

Raum-Zeit-Erfahrung als Problem der Basisphänomene bei der Konstitution von Subjektivität

0. Einleitung

Der folgende Beitrag hat drei Schwerpunkte. Den Ausgangspunkt bildet das Thema der *Subjektivität* in der aktuellen philosophischen und pädagogischen Diskussion. Im Spannungsbogen zwischen der Behauptung vom „Verschwinden des Subjekts“ (BÜRGER 1998) und den pädagogischen Versuchen auch in den Zeiten der Moderne bzw. Postmoderne von einem „Subjektwerden“ (GÖBLING 1993) auszugehen, zeigt sich die alte philosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit individueller Mensch-Welt-Bezüge nicht nur in neuer Form, sondern auch mit weitreichenden Konsequenzen für die Pädagogik. Zwischen den Versuchen einer auf sich selbst bezogenen Subjektfundierung im Sinne DECARTES, einer transzendental-pragmatischen Legitimation des Subjekts in KANTScher Tradition und einer prinzipiellen Infragestellung subjektrelevanten Denkens in Weiterführung NIETZSCHES durch einen Teil der zeitgenössischen Philosophie, wird es für die Pädagogik immer schwerer, jenen Gegenstandsbereich genauer zu bestimmen, den sie als ihr unverzichtbares Fundament betrachtet: *das zu erziehende Subjekt*. Entsprechend ist es naheliegend, daß diese prinzipielle Verunsicherung in den letzten Jahren auch zu einer Ausweitung und Vertiefung anthropologischer Fragestellungen in der Erziehungswissenschaft geführt hat. Dabei erweist sich das von KANT vorgezeichnete und insbesondere von FICHTE herausgestellte Problem, nach dem das Ich aus einem Selbstbewußtsein abgeleitet werden müßte, daß das Ich immer schon als voraus- und zugrundeliegend annehmen muß, als ein echtes Dilemma.

Für den folgenden Beitrag bedeutsam ist, daß diese zentrale Frage der Subjektkonstitution auch in unterschiedlicher Weise im 20. Jahrhundert die Philosophie herausgefordert hat. Ein Versuch, den Argumentationszirkel zu vermeiden bzw. ihn nicht als einen prinzipiellen, sondern eher als einen hermeneutischen Zirkel anzusehen, besteht u.a. darin, den bewußtseinstheoretischen Ballast vieler Subjekt-Theorien zu vermeiden und durch eine Neubestimmung von Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Reflexionsprozessen im Mensch-Welt-Verhältnis anders zu deuten.

In diesem Prozeß transzendentaler philosophischer Umorientierung spielt neben HUSSERL, SCHELER und PLESSNER vor allem CASSIRER und dessen *Kulturtheorie des Menschen* eine wesentliche Rolle. Auf sie soll im zweiten Schritt näher eingegangen werden, wobei die darin entwickelte Anthropologie bzw. die Frage nach der Selbstbegründung des Menschen innerhalb eines *symbolisch vermittelten Kulturprozesses* etwas genauer bearbeitet wird. In Absetzung zur eher naturphilosophischen Argumentation PLESSNERS verweist CASSIRER auf einen Selbstfindungsprozeß des Menschen der sich aus dem Wechselverhältnis des Ich und den von ihm geschaffenen, formgebundenen, distanzierenden Werken ergibt. Anthropologische Überlegungen, die CASSIRER insbesondere in seinem unveröffentlichtem „IV. Band“ der Philosophie der symbolischen Formen konkretisiert (herausgegeben mit Bezug auf bisher unveröffentlichte Texte und Aufzeichnungen von KROIS (1995).

Im dritten Schritt schließlich soll mit CASSIRERS Aussagen zum *Raum* dargelegt werden, in welcher Weise gerade die Begriffe Raum, Zeit oder Zahl geeignet erscheinen, den Streit um eine kategoriale Unterscheidung zwischen Natur- oder Kulturtheorie vermeiden zu können, wenn z.B. der Raum wie bei CASSIRER nicht als ein Seins-, sondern als ein *Ordnungsbegriff* expliziert wird. Der Raum kann dabei als „eine Art symbolische ‘Quer-Form’“ (FERRARI 1992, 167) angesehen werden, die wie ein Grundpfeiler die drei von CASSIRER

herausgearbeiteten Phasen des symbolischen Ausdrucks (Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion) in prinzipieller Weise bestimmen. D.h., die Diskussion um den Raum könnte damit durch ihre fundamentale Bedeutung auch als Ergänzung zu den Erörterungen über die sogenannten „Basisphänomenen“ im Mensch-Welt-Bezug angesehen werden.

Für den pädagogischen Diskurs ist dabei bemerkenswert, daß sich nach CASSIRER der Raum als Ergebnis und Voraussetzung von Wahrnehmungsprozessen immer nur in einem Aktionsfeld entwickelt, das sich jedoch - im Unterschied zur Tierwelt - immer in einem „Universum von Bedeutungen“ herausbildet. Raumerfahrung ist damit immer zweierlei: die sinnhaft geformte Konstitutionsbedingung von Materialität (z.B. des Leibes) und gleichzeitig dessen situative Einbindung in die Welt.

