

Erleben als pädagogische Kategorie?

Das Erleben gilt neben der Erfahrung als Grundkategorie des Mensch – Welt – Verhältnisses. Während jedoch Erfahrungen methodisch und systematisch zu Erkenntnissen integriert werden, gilt dies für Erlebnisse nicht in gleicher Weise. Erlebnisse sind zuerst durch die Perspektive des Erlebenden bestimmt und betonen dadurch die subjektive Seite des menschlichen Daseins. So wird insbesondere in der Lebensphilosophie, die das Erleben zum Programm erhebt, das Mensch – Welt – Verhältnis einseitig vom Erlebenden aus gedeutet – mit der Folge, daß über ‚das Leben‘ und ‚die Welt‘ keine rationalen, sondern nur mehr metaphysische Aussagen getroffen werden.

Doch sieht man einmal von diesen nicht mehr um Objektivität (Verallgemeinerbarkeit, Überprüfbarkeit, Nachvollziehbarkeit) bemühten Schlußfolgerungen ab und konzentriert sich statt dessen auf den Ausgangspunkt dieses Ansatzes, dann zeigt sich, daß hier der Versuch gemacht wird, vorsprachliche Ordnungs- und Strukturierungsleistungen zu erfassen, die in theoretischen Ansätzen kaum berücksichtigt werden. Hierzu gehören etwa Fragestellungen nach dem besonderen Charakter des Durchlebens von Vollzügen und Ereignissen – oder allgemein: nach dem Erfassen von Bewegungen, Übergängen und Veränderungen. Und in diesem Sinne gehört das Erleben als Kategorie nicht mehr nur zu einer Philosophie des Lebens (Bergson), sondern etwa auch zur Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer) beziehungsweise zur Soziologie der Praxis (Bourdieu).

Im folgenden ist daher beabsichtigt, zunächst die Unterschiede des Erlebnisbegriffes in den soeben genannten Konzeptionen zu skizzieren (1), bevor in einem zweiten Schritt überprüft werden soll, inwieweit die sportpädagogischen Diskussion hiervon beeinflusst ist (2). Die Frage nach dem sozialen Sinn des Erlebens in der Pädagogik soll abschließend angesprochen werden (3).

1. Erleben in theoretischer Perspektive

Die Frage, ob das Erleben theoretisch überhaupt faßbar ist, da schon die Etymologie des Wortes erkennen läßt, daß es zuerst im „Inneren des Selbst“¹ zu verorten ist, beschäftigt die kulturwissenschaftliche Diskussion seit ihren Anfängen. An drei Beispielen soll daher zumindest in groben Zügen angedeutet werden, welche Positionen in diesem Zusammenhang ausgebildet wurden. Dabei wird deutlich werden, daß das Erleben nicht im Innern verbleibt, sondern vielmehr als sichtbarer Ausdruck des Inneren beziehungsweise als praktischer Ausdruck sozialer Verhältnisse zu verstehen ist.

¹ Während das Verb „erleben“ auch mit den Worten „von innen heraus leben“ zu umschreiben ist, richtet sich das Verb „erfahren“ auf etwas, das „außerhalb von uns“ liegt. Vgl. dazu Grimm 1889, s.v. „erleben“ und „erfahren“.

(a) Der lebensphilosophische Ansatz von Henri Bergson steht unter der zentralen Absicht, die vorsprachlichen Ordnungs- und Strukturierungsleistungen zu erkennen, durch die wir erst in die Lage versetzt werden, Bewegungen, Ereignisse und Vollzüge als solche wahrzunehmen. In seinem 1889 erschienenen Werk ‚Zeit und Freiheit‘ unternimmt er den Versuch, am Beispiel der dort so genannten „rein inneren Zustände“² des Bewußtseins, den Zugang des Ich zu den eigenen Erlebnissen zu entschlüsseln. In diesem Zusammenhang stellt sich das grundsätzliche Problem, wie es gelingen kann, den Ereignischarakter unseres Lebens zu erfassen beziehungsweise darzustellen. Denn wenn das innere Erleben, der Geschehnischarakter unseres Handelns oder auch die wahrnehmbaren Veränderungen der Wirklichkeit nicht nur für den kurzen Augenblick ihres Auftretens aufscheinen sollen, bedarf es einer besonderen Form der Wahrnehmung, die beweglich und dauerhaft zugleich ist, damit ein Zusammenhang des Erlebens überhaupt möglich ist.

