



Volker Schürmann

BAS2: Verhaltens- und sozialwissenschaftliche Grundlagen

VL: Sportbezogenes Handeln aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Vorlesung 4: Körper – Leib – Personalität

Version 1.1, April 2012

Inhalt

| | |
|--|----|
| Vorlesung 4: Körper – Leib – Personalität..... | 1 |
| 4.1 Exzentrizität..... | 2 |
| 4.2 Körper und Leib | 3 |
| 4.3 Exzentrizität – Körperlichkeit – Personalität | 6 |
| Kommentar | 7 |
| 4.4 Körpertechnologisierung | 9 |
| 4.5 Verselbständigung des Leibes | 10 |
| 4.6 Zentrales Ergebnis | 14 |
| 4.7 Verantwortung für die Offenheit des Wettkampfs | 14 |
| Literatur | 14 |

4. Körper – Leib – Personalität

Die Vorstellung, daß das Sich-schlafen-Liegen etwas Natürliches sei, ist vollkommen falsch. (Marcel Mauss)

Sporttreiben ist eine *körperliche* Bewegungsform. – Diese Vorlesung dient dazu, diesen Satz in seinen Abgrenzungen und Voraussetzungen genauer zu bestimmen.

Hinsichtlich seiner Abgrenzungen ist ein Dreischritt nötig:

- i) Zunächst ist *klar*, was mit dem Satz gemeint ist. Unser Vorverständnis von „Sport“ und von „körperlich“ ist derart, dass wir wissen, was mit dem Satz gemeint ist. Wir würden zum Beispiel ergänzen: „Im Unterschied zum Nachdenken ist Sporttreiben eine körperliche Bewegungsform.“
- ii) Auf den zweiten Blick aber ist dann genau so klar, dass dieses Vorverständnis schwierig ist, denn man kann gar kein menschliches Tun angeben, das nicht auch ein körperliches Tun ist: Auch Schlafen, Lesen, Nachdenken sind körperliche Aktivitäten. Damit wird unklar, was der obige Satz *genau* meint, denn die nähere Erläuterung „im Unterschied zu X“ ist, streng genommen, falsch, da es gar kein X gibt, das nicht auch eine körperliche Aktivität ist.
- iii) Trotzdem bleibt ernst zu nehmen, dass wir beim ersten Hören wussten, und in diesem Sinne auch immer noch wissen, dass wir Sporttreiben zu einer körperlichen Bewegungsform rechnen, Schlafen, Lesen und Nachdenken aber eher nicht.

Wir müssen diesen Unterschied also anders und präziser ausdrücken. Gemeint ist doch ungefähr Folgendes: Natürlich ist Sporttreiben genauso wie Nachdenken eine körperliche Aktivität. Aber beim Nachdenken „geht es nicht um diese Körperlichkeit“, beim Sporttreiben aber geht es darum, den eigenen Körper zu bewegen. Das kann man vorläufig so ausdrücken, dass das Sporttreiben eine *ausdrücklich* körperliche Bewegungsform ist; oder mit dem Fachbegriff ›Reflexion‹ gesagt: Sporttreiben ist nicht nur eine körperliche Aktivität wie jede andere menschliche Aktivität auch, sondern ist eine reflexive körperliche Aktivität: Im Tun reflektiert das Sporttreiben die körperliche Seite dieses Tuns.

Zugleich laufen in dieser Vorlesung mehrere Fäden der bisherigen Vorlesungen zusammen:

- Das, was bis dato „personales Tun/ Handeln“ hieß, kann jetzt auch als ein bestimmtes Verhältnis zum eigenen Körper bestimmt werden;
- dadurch wird insbesondere gewährleistet, dass die Bestimmung der Personalität zwar kein empirisches Merkmal, sondern eine evaluative Bestimmung ist und bleibt, dass sie aber gleichwohl nicht einfach ausgedacht ist, sondern dass sie sich, wie man dann sagen kann, symptomatisch körperlich zeigt – z.B. im Lachen und im Weinen (s. Vorlesung 2.5.3);
- die Offenheit des Wettkampfs hat auch eine körperliche Seite, die man als „Ver selbständigung des Leibes“ (s.u.) charakterisieren kann.

4.1 Exzentrizität

In den nächsten drei Abschnitten geht es darum, den Zusammenhang von personalem Tun und Körperlichkeit herauszustellen. Das beides vermittelnde dritte Glied ist die Bestimmung der Exzentrizität (oder auch: exzentrische Positionalität) im Sinne der philosophischen Anthropologie von Plessner.

Das bisherige Ergebnis lautet: Hinsichtlich des *personalen Tuns* (s. Vorl. 2) kann man pointiert sagen:

Tiere fressen, Personen essen.
Tiere verenden, Personen sterben.
Tiere bedürfen etwas, Personen begehren etwas.
Nur Personen lachen und weinen.
Nur Personen führen Kriege.
Nur Personen tragen sportliche Wettkämpfe gegeneinander aus.
Usw.

Diese grundsätzlichen und unreduzierbaren Differenzen wurzeln in einem bestimmten Verständnis personaler Freiheit, das wiederum dreifach strukturiert ist: Autonome Person – sich mitweltlich wechselseitiges Anerkennen als Person – im Wie des selbstbestimmten Umgehens mit der Welt optional bestimmt zu sein: entweder willkürlich oder bestimmt frei zu sein.

Wenn man nun versucht, im Hinblick auf das Freiheitsverständnis die sozusagen generierende Basis dieser Dreiheit zum Ausdruck zu bringen – also dasjenige Strukturmerkmal anzugeben, das diese Dreiheit miteinander kompatibel und zu *einer* Struktur zusammenbindet, dann kann man formulieren, dass Personen als Lebewesen gelten, die in all ihrem Tun **grundsätzlich und von vornherein** einen Blick von außen auf sich selber realisieren. „Von außen“ heißt dabei, dass sich Personen in ihrem Tun mit den Augen der Anderen sehen. An einem der obigen Beispiele gesprochen:

Der Unterschied von tierischem Fressen und personalem Essen liegt nicht in einem Unterschied von guten und schlechten Ess-Manieren begründet, sondern darin, dass Tiere keine Manieren haben und ausbilden, während Personen jede Nahrungsaufnahme prinzipiell vermittelt über *irgend-*welche Ess-Manieren bewerkstelligen, seien dies nun gute oder aber ›schweinische‹ Manieren.