1. Der Tod des Subjekts - Es lebe das Subjekt

Das Subjekt, lange Zeit Ausgangspunkt und Gegenstand philosophischen Denkens der Moderne, ist in Verruf geraten. Zentrale philosophische Strömungen der Gegenwart, wie die analytische Philosophie, der Strukturalismus, die Systemtheorie und sogar verschiedene Kommunikationstheorien glauben, ohne das Subjekt auskommen zu können (vgl. BÜRGER 1998, 9). Für HONNETH (1992) sind zwei Denkbewegungen für diese tiefgreifende Krise des Subjekts im 20. Jahrhundert verantwortlich:

- Zum einen ist es die psychologische Kritik des Subjekts mit Verweis auf unbewußte Triebkräfte und Motive individuellen Handelns durch FREUD. *„Diese Kritik bezweifelt mit empirischen Gründen die Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge“* (HONNETH 1993, 149).
- Zum anderen ist es die Spätphilosophie WITTGENSTEINS, die in Verbindung mit SAUSSURES Sprachtheorie eine sprachphilosophische Kritik des Subjekts

einleitete, die dann bei LYOTARD in der Aussage gipfelt: *„Die Menschen (sind) nicht die Herren der Sprache ... sie haben keine andere ‘Identität’ als jene, die ihnen durch die Situation ... zugewiesen ist“* (LYOTARD 1988, 181). D.h., hier wird mit sprachphilosophischen Mitteln die Möglichkeit individueller Sinnkonstitution bezweifelt, und damit die Idee von Autonomie im Sinne der Autorenschaft des Subjekts außer Kraft gesetzt.

Löst man sich von den dadurch angeregten populistischen Diskussionen über die sogenannte Postmoderne und schärft den Blick für die tieferliegenden Voraussetzungen der darin sich zeigenden Auseinandersetzung um den „Tod des Subjekts“ bzw. seiner „Überlebenschancen“ wird deutlich, daß es hierbei nicht um irgendein eindeutig datierbares Ereignis geht, sondern im Sinne NIETZSCHES Aussagen zum Tod Gottes, um die „Veränderung der Einstellung gegenüber der zentralen Kategorie der Moderne“ (BÜRGER 1998, 13). Denn in der Tat hat das 20. Jahrhundert die prinzipielle Differenzierung KANTS, die Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem empirischen Subjekt, ebenso aufgenommen wie die Kritik NIETZSCHES oder DILTHEYS an einer Konstitution des reflexiven Selbst ohne eine „erstpersönliche Zugänglichkeit“ (SHOEMAKER 1991).

Die alte (neue) Frage: *„Wie kann man sich selbst mit der Person identifizieren, die diese Äußerungen macht?“*, hat sowohl zu weiterführenden Aussagen der transzendental-philosophisch gewendeten Sprachpragmatik (u.a. APEL), als auch bei der durch die Phänomenologie HUSSERLS angestoßenen „ästhesiologischen“ Diskussion (u.a. bei PLESSNER, MERLEAU-PONTY u.a.) zu Antworten geführt, die das Selbstbewußtsein des Menschen innerhalb leiblich-sinnlicher Wahrnehmung verorten. Es sind Versuche, die das Mitsichvertrautsein des Ichs als nur philosophisches Konstrukt ohne empirischen Tatbestand zurückweisen. Unterstellt man dagegen, daß ein solches Mitsichvertrautsein des Menschen letztlich immer ein erfahrbarer Zustand ist, ergibt sich auch wieder jener

Spielraum für erzieherisches Handeln, den die Pädagogik als unverzichtbar ansehen muß.

Daß diese Einsicht nicht so selbstverständlich ist, zeigt ein Blick auf die Theoriegeschichte der Pädagogik und die besondere Bedeutung KANTS für die Pädagogik. Seine enge Anbindung des Erziehungsbegriffs an das moralische Fundament sittlichen Handelns im Kontext von Freiheit und Sittlichkeit einerseits sowie Natur und Sinnlichkeit andererseits überließ der Pädagogik ein Subjekt, das der realen Handlungswelt weitgehend entzogen *“in transzendentaler Weltjenseitigkeit angesiedelt (ist und), wenn es den Schauplatz der Wirklichkeit betritt (aus erziehungstheoretischer Sicht Erg. v. E. Franke) immer schon als ein ‘ausgebildetes’, fertiges“* (GÖBLING 1993, 32) erscheint. Durch die darin angelegte (analytische) Trennung in eine objekthafte Natur einerseits und ein durch transzendente Freiheit gekennzeichnetes Subjekt andererseits, brachten die praktische Pädagogik immer wieder in systematische Schwierigkeiten. Sie ergaben sich u.a. daraus, daß dem realen Erziehungsalltag die paradoxe Aufgabe zugewiesen wurde, den Menschen als Sinnenwesen aus dem „Reich der Notwendigkeit“ und den Menschen als Vernunftwesen aus dem „Reich der Freiheit“ zusammenzubringen. Wie ein Rückblick zeigt, hat diese prinzipielle analytische Trennung in der Anthropologie KANTS auch die pädagogische Programmatik wesentlich beeinflußt und die Erziehungsarbeit häufig als ein doppelgleisiges Geschäft erscheinen lassen, das meist nur äußerlich verknüpft werden konnte. Am Beispiel der Moralerziehung bedeutete das sowohl die Verknüpfung von Disziplinierung, Kultivierung und Zivilisierung als Maßgabe empirischer Sittlichkeit im Sinne einer Vorschule der Moralisierung als auch eine gewisse Art von Revolutionierung der Gesinnung, eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung des Menschen (vgl. GÖBLING 1993, 32), bei der das *„intelligible Ich ... in die Hülle seines sinnlich-empirischen Körpers einrückt und diesen durchgeistigt“* (GÖBLING, 1993, 33).