Im Unterschied zur neuzeitlichen Philosophie, die das Bewußtsein des Ich im reflexiven Denken und Zweifeln begründet, entwickelt Bergson eine Theorie der Bildwahrnehmung, um innere Erlebnisse und äußere Ereignisse nicht nur als Zustand, sondern in ihrem Ablauf erfassen zu können. Denn auch die vermeintliche Selbstgewißheit des kantischen „Ich denke“³, auf das alle Erkenntnis gegründet wird, bleibt vom Prozeß des Denkens gelöst, da eine abstrakte Perspektive schon als gültig vorausgesetzt ist, bevor einzelne Erfahrungen überhaupt gemacht werden können. In dem Augenblick jedoch, in dem eine übergeordnete Perspektive notwendig erscheint, erfolgt bereits eine Herauslösung aus den Veränderungen der Geschehnisse. Folglich bleibt zwischen dem aktuellen Vollzug und seiner Synthesis - oder anders gesagt: zwischen dem Ereignis und seiner Form - eine unüberbrückbare Differenz. Bergson versucht nun dieses Problem zu lösen, indem er auf den Unterschied zwischen dem „Gebiet subjektiver Tatsachen“⁴ einerseits sowie der äußeren Welt andererseits verweist. Während die räumlichen Gegenstände streng voneinander geschieden sind, da sie immer nur an einem bestimmten und nicht zugleich an einem anderen Ort sein können, zeichnet sich das innere Erleben dadurch aus, daß verschiedene Vorstellungen, Gefühle und Strebungen gleichzeitig auftreten, ineinanderfließen und aus dem Strom unseres Bewußtseinslebens hervortreten. Diese „qualitative Mannigfaltigkeit“⁵ der nicht nur vorgestellten, sondern tatsächlich „erlebten Dauer“⁶, bleibt freilich unbestimmt und

² Bergson 1999, S. 9.

³ „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ Vgl. zu dieser transzendentalen Bestimmung des Selbstbewußtseins bei Kant 1981, B 132 – 133 (Hervorhebungen im Original).

⁴ Bergson 1999, S. 9.

⁵ Bergson 1999, S. 167. Bergson spricht in diesem Zusammenhang auch von der „reinen Qualität“ sowie der „Intensität“ psychischer Zustände. Vgl. ebda.

⁶ Vgl. Bergson 1999, S. 144.

damit letztlich unaussprechlich. Eine gewisse Formung erfolgt nach Bergson allein über die Herausbildung entsprechender Wahrnehmungsbilder, die jedoch - gemessen an räumlichen Maßstäben -, ebenfalls keine festen Konturen aufweisen. Daß Bergson diese „unmittelbare Perzeption“⁷ des Bewußtseins als einen inneren Vorgang begreift, wird deutlich an seiner Unterscheidung zwischen den äußeren Wahrnehmungen, die auf räumliche Gegenstände zielen, sowie den reinen Wahrnehmungen, die auf sich selbst verweisen. Für Bergson stimmen nur die reinen Wahrnehmungen und Bilder mit dem jeweiligen „Grundton“⁸ des eigenen Erlebens überein und sind - wie er sagt - „ganz in der Gegenwart befangen“⁹. In der Regel werden jedoch unsere Wahrnehmungen ebenso wie die durch sie hervorgerufenen Bilder durch zahlreiche Eindrücke und Erinnerungen gespeist, wodurch „Täuschungen aller Art“¹⁰ entstehen, da „das Ich in seiner ursprünglichen Reinheit“ nunmehr „den sichtbaren Stempel der äußeren Welt“¹¹ trägt. Je stärker wir also den Notwendigkeiten der äußeren Welt unterworfen sind, desto unpersönlicher werden schließlich die erzeugten Bilder und desto weiter entfernen wir uns von der Intensität des eigenen Erlebens. Der Druck der gesellschaftlichen Verhältnisse, so könnte man diesen Gedanken zuspitzen, lastet schwer auf dem „lebendigen Ich“¹², das jedoch zu retten ist, wenn alles Statische, Mechanische und Leblose überwunden wird – oder mit Bergson gesprochen:

