philosophie der Lebenskunst verstanden, sondern der Sport selbst, philosophisch betrachtet, wird als eine Lebenskunst ver-

standen, und der (philosophisch reflektiert handelnde) Sportler wird demzufolge als ein Lebenskünstler betrachtet. Sportphilosophie muss sportives Handeln aber nicht nur einfach unter dem Gesichtspunkt der Lebenskunst analysieren, sondern insofern diese sich um einen Lebensstil zentriert, unter dem Aspekt des Lebensstils, den die Individuen wesentlich per Sport realisieren. Sportphilosophie als Philosophie der Kunst, sein Leben sportiv-stilisiert zu führen, gibt uns in diesem Kontext ein normatives Wissen, ein Sinnorientierungswissen, ein perspektivisches Wertewissen, ohne das der Sport als Sinnsystem nicht funktioniert. Wie die Lebenskunstphilosophie ein Wissen davon ermöglicht, wie ein Leben durch uns selbstbestimmt zu führen ist, wie die Wissenschaftsphilosophie Wissen über die Wissenschaft gibt, welches diese in sich explizite nicht hat, so muss die Sportphilosophie versuchen, ein Wissen über den Sport und die ihm zugeordneten angewandten Wissenschaften zu vermitteln, das diese innerhalb ihrer primären Praxis nicht haben können, das sie aber, sofern sie sich als theoretische und theoriegeleitete, reflektierte Praxis verstehen, benötigen. Insofern hat Sportphilosophie zu reflektieren, was man unter Sport versteht, wenn man ihn praktiziert. Philosophieren über den Sport, den man treibt, ist ein kritisches Denken über den Sport, das zu

begreifen versucht, wie wir durch Sport verschiedensten Mächten unterliegen, wie wir durch Sport beherrscht werden, wie wir durch Sport aber auch lernen, uns selbst zu beherrschen, Selbst-Macht und Selbst-Herrschaft auszuüben, und wie wir dadurch kritisch sind. Insofern ist Sportphilosophie eine kritische und historische Ontologie unseres körperlichen Selbst, die als solche nicht getrennt werden kann von einer historisch-kritischen Anthropologie. Das Selbst des Menschen, das in diesen Daseinsstrukturen analysiert wird, erweist sich als Produkt eines körpertechnologischen Machtgeflechtes, das selbst wiederum Macht darstellt und produziert. ‚Ich selbst‘ bin in einem körpertechnologischen Spiel etwas, das gesetzt wird, das aber auch sich selbst und anderes setzt. Die Produktionsmechanismen der Selbst-Macht im instrumentellen Umgang mit dem Körper zu reflektieren ist grundlegender Gegenstand der Sportphilosophie. Es geht nicht darum, die Funktionsweise des Sports zu verherrlichen oder zu denunzieren, sondern zu analysieren, welche Machteffekte diese Funktionsweise hervorbringt und welche grundlegende, gesamtkulturelle Bedeutung dies für das Selbstverhältnis des modernen Menschen hat. Sportphilosophie ist demzufolge nicht nur ein Hinterfragen, sondern sie ist ein Weiterfragen; sie stellt Fragen und wirft Probleme auf, die sich aus den

praktisch angewandten Sportwissenschaften ergeben, die diese aber mit den ihnen zur Verfügung stehenden Instrumentarien nicht angemessen bearbeiten können.

So muss man in Abwandlung eines berühmten Diktums von Heidegger auch in Bezug auf die bio- und selbstpolitischen Machteffekte des Sports feststellen: *Sportpraktiker und Sportwissenschaftler denken nicht*. Insofern erweist sich der Sport mit seinen Beobachtungs-, Reflexions- und den daraus folgenden Selbstkritikdefiziten als ein gesellschaftliches Nachzüglersystem. D.h., dem Sportssystem mangelt noch immer die Fähigkeit, sich selbst distanziert zu beobachten und sich kritisch zu thematisieren. Das Sportsystem und seine Agenten operieren noch immer selbstreferentiell-borniert, sie reflektieren sich nicht und handeln ohne Rücksicht auf Langzeitwirkungen. Es läuft daher Gefahr, an seinem erfolgreichen Funktionieren zu Grunde zu gehen, denn durch dieses Funktionieren werden Wirkungen erzeugt, die es selbst infrage stellen. Die Krise des Sports, welche die Sportphilosophie reflektiert, besteht also nicht vordergründig darin, dass der Sport nicht funktioniert, dass es schlecht um ihn steht, dass er keinen Erfolg mehr hat, sondern darin, dass er so erfolgreich wie nie zuvor in der Geschichte ist und dass er sich deshalb der Selbstreflexion verweigert. Wie jedes komplexe Sozialsystem

verfügt daher auch der Sport über eine Reihe ‚blinder Flecken‘, die für eine kritische Reflexion zunächst nicht zur Verfügung stehen. Und wie für jedes andere Sozialsystem gilt auch für den Sport, dass dieses Nichtsehen vom System nicht gesehen werden kann, dass das System nicht sieht, was es wesentlich an sich übersieht. Aber ein System, das nicht sieht, dass es Wesentliches nicht sieht, kann sich auch nicht vor problematischen Konsequenzen warnen. Skandale und Krisen als Produkte eines unreflektierten Immer-so-weiter-Machens sind daher im Sportsystem selbst vorprogrammiert. Es ist nur konsequent, dass die kritische Öffentlichkeit gegenüber den Selbstkontrollmechanismen des Sports und seinen Institutionen bzw. gegenüber den Kompetenzansprüchen seiner Funktionäre skeptisch geworden ist. Nicht nur Spitzensportler, sondern auch die Sportler, die den Sport nur als empraktische und bornierte selbstreferentielle Praxis wahrnehmen, wollen keine kritische Reflexion. Denn sie brauchen eine solche Reflexion in ihrer Teilnehmerperspektive, die von dem unmittelbar funktionierenden Sportsystem geprägt ist, anscheinend nicht – es sei denn, es gibt Funktionsstörungen. Der Sport, so lange er weiterhin spontan erfolgreich funktioniert, ist daher nicht in der Lage, eigene Gefahrenreflexionsebenen analog zu anderen gesellschaftlichen Teilberei-

chen zu entwickeln. Insofern hat er die viel beschworenen ‚Selbstheilungskräfte‘ nicht. Das Bedürfnis nach kritischer Reflexion entsteht erst in einer grundlegenden Krise des Funktionssystems. Erst dann entsteht aus der Sportpraxis heraus das Bedürfnis nach kritischer Außenreflexion. Bis dahin aber gilt: Den Nihilismus, den das Sportsystem durch seine ungehemmte Steigerungslogik erzeugt, kann es nicht selbst diagnostizieren, da der Nihilismus als erfolgreiche Funktionsweise selbst positiv erscheint. Nur wenn sich die Funktionsweise eines Systems von seiner Basis her selbst infrage stellt, beginnt sich das System als System selbst zu problematisieren. Dann aber ist es meistens schon zu spät, weil eben dann oftmals grundlegende Funktionen schon ausgefallen sind, die notwendig wären, um das System noch reparieren zu können.

Sport als primäre, körperzentrierte kulturelle Praxis wird durch die ihm wesentlich eigene empraktische Dimension immer in gewissem Maße eine nicht reflektierte Praxisform sein und bedarf deshalb einer externen Hilfe, um sich selbst von außen zu beobachten und korrigieren zu können - auch wenn diese Metasicht auf den Sport von den Sportpraktikern, die ihre Unmittelbarkeitsillusionen für das Wesen des Sports halten, nicht verstanden und sogar unterdrückt wird. Denn nur durch den Versuch, von außen auf seine eigene

Praxis zu schauen, der immer ein relatives Als-Ob ist, kann auch der ‚praxisverliebte‘ Sportanhänger lernen, die ‚blinden Flecke‘ seiner Sportpraxiswahrnehmung wahrzunehmen, kann er lernen, wahrzunehmen, was er selbst nicht wahrnehmen kann, wenn er Sport treibt, kann er lernen zu sehen, was er selbst nicht am Sport sehen kann, wenn er sozusagen selbst (im) Sport ist. Diese Lernfähigkeit beginnt damit, dass man sich zeigen lässt und einsieht, was man bisher nicht gesehen hat und warum man es nicht gesehen hat. Dazu aber bedarf es nicht nur einer Metaebene der Sportwissenschaft, sondern, insofern diese ebenfalls selbstreferentiell borniert funktioniert und dem eigenen Gegenstandsverständnis entgegengesetzte Denkformen folglich allzu oft ausgegrenzt und ignoriert, bedarf es einer Metaebene der Philosophie als kulturkritischer Reflexionsphilosophie. Nach dieser entsteht aber immer erst dann ein Bedürfnis, wenn sich das System selbst schon in der Krise befindet, was sich z.B. darin zeigt, dass die Werte, auf deren Grundlage das System funktioniert, sich selbst zerstören und das System sich durch diesen ethischen Nihilismus zerstört. Auch hier erweist sich die Philosophie als ‚Krisendisziplin‘, die für die Öffentlichkeit erst dann notwendig erscheint, wenn es zu einer Krise der Grundlagen und Rahmenbedingun-

gen einer Lebensform oder des Lebens insgesamt gekommen ist.

Sportphilosophie als Krisendisziplin ist nicht als Krisenverursacherin oder als Krisenlöserin zu begreifen, sondern als Krisenreflexion. Sie verursacht keinen Reflexionsdruck, sondern sie thematisiert den vorhandenen; sie schafft keine praktischen Probleme durch Reflexion, sondern sie versucht, auf die Probleme einer unreflektierten Praxis zu reagieren.

Das Problem aus der Sicht der primären, vortheoretischen Praxis ist jedoch, dass sich Sportler in diesem kritischen Verstehen des Sports nicht wiedererkennen, weil sie sich selbst, anders als der Philosoph, nichtreflektiert wahrnehmen. Kritische Außenperspektive und erlebte Innenperspektive befinden sich scheinbar in einem nicht vermittelbaren Gegensatz. Auch in der Sportphilosophie ist die Frage, ob das, was wir in je verschiedener Teilnehmerperspektive als *wirklich erleben* und wahrnehmen, *wirklich ist*. Welche Wahrnehmungsweise des Sports stellt die Wirklichkeit des Sports dar? Alle möglichen? Oder gibt es vielleicht gar keine ‚wahre Wirklichkeit‘ des Sports, sondern nur je verschiedene Interpretationen dieser Wirklichkeit(en)?

Wie die Illusionen der Sportler über ihr Tun wesentlich zur Faszination der Welt des Sports gehören, so gehört auch die philosophische Reflexion des Sports zur Sportwelt, inso-

fern die Sportwelt durch ethische Werte und Ideologien nicht nur bestimmt sein sollte, sondern auch real bestimmt wurde und wird. Unmittelbares Sportlerleben und philosophische Sportreflexion erweisen sich in diesem Kontext oft als je unterschiedliche Interpretationen eines Geschehens, als interpretatorische Fiktionalitäten auf unterschiedlichen Ebenen, die in ihrem Wechselverhältnis Fakten abbilden und bilden, nachahmen und ausgestalten, widerspiegeln und erzeugen. Deshalb kann eine kritische Philosophie des Sports nicht einfach ‚die‘ An-sich-Wahrheit der Wirklichkeit des Sports zum Gegenstand haben, sondern sie muss darüber nachdenken, wie wir diese Wirklichkeit durch unser Tun und durch unsere Reflexion selbst hervorbringen. Es gibt keinen fix vorgegebenen Gegenstand ‚Sport‘, sondern je verschiedene Beobachtungs- und Wahrnehmungsweisen der verschiedenen Sportpraxen, die den Gegenstand Sport für uns in seiner Mannigfaltigkeit konstituieren. Somit kann es auch keine essentialistische Antwort auf die Frage ‚Was ist Sport?‘ geben, sondern immer nur Interpretationen eines Phänomens, die davon abhängig sind, was jemand mit bestimmten methodischen Mitteln in einer bestimmten Situation als Sport wahrnimmt. Wie es nicht Aufgabe der Sportphilosophie sein kann, einen monolithischen Gegenstand des Sports zu konstruieren – vielmehr ist

ihre Aufgabe, den Sport in der Vielzahl seiner Erscheinungsformen zu analysieren –, so ist es auch nicht Aufgabe der Sportphilosophie, das bestehende System von Sportpraxis, angewandter Sportwissenschaft, Sportmedizin, Sportindustrie und Sportpolitik als bioindustriellen Komplex und als bloße Unterhaltungsindustrie nur moralistisch abzuwerten. Vielmehr muss sie die diesem Machtfeld eigene Rationalität analysieren, mit dem Zweck, mögliche Alternativen im ‚eisernen Gehäuse‘ der per Sport praktizierten Körpertechnologien zu entdecken. Denn auch für den Sport bedeutet die industrielle Technologisierung des Körpers in unserer Kultur eine radikale Umkehr und Umwertung seiner Werte, die im konzeptionell völlig unbewältigten Dopingproblem besonders drastisch erscheint. Sportphilosophie reflektiert daher nicht nur einfach die institutionelle und moralische Krise des Sports, sondern auch die diese Krisen mit erzeugende und verschärfende körpertechnologische Krise des Sports, die durch den Widerspruch der Vorherrschaft einer antiquierten Sportmoral und der gleichzeitigen Anwendung neuester Körpertechnologisierungsförmern immer auffallender gekennzeichnet ist. Das beginnende biotechnische Zeitalter führt zwar zu einer anthropologischen und bioethischen Krise im Allgemeinen, zu einer radikalen Veränderung der bisherigen Vorstellung

gen vom Menschen und vom Leben sowie den Kriterien des Umgangs mit ihnen. Aber auf Grund der technologischen Revolutionierung des Körperumgangs des Menschen kommt es zu einer körperethischen Krise im Besonderen. Das Ergebnis ist: Unsere bisherigen Vorstellungen von der Beschaffenheit menschlicher Körperlichkeit werden grundlegend infrage gestellt. Der menschliche Leib gilt nicht mehr als etwas ‚Göttliches‘, ‚Heiliges‘, ‚Naturgegebenes‘, als etwas, das mit einer metaphysischen Würde ausgestattet ist, über das der Einzelne keine Verfügungsgewalt hat, sondern er ist zu einem Gegenstand geworden, über den das Individuum technisch verfügen kann. Wie der Mensch und das Leben insgesamt unbegrenzt verbesserbar erscheinen, so wird auch der Körper des Menschen nun zum Objekt biotechnologischer Züchtungsphantasien. Die Verbesserung des Körpers erscheint nicht mehr nur technisch machbar, sondern geboten. Die Folge ist, dass sich nach dem Ende der politischen Großutopien das in modernen Gesellschaften vorhandene Utopiepotential umverlagert auf den Körper des Menschen. Die High-Tech-Athleten des Spitzensports könnten sich da perspektivisch als die Avantgarde der Verwirklichung dieser Körperutopien erweisen. Totale Weltveränderung erscheint weder möglich noch wünschenswert, aber die Selbstveränderung in der tech-

nologischen Gestaltung des Körpers scheint unter immer besser kontrollierbaren Bedingungen machbar. Das hat auch für den Sport Konsequenzen. Durch den Eintritt in das Zeitalter der biotechnologischen Reproduzierbarkeit der Körper durch Sport und die damit verbundene Mechanisierung und Industrialisierung des Körpers ereignet sich im Sport der ‚Tod des Leibes‘ und mit ihm der Tod unserer traditionellen Vorstellung vom Sport als Gegenwelt zur mechanisierten Wirtschafts- und Verwaltungswelt. Doch die Frage ist, ob die industrielle Technologisierung unseres Leibes per Sport gleichzusetzen ist mit dem Tod des Leibes oder ob der Leib nicht per Technologie in dem Versuch, ihn vollständig zu reproduzieren, als Trans-Körper wiederholt, wiedergeboren wird? Wird mit der Technologisierung der körperlichen Bewegung im Sport die ‚zweckfreie‘ Bewegung des Selbst getötet? Und wenn ja, in welchem Sinne? Oder sind das nur Übertreibungen? Gelangen wir durch die Technologisierung der sportiven Bewegung zu einem anderen Selbst, zu einem neuen Leben und zu einem anderen Sport? Eine kritische Sportphilosophie muss in diesem Kontext der Technologisierung des Sports und der Körper fragen: Es gibt Sport, es gibt Körper, wie aber sind sie leibökologisch möglich?