KANTS Subjektbegriff verwehrt damit der Pädagogik einerseits die Vorstellung einer naturbestimmten, sich entwickelnden Subjektkompetenz. Andererseits bietet seine fundamentale Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bis in unsere Zeit einen gleichsam transzendentalen Schutz vor naturalisierenden, vordergründigen Subjektbegründungen – allerdings für den Preis jener offen gebliebenen Frage, wie die (transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität mit den (empirischen) Bedingungen einer realen Ermöglichung von Subjektivität zusammen zu denken sind und in ein sinnvolles Erziehungsprogramm integriert werden können.

Aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, wird insbesondere HERBART das Verdienst zugesprochen, ernsthaft versucht zu haben, die Pädagogik so zu platzieren, daß sie weder in den Weiten der transzendentalen Freiheit, noch in der Enge eines empirischen Bedingungsgeflechts verloren geht. Dabei vermeidet HERBART einerseits, mit Bezug auf KANT, den gängigen Trugschluß, von empirischen Voraussetzungen eines Subjekts auf dessen intelligiblen Charakter zurückzuschließen. Andererseits bindet er die Subjektinstitution u.a. in zweifacher Weise an reale sinnliche Welterfahrung:

- Zum einen verweist er darauf, daß die Genesis des menschlichen Bewußtseins nur dann in Bezug zur Idee der Freiheit gesetzt werden kann, wenn auch für den intelligiblen Charakter so etwas wie Temporalität, also deren zeitliche Verortung angenommen werden kann, woraus für HERBART folgt:

„Eine empirische Determination von Freiheit, ein Erlernen von Freiheit im Continuum von Raum und Zeit ist demnach grundsätzlich möglich, freilich nur als ‘Determination’ durch Erfahrungen, die der Mensch selbst gemacht hat“ (GÖBLING 1993, 36).

- Zum anderen betont HERBART einen Aspekt, der in den nachfolgenden eineinhalb Jahrhunderten weitgehend übersehen bzw. vernachlässigt wurde: Das enge Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft in der Konstitution von

Subjektivität und Bildung, die MÜLLER (1997) in Anlehnung an PLESSNER auch „Ästhesiologische Bildung“ nennt.

Insbesondere dieser letztgenannte Gesichtspunkt soll den Fortgang der weiteren Argumentation bestimmen. HERBARTS Bemühungen, das ästhetische Denken seiner Zeit nicht nur aus KANTScher und HEGELScher Sicht, sondern auch im Rückgriff auf Überlegungen BAUMGARTENS zu einer sinnorientierten Ästhetik zu explizieren und diese mit sprach- und geschichtstheoretischen Ansätzen in *einem* Konzept der Menschenbildung zu verknüpfen, erscheinen zur Zeit nicht zu Unrecht eine Renaissance zu erleben. Dies gilt insbesondere nachdem sich in der Nachfolge des sogenannten „linguistic-turn“ in der Philosophie und den Sozialwissenschaften gezeigt hat, daß mit dem Verweis auf den Gebrauch der Sprache in lebensweltlichen Kontexten zwar eine transzendentalpragmatische Argumentation außerhalb traditioneller Bewußtseinsvorgaben möglich wird - aber nur für den Preis der Vernachlässigung situativer, sinnlicher, leibrelevanter Implikationen im Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozeß von Welt. D.h., es ist kein Zufall, wenn seit einigen Jahren jene Theorieansätze erneut in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen gelangen, die die sinnliche Wahrnehmung, die leibabhängige Erkenntnis von Welt zum Ausgangspunkt nehmen, wie z.B. die Phänomenologie und Leibanthropologie von PLESSNER und MERLEAU-PONTY Neben der Neubewertung dieser phänomenologischen Theorieansätze z.B. durch WALDENFELS (1987, 1999, 2000) kam es auch zu einer bemerkenswerten Renaissance der ebenfalls in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konzipierten Kulturtheorie CASSIRERS u.a. durch SCHWEMMER (1997 a, b, c), PAETZOLD (1994) u.a.. Kennzeichnend für diese etwa zeitgleich entstandenen phänomenologischen und symboltheoretisch orientierten Konzeptionen ist das Bemühen, jene Zweiteilung der traditionellen Philosophie der Aufklärung, die wie gezeigt wurde auch auf die Subjektconstitution durchschlug, zu überwinden, wobei die Aussagen dazu von den einzelnen Vertretern unterschiedlich begründet

werden. Im folgenden zweiten Schritt wird etwas näher auf die Anthropologie CASSIRERS eingegangen, da sie aus verschiedenen Gründen für den sportwissenschaftlichen und pädagogischen Diskurs von Bedeutung sein kann.

2. Die kulturelle Identität der individuellen Persönlichkeit

Auf eine weitergehende Einführung in das Denken CASSIRERS kann nach den Publikationen mehrerer Tagungsbände dieser Arbeitsgruppe verzichtet werden. CASSIRERS Theorie der symbolischen Formen war seit der ersten Sitzung vor sieben Jahren direkt oder indirekt Gesprächsthema. Zum Verständnis der folgenden Situation möchte ich nur einen Aspekt besonders hervorheben: Die zentrale Bedeutung der *Form*, bzw. des Prozesses der Formgebung, Formwerdung und Selbstformung bei CASSIRER.