„wenn wir durch eine starke Anspannung der Reflexion unsere Augen von dem Schatten abwenden, der uns nachfolgt, und in uns selbst zurückgehen.“¹³

Auch wenn es stimmt, daß Bergson die nicht gelöste Frage nach dem individuellen Erleben neu stellt, werden die beklagten Entfremdungen eher verharmlost, da sie rein äußerlich bleiben, ohne das „tiefe, wahre Selbst“¹⁴ zu gefährden. Diese unvollständige, weil einseitige Sichtweise ist Bergsons dualistischer Grundorientierung geschuldet, die in ihrer Suche nach einem Ausweg schließlich bis zur Annahme einer „ursprünglichen Schwungkraft des Lebens“¹⁵ sich versteigt. Die lebensphilosophische Kritik verfehlt ihren Gegenstand vor allem deshalb, weil sie versucht, Inneres und Äußeres gegeneinander auszuspielen, anstatt beide in ihrem Zusammenhang zu begreifen.¹⁶

⁷ Vgl. Bergson 1999, S. 82.

⁸ Bergson 1999, S. 33.

⁹ Bergson 1991, S. 18.

¹⁰ Ebda.

¹¹ Bergson 1999, S. 166.

¹² So spricht Bergson ausdrücklich von „zwei verschiedene Ichs“ und unterscheidet das fundamentale, lebendige Ich einerseits von dem räumlichen, sozialen Ich andererseits. Siehe dazu Bergson 1999, S. 171 – 174.

¹³ Bergson 1999, S. 172.

¹⁴ Vgl. dazu Bergson 1999, S. 104 und 162 – 163.

¹⁵ Vgl. zur spekulativen Lehre vom „élan vital“ als ursprünglich identische „lebendige Kraft“ Bergson 1912, S. 95 und 255 – 258.

¹⁶ Im Unterschied insbesondere zu Nietzsches kritischer Deutung der Selbstentfremdung des Lebens im Geist, argumentiert die spätere Lebensphilosophie – etwa auch bei Klages, Lessing, und Seidel – kaum noch dialektisch und

(b) Den Versuch, einen Zusammenhang zwischen innen und außen herzustellen, unternimmt dagegen Ernst Cassirer im Rahmen seiner in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstandenen „Philosophie der symbolischen Formen“¹⁷. An unterschiedlichen Beispielen zeigt er auf, wie das „Chaos der sinnlichen Eindrücke“ durch die Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung in eine „feste Gestalt“¹⁸ gebracht wird. Für Cassirer gehört es zur nichthintergehbaren Voraussetzung des Menschen als Ausdruckswesen, daß die mannigfachen Eindrücke in eine bildliche oder begriffliche Form überführt werden. Dabei reichen die unterschiedlichen Weisen der Sinnerzeugung von den einfachsten Wahrnehmungsbildern bis zu den - so auch genannten - höchsten Kulturgütern. Für Cassirer kann somit alles Träger von Bedeutung sein - und das heißt: augenblicklich sinnvoll werden. Am Beispiel einer einfachen geschlängelten Linie läßt sich zeigen, wie diese etwa als magisches Zeichen, als künstlerische Darstellung, als graphische Veranschaulichung eines mathematischen Algorithmus oder ähnliches gedeutet werden kann. Denn nach Cassirer sind Bedeutungen nicht bereits durch bestimmte Bedeutungsträger festgelegt, sondern werden erst im Deutungsprozeß artikuliert.