Sicher, auch im Sport kann aus dem technisierten Körper nicht wieder per

Heideggerscher Gelassenheit der ‚heilige‘ Körper, der ‚leibende Leib‘ werden. Doch stellt sich dann die Frage, wie wir unseren technischen Umgang mit dem Körper im Sport reflektieren sollen. Im Mittelpunkt eines solchen anderen technologischen Umgangs mit dem Körper im Sport kann aber nicht eine immer wieder anzutreffende Leibromantik stehen. Sondern die Frage muss heißen: Wie ist ein ‚natürlicher‘, souveräner, humaner, ökologischer, fairer Umgang mit dem Körper in einer sich weiter technisierenden Sportwelt möglich? Die Beantwortung dieser Fragen scheint wesentlich zu sein, um eine Antwort darauf zu finden, wie Sportphilosophie als Anthropologie des Körpers möglich ist. Mit dieser Frage nämlich ist nicht nur die Frage nach den Essentials des (europäischen) Sports verbunden, sondern auch die nach den Essentials moderner Körperverhältnisse insgesamt, nach denen Sportpolitik und allzu oft auch die Sportwissenschaften nicht fragen, weil sie erbarmungslos gegenwarts- und erfolgsorientiert sind. Voraussetzung, um auf diese Fragen Antworten geben zu können, ist die Analyse der politischen Technologie der Körper im Sport. Denn diese politische Technologie der Körper bestimmt wesentlich die Machtstrukturen des Sports; sie bestimmt demzufolge die Wirklichkeit der Körperverhältnisse im Sport und auch, welche Möglichkeiten und Al-

ternativen in unseren sportiven Körperverhältnissen gegeben sind.

Die neuen Formen der Körpertechnologisierung machen aber auch die Grenzen zwischen Natur und Kultur, Natürlichkeit und Künstlichkeit, zwischen Schönheit und technischer Effizienz, zwischen Ästhetisierung und Mechanisierung in der technologischen Praxis des Sports nicht nur durchlässig, sondern sie lassen sie oft unkenntlich werden. Und auch in anderen Feldern haben sich die alten Grenzen des Körpers verschoben. Dies betrifft unter anderem die Abgrenzung der Geschlechter, den Diskurs darüber, was als ‚normal‘ und ‚unnormale‘ gilt, wie auch rechtliche Fragen, die mit der Nutzung des Körpers und seiner Organe verbunden sind.

Eine philosophische Anthropologie des Sports hat daher nicht nur die Geschichte unserer Körperverhältnisse im Sport zum Gegenstand, sondern die mit der sportiven Technologisierung des Körpers verknüpften Fragen der Kultur, der Ästhetik, der Ethik, der Geschlechtlichkeit, der rechtlichen und religiösen Grundlagen unseres Körperverhaltens. Philosophisch geboten ist, den gesellschaftlichen Wandel der Körperverhältnisse im modernen Sport kritisch zu reflektieren. Die bisher gültigen Legitimationsgrundlagen unseres sportiven Körperumgangs müssen kritisch hinterfragt werden. Es bedarf neuer, universeller Legitima-

tionsgrundlagen zeitgemäßer sportiver Körperverhältnisse, die nur philosophisch begründet werden können.

Wenn der Leib für immer mehr Menschen zu einem selbst hergestellten und ständig verbesserten Körper wird, ergeben sich schwerwiegende, unsere Kultur insgesamt und nicht nur den Sport angehende Probleme: Wie weit geht die Freiheit, den Körper zu verbessern und letztlich zu manipulieren? Heißt in Zukunft einen Körper zu haben, dass er Gegenstand einer gänzlich dem Individuum überlassenen, willkürlichen Wahl werden kann? Darf das Individuum in Zukunft mit seinem Körper technologisch alles machen, was möglich ist? Gibt es ein Recht auf den eigenen Körper, seine Teile und die Ergebnisse ihrer Vermarktung? Oder hat der Körper einen nichtkommerzialisierbaren und nicht (re-)produzierbaren Eigenwert? Gibt es so etwas wie *Rechte des Körpers*, die uns gebieten, den Körper zu lassen, wie er ist, und bestimmte Manipulation an ihm sogar zu verbieten? Wieweit darf die industrielle Herstellung, Kapitalisierung und Ausbeutung von Körpern und ihrer Teile im Sport gehen? Gibt es, analog dem common sense, so etwas wie einen *common body*, dessen Erhaltung und Würde uns zwingen, der möglichen totalen Technologisierung des Körpers Grenzen zu setzen, um nicht nur unser körperliche Natur, sondern

auch unsere Kultur insgesamt nicht zu entwerten und zu zerstören?

Wie eine philosophische Anthropologie des Körpers, so hat auch eine so verstandene Sportphilosophie die Bedingungen zu formulieren, die die Wahrung des Personenstatus und der mit diesem verbundenen Menschenrechte garantieren. Es muss ein Maßstab gefunden werden, der den Schutz des Körpers des Einzelnen vor selbstzerstörerischer Instrumentalisierung in unserer Körperkultur gewährleistet.

Andererseits darf sich eine philosophische Sportanthropologie den neuen Möglichkeiten nicht verschließen. Sie hat auch zu fragen, welche positiven Möglichkeiten sich durch die Körpertechnologisierung ergeben und welche gesellschaftlichen, rechtlichen, religiösen, ethischen, ästhetischen Dimensionen sie haben. Aufgabe der Sportphilosophie ist es in diesem Kontext, durch kritische Analysen für diese Probleme positive Artikulations- und Reflexionsräume zu schaffen, ohne in einen apokalyptischen Sportkritizismus oder gar in Körpertechnologiefeindlichkeit zu verfallen.

Franz Bockrath

Sportphilosophie als traditionelle oder als kritische Theorie des Körpers?

Die Überschrift der Ausführungen von V. Caysa enthält bereits den Anspruch, mit dem die Philosophie seit jeher angetreten ist, um dogmatische Annahmen und scheinbar sichere Kenntnisse zu überwinden. Allein aus ihrem kritischen Vermögen und nicht etwa aus einem überlegenen Wissen bezieht sie ihre Legitimation. Doch angesichts der sprunghaft erweiterten Erkenntnisse und Ergebnisse in den Einzelwissenschaften erscheint das kritische Bestreben vielen Systematikern, Empirikern und Praktikern nicht nur überflüssig, sondern sogar störend. Insofern nämlich philosophisches Arbeiten nicht nur am Maßstab einer disziplinübergreifend angestrebten Widerspruchsfreiheit sich orientiert, richtet sich seine Skepsis notwendigerweise gegen die einseitige Erzeugung positiver und möglichst verwertbarer Wissensbestände. Und auf diese Weise bedeutet philosophisches Denken eine Zumutung vor allem für diejenigen, die im Widerspruch nur einen äußeren Mangel oder Fehler sehen, der nicht zur Sache selbst gehört.

Dies gilt für die noch zu etablierende Sportphilosophie in besonderem Maße, da ihr Gegenstand, wie Caysa anmerkt, sich der „Selbstreflexion verweigert“, gerade weil er „so

erfolgreich ist“. Und wer in diesem Zusammenhang etwa auf den „Nihilismus“ der „ungehemmten Steigerungslogik“ des Sportsystems verweist, der läuft Gefahr, nicht nur die reibungslose „Funktionsweise“ des Sports und seiner Institutionen in Frage zu stellen, sondern steht darüber hinaus im Verdacht, die Sportler selbst ins Stolpern bringen zu wollen. Im Sinne einer Erweiterung der Perspektive mit fachphilosophischen Anschlussmöglichkeiten sowie aus Gründen der notwendigen Distanz gegenüber funktionalen Verwertungsinteressen erscheint es daher klug, nicht primär auf den organisierten Sport zu schauen, sondern sich am Konzept einer Anthropologie des Körpers zu orientieren. Zu überprüfen bleibt allerdings, ob die von Caysa in diesem Zusammenhang angedeuteten Positionen dem selbstgesetzten Anspruch einer „kritischen Anthropologie“ in jedem Fall gerecht werden. Im folgenden soll deshalb auf die folgenden Fragen zumindest kurz eingegangen werden:

- (a) Worin liegen die Besonderheiten einer kritischen Sportphilosophie?
- (b) Welche Vor- und Nachteile ergeben sich aus einem anthropologischen Zugang?

(c) Welche Anschlussmöglichkeiten bietet eine kritische Anthropologie des Körpers?

Zu (a): Traditionelle oder kritische Sportphilosophie

Folgt man der klassischen Unterscheidung zwischen traditioneller und kritischer Theorie, so dient nach herkömmlicher Auffassung das zunehmend akkumulierte und systematisierte Wissen vor allem dazu, neue Erfahrungen zu sammeln und unter allgemeine Begriffe zu stellen. Das kritische Moment traditioneller Theorieansätze zeigt sich vor allem darin, dass Widersprüche zwischen Erfahrungen und Erklärungen zur Revision dieser oder jener führen, um beide Seiten möglichst in Übereinstimmung zu bringen. Die kritische Theorie hingegen versucht, die Widersprüche zwischen Erfahrungen und Erklärungen aus ihrem gegensätzlichen Verhältnis zueinander zu begreifen. Nicht die Einstimmigkeit oder widerspruchsfreie Verknüpfung einzelner Elemente ist ihr Ziel, sondern statt dessen das Verstehen immanenter Widersprüche und notwendiger Gegensätze.

Im Sinne dieser zuletzt genannten Auffassung wäre etwa die Einsicht von Caysa, dass Sport und Sportwissenschaft selbst zum Problem geworden sind, ein geeigneter Anlass um aufzuzeigen, warum sowohl einzelwissenschaftliche Strategien als auch moralische Appelle daran

scheitern, die selbsterzeugten Probleme – etwa des Dopings – zu lösen. Dies wäre keine „apokalyptische Sportverurteilung“, sondern vielmehr der Nachweis, dass die „Krise des Sports“ ihrer eigenen Überbietungslogik folgt und hierin von den ebenfalls um Steigerung und Effizienz bemühten Servicewissenschaften unterstützt wird. Und anstatt eine klammheimliche Freude hierüber zu empfinden, weil sich die eigenen kritischen Annahmen mit jeder Zuspitzung der Krise zu bewahrheiten scheinen, bleibt zunächst nur die illusionslose Einsicht in die eigene Hilflosigkeit und Ohnmacht angesichts der machtvollen „Wissenschafts- und Technikentwicklung“.

Letztlich machtlos, weil der Logik traditioneller Theorievorstellungen verhaftet, bleiben jedoch auch die vorgeschlagenen Versuche, „dem Sport und den Sportwissenschaften den Spiegel vorzuhalten“, aus übergeordneter philosophischer Perspektive eine „Beraterfunktion“ zu übernehmen und dabei „sich zunächst auf ethische Fragen der Sportentwicklung [zu] konzentrieren“, um ein „gutes, für alle glückliches Leben [zu] ermöglichen“. Weder hilft die philosophische „Metasicht auf den Sport“ noch geht es darum, „von außen“ auf die sportliche Praxis und ihre einzelwissenschaftlichen Dienstleistungen zu schauen. Wenn „der Blick aufs Ganze“ tatsächlich unternommen werden soll, dann steht die kritische

Sportphilosophie vor der Aufgabe, die Widersprüche und Missstände aufzuzeigender Problemstellungen von innen her, das heißt entsprechend ihrer immanenten Logik, zu analysieren. Dabei würde deutlich werden, dass die durch rein instrumentelle Handlungs- und funktionale Erfolgsorientierungen hervorgerufenen Probleme nicht zufällig entstehen und gegenüber „externen Hilfen“ geradezu resistent sind, wie nicht erst seit der Diskussion über Doping offensichtlich ist. Kurz: nicht das „Wesen der ethischen Krise des Sports“ gilt es zu beklagen, sondern es müsste umgekehrt aufgezeigt werden, warum allgemeine ethische Maßstäbe im Sport nahezu wirkungslos bleiben beziehungsweise sogar als Feigenblatt für die Fortführung der „ungehemmten Steigerungslogik“ dienlich sind. Die dabei hervorgerufenen Einsichten blieben zwar ebenso machtlos, weil ihnen ein sicheres Gegenbild fehlt; doch ethisch gesprochen führt der Weg zum Guten hier nur über die Kritik des Bösen.

Zu (b): Traditionelle oder kritische Anthropologie

Im Unterschied zu dem gerade unter Sportwissenschaftlern mitunter stark eingeschränkten Blick auf den organisierten Sport besitzt der von Caysa vorgeschlagene philosophisch - anthropologische Zugang den Vorteil eines erweiterten Gegenstandsverständnisses. Bereits die

angesprochenen Themenbereiche etwa der „Natürlichkeit“, „Gewalt-samkeit“, „Kommerzialisierung“, „Zivilisierung“ und „Technologisierung“ lassen den angestrebten Wechsel der Perspektive deutlich erkennen. Doch gilt auch hier, dass durch philosophische Überlegungen keine Formel hervorbringen ist, nach der die Verhältnisse zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur eindeutig sich bestimmen ließen. Und so ist etwa die im Rahmen der philosophischen Anthropologie verfolgte Absicht, eine „Grundstruktur des Menschseins“ (Scheler) aufdecken zu können, heute mit guten Gründen als idealistisches Unterfangen zurückzuweisen.