Diese Struktur des sich von Außen selber Zuschauens ist in unserer Geistesgeschichte verschiedentlich bemerkt und formuliert worden. Herder (1772) hat sie *Besonnenheit* genannt (s. Vorlesung 3.4) und Plessner spricht von Exzentrizität.

›Exzentrizität‹ meint genau diesen Blick von außen auf das eigene Tun. „Exzentrische Lebewesen“ realisieren in all ihrem Tun einen solchen Blick von außen, und d.h.: In ihrem Tun realisieren sie eine Abstandnahme von diesem Tun, so dass sie nicht einfach nur dieses, und nicht jenes, tun, sondern zugleich noch realisieren, dieses, und nicht jenes, zu tun. Exzentrizität ist eine prinzipiell realisierte Reflexion des Tuns im Tun. Die negative Abgrenzung – *nicht* jenes zu tun – ist nicht nur ein faktischer, von außen beobachtbarer Tatbestand, sondern exzentrische Wesen grenzen ihr eigenes Tun selbst ab. Das eben heißt Handeln, im Unterschied zu Verhalten: Exzentrische Lebewesen verhalten sich in ihrem Verhalten zu diesem Verhalten, d.h. sie handeln. – Plessner drückt das u.a. wie folgt aus:

„Dem intelligentesten Lebewesen in der Tierreihe, dem menschenähnlichsten, fehlt der Sinn für's Negative. Dies ist das sichere Ergebnis der Untersuchungen Köhlers, der gewiß nicht gegen tierische Intelligenz und für einen unüberbrückbaren Wesensunterschied von Mensch und Tier voreingenommen war.“ (Plessner 1928, 270)

„Wäre unsere Existenz kein Existieren, d.h. ein Verhalten zu Verhältnissen, sondern ein bloßes factum brutum, dann gäbe es weder eine Hermeneutik der höheren noch der niederen Sinne.“ (Plessner 1970, 383)

4.2 Körper und Leib

Der 1. Schritt: Jedes personale Tun, also nicht nur das Sporttreiben, ist ein körperliches Tun, und jedes personale Tun, also nicht nur ausdrücklich körperliches Tun, ist ein den Körper gestaltendes, d.h.: kein naturhaftes Tun.

Wenn man von personalem Tun ausgeht, gilt dieses Tun in einem evaluativen Sinne als freies Tun (s. Vorlesung 2). Man will dann also sagen, dass Personen nicht nur instinktgesteuert sind, also nicht einfach bloß Automaten sind, bei denen ein festgelegtes Programm abläuft. Ihr Tun gilt vielmehr als selbstbestimmtes Tun, als Han-

deln. Eine Person re-agierte also nicht bloß auf äußere Bedingungen, sondern man möchte sagen, dass die Person selbst es ist, die dort handelt. Freiheit(2) hat es eben, so das Ergebnis bisher, nicht mit den wirkenden Bedingungen zu tun, sondern ist eine Annahme zum (selbstbestimmten) Umgehen mit diesen Bedingungen.

Die Rede von Person bzw. vom Selbst der Person leistet also zwei Dinge:

- Identitätspunkt: Sogar wenn sich der Körper, auch drastisch, ändert, etwa bei Beinamputationen, bleibt die Person die selbe: Sie selbst ist es dann immer noch, die sich körperlich so drastisch verändert hat;
- Instanz des Handlungsanfangs und der Handlungssteuerung: Die Person selbst ist es, die ihren Körper einsetzt zum Zwecke der Durchführung einer Handlung. Nicht der Körper ist es, der eine Treppe hochgeht oder der im Kraftraum Gewichte stemmt, sondern Ich bin es, der das mit meinem Körper tut. Ich *habe* meinen Körper. Oder allgemeiner: Ein Selbst hat seinen Körper.

Dieses Verhältnis Person-Körper, das in *jedem* personalen Tun realisiert ist, weil es als personales gilt, heißt Körper-haben.

Körper-haben: Betrachtung von Körpern von Personen – notwendiger Komplementärbegriff: Selbst – ein Selbst hat seinen Körper

- Die Bedeutung von *Körper* ist dadurch bestimmt, Gegenbegriff zu *Selbst* zu sein
 - Dadurch formale Vergleichbarkeit des Körpers mit (allen) anderen Dingen:
 - Das Selbst hat/benutzt seinen Körper im formal gleichen Sinne (nämlich als Mittel), in dem es auch andere Dinge (Nahrungsmittel, Werkzeuge etc.) benutzt
- Der Körper ist für das Selbst ein Ding wie alle anderen auch/neben allen anderen.

Weil dieses Körper-haben das Verhältnis einer *Person* zu ihrem Körper ist, gilt es als ein reflexives Verhältnis zum Körper, d.h. als ein solches, das einen eigenen Blick von außen realisiert hat und sich folglich auch hätte anders realisieren können (man kann Werkzeuge immer auch anders gebrauchen). Der (falsche) Schein von Naturhaftigkeit resultiert daraus, dass man das Werkzeug ›Körper‹ nicht nicht gebrauchen kann – der Einschlafvorgang scheint daher ein „natürlicher“ zu sein, nicht aber eine gelernte Technik.

Marcel Mauss (1872-1950) hat in einem Text, der in der Soziologie und in den Kulturwissenschaften beachtliche Wirkung hat, auf die Konsequenz aufmerksam gemacht: Weil das Körper-haben ein personales Verhältnis ist, also immer auch anders realisiert sein könnte, ist jedes körperliche Tun von Personen prinzipiell kulturhaft, nicht aber naturhaft. Zweifellos muss jeder einzelne Mensch schlafen, aber wie er das tut, ist eine kulturell bestimmte, d.h. gewordene *Technik* des Körpers.