Da diese Deutungs- beziehungsweise Symbolisierungsvorgänge wiederum abhängig sind von den jeweiligen Medien, die hierfür verwendet werden, sind trotz aller Vielfalt im einzelnen bestimmte Regelmäßigkeiten der Strukturierung erkennbar. Cassirer faßt diese unter den Begriff der „symbolischen Formen“:

„Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich – bildende, nicht bloß nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ‚Bedeutung‘, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt. Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos, wie für die Religion.“¹⁹

Im Mythos etwa erfolgt der Übergang vom Ergriffenwerden zum Erfassen einer symbolischen Gestalt durch die Heraushebung bestimmter Ereignisse aus dem gewöhnlichen Erfahrungszusammenhang. Tiefe Emotionen wie Angst, Lust, Hoffnung oder Haß sind in der Regel Anlaß hierfür. Die Bändigung dieser überwältigen Gefühle geschieht dadurch, daß ein symbolischer Ausdruck gefunden und damit ein erster Schritt zur Objektivierung getan wird.²⁰ So werden beispielsweise im Animismus bestimmte Dinge als beseelt vorgestellt, ausgesuchte

fällt damit deutlich hinter bereits gewonnene Einsichten zurück. Vgl. dazu die lesenswerte Abhandlung von Lersch 1932.

¹⁷ Vgl. Cassirer 1994 *a, b* und *c*.

¹⁸ Cassirer 1994 *a*, S. 43.

¹⁹ Cassirer 1994 *a*, S. 9.

²⁰ „Kunst gibt uns eine Einheit der Intuition; Wissenschaft gibt uns eine Einheit des Denkens; Religion und Mythos geben uns eine Einheit des Fühlens.“ Cassirer 1994 *d*, S. 53.

Räume werden danach unterschieden, ob sie heilig oder profan sind, einzelne Handlungen werden ritualisiert, Bilder und Worte tabuisiert usw.²¹ Entscheidend ist, daß durch diese Maßnahmen Naturvorgänge beeinflußt und bestimmte Wirkungen hervorgebracht werden sollen. Hierbei arbeitet der Mythos noch mit dem Mittel anschaulicher Unterscheidungen, während in anderen symbolischen Formen zunehmend abstraktere Darstellungen und Bedeutungen wichtig werden. Doch bereits auf dieser magischen Stufe des Ausdruckserlebens, auf der die erzeugten Bilder noch „nicht als Symbole, sondern als Realitäten betrachtet“²² werden, findet eine erste Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Erlebten statt. Diese Distanzierung, die im mythischen Denken allerdings noch stark eingeschränkt ist²³, führt nicht nur zu einer Verobjektivierung der eigenen Erlebnisse, sondern ist für Cassirer zugleich eine notwendige Bedingung für die Entfaltung des Menschen. Denn neue Handlungsspielräume entstehen erst, wenn möglichst vielfältige Ausdrucksformen ausgebildet werden, die zum Merkmal einer weder festgelegten noch widerspruchsfreien kulturellen Entwicklung gehören.²⁴

Im Unterschied zum inneren Erleben bei Bergson, bezeichnet das Ausdruckserleben bei Cassirer eine Grundform des „Verstehens der Welt“²⁵, womit zugleich der Anspruch auf eine unmittelbare Erfassung des Wirklichen aufgegeben wird. Die verschiedenen Weisen des Weltverstehens beruhen ausdrücklich auf einer Vermittlung des sinnlich Gegebenen und symbolisch Gestalteten.²⁶ Und selbst wenn ein einzelner, überwältigender Ausdruck als eine primäre Gegebenheit (*donée immédiate*) im Sinne Bergsons empfunden werden kann, erscheint für Cassirer der „metaphysische Dualismus“ zwischen dem Sinnlichen und Geistigen erst in der Form der „Wechselbeziehung und der Korrelation“ überbrückbar.²⁷ Das heißt mit anderen Worten: spätestens im Prozeß der Formbildung und Symbolisierung sind beide Seiten wieder notwendig aufeinander verwiesen.²⁸ Offen ist allerdings, ob dieses Ergebnis ebenso für die Überbrückung des „physischen Dualismus“ gilt, der erst in den Blick gerät, wenn die vermeintlich „selbständige Energie des Geistes“ auf ihre materiellen Voraussetzungen zurückgeführt wird.