Vor diesem Hintergrund bleiben einzelne Formulierungen von Caysa über den Sport als „Lebenskunst“ oder „Sinnsystem“ zumindest missverständlich. Nicht das „Selbst des Menschen“ in seinen „Daseinsstrukturen“ gilt es zu analysieren, sondern nach der hier vertretenen Auffassung wären normierende Sinnbestimmungen und verallgemeinernde Bedeutungszuweisungen gerade zu vermeiden. Schließlich ist der Schritt von der selbstmächtigen „Kunst, sein Leben sportiv-stilisiert zu führen“ bis zur heteronomen Forderung, dies auch zu wollen, nur sehr klein. Selbst wenn man für sich zu der Einsicht gekommen sein mag, dass die sportive Lebenskunst das eigene Glück befördert, spricht kaum etwas dafür, hieraus den Grundsatz für ein besseres Leben

abzuleiten. Auch der späte Foucault, der in den Überlegungen von Caysa erkennbar ist, ist in diesem Zusammenhang weniger Systematiker als vielmehr Mahner und Stichwortgeber. Und so ist es wohl kein Zufall, dass die Aufgabe, Normen zu finden, die dem individuellen Leben einen Sinn verleihen sollen, noch immer zu den eher traditionellen Zielsetzungen der philosophischen Anthropologie gehört.

Eine kritische Anthropologie, die Caysa selbst im Titel führt, würde demgegenüber weniger mit den „Daseinsstrukturen“ und „Sinngestaltungen“ des Menschen sich beschäftigen, als vielmehr herauszufinden versuchen, unter welchen besonderen Bedingungen beispielsweise das Bedürfnis nach sportiver „Selbstbeherrschung“ beziehungsweise „Selbst-Macht“ entsteht. Denn in diesen mitunter sehr spezifischen Formen der Selbstsorge sind immer auch Bedürfnisse erkennbar, die in der Not und nicht nur in der freien Wahl ihre Ursache haben. Je größer die Fremdbeherrschung, so könnte man diesen Gedanken verkürzt zusammenfassen, desto ausgeprägter ist auch das Kompensationsverlangen, ohne dass hier allerdings ein kausaler – geschweige denn notwendiger – Zusammenhang besteht. Gerade im Sport sind die Verhältnisse schwer zu durchschauen, weil die Unterschiede zwischen Selbst- und Fremdsetzungen immer mehr ver-

wischen. Die Aufgabe einer kritischen Anthropologie könnte folglich darin bestehen, die von Caysa so bezeichnete „Umwertung der Werte“ zu entidealisieren und auf ihre materiellen Voraussetzungen zurückzuführen. Denn es ist nicht auszuschließen, dass der vielbeschworene „Paradigmenwechsel“ nur die theoretische Verunsicherung angesichts einer größeren Unübersichtlichkeit sportiver Möglichkeiten zum Ausdruck bringt, ohne dass schon klar ist, was sich tatsächlich dahinter verbirgt.

Zu (c): Mögliche Perspektiven für eine kritische Anthropologie des Körpers

Das anthropologische Körperkonzept bietet gerade im Falle der Nicht-Respektierung enger Fachgrenzen sehr gute Anschlussmöglichkeiten an ganz unterschiedliche Disziplinen. Über den Körper, der im Spannungsfeld von Verschwinden und Wiederkehr vor allem Philosophen, Soziologen und Pädagogen beschäftigt, ergeben sich weitere mögliche Verbindungen zur Sportwissenschaft etwa auch über eine kritische Anthropologie der Technik, der Bewegung oder der Erfahrung. Doch nicht zuletzt aufgrund des von Caysa angesprochenen „gesellschaftlichen Wandels der Körperverhältnisse“ steht vor allem dieses Thema im Zentrum der theoretischen und der öffentlichen Aufmerksamkeit.

Die wachsende Schere zwischen dem technologischen Fortschritt einerseits (Stichwort: Optimierung der menschlichen Gensubstanz) und dem Bedeutungsverlust gesellschaftlicher Rahmenvereinbarungen andererseits (Stichwort: Recht auf Unvollkommenheit) ist nur ein Beispiel dafür, dass anthropologische Konzepte notwendigerweise den „Blick aufs Ganze“ richten müssen. So bietet in diesem Zusammenhang beispielsweise der Hochleistungssport ein geeignetes Untersuchungsfeld, insofern hier eine eindeutige Orientierung am Prinzip der Leistungsmaximierung gegeben ist, das von verschiedenen Einzelwissenschaften unter Einsatz modernster Technologien unterstützt wird, wobei die Akteure freiwillig hohe Risiken auf sich nehmen, um ihre Grenzen zu erreichen. Diese laborähnlichen Dispositive werden bislang nahezu ausschließlich zur Weiterentwicklung instrumenteller Wissensformen genutzt, ohne von einer kritischen Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden. Und obgleich an diesem besonderen Beispiel all-

gemeinere Zusammenhänge sogleich erkennbar werden, verspricht im philosophischen Urteil – trotz gegenläufiger Tendenzen – die Beschäftigung mit Musik, Literatur oder Theater immer noch tiefere Einsichten. Hier könnte eine „kritische Anthropologie des Körpers“ neue Akzente setzen und korrigierend wirksam werden.

Doch muss man nicht auf den Hochleistungssport schauen, um die gesellschaftliche Relevanz des Körperthemas zu erkennen. Spätestens seit den Untersuchungen etwa von M. Mauss, M. Foucault und P. Bourdieu ist bekannt, wie nachdrücklich die Gesellschaftsordnung in die Körper eindringt und dabei ihre eigene Logik entfaltet. Bislang wurden diese Themen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Sportwissenschaft aufgegriffen. Die von Caysa aufgeworfenen Fragen könnten ein Anlass sein, über die Grenzen der Sportwissenschaft hinweg möglichst unvoreingenommen und kritisch mit ihnen umzugehen.

Claudia Pawlenka

Sportphilosophie oder Kulturanthropologie?

Volker Caysas Aufsatz über Sportphilosophie, verstanden als „kritische Anthropologie des Körpers“, stellt den Sport als ihren eigentlichen, primären bzw. genuinen Reflexionsgegenstand zusammen mit

Sexualität und Gesundheit in den übergeordneten Kontext allgemeiner Körperlichkeit. Analog zu dieser Ausweitung des Gegenstandsreichs über den Sport hinaus wird Sportphilosophie zum Segment

einer umfassenden „Anthropologie der Körperkultur“, sie mutiert zur „allgemeine(n) Körperkulturphilosophie“. Als solche beansprucht sie eine gewisse Eigenständigkeit, versteht sich nicht lediglich als „anwendungsorientierte Philosophie“, sondern ist in ihrer Reflexions- und Beratungsfunktion kritisches Korrektiv für die Sportwissenschaft ebenso wie für die allgemeine Philosophie. Der eigentliche Adressat und Hilfsbedürftige ist dabei jedoch der Sport, der gegenwärtig, ohne sich dessen bewusst zu sein, in eine existenzielle Krise steuert. Als weniger kopf- denn handlungslastiger Kontext hat der Sport das Manko eines gleichsam systemimmanenten Theorie- bzw. Reflexionsdefizits und ist als „gesellschaftliches Nachzüglersystem“ besonders gefährdet, sogenannte „blinde Flecken“, d.h. potentielle Krisenherde und Funktionsstörungen im System zu übersehen. Um so wichtiger ist es, das bisherige „Unverhältnis“ von Sport(-wissenschaft) und Philosophie in ein Verhältnis wechselseitiger Kooperation und Anerkennung zu überführen.

Caysas Ausführungen über „Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers“ geben nicht nur Auskunft über seine Vorstellung von Selbstverständnis, Gegenstandsbereich und Aufgaben der Sportphilosophie, sondern veranschaulichen auch ihr Reflexionspotential an Hand gravierender Problemfelder und Krisensymptome:

dem Paradigmenwechsel und Wertewandel in Sport und Sportwissenschaft, der zunehmenden Instrumentalisierung und Technologisierung des Körpers im Sport, dem Versagen der sogenannten „Selbsteilungskräfte“ des Sports bzw. dem faktischen Nihilismus seiner immanenten Steigerungslogik, der Schwierigkeit einer objektiven bzw. einheitlichen Konstituierung oder Bestimmung des Gegenstands Sport, der Dopingthematik, der „körperethischen Krise“ und dem biotechnologischen „Utopiepotential“ im High-Tech-Sport, der Frage nach dem „Tod des Leibes“ sowie der Frage nach der Fairness gegenüber sich selbst, nach den Rechten des Körpers und dem Erhalt eines „common body“. Der Schwerpunkt von Caysas Verständnis von Sportphilosophie liegt dabei jedoch auf der Betrachtung der Natur, die wir selbst sind: unserem Leib bzw. Körper. Körperbewusstsein und Körperverständnis, das Verhältnis von Selbstmächtigkeit und Fremdbestimmung, die Art des Umgangs mit dem eigenen Körper sowie die Legitimierung eigener Rechte des Körpers sind zentrale Themenpunkte in Caysas leibökologischem Ansatz und seiner Auffassung von „Sportphilosophie... als machtanalytisch fundierte(r) Anthropologie des Körpers“. Damit verbunden ist der „Blick auf das Ganze“, der ganzheitliche Blick auf „die Kultur des Körpers in ihrer Totalität“, der auch den Paradigmenwechsel im Sport „von

Sport „von der materialistischen Körperzivilisierung zur postmateriellen Körperkultivierung“ gerecht werden kann: der Erweiterung des sportlichen Aufgabenspektrums in die Totalität allgemeiner (Lebens-) Sinnfindung und Lebenskunst, dem Verständnis von „Sportphilosophie als Philosophie der Kunst, sein Leben sportiv-stilisiert zu führen“. Wenngleich für die Legitimierung der Sportphilosophie der Verweis auf die Einnahme einer Metaebene notwendig ist, was nur von außen bzw. aus der Vogelperspektive der „Totalen“ möglich ist, d.h., wenngleich die sportphilosophische Reflexion und Analyse über den sportlichen Tellerrand hinausgehen und den Sport im Lebensganzen sehen muss, muss dennoch der Tellerrand als solcher erkennbar bleiben; andernfalls macht die Bezeichnung „Sport“-Philosophie wenig Sinn. Genau diese Frage der Abgrenzung des Gegenstandsbereichs bereitet bei Caysas kulturanthropologischer Sportphilosophie jedoch Schwierigkeiten: So stellt sich gleich zu Anfang die Frage, inwiefern der Sport noch eine „Eigenwelt“ für sich behaupten kann, wenn er „in Wechselwirkung mit der Lebenswelt“ diese „nicht bloß abbildet, sondern ... selbst wesentlich bildet“. Was bedeutet die Rede vom Sport als einer „eingeschränkte(n)“ Eigenwelt? Wenn Sport nur ein (wenngleich besonders anschauliches) Beispiel für die Entwicklung einer allgemeinen Körperkulturphiloso-

phie ist, inwiefern ist es dann noch sinnvoll, vom „Spezialgegenstand Sport“ zu sprechen? Was konstituiert diesen „Spezial“-Gegenstand, welche Merkmale machen seine Besonderheit aus? Und bedeutet die Paradigmenverschiebung weg von der „quantifizierten Versportung“ hin zur „qualitativen Entsportung“, die Ablösung der „alten Sportkultur... durch eine neue Bewegungskultur“ nicht ein weiteres „Verschwimmen der Ränder“ des Sports, dessen Entwicklung die Sportphilosophie nicht willfährig zu begleiten, sondern vielmehr kritisch zu reflektieren hat? Kann es wirklich „keine essentialistische Antwort auf die Frage ‚Was ist Sport?‘ geben“, sondern lediglich subjektive, individuelle Wahrnehmungsweisen und Interpretationen von Sport? Und wie kann dann andererseits „die Frage nach den Essentials des (europäischen) Sports“ für eine Sportphilosophie als Anthropologie des Körpers bedeutsam sein?

Gerade die philosophische Reflexion auf die Sonderbedingungen sportlicher Eigenweltlichkeit ist für die Klärung themenrelevanter Fragen und Probleme in Sportwissenschaften und Philosophie sowie auch für deren Gegenseitigkeitsverhältnis wichtig: Dies gilt z.B. für die beispiellose Stigmatisierung von Doping im Wettkampfsport, deren Berechtigung nur durch eine Analyse des sportspezifischen Handlungskontexts geklärt werden kann. Der Sport hat hinsichtlich der Zu-

kunftstechnologien im biotechnischen Zeitalter eine Avantgarde-Funktion hinsichtlich der Verwirklichung von Körperutopien und kann – aufgrund seiner Eigenlogik und systemimmanenten Reduktion lebensweltlicher Verhältnisse – möglicherweise (zeitlich) früher und (pädagogisch) anschaulicher Gefährdungen und Problemzusammenhänge aufzeigen. Gerade hierzu sind aber Überlegungen zu seinem Wesen bzw. zu den Unterschieden zwischen Sportwelt und anderen (körperbetonten) Bereichen der Lebenswelt notwendig. In diesem Zusammenhang wäre des weiteren der Nachweis zu erbringen, inwiefern es (im Sport?) eine „körperethische Krise im besonderen“ gibt. Gibt es ein „Zeitalter der biotechnologischen Reproduzierbarkeit der Körper *durch Sport*“, eine „industrielle Technologisierung unseres Leibes *per Sport*“? Oder spiegelt der High-Tech-Sport nicht vielmehr – ungebremst – die biotechnologische Entwicklung und Problemerscheinungen der Lebenswelt wider: Reproduzierbarkeit der Körper im Sport *durch Biotechnologie*, Verfremdung unseres Leibes im Sport *durch industrielle Technologie*? D.h., deutlicher zu machen wäre: welche Sonderrolle spielt bei dieser Entwicklung der Sport? Dies gilt auch für die Frage nach der Legitimierung von „Rechten des Körpers“. Wie kann hierzu die Sportphilosophie einen eigenen Beitrag leisten, zur Analyse und Klärung

beitragen, ja möglicherweise sogar eigene Maßstäbe setzen und Grenzen ziehen? Wenn der instrumentalisierte, unterjochte und ausgepumpte Körper des Fließbandarbeiters, des Wissenschaftlers oder Managers die gleichen Recht hat wie der Körper des Sportlers, wie jeder Körper, dann stellt sich die Frage, inwiefern man zu deren Rechtfertigung noch eine Sportphilosophie braucht. Wenn US-Wissenschaftler am neuen Menschen-Modell des „*techno sapiens*“ mit Flügeln, dem feinen Gehör einer Eule und den scharfen Augen eines Adlers forschen, dann stellt sich die Frage nach dem Erhalt eines „*common body*“ beileibe nicht nur im Sport, und es ist fraglich, ob in diesem eine universell gültige Antwort gefunden werden kann. Darüber nachzudenken, ob und inwiefern die sportliche Sonderwelt hierzu eventuell einen Beitrag leisten kann, ist eine wesentliche Aufgabe der Sportphilosophie. Jedoch auch zur Klärung sportspezifischer Problemstellungen wie der Frage, ob mit der „*Technologisierung der körpereigenen Bewegung im Sport die ‚zweckfreie‘ Bewegung des Selbst getötet (wird)*“, oder der Frage, ob der Sport Ausdruck eines „*ethischen Nihilismus*“ ist oder über eigene Werte verfügt, oder auch der Frage, wodurch eine ethische oder moralische Krise im Sport erzeugt wird (ebd.) bzw. was zu seinem Funktionieren notwendig ist, sind Überlegungen zu Sinn, Logik und

Struktur des Sports notwendig; denn sie bilden das Fundament bzw. das Proprium der Sportphilosophie. Abgesehen von der Schwäche einer verkürzten, weil anthropozentrischen Sichtweise muss sich Caysas Position einer philosophischen Anthropologie des Körpers die Frage gefallen lassen, inwiefern sie legitimerweise noch Sportphilosophie genannt werden kann bzw. was ihr sportspezifischer Beitrag zur

Analyse und Klärung sportbezogener bzw. allgemeinphilosophischer Probleme ist.