In bewußter Abgrenzung zu KANTS Dualismus, der den Formungsprozeß als einen prinzipiellen Vorgang zwischen Natur und Freiheit beschreibt, betont CASSIRER unter Bezugnahme auf GOETHE und HERDER die spezifische Leistung des Formungsprozesses als ein Spezifikum des Menschen, bei dem sich in besonderer Weise die Potentialität einer freien Persönlichkeit zeigt, denn „*sie ist nur dadurch Form, daß sie sich selbst ihre Form gibt*“ schreibt CASSIRER in „Erkenntnis, Begriff, Kultur“ (1993, 249). D.h., dieser universelle Prozeß der Formgebung, der Formgestaltung, „*der uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion in der Philosophie enthüllt, (ist)... stets zugleich individuell und universell*“ (CASSIRER 1993, 250).

Man kann also sagen, daß durch den individuellen Formungsprozeß der Mensch zu einem inter-individuellen Kulturwesen wird und damit aber auch sein Tun immer Ausdruck von Kultur ist.

„In dieser Sphäre läßt sich das Universelle nicht anders als in der Art der Individuen anschauen, weil es nur in ihr seine

Aktualisierung, seine eigentliche Verwirklichung finden kann“

(CASSIRER 1993, 250)

Bedeutsam für eine sportwissenschaftliche Diskussion ist, daß nach CASSIRER dieser Formungsprozeß immer ein aktives Tun ist.

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet den Mittelpunkt, an dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des objektiven und subjektiven, beginnt sich die Welt des Ichs von der der Dinge zu scheiden“ (CASSIRER, Ph. s. F. II, S. 187)

Mit dieser Fundierung des Geistigen auf ein Tun folgt CASSIRER nicht KANT sondern GOETHE und HERDER, was auch Folgen für das Ich-Welt-Verhältnis hat:

„Die Grenzen der inneren Welt können demgemäß nur dadurch bestimmt, ihre ideelle Gestaltung kann nur dadurch sichtbar werden, daß der Umkreis des Seins im Tun umschritten wird. Je größer hierbei der Kreis wird, den das Selbst mit seiner Tätigkeit erfüllt, um so deutlicher tritt die Beschaffenheit der objektiven Möglichkeit, wie die Bedeutung und Funktion des Ich heraus“. (CASSIRER Ph. s. F. II, S. 239)

Nach SCHWEMMER geht es CASSIRER dabei darum zu zeigen, daß

„Individuation und Individualität als Form einer kultureller Existenz, Kreativität als Gestaltung von schon Gestaltetem, Subjektivität als Vollzug von Interindividualität kurz: Bestimmungen des menschlichen Geistes als kulturelle Bestimmungen zu lesen (sind), ohne die Individualität, Kreativität und Subjektivität unserer geistigen Leistungen durch deren kulturelle Definition zu verdecken“ (SCHWEMMER 1997a ,12).

Durch die bei CASSIRER sichtbar werdende Verbindung von „geistigem Sinn“ und „sinnlicher Sinnlichkeit“ die er zum Charakteristikum des Schöpferischen erhebt, wird der KANTSche Vernunftsbegriff nicht nur erweitert um die Dimension der „Aisthesis“ bzw. „Ästhesiologie“, sondern - und darauf verweist SCHWEMMER - das Verhältnis gleichsam umgekehrt. Der kulturelle Austauschprozeß, durch den die Individualität bestimmt wird, der gemeinschaftliche Gebrauch gesichert ist, ist immer auch als ein Austauschprozeß leiblich-konkreter Weltverhältnisse anzusehen, wobei *sprachliche – wie überhaupt symbolische - Bedeutung (sich zeigt) in den Unterschieden, die uns unser Handeln erschließt* (SCHWEMMER 1997, c).

Die im Mittelpunkt der bisherigen Argumentation stehende Frage der Subjektkonstitution erweist sich damit als ein wechselseitiger, symbolisch dynamischer Prozeß.

„Die Verbindung der prozeß- und symboltheoretischen Perspektive läßt einerseits den kulturellen Prozeß der Ausbildung symbolischer Strukturen und andererseits die Ausbildung einer persönlichen Individualität in diesen symbolischen Strukturen als eine Einheit - als eine wie CASSIRER sagt ‘dynamische Gesamtheit’ (Ph.s.F. III, 258) - sichtbar werden“ (SCHWEMMER 1997a, 13).

Ein Aspekt in CASSIRERS Anthropologie, den insbesondere SCHÜRMAN in letzter Zeit kritisiert hat. CASSIRER entwickelt für ihn *zwei unterschiedliche anthropologische Konzeptionen*. So gibt es einerseits Hinweise nach denen *„der Mensch qua Mensch-sein ein symbolischen Wesen ist“* (SCHÜRMAN 1995, 152). Andererseits deutet CASSIRER aber auch den Menschen als *„ein symbolbegabtes Tier, das diese Fähigkeit einsetzen kann oder auch nicht“* (SCHÜRMAN 1995, 152).

Da beide Positionen in CASSIRERS Argumenten nach SCHÜRMAN miteinander vermischt werden, bleibt die fundamentale Frage nach der Einheit des Menschen

im Kulturationsprozeß letztlich nach SCHÜRMANNS unbeantwortet, bzw. ist implizit immer schon beantwortet.