21 Vgl. dazu im einzelnen Cassirer 1994 *b*, S. 78 – 90; 1994 *c*, S. 68 – 107; 1994 *d*, S. 7 – 69.

22 Cassirer 1994 *d*, S. 66.

23 Vgl. dazu auch die Diskussion über die Auswirkungen mythischer Denkstrukturen in Verbindung mit moderner Technologie bei Cassirer 1994 *d*, S. 360 – 390. Für den modernen Sport siehe Bockrath 2001, S. 95 – 105.

24 „Der Fortgang besteht darin, daß gewisse Grundzüge, gewisse geistige Bestimmtheiten der früheren Stufen nicht nur weitergebildet und ergänzt, sondern daß sie verneint, ja daß sie schlechthin vernichtet werden.“ Cassirer 1994 *b*, S. 281. Interessant ist, daß bei diesem Entwicklungsprozeß substantielle Vorstellungen nach und nach durch Systeme von Relationen ersetzt werden. Vgl. dazu etwa in der modernen Physik den Übergang vom „Substanz-“ zum „Funktionsdenken“, Cassirer 1994 *c*, S. 524 – 560.

25 Cassirer 1994 *a*, S. V.

26 Einschränkend muß jedoch hinzugefügt werden, daß das Ausdruckserleben bei Cassirer gerade zu Beginn, „wo das Leben noch ganz im Phänomen des Ausdrucks verharrt“, eher passiv erlitten als gestaltend ergriffen wird. Vgl. dazu Cassirer 1994 *c*, S. 99 – 100.

27 Cassirer 1994 *a*, S. 19.

28 Dies gilt nach Cassirer also auch für „die reine *Funktion* des Geistigen“, die „im Sinnlichen ihre konkrete Erfüllung suchen muß“. Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

(c) Das Erleben bezeichnet für Bourdieu weder eine „rein innere Qualität“, wie bei Bergson, noch eine „geistige Grundfunktion“, wie bei Cassirer. Philosophische Erklärungsversuche der beschriebenen Art sind für ihn bestenfalls geeignet, eine allgemeine Theorie des Erlebens zu begründen; ihre praktische Bedeutung wird hierdurch gleichwohl nicht erfaßt. Anstatt das Erleben unter theoretischer Perspektive neu zu analysieren, geht Bourdieu deshalb umgekehrt vor, indem er aufzeigt, wie die nur vermeintlich „zuschauenden“ (vgl. *theôrein; theoria*) Zugangsweisen ihren Gegenstand verändern und bis ins Gegenteil verkehren. Im Mittelpunkt seines Interesses steht daher u.a. die Frage nach dem Verhältnis des praktischen Erlebens zu seinen theoretischen Rekonstruktionen.²⁹ Für ihre Beantwortung ist es erforderlich, den – wie er sich ausdrückt –, „souveränen Standort“ zu verlassen und „sich *in* ‚die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche‘, d.h. *in* ein praktisches Verhältnis zur Welt zu versetzen“.³⁰ Es bedarf also einer Sichtweise, bei der die im gesellschaftlichen Umgang erworbenen Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschemata nicht mehr als „rein innere“ oder „geistig wirksame Kräfte“, sondern als praktisch einverlebte und aktiv hervorgebrachte Fähigkeiten verstanden werden.³¹

Am Beispiel der Zeitwahrnehmung läßt sich der Unterschied zwischen ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung veranschaulichen. Während die praktisch erlebte Zeit mit bestimmtem Tempo, Rhythmus und in unumkehrbarer Richtung abrollt, wobei die einzelnen Momente erst für die betroffenen Akteure einen sinnvollen Zusammenhang ergeben, sind diese Besonderheiten für den außenstehenden Beobachter und Analytiker eher uninteressant. Statt mit ihrer spezifischen Dauer und dem konkreten Zeiterleben, beschäftigt sich die objektivierende Betrachtung nur mit den Zeitverläufen, die von der spezifischen Sicht der Akteure gerade unabhängig sind. Erst auf diese Weise ist es möglich, bestimmte Zeiteinheiten festzulegen, genaue Messungen durchzuführen, ausgewählte Zeitverläufe zu rekonstruieren, konkrete Zeiteffekte zu überwinden, kurz: „die Zeit zu ignorieren und damit die Praxis zu entzeitlichen.“³²