Statt „Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers“ müsste es nicht vielmehr heißen: „Kritische Anthropologie des Körpers als Sportphilosophie“ oder gar (solange das Wesen letzterer nicht deutlich wird): „Sportphilosophie *oder* kritische Anthropologie des Körpers“?

Volker Schürmann

Sportphilosophie als reflexive Sportwissenschaft

Dem Anliegen der gefragten Kontroverse und dem begrenzten Umfang geschuldet, werde ich hier nicht all das betonen, was mir an dem Konzept von Sportphilosophie von Volker Caysa überzeugend zu sein scheint. Ich bekunde einfach meinen Respekt vor all dem, was Caysa zu dem aktuellen Stand der Sportphilosophie und seiner Institutionalisierung beigetragen hat, und meine, mit ihm Wesentliches zu teilen, nicht zuletzt das Anliegen, Sportphilosophie nicht lediglich als Anwendung einer woanders gewonnenen und bereits ‚fertigen‘ Philosophie zu konzipieren.

An dem hier vorgelegten Konzept überrascht und irritiert mich, was ich alles bereits unterschrieben bzw. immer schon anerkannt haben muss, wenn ich im Sinne dieses Konzepts anständig Sportphilosophie betreiben will. Der Text kennt

recht ungehemmt Formulierungen wie „Sportphilosophie muss“, „Sportphilosophie darf nicht“, „es ist ein Irrtum anzunehmen“ – und solcherart Formulierungen scheinen mir Methode zu haben. Woher aber weiß Caysa all das, was da für Sportphilosophie erlaubt und nicht erlaubt ist? Nach meinem Verständnis gehört es zum historisch erreichten Stand der Begriffsgeschichte von ‚Kritik‘, dass sich der Maßstab der Kritik nicht unsichtbar macht, sondern dass eine kritische Philosophie (logisch und de facto) in der Lage ist, Auskunft über den Ort zu geben, von dem aus sie selber spricht.¹ Das muss (hoffentlich)

¹ Exemplarisch sei auf Gramsci verwiesen: „Wenn die Philosophie der Praxis theoretisch behauptet, dass jede für ewig und absolut gehaltene ‚Wahrheit‘ praktische Ursprünge gehabt hat

nicht auf Kosten eigener Ernsthaftigkeit gehen, verlangt aber (vermutlich) ironische Brechungen dieser eigenen Ernsthaftigkeit. Und davon scheint mir Caysas Text ungetrübt zu sein.

„Kritik“ ist ein „Verpflichtungsbegriff“ (Röttgers), denn niemand könnte sich öffentlich dazu bekennen, unkritisch zu sein. Also geht der Streit darum, wer in richtiger Weise kritisch ist. Für Caysa ist der Fall klar: diejenige Sportphilosophin ist richtig kritisch, die einen „Mittelweg“ einschlägt zwischen „unkritischer Sportverherrlichung und apokalyptischer Sportverurteilung“. Was aber soll das konkret heißen? Einmal angenommen, ich betrachte das ganze Geschäft, was z.B. Michael Schumacher betreibt und was wir uns angewöhnt haben *Motorsport* zu nennen, als einen einzigen ökologischen Unsinn und Skandal: bin ich dann noch richtig kritisch? Oder betreibe ich dann bereits apokalyptische Sportverurteilung? Und wer entscheidet das?

und dass sie einen ‚provisorischen‘ Wert dargestellt hat (Geschichtlichkeit jeder Welt- und Lebensauffassung), so ist es sehr schwierig, ‚praktisch‘ verständlich zu machen, dass eine solche Interpretation auch für die Philosophie der Praxis selbst gilt, ohne dabei die zum Handeln notwendigen Überzeugungen zu erschüttern.“ (Gramsci, A., 1994, Gefängnishefte. Bd. 6: Philosophie der Praxis. Hg. v. W.F. Haug. Hamburg: Argument. § 62, S. 1476)

An der Aussage „Der Sportphilosoph bedient sich nicht abwertender oder aufwertender Klischees, sondern er analysiert die Klischees“ kann ich weder etwas spezifisch Sportphilosophisches entdecken noch überhaupt einen Differenzierungswert: in der freien Wildbahn der Universitätslandschaft dürfte man ausschließlich Exemplare finden, die der Meinung sind, dass sie selber genau das tun.

Folgt man Caysa, dann haben die „moderne Sportpraxis und die mit ihr verbundenen Wissenschaften“ irgendein Defizit, das zu beheben die Sportphilosophie angetreten und aufgefordert ist. Was genau dieses Defizit ist und vor allem: worin sein logischer Status besteht, das bleibt unterbestimmt. Es liege eine „technologische Rationalität und Komplexität“ vor, deren „Gefahren innerhalb ihres eigenen Paradigmas nicht mehr reflektiert werden können“. Was ist das für ein „können“? Ist es die schlicht beschreibende Aussage, dass es dort nicht geschieht? Ist es eine These zur (In-)Kompetenz der Beteiligten? Oder ist es eine logische Unmöglichkeit analog zu einem blinden Fleck, der bestimmte Sehakte ermöglicht, aber in diesen Sehakten nicht selbst gesehen werden *kann*?

Caysa spricht einerseits davon, dass das geeignete „Instrumentarium“ nicht zur Verfügung steht, und auch davon, dass dem Sportsystem noch immer die „Fähigkeit“ der Selbstdistanzierung mangelt. Also ein

Kompetenzdefizit auf Seiten des Sportsystems. Dann wären die Sportphilosophen die Bei-Bringer, also diejenigen, die es diesem System besorgen, und mithin diejenigen, die das bestehende Sportsystem zu dessen Glück zwingen – auch gegen Widerstände, die dann wegerklärt werden können als Borniertheiten gegenüber den wesentlichen Voraus-Einsichten kritischer Sportphilosophie. Umso dringlicher stellt sich dann die Frage, woher solcherart Sportphilosophie ihre eigene Einsicht bezieht.

Andererseits deutet Caysa aber auch die Variante einer sachlogischen Unmöglichkeit an: Sport habe eine ihm eigene „empraktische Dimension“ und wird deshalb, also aus Gründen der Sache, „immer in gewissem Maße eine nicht reflektierte Praxisform sein“. Aber auch hier zieht Caysa daraus den Schluss, dass das Sportsystem *externer* Hilfe bedarf, „um sich selbst von außen zu beobachten und korrigieren zu können“. Dieser Schluss scheint mir jedoch falsch oder mindestens vorschnell zu sein. M.E. ist es gerade die Frage, ob Vollzüge mit empraktischer Dimension (also z.B. körperliche Bildungsprozesse) in jeglichem Sinne als nicht-reflexiv zu kennzeichnen sind, oder ob sie nicht vielmehr als Vollzüge mit empraktischer Dimension durch eine spezifische Weise von Reflexivität gekennzeichnet sind. Diese Frage wäre *zu klären*, und erst dann kann überhaupt gesagt werden, ob Sport-

philosophie eine Reflexionsleistung ist, die von außen zum Sportsystem hinzutritt, oder ob diese Reflexionsleistung eine Grenzbestimmung des Sportsystems (oder zunächst: der Sportwissenschaften) ist.

Eine solche Umkehr der Fragereihenfolge scheint mir symptomatisch und wichtig zu sein. Thesen wie diejenige, dass Sportphilosophie eine Hilfestellung von außen bietet, machen bereits Voraussetzungen, die es ihrerseits (sportphilosophisch) zu klären gilt. Und deshalb bleibt aus meiner Sicht nur der Gestus, an Caysas Behauptungen gleichsam vorbei zu schreiben. Vielleicht hat er ja in der Sache recht, was weiß ich. Stand der Dinge scheint mir jedenfalls (erst) der zu sein, fraglich zu finden, *ob* eine Reflexion des Sports bzw. der Sportwissenschaften *von außen* zu erfolgen hat.

Und von der Antwort auf diese Frage hängt durchaus einiges ab. Einmal angenommen – obwohl bereits das hochgradig fraglich ist –, eine Beratungsfunktion der Philosophie könnte sich tatsächlich oder sollte sich gar primär „auf ethische Fragen der Sportentwicklung“ beziehen. Dann ist die Grundidee, dass es sich dabei um eine Beratung *von außen* handelt, alles andere als unschuldig. Nimmt man das nämlich ernst, dann würden sich *im Sport* keine ethischen Fragen stellen. Stattdessen hätte der Sport gewisse ethische *Folgeprobleme*, die er selbst aber nicht reflektieren

kann, weshalb er auf die Beratung durch eine Sportphilosophie angewiesen ist. M.E. muss man diese Konsequenz jener Grundidee nur, wie gerade geschehen, aussprechen, um sie hochgradig unplausibel finden zu können. Mindestens erfordert es einen hohen Begründungsaufwand, Sport und Sportwissenschaften als ethikfreie Zonen zu begründen.

Eine direkte Folge der Grundidee, Sportphilosophie sei Kritik des Sports *von außen*, ist, dass Sportphilosophie ein Geschäft von Ausgewählten wird. Nicht jeder x-Beliebige, der Sport treibt, *führt* bereits sein Leben. Dies zu tun, ist vielmehr a) überhaupt eine eigene Leistung und b) eine solche, die sich als philosophische Reflexion dokumentiert. „Der Sport selbst, philosophisch betrachtet, wird als eine Lebenskunst verstanden, und der (philosophisch reflektiert handelnde) Sportler wird demzufolge als ein Lebenskünstler betrachtet“. Es ist also erklärtermaßen nicht so, dass man sein Leben nicht nicht führen kann – und dass auf dieser Basis Unterschiede im Lebensstil Unterschiede in der Art und Weise wären, das eigene Leben zu führen –, sondern es gibt im Konzept von Caysa die Fremdbestimmten und die Selbstbestimmer. Für meinen Geschmack ist das reichlich viel Jargon der Eigentlichkeit in heutiger Zeit. Erschwerend kommt hinzu, dass man dort (nur) durch Philosophie zum Selbstbestimmer wird.

Das wiederum scheint mir ein typischer Fall dessen zu sein, was Bourdieu als „scholastischen Fehlschluss“ bezeichnet und kritisiert. „Der scholastische Paralogismus, *scholastic fallacy*, besteht darin, den Metadiskurs als Ursprung des Diskurses anzusetzen, die Metapraxis als Ursprung der Praxis.“²

Hegel hatte Philosophie als Eule der Minerva charakterisiert. Ihr Geschäft wäre dann ein spezifischer Beitrag, diese Welt zu verstehen. Verfäht sie dabei „rücksichtslos“, dann dokumentiert sich das darin – so die Hoffnung von Marx und Engels –, dass die Verhältnisse ins Tanzen geraten, weil und insofern Philosophie diesen Verhältnissen dann deren eigene Melodie vorspielt. Das ist offenkundig ein *Binnenverhältnis* der Verhältnisse. Dieses Konzept von Kritik setzt auf innerweltliche Resonanz und nicht auf Hilfe von außen. Dieses Kritik-Modell würde ich dem Grundansatz von Volker Caysa entgegenhalten, denn ich bezweifle, dass man der (Sport-) Philosophie noch extra einen Auftrag erteilen kann oder gar muss, besonders kritisch zu sein, um dadurch, wenn schon nicht die Welt, so doch wenigstens den Sport zu verändern.

² Bourdieu, P., 1998, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 207.

Volker Caysa

Replik

Meine drei Kritiker scheinen mir, je unterschiedlich, die Frage zu stellen, was eigentlich in meinem Entwurf einer Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers unter „kritisch“ bzw. „Kritik“ zu verstehen sei. Sie fragen, von welchem Standpunkt, von welchem Ort kritisiert wird, wie und mit welchem Maßstab kritisiert wird und was hier eigentlich der Gegenstand der Kritik ist.

Um es klar und deutlich zu sagen: Sportphilosophie meint hier zunächst kritische Reflexion des Sports vom Standpunkt der existenziellen Praktiken der Individuen. Sport wird daher grundlegend aus der Perspektive des unmittelbaren Handlungsvollzugs des Individuums analysiert, der wesentlich empraktisch ist und demzufolge jenseits einer expliziten Reflexion zunächst existiert. D.h. nicht, dass die dem Sport wesentlich empraktische Dimension einfach als nicht-reflexiv zu kennzeichnen ist, sondern vielmehr ist darin schon implizit eine Reflexivität, die aber nicht explizit reflektiert wird, gegeben. Und genau das macht ja die Faszination der Selbstverhältnisse im Sport wie auch die ihm eigenen Natürlichkeits- und Authentizitätsillusionen aus, dass sie sich ohne die Vermittlung der expliziten Reflexion, ohne den Umweg über das Nach-Denken vollziehen. Die Reflexionsleistung

der Sportphilosophie ist demzufolge als Explizitmachen der impliziten Reflexivität der empraktischen kulturellen Praxis Sport zu verstehen. Als solches methodisches Verfahren der Explizierung des Impliziten ist kritische Sportphilosophie sinnkritische Präsuppositionsanalyse, die als reflektierende Begriffsanalyse die gewordene Bedeutung, den tatsächlichen Gebrauch und die kriterialen Regeln des rechten Gebrauchs von Begriffen wie „Leib“, „Natürlichkeit“ oder „Fairness“, die im Sport ja allzu oft als schlechthin gegeben normativ voraussetzt werden, expliziert und möglichst klar und deutlich auslegt. Insofern muss Sportphilosophie, wenn sie (sprach-)analytisch, und das heißt auch kritisch, verfahren will, sich auf die „Klischees“ beziehen, die MAN im Sport über den Sport sagt und verwendet.