„CASSIRER hat dieses logische Problem nicht gelöst, sondern Heraklidische Physik als solche schon für eine Lösung gehalten.“ (SCHÜRMANNS 1995, 151)

Ein Beleg dafür sei u.a., CASSIRERS Deutung *pathologischen* Symbolverstehens. Aus der Tatsache, daß er es nicht als eine andere Weise der Symbolisierung, sondern als *eine Art Agrammatismus* (CASSIRER, Ph. s. F. III, 278) deutet, zieht SCHÜRMANNS den Schluß, CASSIRER ginge letztlich von einem „gestuften“ Menschenbild aus, nach dem „der Mensch“ auch versagen kann, und das hieße, auch tierisch leben könnte. Dies bedeutet, Mensch und Tier haben vieles gemeinsam und als spezifisch Menschliches kommt die Fähigkeit der Symbolisierung ergänzend hinzu. Eine Aussage, die CASSIRER jedoch häufig auch mischt mit jener Deutung, wonach der Mensch als Gattungswesen im Unterschied zum Tier per se ein symbolfähiges, formgebendes Wesen *ist*.

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit - und dies ist SCHÜRMANNS zweiter kritischer Einwand - ergibt sich bei CASSIRERS Hinweisen auf das prinzipielle Eingebundensein des Menschen in Kultur und Geschichte. Zum einen verweist CASSIRER darauf, daß Kultur nicht gedacht werden soll als eine immer nötige Kompensationsleistung für fehlende Instinkthandlungen (im Unterschied z.B. zur Anthropologie GEHLENS), sondern Kultur *ist* die spezifische Art und Weise des Menschseins. (Vgl. SCHÜRMANNS 1997, 136) Mit Bezug auf KANT nimmt er dessen prinzipielle Unterscheidung zwischen der Frage einer objektiven Geltung reiner Verstandesbegriffe und ihrer jeweiligen subjektiven Genese auf. Für KANT bedeutete dies, daß jedem Erkennen einer Verstandesentwicklung immer schon eine Geltung der Verstandesbegriffe vorausgehen muß, woraus sich ein Primat der Logik vor der Anthropologie ergibt. - Eine Schlußfolgerung KANTs, der CASSIRER überall dort folgt, wo er sich absetzt von einem Psychologismus in der Anthropologie oder der Lebensphilosophie. Im Unterschied zu KANT versucht

CASSIRER jedoch andererseits, insbesondere in der Anthropologie der nachgelassenen Schriften einen wechselseitigen Verweis von „Geist“ und „Leben“ und damit eine gleichrangige Beachtung der subjektiven Anthropologie und der objektiven Logik. Daraus ergibt sich wiederum eine jeweils wechselseitige Antwort auf die Frage nach der objektiven Geltung und subjektiven Erkenntnis von der Welt aus der Kulturgeschichte, in die jeder Mensch eingebunden ist. - Eine Interpretation, durch die nach SCHÜRMANNS CASSIRER jedoch das zentrale Problem der Mensch-Welt-Erkenntnis und damit auch der Subjektkonstitution in die Harmonie eines unverbindlichen Wechselverweises verschiebt.

„Auch eine Analyse der kulturgeschichtlichen Gewordenheit des menschlichen Geistes geschieht bereits unter den Bedingungen des menschlichen Geistes, womit sich diese Lösungsrichtung zunächst überhaupt nicht prinzipiell von den von CASSIRER abgelehnten Richtungen unterscheidet. (SCHÜRMANNS 1997, 143)

Das Ziel anthropologischer Forschung müßte es nach SCHÜRMANNS sein, einen Forschungsansatz zu entwickeln, in dem eine „Selbst-Begründung des Geistes im Unterschied zu einer Letztbegründung des Geistes ... *kein Salto mortale* ist“ (SCHÜRMANNS 1997, 143).

Ein Ziel, das CASSIRER trotz der verschiedenen Abgrenzungsbemühungen zu KANT dem Psychologismus und der Lebensphilosophie aus Sicht SCHÜRMANNS aber nicht erreicht hat.

3. Der Raum – Voraussetzung und Ergebnis kultureller Formungsprozesse des Menschen

Im folgenden dritten und letzten Schritt soll nun gezeigt werden, daß CASSIRERS Theorie der symbolischen Formgebung im Unterschied zur Skepsis SCHÜRMANNS zwar zirkelhaft erscheint, aber kein „Salto mortale“ ist. Im Mittelpunkt der Erörterung steht der Begriff des „Raumes“. Dabei soll deutlich

werden, daß CASSIRER mit den Begriffen „Raum“, „Zeit“ und „Zahl“ Grundkategorien entwickelt, durch die er die Position einer prinzipiellen Trennung von logischer und sinnhafter Erkenntnis einerseits anerkennt und andererseits jedoch überschreitet, ohne dabei jene Fehler zu begehen, die er der Lebensphilosophie oder dem Psychologismus unterstellt. Gleichzeitig soll sichtbar werden, daß der *Raum* nicht nur eine Kategorie darstellt, die für die Selbstkonstitution von zentraler Bedeutung ist, sondern daß in der Art der Selbstkonstitution sich ein symbolischer Funktionalismus zeigt, der durch seine Fundierung im Tun, im Handeln des Menschen auch für die sportwissenschaftliche Diskussion relevant ist.

Der Raum ist ein durchgängiges Thema in CASSIRERS Philosophie. Schon 1902, in seinem Buch über LEIBNIZ, entwickelt er eine *qualitative* Begründung des geometrischen Raumes, die noch 1942 in einem seiner letzten Aufsätze bestätigt wird. Mit LEIBNIZ betont er in Absetzung zu DECARTES und NEWTON die *Relationalität* des Raumes und stellt sich damit gegen naturalistische Vorstellungen, die versuchen, den Raum über Ausdehnungs- oder Meßbarkeitskriterien zu bestimmen.