Unter Techniken des Körpers versteht Mauss „die Weisen, in der sich die Menschen in der einen wie der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen“ (Mauss 1935, 199). – Ein Beispiel für die unvermeidbare Kulturhaftigkeit solcher Techniken: „Früher lernte man tauchen, nachdem man schwimmen gelernt hatte. [...] Heute ist die Technik genau umgekehrt. [...] Es gibt also eine Technik des

Tauchens und eine Technik der Erziehung zum Tauchen, die zu meiner Zeit gefunden worden ist.“ (ebd. 200)

Also: Personales Tun – selbstbestimmtes Handeln – Körper-haben – den Körper gestaltendes Tun

2. Schritt: Unterscheidung Körper-haben und Körper-sein

Es gibt nun Verhältnisse von Personen zum eigenen Körper, die sich nicht gut als ein solches Körper-haben beschreiben lassen. Generell gilt das für all diejenigen körperlichen Phänomene, die wir eher passivisch beschreiben, wie z.B.: Vor Scham erröten. Solches Erröten ist nichts, was ich tue oder gar kontrolliere, sondern etwas, das eher mit mir geschieht. Auch hier wollen wir durchaus sagen können, dass Ich es bin, der vor Scham errötet oder der ins Lachen verfällt. Aber hier können wir nur um den Preis von Absurditäten sagen, dass ich es bin, der das Rot-werden mit meinem Körper macht, oder mit meinem Blutdruck oder sonst was. Hier ist es nicht so, dass ich meinen Körper als Mittel benutze, um etwas anderes zu tun: Vor Scham Rot zu werden, ist es eben: vor Scham zu erröten. Beim Lachen und Weinen ist es noch viel deutlicher, denn da wissen wir, dass es zwei ganz verschiedene Phänomene sind, ob ein Mensch ins Weinen verfällt, oder ob ein Schauspieler spielt, dass jemand ins Weinen verfällt.

Bernhard Waldenfels, ein zeitgenössischer Phänomenologe, hat vier Merkmale zusammengestellt (Waldenfels 2000, 30-40), die deutlich machen können, dass der eigene Körper, mein Leib, ein „Ding besonderer Art“ ist, wie Husserl das formuliert hat.

- 1) Permanenz: Man kann seine Handschuhe vergessen, aber nicht seine Hände. Man kann sich nicht nach seinem Leib umdrehen;
- 2) Doppelempfindung: Wenn eine Hand die andere abtastet, dann ist die tastende Hand zugleich die getastete, und umgekehrt. Es „kommt zu einer Art Reflexion in der Leiblichkeit“, die zugleich ein leiblicher, und nicht bloß gedachter Vorgang ist: „eine *leibliche* Reflexion: der Leib ist von sich aus auf sich selbst bezogen“;
- 3) Affektivität: Ist eng mit dem leiblichen Selbstbezug verknüpft, vielleicht sogar nur ein anderer Fall davon. Man kann und muss nämlich sagen, dass man sich im Schmerz und in der Lust – im Affektiert-sein – selber fühlt. Das im Unterschied dazu, dass wir nicht sagen können, dass eine Maschine oder gar ein Ding Schmerz empfindet. Ein Schmerz ist sicher irgendwie eine Störung, aber es ist auch mehr und wesentlich anderes. Wenn man versucht, menschliche Vorgänge, auch denken und fühlen, computermäßig zu simulieren, dann ist es im Einzelfall technisch schwierig, aber letztlich kein Problem, dass eine Maschine Funktionsstörungen erkennt und, sofern sie gut programmiert ist, auch selber behebt. Aber eine Maschine fühlt nicht sich – so schwierig und unklar auch immer sein mag, was man darunter versteht;
- 4) Kinästhetische Empfindung: Bewegungsempfindung. Dies bündelt sich in der Frage: „Was unterscheidet eine Kugel, die über den Boden rollt, von einem Leib, der sich selber bewegt?“ (ebd. 39) Dies sei der für Husserl entscheidende Punkt,

dass gerade kein logischer Zweischritt: Bewegungsvollzug plus Empfindung gemeint ist, sondern das logische Zugleich eines Selbstbezug: Ich bewege mich.

Warum benötigt man diese Unterscheidung? Warum reicht nicht die Rede von Körper-haben? Die *ausschließliche* Rede von Körper-haben stößt auf zwei für sie unlösbare Schwierigkeiten:

1. Das Selbst ist selber ein körperliches Phänomen (sonst „göttliche“ Seele)
2. Das Selbst bedingt nicht nur seinen Körper, sondern ist selber durch den Körper bedingt. Beispiel: Hand als Werkzeug der Werkzeuge

Aus diesen beiden Gründen muss man daher einen Selbstbezug des Körpers zu sich denken können

Damit kann man folgende Unterscheidung einführen:

- „Körper“: der Gegenbegriff zu Selbst. Überall dort im Gebrauch, wo wir unser Tun als Körpertechnik, als **Körper-haben**, beschreiben;
- „Leib“: definiert durch jenen Ort des Selbstbezugs des eigenen Körpers. Überall dort im Gebrauch, wo wir unser Tun nicht als Körper-haben beschreiben (wollen oder können), sondern es als **Körper-sein** beschreiben.

Der wichtige Punkt liegt darin, dass diese Unterscheidung zwischen Körper und Leib bzw. zwischen Körper-haben und Körper-sein **eine Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen**, d.h. zweier Perspektiven ist. Nicht nur nicht gemeint, sondern falsch wäre es, am Körper selber verschiedene Phänomene zu unterscheiden, von denen die eine Sorte körperliche, die andere Sorte dagegen leibliche wären. Das Definitionsmerkmal ›Selbstbezug‹ legt das zwar nahe – deshalb ist diese abgrenzende Bemerkung nötig –, aber es wäre trotzdem falsch. Es ist eine Unterscheidung innerhalb eines ›es gilt als‹. – Das kann man sich daran klar machen, dass Plessners Beschreibung des Lachens und des Weinens phänomenal gerade *nicht* zwingend ist. Es ist *nicht* zwingend, das ›ins Lachen fallen‹ als ein Bedingtsein des Tuns selber zu beschreiben – man könnte es auch als Verhalten oder aber als rein aktives Handeln unter einschränkenden Bedingungen beschreiben. Das wäre „absurd“ (Vorlesung 2.5.3), aber möglich ist eine solche Beschreibung des Phänomens.