Er wird hier also eine analytisch-existenzielle (und keine idealistische oder gar scholastische) Wende kritischen Sportphilosophierens vorgeschlagen, indem kritische Sportphilosophie in die Existenz des Individuums reflektiert wird. Wenn Sportphilosophie die Umwertung der Werte im Sport entidealisiert zu reflektieren hat, dann muss die damit verbundene Zurückführung derselben auf ihre materiellen Voraussetzungen aber wesentlich die Reflexion

der existenziellen Bedingungen einschließen. Sportkritik meint folglich Reflexion existenzieller Praktiken, die sich in der sportiven Haltung der Individuen und den damit verbundenen Erfahrungen gründen. Kritik wird daher konsequenterweise von der Existenz der Individuen her und als existenzielle Praktik verstanden. Beide sind aber im Kern um die Fähigkeit der Selbstregierung per Sport zentriert.

Selbstregierung sollte aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt eines abstrakt-negativen Machtbegriffes im Sinne von Selbstbeherrschung als Selbstdressur verstanden werden, sondern es wird hier vor allem danach gefragt, welche positiven Machteffekte selbst eine negative, scheinbar bloß unterwerfende Herrschaftsstruktur produziert. In diesem Kontext ist aber gerade im Sport ein eigenartiges Umschlagen von Selbstunterwerfung in Selbstbefreiung, von Selbstdisziplinierung in Selbstmächtigkeit, von Fremdbestimmung in Selbstbestimmung festzustellen, das man doch nicht einfach abstrakt-ideologiekritisch als illusionäre Erklärung der Ketten, von denen man erfahren hat, dass man sie nie los wird, weil sie immer überallhin mitlaufen, abtun kann. Dann erfasst man nämlich die konkrete Machtstruktur, die mit dieser Kompensationsstruktur verbunden ist, nur einseitig, und Selbstherrschaft als Selbstmächtigkeit des Individuums nicht auch positiv. Müsste man aber gegen einen bloß negativen, nur repressiv gefass-

ten Machtbegriff nicht auch methodisch dessen positiven Effekte zur Sprache bringen? Denn nur so wäre bspw. die zivilisatorische Rolle des Sports in modernen Gesellschaften zu verstehen.

Selbstregierung im Sinne von Autonomie ist aber nicht schon durch implizite Reflexivität gegeben, sondern bedarf auch der expliziten Reflexion, die nun einmal Spezialgegenstand der Generalisierungsdisziplin Philosophie ist und nicht der Sportwissenschaften, die als normale Wissenschaften immer Funktionswissen zu vermitteln haben, das uns lehrt, gewisse Schemata zu befolgen und gewisse Standards zu erfüllen, um erfolgreich zu handeln. Das ist keine Diffamierung dieser Wissenschaften, sondern soll nur ihre Aufgabe und ihr damit notwendig verbundenes Defizit erklären. Denn insofern alle normalen Wissenschaften uns lehren, bestimmten Schemata zu folgen, um erfolgreich zu handeln, denken wir nicht über die nachhaltigen Wirkungen dieser Schematabefolgung nach. Das ist auch für die unmittelbar erfolgreiche Handlung nicht notwendig, aber es ist vielleicht nötig für die dauerhafte Selbstreproduktion eines Gesamtsystems. Insofern muss es im Sportsystem eine Instanz geben, die von innen die Metafunktion der erinnernden Reflexion der mit der Akzeptanz erfolgreicher Handlungsschemata implizit gegebenen Gefahren und Risiken explizit wahrnimmt. Darin sehe ich tatsächlich eine der wesentlichen

Aufgaben der Sportphilosophie im Sportsystem und seinen Wissenschaften, und diese kritische Reflexion verbinde ich positiv mit der Beratungsfunktion der Sportphilosophie und Sportethik, die dann de facto aber keine apologetische Funktion, sondern eindeutig eine Korrekturfunktion für die Sportpraxis hat. Wobei allerdings apologetische Instrumentalisierungen nie ganz auszuschließen sind, die aber eben nicht allein der Sportethik anzulasten sind, sondern denen, die sie instrumentalisieren.

Sport und Sportwissenschaften sind aber selbst auf der empraktischen Ebene keine ethikfreien Zonen. Vielmehr halte ich es für ein zentrales Problem der Sportphilosophie, die immer je schon vorhandenen ethischen Vorannahmen in jedem sportiven Handeln zu explizieren und dadurch der kritischen Reflexion zugänglich zu machen. Eine kritische Anthropologie des Körpers als eine reflexiv aufgeklärte Anthropologie beginnt folglich damit, die moralischen Wertschätzungen, die dem Sport und seinen Wissenschaften implizite zugrunde liegen, selbst einer Kritik zu unterziehen. Aber indem Kritik zunächst die Moral kritisiert, bewegt sie sich in ihr. Jede Kritik, auch wenn sie bewusst amoralisch ist, ist ethisch orientiert, und dies ist ein notwendiges Moment jeder Kritik. Es gehört zur Rechtfertigung philosophischer Kritik, dies selbst zu reflektieren, soll die herrschende Sportmoral nicht doch

letztbegründend per ahistorischer Sportethik Recht behalten und verteidigt werden. Aber es ist auch irrig anzunehmen, dass Sportethik nun völlig ihr Existenzrecht verloren hat. Auch Sportethik kann eine notwendige Form der Kritik und Kritikinstanz sein, wenn über ihren jetzigen Stand hinausgegangen wird. Die genealogische Kritik der Sportmoral historisiert und existenzialisiert diese, räumt ihr damit eine eingeschränkte Gültigkeit ein und fasst sie dadurch veränderlich und plural. Die Kritik der herrschenden Sportmoral bleibt aber nicht nur bei der Historisierung und Relativierung dieser Moral und im Negativen stehen, sondern sie wird positiv, indem diese existenzielle Historisierung wiederum da-seinsanalytisch gewendet wird, was dazu führt, dass die kritische Moralität in einem neuen Ethos der Kritik aufgehoben werden kann. Indem hier Sportethik also kritisch-genealogisch verstanden wird, ist sie ihren eigenen Normierungen und Geltungsansprüchen gegenüber skeptisch. Dieser Skeptizismus kann aber nicht bedeuten, auf normierende Sinnbestimmungen und verallgemeinernde Bedeutungszuweisungen gänzlich zu verzichten, was strenggenommen nicht möglich ist, vielmehr kann es nur um einen Skeptizismus gehen, der sich seiner Grenzen bewusst ist und sich dadurch selbst vollendet, indem er reflexiv-kritisch mit neuen Sinnentwürfen per sinnkritischer Präsuppositionsanalyse auf absolute Letztbegründungs- und Normie-

rungsversuche sportiven Handelns antwortet.

Kritik, daseinsanalytisch gewendet, hat nun aber tatsächlich zur Konsequenz, dass man die anthropologischen Dimensionen des Sports nicht als ahistorische, ‚ewige‘ Grundstrukturen des Menschseins fassen kann. Insofern ist eine kritische Anthropologie des Körpers als eine historische Anthropologie des Körpers zu verstehen. Daraus ergibt sich tatsächlich das Problem, ob diese Ausweitung des Gegenstandsbereiches der Sportphilosophie von der Spezifik des Sports wegführt und inwiefern eine philosophische Anthropologie des Körpers noch Sportphilosophie genannt werden kann. Zweifelsohne sind deshalb in zukünftigen Arbeiten die Unterschiede zwischen der Sportwelt und anderen körperbetonten Bereichen der Lebenswelt zu analysieren. Hier geht es aber nicht darum, Sportphilosophie in einer Anthropologie des Körpers aufzulösen oder gar zu versenken, sondern der Sportphilosophie ein Selbstverständnis zu ermöglichen, so dass sie als Körperphilosophie in ihrer avantgardistischen und paradigmatischen Funktion für das Philosophieren überhaupt begreifbar wird. Aber auch eine die je spezifischen Körperkulturen genauer ausdifferenzierende Anthropologie des Körpers kann bestenfalls „nur“ selbstbewusst anthropozentrisch verfahren, weil wir nicht anders als anthropozentrisch denken können. Das Problem anthropozentrischer Denkweisen ist doch

nicht deren Anthropozentrismus schlechthin, sondern dessen bornierte Herrschaftsform, die überwunden werden muss, und im Sinne der Überwindung dieses bornierten Anthropozentrismus thematisiere ich Rechte des Körpers, deren Annahme aber eindeutig durch unser Interesse an dieser Rücksichtnahme gekennzeichnet ist. Hier hat also der Anthropozentrismus eine positive Funktion. Anthropozentrismus in einem absoluten Sinne auch in der Körperphilosophie vermeiden zu wollen, erscheint mir als eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit. Ein relativer Anthropozentrismus ist all unserem Denken und Handeln gegenüber der Natur eigen, d.h. auch in bezug auf den Körper, sofern wir es immer sind, die sich auf die Natur beziehen. Er wäre nur zu vermeiden, hätten wir kein Verhältnis zur Natur. Dann könnten wir aber nicht nur nichts über die Natur sagen, sondern auch nichts für sie tun, und wir würden in den Paradoxien negativer Ökologie (analog denen der negativen Theologie und Metaphysik) gefangen bleiben. Wenn wir absolut nicht anthropomorph und anthropozentrisch von der Natur, die wir sind, denken wollen, dürften wir nicht einmal den Begriff ‚Natur‘ oder ‚Leib‘ gebrauchen. Das heißt aber, wir könnten selbst das Nichts nicht sagen und müssten total schweigen, was wir aber auch nicht können. Dass wir es sind, die sprechen, wahrnehmen, denken, arbeiten, begleitet jede unserer Vorstellungen der Na-

tur. Den damit verbundenen anthropozentrischen Zirkel in unserer Naturaneignung, dass wir immer nur über Natur etwas sagen können, wenn wir sie uns immer schon auf uns zentriert angeeignet haben, und sonst nichts über sie sagen können, kann man nur entgehen, indem man in ihn hineingeht, und dies gilt auch für die Analyse der Natur, die wir selbst sind, den Leib. Zur Konsequenz hat dies freilich, dass man die Illusion der vollständigen Vermeidung des Anthropozentrismus aufgibt und vielmehr einen kritischen, anders zentrierten entwirft.

In Bezug auf das wissenschaftshistorisch betrachtete Nachzüglersystem Sportwissenschaft scheint es mir tatsächlich der Fall zu sein, dass ein Bewusstsein davon fehlt, dass Wissenschaft ohne die Kultur kritischer philosophischer Reflexion keine Wissenschaft ist. Sinn philosophischer Reflexion aber ist, die Bedingungen der Möglichkeit von Autonomie und Freiheit zu erfassen, für das die einzelnen Wissenschaften instrumentelles Wissen zur Verfügung stellen, nicht aber transzendentes Wissen. Insofern aber Sportphilosophie die Grenzen der sportiven und sportwissenschaftlichen Vernunft reflektiert, ist sie zweifelsohne eine Grenzwissenschaft, deren Reflexionsleistung die Grenzen des Sportsystems und seiner Wissenschaften zu bestimmen hat.

Die Frage, die sich das institutionalisierte Sportsystem mit seinen Wissenschaften gefallen lassen muss, ist

für mich tatsächlich die, inwieweit es zu diesem emanzipatorischen Grundanliegen der Autonomie, das für Aufklärung und Moderne wesentlich ist, wirklich etwas beigetragen hat. Demzufolge geht es nicht um „irgendein Defizit“ des Sportsystems, sondern um ein grundlegendes Kompetenzdefizit. Nach meinem Ansatz erlangt eine kritische Sportphilosophie aber nur per expliziter Reflexion der gelungenen, selbstbestimmten Praxis der Individuen, die es ja auch im Sport gibt, eine Einsicht in dieses Defizit, mit der auch eine (positive) Perspektivierung der Möglichkeiten sportiver Praktiken verbunden ist. Freilich wird man feststellen, dass es gelungene und nichtgelungene Selbstbestimmungsversuche der Individuen gibt und folglich auch „Selbstbestimmte“ und „Fremdbestimmte“. Dies ist mir aber nicht als Höher- bzw. Abwertung von Menschen im Jargon der Eigentlichkeit auszulegen. Vielmehr könnte die Tatsache, dass Menschen auch so zu unterscheiden sind, auch Ausgang eines Bildungsprozesses sein, in dem Fremdbestimmte zu Selbstbestimmten werden können – und zwar nicht nur durch Philosophie und auch nicht nur durch nach dem philosophischen Ideal betriebenen Sport. In diesem Kontext sollte man aber schon berücksichtigen, dass die vorbildliche Praxis eines einzelnen Modell der Praxis aller anderen werden kann und folglich auch in der Sportgeschichte die vorbildliche Rand- oder gar Ausnahmepraxis Einzelner die

Sportpraxis wenn nicht radikal verändern konnte, so doch mitgeprägt hat. Was Bourdieu „scholastischen Fehlschluss“ nennt, gleicht eher dem Kopfschuss von an sich selbst verzweifelnden Intellektuellen, die sich auf die Praxisvergötzung des jungen Marx berufen können und die daran irre werden, dass die Praxis nicht ihre Theorie verwirklichen will, und darum der Theorie jede handlungsleitende Funktion für die Praxis absprechen. Dadurch wird aber die funktionale Abhängigkeit unserer Wirklichkeit vom Wechselverhältnis von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, Diskurs und Gegendiskurs auseinandergerissen und im Grunde dazu aufgerufen, es mit der Verwirklichung des Gedachten und der Theorie sein zu lassen. Die Folge ist nicht nur eine positivistische Vergötzung dessen, „was ist“ unter Berufung auf die sogenannte praktische Wirklichkeit, sondern der Verzicht auf alternative Wirklichkeitsgestaltung im Sport überhaupt. Dazu braucht es aber nicht Philosophie, denn dies machen die Praxisfetischisten des Sports und seiner Wissenschaften sowieso schon. Dieser Praxisfetischismus vergisst aber, dass die Metapaxis, die durch kritische Reflexion der Wahrnehmung der unmittelbaren Sportpraxis entsteht, selbst handlungsleitend und insofern praxisschaffend ist. Die Macht der kritischen Reflexion besteht eben nicht nur darin, dass sie neue Möglichkeiten des Denkens und Redens, sondern auch des Handelns eröffnet.