„Das System, auf das wir hin blicken und an dem wir unsere gedankliche Orientierung suchen, ist kein einzelner wahrnehmbarer Körper, sondern ein Inbegriff theoretischer und empirischer Regeln, von denen die konkrete Gesamtheit der Phänomene als abhängig gedacht wird“ (CASSIRER 1910, 243).

In KANTScher Sicht betont CASSIRER damit einerseits zunächst die transzendente Voraussetzung in der Frage des Raumes. Andererseits versucht er jedoch auch KANTS deutliche Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu revidieren, indem er darauf verweist, daß die reine Anschauung immer schon eine bestimmte Räumlichkeit voraussetzt, durch die z.B. erst eine Reihenform des neben einander überhaupt erst möglich ist.

In der Entwicklung dieser „Zwischen-Philosophie“ des Raumes - bei der sowohl die fundamentale Bedeutung des räumlichen Denkens als *Basisphänomen* jeder Art von Gliederungsmuster im Mensch-Welt-Verhalten anerkannt wird, als auch diese prinzipielle Bedingung nicht automatisch als ein Hinweis auf den unüberwindbaren Graben zwischen Sinnlichkeit und Verstand gedacht wird - waren für CASSIRER die Arbeiten des Empiristen MACH, der Psychologen GOLDSTEIN, GELB und KATZ sowie des Kunsthistorikers PANOFKY von Bedeutung.

MACHs Unterscheidung in einen Wahrnehmungsraum und einen geometrischen Raum, einschließlich der dabei unterschiedlich wirksam werdenden Ordnungsprinzipien (z.B. in der sinnlichen Dimension sind Orte und Richtungen nicht gegeneinander austauschbar), veranlasst CASSIRER zu einer weiteren Differenzierung der Raumtheorie. Dabei lehnt CASSIRER zwar die einseitige empirische-logische Begründung MACHs für diese Unterscheidung ab, stellt aber andererseits die wechselseitige Wirkung des sinnlichen Wahrnehmungsraums und der Logik des Vorstellungsraumes heraus, denn beide „*legen durch einen ‘Akt der Selektion’ bestimmte ‘Gruppen’ oder ‘Zentren’ fest, die als ‘In-Variante’ die Erfahrung ermöglichen.*“ (FERRARI 1992, 177)

Entsprechend ist

„der Prozeß des Wahrnehmens nicht von dem des Urteilens zu trennen. Es sind elementare Urteilsakte, kraft derer der Einzelinhalt als Glied einer bestimmten Ordnung erfaßt und erst in sich selbst gefestigt wird“(CASSIRER 1910, 453)

Die Konsequenz daraus ist für CASSIRER, „*daß es nicht eine allgemeine schlechthin feststehende Raum-Anschauung gibt, sondern daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentliche Fügung erst von der Sinnordnung erhält, in der er sich jeweils gestaltet.*“ (CASSIRER 1931, 28)

Man könnte nun einwenden, daß in dieser Interpretation sich wiederum eine Doppeldeutigkeit - in diesem Fall bezogen auf den Raum - verbirgt, die SCHÜRMANNS CASSIRER in anderem Zusammenhang vorgeworfen hat, denn auch eine *Sinn-Ordnung* benötigt einen räumlichen Kontext, zumindest innerhalb des Sinn-Raumes, durch den sie sich selbst erst als Ordnung erweist.

Wer so argumentiert, übersieht bzw. ignoriert jedoch die transzendente Funktionalität der CASSIRERischen Argumentation, aus der sich seine spezifische Symboltheorie entwickelt. In welcher Weise dies hinsichtlich der Raumkonstitution zu verstehen ist, lassen seine Hinweise auf PANOFSKY erkennen. Als Kunsthistoriker hatte dieser zeigen können, wie die Entwicklung der *Perspektive* als symbolische Form „zur Gliederung eines neuen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt“ (FERRARI 1992, 182) beitragen kann. Im Rückblick auf verschiedene Perspektiven der Kunstentwicklungen der letzten Jahrhunderte, sind die verschiedenen Stilrichtungen für PANOFSKY nicht verschiedene Anordnungen von Gegenständen, Farben etc. in einem gleichsam konstanten Raum, sondern eher umgekehrt ein Beleg für die jeweils spezifische, strukturelle Umwandlung des Raumes, man könnte auch sagen, unterschiedliche „Raumlogiken als Sinnordnungen“.

Fragt man sich nun, wie jene, aus kulturgeschichtlicher Sicht differenzierten Raumlogiken einer Epoche sich herausbilden oder sich zu ganz bestimmten Sinnordnungen stabilisieren, lassen sich wiederum *subjektive* und *kulturrelevante* Aspekte hervorheben.