4.3 Exzentrizität – Körperlichkeit – Personalität

Durch jene Doppelheit von Körper-sein und Körper-haben ist die Stellung des Lebewesens in der Welt in zwei „Ordnungen“ zu beschreiben. In der Perspektive des Körper-habens sind alle Dinge der Außenwelt einschließlich des eigenen Körpers auf ein, gleichsam sich ›in‹ der Person „beharrendes Zentrum“ – auf ein Selbst – als absoluten Mittelpunkt bezogen. In der Perspektive des Körper-seins ist der eigene Leib ein Naturkörper neben allen anderen.

Die eigentliche These Plessners bzw. die Definition von *Exzentrizität* ist nun, dass *beim Menschen* „beide Ordnungen ineinander verschränkt [sind] und eine merkwürdige Einheit [bilden]“ (Plessner 1941, 240). Beide Ordnungen schließen sich aus, aber dennoch muss an beiden festgehalten werden; es kann keine Entscheidung zu-

gunsten einer der beiden Ordnungen getroffen werden und streng genommen handelt es sich nicht um ein abwechselndes Vorkommen beider Ordnungen: Exzentrizität *ist* die „Verschränkung“ beider Ordnungen.

„In dieser Situation gibt sich die menschliche Stellung als eine *exzentrische* zu erkennen. Wie sich mir Welt und eigener Körper nur offenbaren und von mir beherrschen lassen, insofern sie in Beziehung zu mir als Ichzentrum treten, behalten sie auf der anderen Seite ihr Übergewicht über die Gebundenheit in dieser Perspektive als eine gegen mich gleichgültige, in relative Gegenseitigkeiten mich einbeziehende Ordnung.“ (Plessner 1941, 241)

Exzentrizität ist also nicht einfach charakterisiert durch das Bestehen eines Doppelten von Körper-sein und Körper-haben; dies gilt vielmehr für Lebewesen *überhaupt*. Exzentrizität ist gebunden an eine Spezifik des *Verhältnisses* von Körper-sein und Körper-haben bzw. der genannten beiden Ordnungen. Exzentrizität ist dann jener Blick von außen auf dieses „Umschlag[en] vom Sein ins Haben, vom Haben ins Sein“, das sich bei Tieren „beständig vollzieht“ (Plessner 1941, 242), bei exzentrischen Lebewesen dagegen prinzipiell gestaltet wird. Andernorts drückt Plessner das so aus, dass das Tier seinen Leib „*durchherrscht*“, der Mensch aber in seinem Leib „wie in einem Futteral“ steckt und daher seinen Leib „*beherrscht*“ (Plessner 1969, 356).

Entscheidend sowohl für Personalität als auch für die Körperlichkeit von exzentrisch positionierten Lebewesen ist daher die jeweilige *Dreiheit* der Struktur:

- Personalität: autonomes Selbst, selbstbestimmtes Umgehen mit den Bedingungen des Tuns, seinerseits das Selbst bestimmende Tätigkeit (optional, bei Plessner realisiert)
- Körperlichkeit: Körper-haben, Körper-sein, Gestaltung des Verhältnisses beider

„Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus er beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*.“ (Plessner 1928, 293)

Kommentar

Alle Ausführungen über *Personalität* sind einem kulturwissenschaftlichen Zugang geschuldet: Es geht darum, als was menschliches Tun *gilt*, nicht aber darum, wie es empirisch bestimmt ist. Die Unterscheidung eines kulturwissenschaftlichen von einem empirisch-naturwissenschaftlichen oder einem empirisch-sozialwissenschaftlichen Zugang lebte davon (s. Vorlesung 1), dass die Frage der Bedeutung bzw. des Verständnisses von X nicht empirisch beantwortbar ist. Bis dato konnte lediglich behauptet und versichert werden, dass das nicht die Konsequenz hat, dass man sich Bedeutungen einfach ausdenken kann. Behauptet wurde bis jetzt, dass es neben der Empirie eine andere Weise des Beobachtbaren gibt: Dass sich Bedeutungen symptomatisch zeigen. Das, was sich symptomatisch zeigt, ist nicht empirisch feststellbar, gleichwohl aber muss es sich am Phänomen bemerkbar machen – sonst wäre es bloß ausgedacht. – Hierin liegt einer der zentralen Erträge der Plessnerschen Bestimmung

der Exzentrizität: Dass sich die *Kategorie* ›Personalität‹ phänomenal am Körper von Personen bemerkbar macht. Die *Kategorie* ›Personalität‹ zeigt sich als bestimmte körperliche Struktur – und zwar insofern, als bestimmte körperliche Phänomene, die wir Personen zuschreiben – etwa das Lachen und das Weinen – diese körperliche Struktur voraussetzen, um nicht „absurd“ beschrieben zu werden.

Anders gesagt: Exzentrizität leistet **Doppeltes**:

- „Wir müssen ihn [den Menschen] nicht so [als exzentrisch positioniertes Wesen] begreifen, aber wir *können* es.“ (Plessner 1931, 148) – **Exzentrizität ist Personalität**, d.h. **ein anerkannter (Rechts-)Status von Lebewesen**.
- ›Das Kategoriale, hier: Personalität, darf nicht nur denkbar sein, sondern muss sich auch zeigen!‹¹ **Exzentrizität ist ein Phänomen**. D.h.: Bestimmte empirisch beobachtbare Anzeichen menschlichen Tuns werden als für Personalität typische gelesen, sie werden als symptomatisch für Personalität genommen und als solch symptomatisch genommene (und nicht: als empirisch festgestellte) Anzeichen zum Phänomen *Exzentrizität* verdichtet.

Exzentrizität ist insofern gewonnen in einer *dichten Beschreibung* –

- *dicht*, insofern Exzentrizität die Grundstruktur von **evaluativer** Personalität ist, nicht aber ein empirisch feststellbares Merkmal des empirischen Menschen;
- *Beschreibung*, insofern Exzentrizität **erfahrungsbelehrt**es Phänomen ist, nicht aber bloß ausgedachte Vorstellung.

In dieser Doppelheit von Status-Bestimmung und Phänomen kann man dann (mit Plessner) sagen: Nur exzentrisch positionierte Lebewesen lachen und weinen.² Und sogar: Im Lachen und Weinen zeigt sich Exzentrizität als Exzentrizität.