Existenzielle Erfahrungen als Instanz der Kritik gelten zu lassen heißt nicht, sich fatalistisch dem angeblich Tatsächlichen zu unterwerfen. Die ‚Niederwerfung vor den Fakten‘ ist selbst eine Art Kultus, die gerade die bestehenden Wertschätzungen des Sports vernichtet. Diesem Tatsachenfetischismus liegt der positivistische Aberglaube zugrunde, dass man sozusagen wertfrei, ohne die Wertmaße immer schon je zu haben, die Gegenstände erforschen könnte und die Werte in den Gegenständen steckten und man sie nur festzuhalten hätte, wenn man die Tatsache sachgerecht, d.h. wertfrei erforscht hat. Kritik ist hier also Kritik an der positivistischen und tatsächlich oftmals apologetischen Wissenschaftsreligiosität der Sportwissenschaften, die gegebenen Werten eine unhinterfragte Gültigkeit verschafft, indem sie als nicht vorhanden oder, wenn vorhanden, als „rein“ und objektiv behauptet werden. Kritik meint in diesem Kontext aber auch Kritik an der (Sport-)Philosophieauffassung, die die wissenschaftliche Philosophie mit Philosophie gleichsetzt und demzufolge dem Aberglauben huldigt, den wissenschaftlichen Menschen mit dem kritischen Philosophen zu verwechseln.

Die von mir vorgeschlagene existenzielle Wende des Kritikverständnisses auch für Sportphilosophie weicht natürlich von der von Kant inaugurierten und von der Frankfurter Schule fortgeschriebenen gnoseologisch-ideologiekritischen Variante

grundlegend ab, die doch in den abstrakten Gegensatz von „wahr“ und „falsch“, von innen und außen, apologetisch und kritisch verfällt. Diese Entgegensetzung versucht aber die von mir vorgeschlagene Form einer existenziellen Kritik gerade aufzuheben. Meine Form der Kritik versucht nämlich als sozusagen mitlaufende Metaebene doch immanent zu bleiben, weil sie die Binnenperspektive der Aktiven für die Reflexion fundamental wahrnimmt. Aber eine immanente Kritik, wie sie Hegel forderte, kann nicht rein immanent sein, sondern sie ist immer das Außen im Innern und muss daher ein mehrstufiges Modell sein, das mindestens Objekt- und Metaebene umfasst. Und genau so ist meine Kritikidee angelegt: Sie ist die Metasicht in der Binnenperspektive des sportlich Handelnden.

Freilich, die Eule der Minerva hebt erst in der Dämmerung zu ihrem Flug an. Das aber bedeutet nicht einfach, dass philosophische Refle-

xion als kritische Erinnerung gegebener Handlungsvollzüge immer dem Handeln hinterher ist, sondern auch, dass man das Relevante unmittelbarer Handlungsvollzüge erst aus einer bestimmten Höhe und in bestimmter Perspektive zu erkennen vermag. Die Hegelsche Eule der Minerva verfährt also rücksichtslos gegenüber den unmittelbar gegebenen Handlungsvollzügen, indem sie auf einer gewissen Höhe auf sie zurücksieht, auf sie Rück-Sicht nimmt, sie erinnert. Immanente Kritik ist als Einheit von Draufsicht, Rücksicht und Voraussicht in Bezug auf eine gegebene primäre Praxis zu verstehen, die als solche immer schon explizite oder implizite theoriegeleitet ist und daher in ihrer Binnenstruktur immer die Metaebene schon mitführt. Es ist daher auch für eine kritische Sportphilosophie nicht von einem disjunktiven Verhältnis von Binnenperspektive und Metaebene auszugehen.

Literatur

- GERD HORTLEDER / GUNTER GEBAUER (Hg.): Sport – Eros – Tod. Frankfurt am Main 1986. symbolischen Ausdruck im Sport. Hamburg 2001.
- THOMAS ALKEMEYER: Körper, Kult und Politik. Von der „Muskelreligion“ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936. Frankfurt am Main/New York 1996. VOLKER SCHÜRMAN (Hg.): Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft. Frankfurt am Main 2001.
- VOLKER CAYSA (Hg.): Sportphilosophie. Leipzig 1997. GUNTER GEBAUER: Sport in der Gesellschaft des Spektakels. St. Augustin 2002.
- BARBARA RÄNSCH-TRILL (Hg.): Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung. Hamburg 2000. CLAUDIA PAWLENKA: Utilitarismus und Sportethik. Paderborn 2002.
- FRANZ BOCKRATH / ELK FRANKE (Hg.): Vom sinnlichen Eindruck zum VOLKER CAYSA / WILHELM SCHMID (Hg.): Reinhold Messners Philosophie. Sinn machen in einer Welt ohne Sinn. Frankfurt am Main 2002.

Pindars Epinikien

Leseprobe – ausgewählt und eingeleitet von Peter Heuer

Von den 17 Büchern Pindars (ca. 522-466 v. Chr.) sind uns nur 4 ganz erhalten. In diesen finden sich ausschließlich *Epinikien*, wortreiche Huldigungs-Gesänge über die Sieger der sportlichen Wettkämpfe von Olympia, Pytho, Isthmia und Nemea. Abhängig vom Ort, an dem die Wettkämpfe stattfanden, haben die Gesänge besondere Namen. Die *Olympien* z.B. sind Gesänge über die olympischen Spiele, die seit 776 v. Chr. in vierjährigem Rhythmus stattfanden, und die *Pytien* solche über die Wettkämpfe von Pytho, die jedes zweite Jahr abgehalten wurden. Die Gesänge sind beredete Beispiele dafür, welche wichtige Rolle die besten Dichter und bildenden Künstler Griechenlands rund um die sportlichen Wettkämpfe spielten. Der Aufwand, den die Sportveranstalter mit den Spielen trieben, zeigt, dass die Bedeutung des Sports in der griechischen Antike möglicherweise noch größer war als heute bei uns.

Pindars Gesänge sind durch strengen Aufbau, hohes Pathos und eine bildhafte Sprache gekennzeichnet. Sie regten z.B. Goethe, besonders aber Hölderlin, der sie auch ins Deutsche übertrug, zu freien Rhythmen an (in Verkennung der den Gedichten eigenen komplizierten Metrik, die allerdings ohne die

Kenntnis der Melodien, von denen uns keine Noten überliefert sind, schwer zu durchschauen ist).

Pindars Preisung der Athleten geschieht aus einer Haltung heraus, die in für uns ungewohnter Weise ohne großes Bedauern das Leben als vergänglich versteht: fließend ist der Übergang zwischen Sport und tödlichem Kampf, Erotik des kämpfenden Leibs und dessen gewaltsamem Ende. Erst durch den Dichter wird der Augenblick des Sieges oder auch des Todes herausgestellt aus dem Strom der Zeit wie die flüchtige Frische einer eben gebrochenen Blume oder eines eben erlegten Wildes auf einem Stillleben.

Ein Leben ohne Niederlagen kann niemand führen. Es gibt keinen ewigen Triumph und Siegesrausch. Erfolge wollen immer aufs Neue mühsam errungen sein. Doch indem er lobpreist, abstrahiert Pindar davon und erhöht den einzelnen Athleten zum Exempel für den Typ des Läufers, Speerwerfers oder Faustkämpfers. Durch den Vergleich mit Herkules und den Kämpfern vor Troja werden die Gepriesenen selbst götter- bzw. heroengleich und die Momente ihrer Siege Ewigkeit. Erhöht und gepriesen wird zugleich ein Sittenkanon, wonach Kraft, Mut, Todesbereitschaft und männliche Schönheit hohe Werte sind.

Und nicht zuletzt preist Pindar sich selbst, da er, der von den Göttern auserwählte Dichter, es ist, der den Athleten zu ewigem Ruhm verhilft: „Wie einer eine Schale, mit reicher Hand nehmend, / die innen schäumt von des Weinstocks Nass, / schenken mag / dem jungen Eidam und ihm vortrinkt vom Haus zum Haus, eine von gediegenem Gold, ein Prunkstück der Güter, / des Gelages wegen, und um die eigene Schwäherschaft zu ehren, / und mancher unter den anwesenden Freunden ihn beneidet ob des beiden genehmen Bettes: so sende auch ich flüssigen Nektar, der Musen Gabe den preistragen-

den / Männern, eine süße Geistesfrucht, / und huldige denen, / die zu Olympia und Pytho gesiegt. Selig, wen gute Reden umgeben. / Bald auf den, bald auf jenen schaut gnädig Charis, die Leben erblühen lässt, / wieder und wieder mit der süßtönenden Leier und den tonreichen Geräten der Flöten.“ (Aus Pindars *siebter Olympie*)

Als Leseprobe druckt PHILOKLES die *zehnte Olympie* ab. Vgl. auch Michael Theunissens umfassenden philosophischen Kommentar zu Pindars Werk: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München: C.H. Beck 2000.

Die zehnte Olympie

Lest mir nach, wo der Olympiasieger,
Achestratos' Sohn, in meinem Sinn
geschrieben steht!

Ein süßes Lied nämlich schulde ich ihm – und hab es vergessen. Muse,
und du auch,

Zeustochter Wahrheit, mit erhobener Hand
wehrt dem lügnerischen Vorwurf eines Unrechts am Freund.

Denn von fern kam heran die künftige Zeit
und erweckte Scham über meine hohe Verschuldung.
Dennoch, ein Zins kann lösen den schweren Tadel. Seht wie jetzt den
wirbelnden Kiesel

eine fließende Welle hinunterspült.
und wie wir mit einem verbindenden Lied zahlen wollen dem Freund zur
Freude.

Es waltet nämlich Unverdrehtheit über der Stadt der zephyrischen Lokrer,
es liegt ihnen an Kalliope

und an dem ehernen Ares. Zum Wanken freilich brachte der Kyknos-
Kampf selbst den übergewaltigen
Herakles. Sieger im Faustkampf Olympias, zolle Dank
nun Hagesidamos dem
Ilas, wie dem Achilleus
ihn Patroklos gezollt!
Schärfend den zur Bestheit Geborenen,
kann zu ungeheurer Ruhme treiben ein Mann mit Gottes Hand.

Müelos empfinden Freude nur wenige,
dem Leben ein Licht, das alle Taten aufwiegt.
Mich trieben die Satzungen des Zeus, zu singen den auserlesenen Wett-
kampf, den Herakles beim alten Grab des Pelops
sechszahlig gestiftet,
nachdem er den Sohn des Poseidon
getötet, den untadeligen Kteatos,

getötet den Eurytos, als er von Augias gern
den ungerne gezahlten Dienstsold, den übergewaltigen,
eintrieb. Im Hintergrund lauend bei Kleonai, bezwang auch jene Herakles
nahe am Weg,
weil sie ihm früher einmal das tirythische
Heer vernichtet hatten,
das in den Winkeln von Elis saß,

die übermütigen Molionen. Und wahrlich, der gastfreund-täuschende
Epeierkönig sah nicht lange
danach das Vaterland, das gütereiche, unter hartem Feuer
und den Hieben des Eisens tief in die Grube des Elends
sinken seine Stadt.
Einen Streit mit stärkeren
abzuwehren ist kein Weg.
Auch jener ob der Unberatenheit ward als letzter
vom Untergang getroffen und entrann dem jähen Tode nicht.

Er aber sammelte in Pisa das ganze Heer
und alle Beute, des Zeus wehrhafter Sohn,
und steckte einen Heiligen Hain ab dem höchsten Vater.
Er umfestigte die Altis und schied sie auf reinem Platz

aus, aber das Feld kreisum
bestimmte er zu des Mahles Erquickung,
ehrend den Fluss des Alpheios

zugleich mit den zwölf herrschenden Göttern. Und Hain
des Kronos nannte er ihn, zuvor nämlich
namenlos so lange Oinomaos herrschte, wurde er benetzt von vielem
Schnee. Bei dieser Erstlingsfeier
standen die Moiren nahe dabei
und sie, die allein Wahrheit,
wie sie wirklich ist, durch Prüfung ans Licht bringt,

die Zeit. Das hat sie im Fortschreiten deutlich gezeigt,
wie er die Kriegsbeute
als Erstlingsgabe ausgewählt und geopfert und auf welche Weise er also
einsetzte mit der ersten Olympiade und den Spielen um den Sieg
das alle vier Jahre stattfindende Fest.
Wer hat nun den frischen
Kranz erlost
mit Händen und Füßen und dem Gespann,
hat den rumreichen Sieg, den er sich in seiner Erwartung vorgesetzt,
durch die Tat errungen?

Im Stadion war der Beste, eine gerade Bahn mit den Füßen laufend, der
Sohn des Likyminos,
Oionos. Er kam von Midea ein Heer mit sich führend. Im Ringkampf hat
Echemos mit Ruhm überhäuft Tegea.
Doryklos aber trug im Faustkampf das Höchste davon,
der Tirynos bewohnte, die Stadt; aber zu vier Rossen

von Mantinea Samos, des Halirhothios Sohn.
Den Speer hat Phrastor getrieben bis ans Ziel.
Weit hat Nikeus geschleudert mit dem Stein, den Arm im Kreise schwin-
gend, über alle hinweg, und die Schar der Mitkämpfer
erregte großes Lärmen. Aber den Abend
entflammte des schönegesichtigen
Mondes liebliches Licht.

Während der freudigen Festlichkeiten erklang der ganze heilige Bezirk

in der Lobliedweise.

Frühen Ursprüngen folgen

wir auch jetzt und wollen das Loblied auf den stolzen Sieg
ertönen lassen, den Donner und das feuerbringende Geschoss
des krachenerregenden Zeus,

den mit jeglicher Stärke
gerüsteten funkelnden Blitz,
als Ausdruck der Freude.

Üppiges Singen soll dem Rohre antworten mit Liedern,

die bei der hochberühmten Dirke ans Licht getreten sind, wenn auch erst
nach langer Zeit –

aber so wie ein Sohn, dem ein Vater

schon angelangt an dem der Jugend gegenüberliegenden Ufer, von seiner
Gattin ersehnt, heiß ihm wärmt in Liebe den Sinn.

Denn Reichtum, der einem Hirten zufällt, der fernher und fremd ist,
ist dem Sterbenden verhasst.

Und wenn ein Mann, der Schönes gewirkt hat, ohne Gesang,

Hagesidamos, in die Stätte des Hades

gelangt, so schuf er sich, Nichtiges atmend, mit aller seiner Mühe nur eine
kurze Freude. Auf dich aber streuen

der Wohllaut der Lyra und der süße Klang der Flöte Caris.

Es hüten weitausstrahlenden Ruhm

die Pieriden, die Töchter des Zeus.