Auch wenn Bourdieu selbst den Begriff der „Dauer“³³ verwendet, um das praktische Zeiterleben von seiner theoretischen Auflösung abzugrenzen, handelt es sich

²⁹ Auch wenn Bourdieu den philosophiegeschichtlich vorbelasteten Begriff des Erlebens nicht verwendet, finden sich bei ihm zahlreiche Beispiele, in denen Unterschiede zwischen erlebten Handlungsvollzügen und rekonstruierenden Nachvollzügen thematisiert werden. Die insbesondere in theoretischen Ausführungen kaum beachtete Differenz zwischen aktuellen Erlebnissen und ihren symbolischen Repräsentationen ist ein wichtiger Anlaß für seine „Kritik der theoretischen Vernunft“. Siehe dazu Bourdieu 1993, S. 154 – 159 sowie das Beispiel der Zeitwahrnehmung weiter unten.

³⁰ Bourdieu 1976, S. 228. Dort unter Bezugnahme auf Marx' Thesen über Feuerbach. (Hervorhebung im Original).

³¹ Gerade hierin zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft zu Foucault, der die Disziplinierung des Körpers durch produktive Technologien der Macht in verschiedenen Institutionen untersucht. Vgl. dazu insb. Foucault 1994, S. 173 – 250. Doch während Foucault vor allem den Aspekt der Unterwerfung des Subjekts unter die Strukturen der Macht analysiert, beschäftigt sich Bourdieu sehr viel stärker mit dem Aspekt ihrer aktiven Aneignung und Einverleibung.

³² Bourdieu 1993, S. 149. Zu den Unterschieden zwischen dem „alltäglichen und wissenschaftlichen Gebrauch von Zeit“ vgl. auch Gebauer / Wulf 1993, S. 292 – 316. Aus sportwissenschaftlicher Sicht siehe hierzu Franke 2000, S. 50 – 51 sowie 2001, S. 38 – 39.

³³ Bourdieu 1993, S. 149.

hierbei nicht um ein Plädoyer für ein unmittelbares, inneres Zeitverständnis im Sinne von Bergson. Der Hinweis auf die subjektive Seite des Zeiterlebens ist nur verständlich vor dem Hintergrund, daß der Praxis eine eigene Logik zuerkannt wird, „die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat.“³⁴ Die praktische Logik gründet nach Bourdieu weder im autonomen Erleben, da dieses immer schon sozial vermittelt ist – auch wenn gerade dies den direkt Betroffenen verborgen bleibt³⁵ - noch läßt sie sich auf die bereits bestehenden sozialen Verhältnisse reduzieren, da diese erst durch die Subjekte hervorgebracht und qua Anerkennung aufrechterhalten werden. Für Bourdieu liegt die Logik der Praxis beziehungsweise ihr praktischer Sinn daher in der sozialen Praxis selbst, das heißt in der aktiven Auseinandersetzung des einzelnen mit den Bedingungen seiner jeweiligen Umwelt. In diesem Zusammenhang erfolgt der Erwerb von Dispositionen und Kompetenzen in der Regel unbewußt³⁶, in den zahllosen alltäglichen Übungen, Nachahmungen, Wiederholungen und Disziplinierungen, so daß ein immer speziellerer Sinn für die jeweils maßgeblichen sozialen Erfordernisse ausgebildet wird. Und insofern diese Lernprozesse in erster Linie durch die Erlebnisse des Körpers vermittelt sind, erwirbt der einzelne ein praktisches, implizites gesellschaftliches Wissen, das seiner bewußten Einflußnahme entzogen bleibt, da es gleichsam in „Fleisch und Blut“ übergeht.