¹ Plessner erwartet resp. fordert, dass sich das kategoriale Verhältnis, „wenn anders es überhaupt ontisch und nicht nur logisch möglich sein, wenn es real stattfinden soll, an dem Realen aussprechen und bemerkbar machen, in einer Art, die dem Realen als physischem Ding nicht zuwiderläuft und seinen ›Mitteln‹ konform ist“ (Plessner 1928, 128).

² Durchaus vergleichbar, wenn auch nicht unter dem Namen *Exzentrizität*, ist das auch von Max Scheler formuliert worden: „Der Mensch allein – sofern er Person ist – vermag sich über sich – als Lebewesen – *emporzuschwingen* und von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen. Als solches ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen.“ (Scheler 1928, 38) – Der Unterschied von Plessner und Scheler liegt dabei im Begriff des Geistes, der bei Scheler eine deutlich transzendente Färbung hat – Geist als der Odem des christlichen Gottes –, während er bei Plessner in der Nachfolge Hegels und Feuerbachs die Bedeutung ›Geist der Gemein(d)e‹ hat, also *spirit* meint, mithin die Verankerung in der von Plessner so genannten „Mitwelt“, in der sozialen Welt der Mitmenschen meint. Und d.h.: Bei und für Scheler ist Personalität *kein* Phänomen – aus der Tatsache, dass ›Person‹ ein evaluativer und kein empirischer Begriff ist, schließt Scheler, dass Personalität in *keinerlei* Weise beobachtbar ist. Personalität bleibt bei Scheler also gleichsam ätherisch (ausführlicher Schürmann 2012). – Zur Philosophischen Anthropologie als einer „Denkrichtung“ vgl. umfassend Fischer (2008); und dazu wiederum orientierend die zahlreich erschienenen Rezensionen, z.B. von O. Mitscherlich in der DZPhil 56 (2008) 5, von K. Schüssler in der taz v. 14.8.2008, von V. Schürmann im *Philosophischen Jahrbuch* 116 (2009/II).

4.4 Körpertechnologisierung

Körpertechnik: Alle Praktiken, den Körper als Instrument zu gebrauchen und diesen instrumentellen Umgang mit dem Körper zu gestalten bzw. zu verbessern

Körpertechnik ist also ein anderer Begriff für „Körper-haben“; Betonung liegt darauf, dass solcher Umgang mit dem eigenen Körper sozial und kulturell bestimmt ist, dass man solchen Umgang lernt und gestaltet, dass Körper-haben kein rein natürliches, sondern eben ein kulturhaftes Verhältnis ist.³

Die entscheidende Folgefrage lautet dann:

Kann oder sollte man personales Handeln auf den Aspekt Körper-haben **reduzieren**? Kann oder sollte man sportliches Handeln darauf **reduzieren**? Was wären Alternativen? Was gewinnt man, was verliert man, wenn man das Lachen und Weinen so wie Plessner beschreibt – oder gerade nicht so beschreibt? – Das ist noch einmal die Frage nach der Relevanz der Unterscheidung jener beiden unterschiedlichen Verständnisse von personaler Freiheit (Willkürfreiheit vs. Macht; s. Vorlesung 2).

Körpertechnologisierung ist im Folgenden ein Titel für die **Reduktion** allen personalen Handelns auf Körpertechniken.

Zunächst einmal hat das Wort *Körpertechnologisierung* zwei Bedeutungen, von denen ich die erste aber gerade ausschließen will:

1. Man kann *Körpertechnologisierung* einfach als Sammelbegriff für alle Körpertechniken benutzen; also im nicht-wertenden, rein beschreibenden Sinne mit diesem Wort alle Praktiken zusammenfassen, die den Körper als Instrument gebrauchen und diesen instrumentellen Umgang mit dem Körper gestalten bzw. verbessern. – Im Folgenden ist dieser neutrale Oberbegriff gerade nicht gemeint, sondern unter *Körpertechnologisierung* soll hier Folgendes verstanden werden:
2. *Körpertechnologisierung* bezeichnet ein bestimmtes **Verständnis der Rolle des Körpers** im personalen Tun; nämlich dasjenige Verständnis, das explizit oder implizit unterstellt, der Körper sei im Prinzip restlos instrumentalisierbar (= alles personale Tun sei auf Körper-haben/ auf Körpertechniken *reduzierbar*). In dieser Bedeutung kann man das Wort rein feststellend, positiv zustimmend oder kritisierend gebrauchen.

³ Der Verweis auf Mauss ist, wie alle solche Verweise, exemplarisch zu verstehen. Mauss ist insofern wichtig, als er großen Einfluss in den (Kultur-) Wissenschaften hatte. Der Sache nach hätte man auf viele andere Autoren verweisen können. Z.B. auch auf Plessner: „In allen seinen Möglichkeiten und Richtungen will das Verhalten gelernt sein, von den scheinbar einfachsten Verrichtungen zur Befriedigung der Leibesnotdurft über die Art und Weise sinnlicher Orientierung, über Gehen, Stehen und die zahllosen Formen der Beherrschung des eigenen Körpers bis hin zu der sublimen Motorik des Sprechens und Gestaltens zum Zwecke der Darstellung, des Ausdrucks und der Mitteilung.“ (Plessner 1970, 376)

Der Zusammenhang zu Vorlesung 2: Handlungstheorien, die ein Verständnis von personaler Freiheit im Sinne der Willkürfreiheit unterstellen, unterstellen, dass personales Tun auf Körpertechniken reduzierbar ist; und umgekehrt: Diejenigen Theorien, die eine Reduktion personalen Tuns auf Körpertechniken unterstellen, unterstellen damit einen Begriff von Willkürfreiheit.

Lernerfolgskontrolle: Prüfen Sie, ob Ihnen dieser Zusammenhang verständlich und klar ist.

Wer implizit oder explizit personales Tun auf Körpertechniken reduziert, der unterstellt damit das traditionelle Bild vom Körper als einer Maschine [das ist keine Kritik, sondern eine Feststellung; Sie können und müssen hier an sehr ›intelligente‹ Maschinen denken]. Bezogen auf sportliches Handeln heißt das dann also zugespitzt: Können Maschinen **Sport** treiben? Bei welchem Verständnis von Sport?