Ich aber habe mitangefasst und mich auf das ruhmreiche Volk

der Lokrer geworfen, in Honig

die Stadt der edlen Männer badend. Den lieblichen Sohn des Arcestrados
habe ich gepriesen, den ich siegen sah mit der Kraft seines Armes

bei dem Altar in Olympia

zu jener Zeit, schön an Gestalt

und mit der Jugend beschenkt, die einst

dem Ganymedes den vor nichts zurückschreckenden Tod abwehrte mit
Hilfe der Göttin von Kypros.

Konstanze Schwarzwald

An den Grenzen des Daseins

Zu Volker Caysa / Wilhelm Schmid (Hg.): Reinhold Messners Philosophie. Sinn machen in einer Welt ohne Sinn, Frankfurt/Main 2002.

Das Prinzip dieses Buches ist es, sich in Außergewöhnliches, in diesem Fall in eine außergewöhnliche Person, hineinzusetzen. Es geht um das Außerordentliche des Lebens eines einzelnen Menschen, um die eher instinktgetriebene Philosophie und Lebenskunst eines selbstbestimmt handelnden Extremisten, der im Geiste Nietzsches (wie er auch von sich selbst behauptet) von und in seinen selbstinszenierten Grenzgängen lebt. Als „Nietzsches boy“ wird er von Volker Caysa und Wilhelm Schmid im Vorwort auf Grund der „bewussten, frei gewählten Stilisierung seiner Existenz“ (S. 11) genannt, als Mittler zwischen *normalem Menschen* und Nietzsches Idee des *Übermenschen*, der die Grenzgänge seiner Existenz zum Gesamtkunstwerk erhebt.

Das Buch sucht in den verschiedenen Beiträgen, die von den Herausgebern sowie von Helga Pesskoller und Reinhold Messner selbst verfasst wurden, zu verdeutlichen, was es bedeutet, für Wochen und Monate mit der Natur *eins* zu sein, in ihr und doch gegen sie zu leben, Selbsttechnologien zu entwickeln, um in ihr zu bestehen. Reinhold

Messner ist selbst Exempel für den Kampf gegen die heute üblichen Schubkasteneinteilungen von Menschen, für den Kampf gegen das stetig quasselnde Monster *Geschwätzigkeit*, das er für sich in der Überwindung seiner eigenen Schranken, in sich gekehrt und schweigend, mit jeder Grenzüberschreitung besiegt. Er steht für die Selbstbestimmung des Individuums und dessen Selbstrevolution zur Veränderung seiner eigenen Welt.

Volker Caysa entwickelt in seinem Beitrag „Auf der Suche nach den Grenzen des Daseins“ eine Philosophie des selbstmächtigen, sich in seinen Kräften stets steigernden Grenzgängers, der instinktiv gegen den heute propagierten Sicherheitswahn des modernen Sozialstaates ankämpft, der sein Schicksal nicht in die Hände einer sich ihm anbietenden Lebensversicherung legen will, sondern es selbstbestimmt zu leben versucht, ja der im Gegenteil im Risiko seine Heimat und seine Sinnerfüllung wieder und wieder zu finden glaubt und im Streben nach dem eigentlich *Unmöglichen* seine Lebensaufgabe sieht. Reinhold Messner ist zugleich

sein eigener Trainer. Seine Sehnsucht gilt seinem gefährlichsten und gleichzeitig vertrautesten Freund: dem Berg, mit dem er selbsttechnologisch erst wirklich auskommen kann, wenn er ihn erklommen und Stück für Stück in seine Gewalt gebracht hat. Es ist ein Wille zur Macht, der ihn immer wieder dazu treibt, diesen Kern des *Übermenschlichen*, nämlich die Göttlichkeit der Natur, zu bezwingen, wobei er jedes Mal auch sich selbst besiegt.

Dieser Extremalpinismus Messners ist für Caysa exemplarisch für das Grenzgängertum als Lebensform, das nicht Woche für Woche neu beschlossen wird, sondern im Wesen Messners unaufhaltsam brodeln. Es ist ein naturgegebenes Getriebensein, das ihn stets von Neuem dazu veranlasst, seine ganz persönlichen Leistungsgrenzen zu überwinden und gleichzeitig neue zu setzen. Messner wandelt diesen inneren Zwang um, indem er ihn bejaht und als Wille zur Macht, als sein Schicksal anerkennt – somit wird er zum Beispiel für den Lebenskünstler, der sein Leben zum Gesamtkunstwerk transformieren will, der im selbstbestimmten Risiko sein lebensimmanentes Künstlertum aufblühen lässt und damit „ein selbstbestimmtes Leben als verwirklichte Utopie“ (S.63) realisiert. Es geht darum, noch im Hoffnungslosesten Hoffnung und in

der Chancenlosigkeit eine Chance zu erblicken – das Unmögliche selbstbestimmt zu ermöglichen, was als Wille zur Macht Selbstmächtigkeit bedeutet, Selbststilisierung und -ästhetisierung, um in der eigenen Sehnsucht nicht zu ertrinken, um im Grenzgang nicht dem Abgrund als Sklave einer unkontrollierten Leidenschaft zu verfallen.

Wilhelm Schmid erklärt in seinem Beitrag „Performance am Südpol“ am Beispiel Reinhold Messners seine „Philosophie der Lebenskunst“. Der Abschnitt „Das Leben zum Roman machen“ geht darüber hinaus auf eine Philosophie der Romantik zurück, wie sie bereits Novalis formulierte. Wenn das Individuum in der Lage ist, sein Leben selbst zu schreiben, d.h. selbst zum Roman zu machen, ist es Selbstautor, unabhängig von fremdgegebenen Normen und alleiniger Herrscher in seiner Phantasie, welche immer über alle Wissenschaft hinaus der Wirklichkeit einen märchenhaften Grund zu geben im Stande ist. Sie ermöglicht es dem Individuum, seinem Leben experimentell eine eigene Form zu geben, die im Gegensatz zum antiken Lebenskunstkonzept nicht mehr absolut verbindlich, sondern fragmentarisch und damit variierbar ist. Der Selbstanspruch, den das Individuum an sein traumverwirklichtes Romanleben stellt, ist die innere Gewissheit, sein Leben nicht ver-

schenkt und blind nach fremdgesetzten Dogmen gelebt zu haben. Diese selbstgegebene Form der Selbstautorschaft ermöglicht auch die Offenheit gegenüber neuen, noch ungeahnten Möglichkeiten, die einem Tag für Tag begegnen können – ein offenes Stauen, was die Bereitschaft zum Ereignis zeigt.

Helga Peskoller beleuchtet eher die psychologische Seite des Extremalpinismus in ihrem Text „Bergeinsamkeit“. Interessant sind daran m.E. die Gedanken, die Messner in äußerst extremen Situationen in Form von Tagebucheinträgen festhält – die Situation eines Menschen, der sich im Zustand des absoluten Ausgeliefertseins in der Natur seiner eigenen Kleinheit, ja vielleicht sogar Erbärmlichkeit als MENSCH bewusst wird. Die Problematik der Ich-Spaltung scheint mir in diesem Zusammenhang fehl am Platze, da das Extreme derartiger Situationen den Menschen zum reinen Überlebensinstinkt macht, zum instinktgetriebenen Naturwesen, das im Rausch seines eigenen vorantreibenden Willens durch seine Leiblichkeit Kräfte entwickelt, die es in Alltagssituationen niemals aufbringen könnte.

Das Buch beweist, dass man Philosophie nicht nur theoretisch betreiben kann, dass sie keinesfalls nur auf eine Formel zu reduzieren ist, sondern eine Haltung zum Le-

ben darstellt – eine existenzielle Haltung. Es stellt die dionysischen Grundzüge jeder Philosophie dar, die im Existenziellen selbst liegen, die in der Form des Lebens jedes Einzelnen wurzeln. Philosophie gibt durch einen reflektierenden künstlerischen Blick den Menschen die Chance, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, ihren Wünschen und Träumen zu folgen. Am Beispiel Reinhold Messners wird eine Form des ewigen Grenzgängertums beschrieben, die dem heutigen modernen Menschen einen Wegweiser auf der Suche nach dem selbstbestimmten Sinn des Lebens darstellt. Der moderne Mensch bestimmt sich selbst.

Auf dem Gipfel der Aussichts- und damit auch Sinnlosigkeit kann das Individuum nun also nur an sich selbst und aus sich heraus den Wendepunkt vollziehen. Wenn man diese Art des individuellen Perspektivismus betrachtet, entsteht in Bezug auf die Menschheit oder im Kleineren auf jede Form von Gemeinschaft eine Lücke. Es stellt sich nämlich das Problem des Übergangs von diesem radikalen Individualismus zu einem überindividuellen, gemeinschaftlichen neuen Perspektivismus des Zusammenlebens der Menschen. Dieser müsste in seinen Grundfesten ein wesentlich anderer sein als der heutige. Auf der Grundlage eines kulturellen und künstlerischen

Nährbodens wäre eine Gemeinschaft sich selbst bestimmender Individuen denkbar. Eine gemeinsame neue Kunst als Stifterin einer neuen Gemeinschaft. Auf der privaten Ebene sollte m.E. eine neue Grundart des Zusammenseins vorherrschen, welche die tradierte Form des zwanghaften Familienzusammenhalts gänzlich durchbräche: die Freundschaft. Ihre Sicherheit besteht nämlich nicht in Formen und Dokumenten (wie Geburtsurkunden), sondern basiert auf einem viel vertrauenswürdigeren Fundament: der geistig-seelischen Verwandtschaft.

Aus dem heute propagierten *falschen* Toleranzbegriff, der wesentlich Gelten-Lassen und Gleichgültigkeit beinhaltet, müsste ein *echter* im Sinne wirklicher An-

erkennung des Anderen werden. Ein solcher Toleranzbegriff würde die *Duldung* so genannter Tabuthemen überwinden, die eigentliche Durchbrechung festgesetzter Normen realisieren, was die Ermöglichung gegenseitiger, transindividueller Offenheit und ernsthaften und freimütigen Umgangs miteinander zur Folge hätte. Dieses Ethos zu realisieren ist die Herausforderung des Extremisten und darüber hinaus für jede selbstbestimmte und selbsthandelnde Person.

Dieses Ideal ist aber nicht ohne eine gewisse Selbsteinschränkung des Einzelnen möglich. Der radikale Individualist kann nur seine eigene Freiheit verwirklichen, wenn er auf andere Rücksicht nimmt, sich selbst einschränkt, um mit den Anderen frei zu sein.

Rainer Totzke

Männer-Tage

Es war in der Walpurgisnacht, als Natascha-Lou Salomé und ich uns endgültig trennten. Mehrere Jahre lang hatten wir verzweifelt versucht, uns mit unseren beiden Kindern Undine (5) und Lancelot (3) in den gebrochenen Rollenbildern der bürgerlichen Kleinfamilie einzurichten, ohne die jeweilige intellektuelle Unabhängigkeit aufzugeben. Ich lebte vom Erziehungsgeld und meinem zweifelhaften literarischen Ruhm. Natascha-Lou forschte für ihre Habilitation und war als Dozentin für feministische Theologie und Argumentationstheorie am *Institute for advanced gender studies* der örtlichen Universität tätig.

Jedes Jahr zu Walpurgis startete der weibliche Teil ihres Institut einen merkwürdigen spirituellen Betriebsausflug in den Harz: Natascha-Lou reiste gemeinsam mit ihren Kolleginnen auf unserem multifunktionalen AEG-Stuben-Staubsauger (Marke *Nimbus 2000*) zum Hexensabbath auf den Blocksberg.

Wie üblich fand ich mich auch in diesem Jahr am Abend des 30. April kurz vor Sonnenuntergang mit Zange und Schraubenzieher in unserem Wohnzimmer ein, um noch einmal einen letzten technischen Sicherheits-Check am Staubsauger

vorzunehmen. Diesmal jedoch stand zu meinem Erstaunen neben dem *Nimbus 2000* noch ein zweiter, kleineres Saugaggregat namens *Vampyrette* auf dem Rollfeld unserer guten Stube. Die Motoren liefen bereits und der ganze Raum dröhnte, als Natascha-Lou gefolgt von der kleinen Undine ins Zimmer trat. Undine hatte ihre gelbe Taucherbrille aufgesetzt und war zudem mit Schnorchel (?) und Fahrradsturzhelm ausgerüstet.

„– Das ist doch nicht dein Ernst!“, rief ich zu Natascha-Lou hinüber, so laut und sachlich es bei dem mörderischen Staubsauger-Warmup-Lärm gerade eben ging, „Undine ist doch noch viel zu klein – das ist *lebensgefährlich!*“ – „Ich bin überhaupt nicht zu klein“, kreischte Undine und sprang mit urweiblicher Entschlossenheit an mir vorbei auf ihren Flugapparat. Nach dieser eindeutigen Hexen-Geste hätte ich eigentlich einlenken müssen, aber aus Gründen, die tief in meiner angsterfüllten männlichen Sozialisation verborgen lagen, versuchte ich weiter, mit Natascha-Lou über die fragile Ambivalenz frühkindlicher Hexenprägungen zu diskutieren: Rationale Argumente wurden präpariert und performiert, Wortfetzen flogen, Syntax, Semantik und Pragmatik der Gegenseite wurden

zerpflückt, logische Inkonsistenzen nachgewiesen, Sememe und Morpheme ausgequetscht, diskursive Punktstände verglichen. Sublimiert durch die maliziösen Waffen von Reflexion und Gegenreflexion prallte hier der *Urkonflikt der Geschlechter* aufeinander. In solchen fatalen Momenten half uns in der Regel die gemeinsame Exegese eines Kapitels von Natascha-Lous Habilitationsschrift, die von der jahrtausendelangen Ausgrenzung und Unterdrückung weiblicher Kommunikativität im Abendland handelte. Diesmal jedoch klappte die bewährte Konfliktlösungsstrategie nicht. Mag sein, dass die Flugmotorengeräusche unseren Lektürekurs beeinträchtigten, mag sein, dass einfach nur die Konstellation der Walpurgis-Sterne ungünstig war... Unser Streit über die Erziehung unserer Tochter endete jedenfalls damit, dass ich Natascha-Lou laut brüllend *Eliminativen Feminismus* vorwarf, was so ziemlich das Schlimmste war, was ich ihr hätte antun können...

Zum Glück hielten wir in diesem Moment inne und bemerkten betroffen, dass unsere Kinder uns entsetzt anstarrten. Um bei ihnen keine lebenslangen seelischen Verwüstungen auszulösen, beschlossen wir stehenden Fußes, uns für immer zu trennen. Natascha-Lou und Undine flogen zum Hexentanzplatz und ich verließ am nächsten Morgen kurz nach Sonnenaufgang mit Lancelot das Haus.

