Franz Bockrath (Humboldt – Universität Berlin)

**Sportphilosophie als traditionelle oder als kritische Theorie des Körpers ? – Eine Replik**

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 kritisches Bestreben vielen Systematiken, 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 läut 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 anthropologischem 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 gegensätzlichem 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 hervorgebrachten 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 hervorgebrachten 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“, „Gewaltsamkeit“, „Kommerzialisierung“, „Zivilisierung“ und „Technologisierung“ lassen den angestrebten Wechsel der Perspektive deutlich erkennen. Doch gilt auch hier, daß durch philosophische Überlegungen keine Formel hervorzubringen 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 Lebens 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 „Sinngebungen“ 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 verwischen. Die Aufgabe einer kritischen Anthropologie könnte folglich darin bestehen, die von Caysa so bezeichnete „Umwertung der Werte“ zu entidealisieren und auf ihre materiellen Voraussetzungen zurückführen. 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 technologischem Fortschritt einerseits (Stichwort: Optimierung der menschlichen Gensubstanz) und dem Bedeutungsverslust 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 allgemeinere 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.