Auch hier wären zwei ganz verschiedene Fragen zu beantworten:

1. Die empirische Frage: Wird es gelingen, solche Maschinen zu bauen und zu programmieren, die die dazu nötigen Spielzüge ausführen können?
2. Die Frage nach dem Verständnis bzw. nach der Bedeutung: Ist das Sport?

Beispiel: RoboCup

4.5 Verselbständigung des Leibes

Martin Seel gehört zu denjenigen, die ein entschieden anderes Verständnis von sportlichem Handeln propagieren. „Das eigentliche Telos des Sports“ – sein eigentlicher Zweck, also dasjenige, worum es beim Sporttreiben eigentlich geht – „wird in dieser Ideologie [der Körpertechnologisierung] vielmehr gerade verkannt und verraten“ (Seel 1993, 124).

Seel stellt der *Reduktion* des sportlichen Handelns auf den Aspekt des Körperhabens die Figur der „Verselbständigung des Leibes“ (ebd. 121) entgegen; er fordert dazu auf, einen sportlichen Wettkampf analog zu Plessners Verständnis von Lachen und Weinen zu begreifen, also als ein Tun, das zwar in der Macht der Athleten und Athletinnen liegt, aber nicht gänzlich in ihrer Verfügungsgewalt: Als an sich selbst bedingtes Tun, als Tätigkeit (vgl. allgemeiner auch Seel 2002). Auf dieser Basis unterscheidet er eine „absichtsvolle Leistung“ von einem „Gelingen“. Eine **absichtsvolle Leistung** ist das Ergebnis einer Körpertechnik – ein solches Ergebnis kann mehr oder weniger perfekt sein; ein **Gelingen** dagegen „ist in einem entscheidenden Aspekt eben keine Leistung“, weil es in diesem entscheidenden Aspekt nichts ist, was absichtsvoll bewirkt werden kann, sondern etwas, das – analog zum Lachen und Weinen – mit dem Körper geschieht: Man fällt sozusagen ins Gelingen – so, wie man ins Lachen und ins Weinen fällt. – Dabei sind zwei Klarstellungen unbedingt nötig: Zum *sportlichen* Gelingen kommt es nur im Durchgang durch gute bis perfekte absichtsvolle Leistungen – „zwischen einem Eddie ›the Eagle‹ Edwards [...] und einem Matti Nykänen liegen Welten“ (Seel 1993, 122); und dass man ins Gelingen fällt, heißt nicht, dass dieses Gelingen dem Körper einfach wie ein Schicksalsschlag

zustößt, sondern „hier gewinnt er *ein Verhältnis zu seinem Leib*“ (ebd. 121; Hervorhbg. durch mich).

Seel gelangt zu dieser Unterscheidung auf einem methodischen Umweg: Er fragt *nicht* danach, was Sport ist – auf dieser Ebene wäre jener Unterschied nicht zu gewinnen, denn es ist möglich, wenn auch vielleicht ungereimt, sportliches Handeln auf den Aspekt des Körper-habens zu reduzieren. Stattdessen fragt Seel, was dasjenige ist, was am Sport gefällt und fasziniert. Und seine Antwort lautet, dass es die prinzipielle Offenheit des Wettkampfs ist, die am Sport gefällt und fasziniert – profan ausgedrückt: Dass es bis zur letzten Minute spannend zu sein verspricht. Und diese Offenheit wiederum ist auf der Basis der Reduktion sportlichen Handelns auf Körpertechniken nur um den Preis von Absurditäten oder Trivialisierungen zu erklären; letztlich schließt sich beides aus, denn Offenheit der Entscheidung über Sieg und Niederlage heißt per Definition, dass diese Entscheidung nicht absichtsvoll hergestellt werden kann: ›Die Wahrheit ist auf'm Platz!‹.

Die folgenden Anmerkungen sind Hilfestellungen zur Lektüre des Textes von Seel. Sie können und wollen Ihre notwendige eigene Lektüre nicht ersetzen. Im Folgenden also wichtige Aspekte der Argumentation von Seel:

- **Der zentrale Punkt:** Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Training und Wettkampf. Wettkampfsportler betreiben Training, um ihr eigenes Können so weit als möglich zu perfektionieren. Aber ein Wettkampf sei nicht, so Seel, einfach ein Training unter härteren Bedingungen, sondern dadurch gekennzeichnet, dass die Entscheidung über Sieg und Niederlage gerade nicht lediglich aufgrund der Umsetzung des eigenen Könnens erfolgt. Man kann also gerade nicht (immer) sagen: ›Hätte ich bloß besser trainiert, dann hätte ich auch gewonnen‹. Im Wettkampf liegt ein prinzipielles Moment von Unkalkulierbarkeit, das durch noch so gutes Training nicht zu beseitigen sei. „Sie trainieren den Zufall ihres Siegs.“ (Seel 1993, 121) Genau darin liege das Faszinosum des Wettkampfsports, und dieses Faszinierende wird gerade beseitigt und zerstört, wenn man den Sieg in das eigene Kalkül ziehen will. – Das heißt im Sport gerade nicht, dass man nichts tun kann oder muss für den Sieg. Nur im Durchgang durch effektives Training und im Durchgang durch höchstes Können kommt es überhaupt zu dem spezifisch sportlich Faszinierenden (s.o.).
- **Das Charakteristikum im Vergleich:** Diese Unkalkulierbarkeit unterscheidet den Wettkampfsportler grundsätzlich von dem, was Seel einen Artisten nennt. Zur Veranschaulichung können Sie dabei durchaus an eine Trapeznummer im Zirkus denken. Dort ist das Thema und das Faszinierende Perfektion, und gerade auch Perfektion in Bereichen, wo man für schier unglaublich hält, dass irgendjemand so etwas kann. Also: Seel behauptet nicht, dass bei Artisten nichts fasziniert, sondern er sagt, dass das, was bei einem sportlichen Wettkampf fasziniert und das, was im Zirkuszelt fasziniert, etwas grundsätzlich anderes ist.
- Seel nennt das, was im Wettkampf im Unterschied zum Training passiert: An die **Grenze der eigenen Leistung** gehen (er denkt dabei „nicht in erster Linie an die Rekordleistung“; ebd. 120). Die „Verselbständigung des Leibes“ ist das, was

Plessner am Beispiel von Lachen und Weinen eine „Grenzreaktion“ nennt: Jene Grenze, an der sich ein absichtsvolles Tun in ein Gelingen verwandelt.