Am Kiosk um die Ecke zählte ich die Münzen in meiner Hosentasche, kaufte mir die Lokalzeitung und schlug die Seite mit den Wohnungsanzeigen auf. Sofort sprang mir eine Annonce ins Auge, die zu meiner augenblicklichen Finanzlage passte: „Supergünstig: 0,99 Euro/qm saniert, möbliert, interessantes Wohnumfeld, sofort einziehen!“ Ich suchte die nächste Telefonzelle und rief den Vermieter an. Wie nicht anders zu erwarten, verabredeten wir uns an einer Straßenecke in einem der sozial depravierten Viertel der Stadt.

Über einen Seiteneingang führte mich der Eigentümer in sein Haus. Im zweiten Stock besichtigten wir eine möblierte Zwei-Zimmer-Wohnung, ich zahlte ihm die erste Monatsmiete und fiel, während Lancelot mich noch unsicher anstarrte, erschöpft in den nächsten Sessel. Ein neuer Lebensabschnitt hatte begonnen. Abends, als ich Lancelot ins Bett bringen wollte, setzte plötzlich genau unter uns lautes rhythmisches Frauenstöhnen ein, das von lasziver Musik untermalt wurde. Nichts Gutes ahnend rannte ich die Treppe runter, durch den Seiteneingang ins Freie und dann zur Vorderfront des Hauses. Dort wurde mir klar, warum es hier nur 0,99 € kostete: An der Fassade blinkte eine riesige Leuchtreklame mit einer nackten Frau. Darüber stand „Moulin Rouge – Erotikcenter“.

Ich dachte an meinen desolaten Hormonhaushalt und an die Gefahren für die psychische Entwicklung meines Sohnes in diesem *interessanten Wohnumfeld* und rief verzweifelt den Vermieter an. „Ach so, tut mir leid, kein Problem! Ich habe noch andere schöne billige Wohnungen.“ Am nächsten Morgen holte er mich persönlich ab und wir nahmen vier Straßen weiter einige lichtdurchflutete Lofts in Augenschein, von denen eine mir sofort zusagte. Das Haus war von außen nicht weiter auffällig, doch nach zwei akustisch aufwühlenden Nächten bekam ich raus, dass sich in der Etage über mir ein halblegales thailändisches Stundenhotel befand, woraufhin mich der Vermieter am nächsten Tag zu einer neuen Wohnungsbesichtigung einlud. In den nächsten Wochen wohnten mein Sohn und ich wechselweise in so ziemlich allen Rotlicht-Etablissements der Stadt. Nach und nach passte ich mich unauffällig meinem neuen sozialen Umfeld an, besorgte mir im Second Hand ein paar glitzernde Las-Vegas-Cowboystiefel und ließ mir Nase, Mund und Ohren piercen. So ausgestattet verließ ich eines Abends mit Lancelot unsere neueste Wohnung, die sich diesmal über dem Massagesalon „Dolly Buster“ befand, als der Lokal-Papparazzi der BILD-Zeitung auf uns zusprang und uns mit einem Blitzlichtgewitter überschüttete. Ehe ich noch reagieren konnte, war der Mann auch

schon verschwunden. Nichts Gutes ahnend gab ich Lancelot bei den netten Frauen des Massagesalons ab und stürzte zum örtlichen Verlags- haus von BILD. Tatsächlich: als ich dort ankam, ratterten bereits die ersten BILD-Zeitungen für den nächsten Morgen aus der Maschine – Auf der Titelseite prangte groß ein Foto von mir und Lancelot vor dem „Dolly-Buster-Salon“. Daneben befanden sich noch weitere Abbildungen von all meinen anderen halbseidenen Wohnstätten der vergangenen Wochen und darüber stand die fette Zeile: „Der Rotlichtbaron und sein Sohn“. Um Gottes willen! Wenn diese Ausgabe erschien, war ich für immer erledigt. Vor meinem inneren Auge sah ich Natascha-Lou enttäuscht den Kopf schütteln und zwei nette Damen des städtischen Jugendamtes, die mir sanft lächelnd mitteilten, dass mir nunmehr das Sorgerecht für meinen Sohn entzogen werden müsse. Geistesgegenwärtig sprang ich zur Druckerpresse, hielt sie an und klemmte mich, so gut es ging, zwischen die noch leicht rotierenden Walzen. Die Druckereiarbeiter starrten mich an. Auf mein Verlangen hin wurde der Redaktionsleiter gerufen, und ich flehte ihn an, er möge die Ausgabe stoppen. Er lächelte nur höhnisch, so dass ich mir in höchster Not eine passable Story einfallen ließ und mit amerikanischem Akzent sagte: „Wissen Sie, ich bin natürlich kein Rotlichtbaron, sondern der be-

rühmte Sexual-Psychologe *Kurt Mooneye* aus Berkeley/California und ich arbeite very conspiratively an einer Studie über das Thema: *Was deutsche Männer wirklich von Frauen wollen und verstehen und umgekehrt.*“ Kaum hatte ich den letzten Satz ausgesprochen, da hellte sich die Miene des Chefredakteurs merklich auf. Er zerriss demonstrativ eine der bereits gedruckten Ausgaben der morgigen BILD und zerrte mich unter fürchterlich feuchten Küssen aus der Maschine. Er hatte in mir den lang gesuchten Experten für eine neue zugkräftige Themen- und Werbekampagne seiner Zeitung entdeckt. Unter dem Titel „Was Männer von Frauen wollen und umgekehrt“ gab ich ab jetzt als *Prof. Dr. Mooneye* täglich exklusive Experten-Interviews für BILD Deutschland, AUTO-BILD und BILD der Frau. Das, was ich dabei an sexualpsychologischen Kenntnissen von mir gab, stammte im Wesentlichen aus meinen feministischen Lektürekursen bei Natascha-Lou. Über Nacht wurde ich berühmt und schrieb kurz nacheinander die Bücher „Implizite Männlichkeit“, „Die Walpurgiskonstellation“, „Sekundäre Geschlechtsmerkmale“ und (gemeinsam mit Edward Said) „Männer – eine erfundene Tradition“. Man lud mich zu allen möglichen Talkshows, TV-Couch-Ins, zu Festvorträgen und Podiumsdiskussionen. Ich wurde gleichzeitig in die Berli-

ner Akademie der Künste und der Wissenschaften aufgenommen...

Bei der festlichen Einweihung der *Autonomen Frauenbibliothek* im sächsischen Geithain, die den vortrefflichen Namen „Kurt Mooneye“ tragen sollte und zu deren Eröffnung ich entsprechend geladen war, traf ich Natascha-Lou schließlich wieder. Es war Mittwoch vor Himmelfahrt, ich sah Natascha Lou in die grünen Augen und war total verunsichert. In keinem der von mir verfassten psychologischen Kochbücher stand ein Rat, wie ich mit der akuten Situation hätte umgehen können. Zum Glück überreichte Natascha-Lou mir in diesem Augenblick ein Schreiben, das in einem blauen UNO-Briefumschlag steckte. Für eine globale Studie mit dem Titel „Zukunft der Männlichkeit?“ sollten Natascha-Lou und ich am bevorstehenden Männertag gemeinsam eine Datenerhebung in den Männertagshochburgen des sächsischen Hinterlandes machen. Wir diskutierten die ganze Nacht über die komplizierte Dialektik von Erotik, Feminismus und kommerziellem Erfolg. In aller Frühe wartete dann ein Hubschrauber hinter dem Haus. Der Pilot gab uns die Fallschirme, den TÜV-geprüften, hochsensiblen „Zukunftsfähigkeits-Detektor für Männer“ (ZDFM), der zur Datensammlung dienen sollte und zwei kleine grüne Tabletten. Wir stiegen in den Hubschrauber und schluckten die Pillen. Innerhalb weniger Sekunden wechselten Na-

tascha-Lou und ich unsere sexuellen Identitäten bis hin zur Kleidung. Wir starrten den Piloten entgeistert an. „Keine Angst – die Tabletten wirken nur 24 Stunden. Der Identitätswechsel ist aus Gründen wissenschaftlicher Objektivität bei der Datenerhebung mit dem ZDfM unbedingt erforderlich. So jetzt haben wir das Zielgebiet erreicht, Fallschirme anlegen und abspringen!“

Wir taten, wie uns geheißen, und landeten mit unserem Messgerät irgendwo südlich von Geithain zwischen fröhlich grölenden Männergruppen auf bunt dekorierten Fahrrädern, Kutschen, Traktoren, Handwägen und fahrbaren Bierkästen in der blühenden Mai-Landschaft. – Höllischer Lärm von Tröten, Pfeifen und Hupen! Infernalische Stimmungsmusik aus den mobilen Gigawatt-Boxen des bierbäuchigen DJ „Kanone“! Wir hielten das ZDfM unauffällig zwischen all diese wundersamen Erscheinungen kollektiver männlicher Authentizität, wobei ich ob meiner temporären weiblichen Identität ständig der Begegnung mit den schwarzen Seiten meines eigenen, immer besoffener werdenden Geschlechts ausgesetzt war...

Am Nachmittag wurde unser Forschungsteam auf einen büchsenübersäten Festplatz mit Bierbuden und Bühne im Zentrum einer westsächsischen Ansiedlung gespült. Wir waren ziemlich kaputt und angenervt und überredeten den jetzt

total alkoholisierten DJ „Kanone“, uns das Mikro zu überlassen. Wir stellten das ZDfM ab und stolperten wild entschlossen ins nachmittägliche Rampenlicht auf die Bühne. Dort standen wir dann trotzig Rücken an Rücken und trugen mit der schmachttenden Unterstützung zweier verstimmter Mandolinen obskure Liebesgedichte meines Urahnen *Melchior von Mondaugen* vor, eines wandelnden Troubadours aus dem 13. Jahrhundert, der für seine damalige femme fatale *Brunhilde* wunderbare Hymnen über das Urböse der Geschlechter, mysteriöse Beziehungsbalden, sonderbare Liebeselegien und androgyne Couplets verfaßt hatte. Außer ein paar staunenden bockwurstkauenden Krähen hatten wir jedoch kaum noch relevante Zuhörer, denn es war gegen 17 Uhr und der diesjährige Männertag im Wesentlichen abgeschlossen: Vor uns hingen über hundert Bierleichen über den Tischen. Weitere Männer lagen rings verstreut in den Büschen, wo der Filmriss sie beim Pinkeln erwischte hatte. Ab und zu rappelte sich eine Gestalt mit glasigen Augen auf und schlich torkelnd davon, ohne von unserer Bühnenshow Kenntnis zu nehmen. Schließlich kamen die ersten Frauen und Kinder mit Schubkarren und Bollerwägen, um ihre wahrnehmungsresistenten Haushaltsvorstände wegzuschaffen. Unsere UNO-Mission war beendet. Es knackte im Lautsprecher. DJ „Kanone“ war noch einmal

erwacht. Ein letztes Mal wummerte mir, Samba, Samba die ganze volle Kanne Männertags-Nacht“, sprangen von der Bühne Stimmungsmusik über den und verschwanden kichernd in den Festplatz. Natascha-Lou und ich faltenreichen Gewändern dieses tanzten unvermittelt „Samba mit Nachmittags...

Autorinnen, Autoren

Franz Bockrath studierte Philosophie, Politik- und Sportwissenschaft in Osnabrück. Promotion 1996, seit 1996 wiss. Assistent an der Humboldt-Universität Berlin. Veröffentlichungen zur Ethik, Pädagogik, Semiotik und zu anthropologischen Fragestellungen des Sports; derzeit Arbeit an einer historisch-systematischen Kritik der Körperpädagogik.

Volker Caysa ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Leipzig. Sein Arbeitsschwerpunkt liegt im Bereich der Sportphilosophie. Außerdem liegen von ihm Publikationen zur Philosophie des Deutschen Idealismus, der Kritischen Theorie und der Philosophie Ernst Blochs vor.

Claudia Pawlenka studierte in Berlin und Tübingen Philosophie und Sportwissenschaften. Stipendiatin der DFG am Tübinger Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.

Volker Schürmann studierte Mathematik, Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Bielefeld. Er ist Dozent für Sportphilosophie und Sportgeschichte an der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig. Publikationen zu hermeneutischen, ethischen und sportphilosophischen Themen.

Konstanze Schwarzwald studiert Philosophie an der Universität Leipzig.

Rainer Totzke promovierte in Leipzig mit einer Arbeit über Philosophie und Kritik der Schrift bei Heidegger und Derrida und arbeitet im Bereich des Umwelt- und Naturschutzes.

Autorinnen, Autoren

Franz Bockrath studierte Philosophie, Politik- und Sportwissenschaft in Osnabrück. Promotion 1996, seit 1996 wiss. Assistent an der Humboldt-Universität Berlin. Veröffentlichungen zur Ethik, Pädagogik, Semiotik und zu anthropologischen Fragestellungen des Sports; derzeit Arbeit an einer historisch-systematischen Kritik der Körperpädagogik.

Volker Caysa ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Leipzig. Sein Arbeitsschwerpunkt liegt im Bereich der Sportphilosophie. Außerdem liegen von ihm Publikationen zur Philosophie des Deutschen Idealismus, der Kritischen Theorie und der Philosophie Ernst Blochs vor.

Claudia Pawlenka studierte in Berlin und Tübingen Philosophie und Sportwissenschaften. Stipendiatin der DFG am Tübinger Graduiertenkolleg Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.

Volker Schürmann studierte Mathematik, Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Bielefeld. Er ist Dozent für Sportphilosophie und Sportgeschichte an der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig. – Publikationen zu hermeneutischen, ethischen und sportphilosophischen Themen.

Konstanze Schwarzwald studiert Philosophie an der Universität Leipzig.

Rainer Totzke promovierte in Leipzig mit einer Arbeit über Philosophie und Kritik der Schrift bei Heidegger und Derrida und arbeitet im Bereich des Umwelt- und Naturschutzes.

Impressum

Chefredaktion:

Peter Heuer, Henning Tegtmeier.

Redaktion:

Kathi Beier, Anna Domröse, Markus Wolf.

Titelbild:

Attische Vasenmalerei.

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Leipzig, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.

Tel., Fax: 0341/2330829

E-Mail: ethos@philokles.de

Bezug der Zeitschrift:

Die Zeitschrift erscheint dreimal im Jahr.

Die Schutzgebühr für ein Einzelheft beträgt: € 5,00.

Gegen eine Jahresgebühr von € 12,50 können alle drei Hefte eines Jahrgangs bezogen werden.

Vereinsmitglieder erhalten das Heft unentgeltlich.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.

Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: info@philokles.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>