Zur Verdeutlichung der *subjektiven Raumkonstitution* verweist CASSIRER zur Kontrastierung der oft unbewußten oder impliziten Prozesse auf Studien aus der Ethnologie und Wahrnehmungspsychologie. Kennzeichnend für Naturvölker ist z.B., daß sie zwar in ihrer räumlichen Orientierung, hinsichtlich der konkreten,

genauen Beobachtung, den Kulturmenschen meist überlegen sind, sie aber nicht in der Lage sind

„eine Karte des Flußlaufes zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten. Der Übergang von der bloßen Aktion zum Schema, zum Symbol, zur Darstellung bedeutet in jedem Fall eine echte ‘Krisis’ des Raumbewußtseins“ (CASSIRER Ph.s.F. III, 179)

Zur Erläuterung dieses „Übergangs“ verweist CASSIRER auf Studien von GOLDSTEIN und GELB, die auch MERLEAU-PONTY zu ähnlichen bzw. weiterführenden Überlegungen zur Raumwahrnehmung veranlaßten. Anhand von pathologischen Ausfallerscheinungen auf Grund von Kriegsverletzungen beschreiben GOLDSTEIN/GELB die Aktionen und Kompensationshandlungen von Hirnverletzten, die die Fähigkeit zur Raumvorstellung verloren haben. Diese Kranken können, obwohl ihre Fähigkeit, räumliche Gestalten erkennen zu können aufs Schwerste beeinträchtigt sind, *„noch höchst komplizierte Leistungen ... vollziehen, sofern diese auf einem anderen Wege, auf dem Wege über bestimmte Bewegungen und über ‘kinästhetische’ Bewegungswahrnehmungen sich erreichen lassen“* (CASSIRER Ph.s.F. III, 179 Fußn. 1) Mit Bezug auf die Blindenforschung scheint sich diese Deutung bestätigen zu lassen, denn statt eines *„Darstellungs- und Bildraumes (muß) der ‘Raum’ des Blinden ... in erster Linie als ein dynamischer ‘Verhaltens-Raum’ als ein bestimmtes Aktions- und Bewegungsfeld gedacht werden“* (CASSIRER, Ph.s.F. III 179, Fußn. 1)

Wie eng CASSIRERS allgemeine Deutung des Raumes mit den weiterführenden Gedanken MERLEAU-PONTYS verwandt sind, zeigt dessen Explikation des Verhältnisses von orientiertem Raum und bildlichem Raum im Kapitel *„Räumlichkeit des eigenen Leibes und die Motorik“* in seiner *„Phänomenologie der Wahrnehmung“* in der er sich ebenfalls auf Untersuchungen GOLDSTEINS bezieht.

„Die Verhältnisse zwischen den beiden Räumen wären dann etwa diese: Sobald ich den leiblichen Raum thematisiere und seinen Sinn entfalte, finde ich nichts in ihm als den intelligiblen Raum. Doch zugleich löst dieser intelligente Raum sich vom orientierten Raum nicht (herv. E. F.) los. Er bleibt eben dessen (herv. E.F.) Explikation; aus ihm enturzelt hat er gar keinen Sinn, so daß der homogene Raum den Sinn des orientierten Raumes nur auszudrücken vermag, sofern er ihn von ihm empfangen hat. Nur dann kann der Inhalt wirklich der Form subsumiert werden und erscheint als Inhalt dieser (herv. E.F.) Form ... nur dann kann wirklich der Körperraum zu einem Teil des objektiven Raumes werden, wenn er als der vereinzelte Körperraum selbst den Keim der Dialektik in sich trägt, die ihn in den universalen Raum verwandelt“ (MERLEAU-PONTY 1966, 127).

MERLEAU-PONTY beschreibt damit das Verhältnis von „Perzeption“ und „Apperzeption“ des Raumes als ein dialektisches. Eine Dialektik, so könnte man mit CASSIRER ergänzen, die in wesentlicher Weise durch den „determinierenden Gesichtspunkt“ bestimmt wird, durch den „eine einzelne Wahrnehmung für den Gesamtaufbau der räumlichen ‘Wirklichkeit’ eine sehr verschiedene Bedeutung und sehr verschiedenen Wert gewinnen (kann)“ (CASSIRER Ph.s.F. III 188).

Entscheidend ist, daß dieser, gleichsam „archimedische Punkt“ der räumlichen Ordnung, nicht als ein transzendentes a priori gedacht werden kann, sondern sich in einem dialektischen Wechselverhältnis aus dem Kontext der divergierenden Raumerfahrung entwickelt.

„Indem die Wahrnehmung nicht bloße Erfassung eines einzelnen Hier- und Jetzt-Gegebenen bleibt, indem sie den Charakter der Darstellung gewinnt, faßt sie damit die bunte Fülle der Phänomene zu einem ‘Kontext der Erfahrung’ zusammen“. (CASSIRER, Ph.s.F. III, 188)

Ähnlich, wie bei seiner allgemeinen Symboltheorie betont CASSIRER damit auch hinsichtlich der Raumkonstitution den Doppelcharakter einer sinnstiftenden Ordnung: die sinnliche Gebundenheit und Freiheit von Sinnlichem, bei dem die Vergegenwärtigung eines Ereignisses in seiner Vergegenwärtigung kein Ereignis ist, sondern immer die *Form* eines Ereignisses.