- Ein **Gelingen** im Sinne von Seel ist **zufällig** – es fällt einem zu, weil und insofern es eben nicht absichtsvoll hergestellt ist. Man muss drei Arten von Zufall unterscheiden, um die Pointe von Seel nicht zu verpassen:

1. Man hat nie alle Bedingungen des Tuns unter Kontrolle. In diesem Sinne ist und bleibt es immer auch zufällig(1), ob ein Torschuss gelingt, ob eine bestimmte Finte gelingt etc. Wetterverhältnisse, Rasenverhältnisse, das Husten eines Zuschauers im entscheidenden Augenblick – all das gibt es, all das gibt es selbstverständlich auch im Wettkampf, und Menschen sind keine Automaten, wobei selbst bei Automaten ja etwas schief gehen kann. Training zielt gerade darauf, mit solchen Bedingungen und Umständen umgehen zu können, nicht zuletzt auch durch mentales Training. Unkalkulierbarkeit im Sinne Seels heißt all das *nicht*. Nicht gemeint ist, dass der Sportler im Wettkampf nicht garantieren kann, 100% seiner Leistung abzurufen, und auch nicht gemeint ist, dass er im Training 90% seines maximalen Leistungsvermögens realisiert, im Wettkampf aber 91,2376 %.

2. Nicht gemeint ist weiterhin, dass es zufällig(2) sei, dass einem im Wettkampf etwas „gelingt“, was einem vorher noch nie „gelingen“ war. Das ist zwar dasselbe Wort – *gelingen* –, aber in einer gänzlich anderen Bedeutung. Seel meint mit *Gelingen* nicht irgendeine Beschwörung höherer Geister, die einen, niemand weiß wie, im Wettkampf beflügeln. – Die 1. Möglichkeit – also Seels Verständnis von Unkalkulierbarkeit im Sinne von zufällig(1) zu verstehen – ist eine Trivialisierung des Anliegens und vom Text her nicht zu halten. Diese 2. Möglichkeit – also Unkalkulierbarkeit im Sinne von zufällig(2) zu verstehen – kann sich durchaus auf den Text berufen; man kann den Text durchaus so verstehen: Der Artist zielt darauf, immer nur das vorzuführen, was in seinem Leistungsvermögen gerade sicher beherrscht wird. Der Sportler dagegen ist darauf angewiesen, nicht nur diese Grenze bis ans Äußerste auszuloten, sondern er müsse im entscheidenden Augenblick noch darüber hinaus gehen und genau darauf abzielen. – Diese Interpretation umgeht die Mystifizierung und Beschwörung höherer Mächte, ist aber eine Verharmlosung der gewollten Bedeutung von ›zufällig‹. Diese Lesart ist mit anderen Passagen und dem ganzen Geist des Grundansatzes nicht vereinbar. Dieses Bild, man ziele darauf, in diesem Sinne über eine eigene Grenze zu gehen, ist nämlich noch im Rahmen der Terminologie des absichtsvollen Tuns und der Unterscheidung von Graden von Perfektion gedacht: Ein Artist könne darauf verzichten, über die 98% seines Leistungsvermögens hinauszugehen, während ein Sportler ›das Letzte aus sich herauskitzeln müsse‹. Zur Verselbständigung des Leibes gehört aber zentral, dass etwas **mit** der Person geschieht: Dass es ein Mythos sei, diese Verselbständigung ihrerseits als ein Ergebnis von absichtsvollem Tun zu interpretieren.

Die eigentliche Bedeutung von zufällig(3) im Sinne eines unkalkulierbaren Geschehens bzw. Ereignisses liegt somit darin, jene beiden anderen Bedeutungen *nicht* zu meinen. Diese Bedeutung von zufällig(3) definiert geradezu den Unterschied von Willkürfreiheit und Macht im Sinne der Vorlesung 2.

- Der **Anfang des Textes** gibt eine Antwort auf die Frage, wie man dazu kommt, dasjenige zu bestimmen, was am Sport gefällt. Seels Vorgehen ist analog zu Experimenten, nämlich eine *methodische* Eingrenzung. Seel behauptet dort *nicht*, dass Schach oder Motorsport kein Sport ist. Dort steht vielmehr: Beim Gerätturnen oder im Eiskunstlauf gibt es auch außersportliche Kriterien, die über Sieg und Niederlage entscheiden – also kann man daran nicht gut ablesen, was spezifisch ist für den Sport. Wenn man das erst einmal weiß, dann gilt auch rückwärts: Das, was am Gerätturnen spezifisch *sportlich* fasziniert, ist diese Unkalkulierbarkeit des Wettkampfs. Gerätturnen und Trapeznummern im Zirkus sind und bleiben etwas anderes, selbst dann, wenn die gezeigten Übungen völlig identisch wären. Man kann sich ja auch eine Reckübung im Zirkus vorstellen. Aber dort wäre es eben kein Wettkampf, sondern Vorführen von Perfektion.
- **Gleicher Aspekt:** Natürlich geht man zu einem sportlichen Wettkampf aus 1001 Gründen, und sehr Vieles fasziniert dort. Seel bestreitet das *nicht*. Aber wenn Sie sagen würden, das Faszinierende am Sport ist, dass ich dort wunderschöne Bewegungen sehe, dann kann und wird man Sie fragen, warum Sie dann statt zu einem sportlichen Wettkampf nicht zu Holiday on Ice gehen. Also: All das fasziniert beim Sport auch, aber worin bitte liegt dasjenige Moment, das für den Sport typisch und spezifisch ist?
- **Relevanz:** Seel macht die Relevanz der Entgegensetzung der beiden Verständnisse von Sport – Körpertechnologisierung vs. Gelingen – am Doping fest. Die Einnahme von Doping steht für Seel dafür, dem Wettkampf die Unkalkulierbarkeit zu nehmen und den Wettkampf letztlich zu einer Verlängerung des Trainings machen zu wollen. Man könne und solle also Doping primär deshalb kritisieren, weil es die Spezifik der sportlichen Faszination zerstört (ausführlicher Seel 2010).