„Durch diese permanente, mehr oder weniger dramatische, aber der Affektivität, genauer gesagt dem affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung viel Platz einräumende Konfrontation dringt die Gesellschaftsordnung in die Körper ein.“³⁷

Das Erleben ist demnach ein eminent praktischer und körperbezogener Vorgang, bei dem die Subjekte genau die sozialen Strukturen hervorbringen, durch die sie selbst hervorgebracht werden – wobei nur anzumerken ist, daß hierfür erhebliche Aufwendungen erbracht und Kämpfe ausgetragen werden müssen. Der „Lohn“ liegt in der gelungenen Anpassung an die jeweils vorherrschenden sozialen Normen, Haltungen, Einstellungen, Gefühle und Erlebnisse, die schließlich zur Gewohnheit und zum Schicksal werden, ohne die jedoch eine aktive Teilnahme und Teilhabe nicht möglich wäre: „Er [der Akteur, F.B.] fühlt sich in der Welt zu Hause, weil die Welt in Form des Habitus auch in ihm zu Hause ist: eine Not, aus der man eine Tugend gemacht hat, die eine Art Liebe zur Not einschließt, ein *amor fati*.“³⁸ Oder, auf unser Thema übertragen: Der einzelne sucht vor allem die Erlebnisse, die sein

³⁴ Bourdieu 1993, S. 157.

³⁵ So schließt für Bourdieu die „doxische Erfahrung“ der sozialen Welt die Frage nach den besonderen Bedingungen ihrer Möglichkeit „per definitionem“ aus. Vgl. Bourdieu 1976, S. 147.

³⁶ „Die strengsten sozialen Befehle richten sich nicht an den Intellekt, sondern an den Körper, der dabei als ‚Gedächtnisstütze‘ behandelt wird.“ Bourdieu 2001, S. 181.

³⁷ Ebda.

³⁸ Bourdieu 2001, S. 183.

soziales Leben und Erleben kennzeichnen: eine Not, die ihn erst in die Lage versetzt, seinem Schicksal eine bestimmte Logik zu geben.³⁹

Folgt man der bisherigen Argumentation, dann lassen sich die folgenden Merkmale festhalten:

1. Wichtig bei Bergson ist die Unterscheidung zwischen dauernden Erlebnissen und verräumlichten – das heißt gegenständlichen - Symbolisierungen.
 - Nicht haltbar ist jedoch sein Versuch, Erlebnisqualitäten auf die „Reinheit des Ich“ zurückzuführen.
2. Wichtig bei Cassirer ist die Wechselbeziehung zwischen dem subjektiven Ausdruckserleben und den verobjektivierenden Formen der Ausdrucksgestaltung.
 - Durch die Festlegung auf die „selbständige Energie des Geistes“ als gestaltende Kraft geraten allerdings die sozialen Voraussetzungen der Symbolbildung aus dem Blick.
3. In Bourdieus Logik der Praxis wird der Körper selbst zum gesellschaftlichen Symbol, das heißt er ist weder Produkt noch Produzent des Sozialen, sondern immer beides zugleich.
 - Dies bedeutet für eine praktische Logik des Erlebens: auch scheinbar individuell bestimmte Erlebnisse erwachsen aus dem körperlich erworbenen Wissen ihrer Träger und werden dadurch zum Ausdruck des Sozialen.

2. Erleben in sportpädagogischer Perspektive

Ein wichtiges Merkmal der hier aufgezeigten Positionen bezeichnet die jeweiligen Zugänge zu dem eingangs noch etymologisch hergeleiteten „Inneren des Selbst“: Bei Bergson bleibt das „wahre Erleben“ tatsächlich im Inneren verhaftet, mit der Folge einer unüberwindbaren Dualität zwischen der „Reinheit des Ich“ und der entfremdenden „äußeren Welt“. Dagegen faßt Cassirer das Erleben im Sinne eines idealistisch gefaßten Wechselverhältnisses, bei dem das Subjekt sich erst in seinen Ausdrucksgestalten erkennt beziehungsweise entfaltet. Und bei Bourdieu werden diese „Vergegenständlichungen des Geistes“ schließlich materiell gedeutet, das heißt als Symbolisierungen des Sozialen verstanden. Etwas salopp ließe sich formulieren, daß das Erleben zunächst von innen nach außen drängt, bis die Unterscheidung selbst fragwürdig wird, da beide Seiten notwendig aufeinander verwiesen sind.