4. Sportwissenschaftliche Konsequenzen

Fragt man sich abschließend, wo die Relevanz dieser z.T. transzendentalphilosophischen Überlegungen für einen sportwissenschaftlichen bzw. bildungstheoretischen Diskurs liegt, kann man feststellen:

- Mit Bezug auf CASSIRER, MERLEAU-PONTY u.a. wird deutlich, in welcher Weise die analytische Trennung KANTS in die Welt der Sinnlichkeit und in die der Vernunft auch unbegründete Folgen für die funktionale Differenzierung in Geistiges und Körperliches, Bewußtes und Unbewußtes etc. hatte. Die daraus sich ergebende Annahme nach der z.B. das Bewußtsein nur sich selbst erforschen kann, und zwar nach dem Prinzipien und Regeln, durch die es sich selbst definiert hat, postulierte auch eine Zweiteilung des Mensch-Welt-Verhältnisses, innerhalb dessen, realen menschlichen Wahrnehmungen und Bewegungen (u.a. im Sport) nur eine nachrangige Erkenntnisbedeutung zugestanden werden kann.
- Die vorgetragenen Überlegungen zur Raumkonstitution haben erkennen lassen, welche Möglichkeiten sich für den, von klassischen dichotomen Denkmustern geprägten sportwissenschaftlichen Legitimationsdiskurs ergeben, wenn er sich auch auf transzendental-philosophische Argumentationen einläßt.
- Von Bedeutung war, daß bei der raum-zeitlichen Gliederung der Welt, die aktive Auseinandersetzung mit dieser Welt über Bewegungen eine zentrale Bedeutung besitzt. Bei der Frage, wie diese äußeren, durch Bewegung entwickelten, sinnhaft strukturierten, räumlichen Wahrnehmungsmuster mit

jenen „inneren“ Vorstellungsmustern verbunden werden, zeigte sich, daß dies weder als ein kontinuierlicher Übergang, noch als eine bestimmte geistige Aufmerksamkeit, zu deuten ist, sondern als ein, wie es BERGSON nennen würde, „solidarisches Ganzes“ (BERGSON ŒUVRES 192) anzusehen ist.

- Sportliche Handlungen als aktive, raum-zeitlich strukturierte Auseinandersetzungen des Menschen mit der Welt, die häufig spezifischen expliziten Formungsprozessen oder impliziten Formungsprozessen sportiver Zielvorgaben folgen müssen, erweisen sich damit als ein geeignetes Untersuchungsfeld - insbesondere wenn man bedenkt, in welcher z.T. naiven Weise sie bisher als Kulturphänomen gedeutet werden.
- Schließlich haben die Bezüge auf CASSIRER und verschiedene phänomenologische Theorieansätze erkennen lassen, daß es sich lohnen könnte, die zentrale, pädagogische Frage nach der Konstitution des Selbst und seiner reflexiven Möglichkeiten innerhalb eines (post)modernen Weltverhältnisses auf andere Weise zu beantworten, als es die bildungsbürgerlich vorgeprägte Pädagogik im Allgemeinen tut.

Literatur

APEL, K.O. (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt/M. 1982

BAUMGARTEN, A.G.: Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750-1758). Hrsg.: v. SCHWEIZER, H.R. Hamburg 1988

BERGSON, H.: Einführung in die Metaphysik. Cuxhaven 1988

BÜRGER, P.: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes. Frankfurt/M. 1998

CASSIRER, E.: Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: Beilage zur Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft. Bd. 25 1931, 22-36

- CASSIRER, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff – Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910
- CASSIRER, E.: Erkenntnis, Begriff, Kultur. Hg. V. R.A. Bast. Hamburg 1993
- CASSIRER, E.: Philosophie der Symbolischen Formen Bd. I-III. Darmstadt 1994
- FERRARI, M.: Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 2/1992, 167-188
- FETZ, R.L.: Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von ERNST CASSIRER und JEAN PIAGET. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Bd. 28/1991, 434-470
- GÖBLING, H.J.: Subjektwerden. Historisch-systematische Studien zu einer pädagogischen Paradoxie. Weinheim 1993
- HEGEL, G.W.F.: Ästhetik. Bd. I. Berlin, Weimar 1976
- HERBART, J.F.: Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Kleine pädagogische Texte. Hrsg.: NOHL, H./WENIGER, E./GEIBLER, G. Weinheim o.J.
- HONNETH, A.: Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik. In: MENKE, CH./SEE, U. (Hrsg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt/M. 1993, 149-162
- KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1950; Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg 1952; Kritik der Urteilskraft. Hamburg 1963; Über Pädagogik. Hrsg.: DIETRICH. Band Heilbronn 1960
- KROIS, J.M. (Hrsg.): Cassirer, Ernst Bd. I. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg 1995
- LOYTARD, J.-F.: Der Name und die Ausnahme. In: FRANK, M. u.a. (Hrsg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt 1988, 180-191

- MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966
- MÜLLER, H.R.: Ästhesiologie der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert. Würzburg 1997
- ORTH, W.: Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart. In: Dtsch. Z. Philosophie 40/1992, 1 / 2, 119-136
- PAETZOLD, H.: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt 1994
- PLESSNER, H.: Die Einheit der Sinne. Grenzlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923). In: Gesam. Schriften Bd. 14. DUX, G. (Hrsg.) Frankfurt 1980 ff.
- SCHÜRMAN, V.: Anthropologie als Naturphilosophie. Ein Vergleich zwischen Helmuth Plessner und Ernst Cassirer. In: RUDOLPH, E./STRAMATESCU, O. (Hg.): Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft. Hamburg 1997, 133-170
- SCHÜRMAN, V.: Einheit der symbolischen Formen? Nachfragen am Beispiel der Anthropologie Cassirers. In: Dialektik 1995, 151-156
- SCHWEMMER, O.: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin 1997(a)
- SCHWEMMER, O.: Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zu Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“. In: FREDE, D./SCHMUECKER, R. (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Darmstadt 1997, c, 1-57
- SCHWEMMER, O.: Ernst Cassirer – Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin. 1997(b)
- WALDENFELS, B.: Das leibliche Selbst. Frankfurt/M. 2000
- WALDENFELS, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1987
- WALDENFELS, B.: Sinnesschwellen. Frankfurt/M. 1999