Ergänzung, mit Seel gegen Seel: Der Aufsatz von Seel ist zuletzt in einem Sammelband von ihm mit dem Titel *Ethisch-ästhetische Studien* aufgenommen worden. Dieser Titel ist sehr bezeichnend für die Arbeiten von Seel, die sich bemühen, die ethischen und die ästhetischen Aspekte einer Sache aufeinander zu beziehen. In diesem Aufsatz zur *Zelevation des Unvermögens* wird dieser Zusammenhang jedoch nur einseitig betont, nämlich auf der Seite der Ästhetik des Sports, also als Frage, was das spezifische Vergnügen sei, das der sportliche Wettkampf bereitet. In diesem Zusammenhang insistiert Seel darauf, dass wir das spezifische Vergnügen des Sports, seinen Witz, zerstören, wenn wir unsere eigene Leistung als etwas betrachten, das restlos in eigener Verfügungsgewalt liegt – im wörtlichen und prinzipiellen Sinne tun wir unserem Körper dann Gewalt an. Und dies ist nicht ein primär ethisch-normatives Problem – zunächst einmal hat jeder und jede das Recht, seinen und ihren Körper nach eigenem Gusto zu traktieren –, sondern das ist ein ästhetisch-normatives Problem, da es beiträgt, die Offenheit des Wettkampfs zu zerstören. Mit Seel gesagt:

„Sport ist eine ästhetische Inszenierung der menschlichen Natur, und zwar nicht zuerst seiner *sozialen* Natur, wie gern behauptet wird, sondern zuallererst seiner *physischen* Natur – derjenigen Natur, auf die er sich in seinen körperlichen Aktionen verlassen muß, deren er sich aber zugleich niemals vollständig versichern kann.“ (Seel 1993, 124 [198f.])

So wichtig und unverzichtbar dieser Aspekt ist – auf dem Spiel steht, mit Kant gesprochen, den eigenen Körper nicht nur in „Preisen“ zu bestimmen, sondern ihn als Selbstzweck zu achten –, so wichtig ist es zugleich, darauf hinzuweisen, dass der sportliche Wettkampf **zugleich eine Inszenierung der sozialen Natur des Menschen** ist, denn die Offenheit des Wettkampfs wurzelt in der Gleichwertigkeit des Gegners. Der obige Unterschied in den beiden Bedeutungen von zufällig(2) und zufällig(3) hat nur dann und dadurch Bestand, dass wir in einem sportlichen Wettkampf den Gegner nicht restlos ins Kalkül ziehen, sondern dass wir ihn in seiner Würde achten – d.h.: Dass wir ihn nicht genau so behandeln, wie wir mit den Bedingungen, also mit den Widrigkeiten des Rasens, des Balles, der Zuschauer, des Wetters etc. umgehen.

4.6 Zentrales Ergebnis

Falls man sich auf die philosophische Anthropologie Plessners stützt – Konditional: mit der Anthropologie Schelers kommt man zu anderen Ergebnissen –, dann gilt:

- i) Jedes personale Tun ist körperliches Tun (da fungierend reflexiv = exzentrisch)
- ii) Sportliches Tun ist Reflexion des sich in personalem Tun immer schon vollziehenden Umschlagens von Körper-haben und Körper-sein, und in diesem Sinn nicht einfache Gestaltung, sondern gestaltende Gestaltung =: Inszenierung.

4.7 Verantwortung für die Offenheit des Wettkampfs

Die Ergebnisse der bisherigen Vorlesungen:

- Die Offenheit des Wettkampfs ist nichts, was einfach besteht; diese Offenheit muss von uns hergestellt und gewährleistet werden;
- weil wir den Ausgang des Wettkampfs auch ›schließen‹ könnten – d.h.: weil wir die Freiheit haben, jene Offenheit zu gewährleisten oder aber nicht –, deshalb haben alle Beteiligten am sportlichen Wettkampf eine Verantwortung für diese Offenheit des sportlichen Wettkampfs;
- diese Verantwortung bezieht sich
 - auf die Herstellung und Gewährleistung der Gleichwertigkeit der Gegner,
 - auf das Erbringen der eigenen Leistung
 - auf Herstellung und Gewährleistung der Indirektheit des sportlichen Wettkämpfens – das bedeutet im Wesentlichen: Wettkämpfen im Geiste des konstitutiven Regelwerkes
 - auf den Umgang mit der Grenze dessen, was in eigener Verfügungsgewalt steht, sowohl in Bezug auf den eigenen Körper als auch in Bezug auf den Gegner – das bedeutet im Wesentlichen: Achtung vor dem spezifischen Vergnügen des sportlichen Wettkampfs und Achtung der Würde des Gegners.

Literatur

Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg: Alber.

Herder, J. G. (1772): Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart: reclam 1966.

- Mauss, M. (1935): Die Techniken des Körpers. In: M. Mauss (1975): Soziologie und Anthropologie, Bd. 2. Frankfurt a.M. u.a.: Ullstein 1978, 197-220.**
- Plessner, H. (GS): Gesammelte Schriften. 10 Bände. Hg. v. G. Dux et al. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980-1985.
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/ New York: de Gruyter ³1975.
- Plessner, H. (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: H. Plessner (GS), Bd. 5 (1981), 135–234.
- Plessner, H. (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: H. Plessner (GS), Bd. 7 (1982), 201–387.
- Plessner, H. (1969): Homo absconditus. In: H. Plessner (GS), Bd. 8 (1983), 353–366.
- Plessner, H. (1970): Anthropologie der Sinne. In: H. Plessner (GS), Bd. 3 (1980), 317–393.
- Scheler, M. (1928): Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: M. Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9. Hg. v. M.S. Frings. Bern/ München: Francke 1976, 7–71.
- Schürmann, V. (2012): Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie. Erscheint in: E. Alloa et al. (Hg.) (2012): Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seel, M. (1993): Die Zelebration des Unvermögens – Zur Ästhetik des Sports. In: V. Gerhardt (Hg.) (1995): Sport und Ästhetik. Sankt Augustin: Academia, 113–125 [jetzt auch in Seel (1996), 188–200].**
- Seel, M. (1996): Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seel, M. (2002): Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seel, M. (2010): Eine Anästhetik des Sports. Versuch über das Doping. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 4 (2010) 1, 7-15.
- Waldenfels, B. (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.