Überträgt man diese Ergebnisse auf die sportpädagogische Diskussion, so finden sich zumindest zwei der hier geschilderten Zugangsarten wieder. Auch wenn der Erlebnisbegriff im ersten Beispiel, dem Konzept der Körpererfahrung bei Funke, nicht verwendet wird, da „eine Verschränkung von sinnlicher Wahrnehmung,

³⁹ Es wäre allerdings falsch, würde man diese „bestimmte Logik“ nicht wiederum als „Logik der symbolischen Beziehungen“ deuten. Vgl. dazu Bourdieu 1994, S. 73 – 74.

Gegenstand der Wahrnehmung und Urteil“⁴⁰ angestrebt wird, ist ein Bezug auf vermeintlich direkte, primäre Erfahrungsqualitäten offensichtlich. Diese Erfahrungen werden bei Funke vor allem gebunden an Empfindungen und Sinneswahrnehmungen, mit dem Ziel, „dem Körper zu seinem Recht zu verhelfen“⁴¹. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß auf der Grundlage einer theoretisch eher diffusen Kritik am beklagten „Leben aus zweiter Hand“⁴² zumindest die Möglichkeit der „Wiedereinführung des fühlenden, sinnlichen, autonomen Subjekts in der Bewegungspädagogik“⁴³ eingeräumt wird. Nun mag man dem Autor zugestehen, daß er keinen eigenen Beitrag zur Kultur- und Zivilisationskritik anstrebt. Doch wenn ein subjektorientiertes Gegenmodell in Aussicht gestellt wird, in dem Autonomieerfahrungen ausdrücklich zum Gegenstand einer „Körpererziehung“⁴⁴ erklärt werden, dann steht dieser Ansatz nicht mehr nur in Opposition zu einem technologisch geprägten Körperverständnis, sondern wird selbst begründungspflichtig.

Neben weiteren, an dieser Stelle nicht zu vertiefenden inhaltlichen Fragestellungen⁴⁵, ist die besondere Art der Gegenstandskonstitution bemerkenswert. So werden dem natürlich empfindenden Ich bei Funke die Erfahrungen „aus zweiter Hand“ gegenübergestellt, die als äußere Zwänge wirken, den Verlust primärer Erfahrungen zur Folge haben, die Authentizität bedrohen und damit zur Entfremdung führen. Beschrieben wird ein Zustand, den Bergson bereits einhundert Jahre zuvor mit den Worten beklagt:

„Meistenteils leben wir uns selbst gegenüber äußerlich und gewahren nur das entfärbte Phantom unseres Ich, [...] wir leben mehr für die äußere Welt als für uns; wir sprechen mehr, als daß wir selber handelten.“⁴⁶

So positiv die Einbeziehung der körperlich - praktischen Seite in diesen Ausführungen zunächst erscheint, so verklärend wirkt der Rückbezug auf eine vermeintlich unverfälschte, ursprüngliche Natur des Menschen. Daher ist es wohl auch kein Zufall, daß die Unterscheidung zwischen scheinbar wahrhaftig erlebbaren und bloß indirekt vermittelten Körpererfahrungen sehr gut vereinbar ist mit Bergsons Auffassung über die „Reinheit des Ich“.⁴⁷

⁴⁰ Vgl. Funke 1983, S. 106. In ähnlicher Weise siehe auch später Funke – Wieneke 1991, S. 109 – 110.

⁴¹ Vgl. Funke 1980, S. 13 – 14.

⁴² Funke 1979, S. 69.

⁴³ Vgl. dazu Funke – Wieneke 1991, S. 112.

⁴⁴ Funke 1979, S. 137.

⁴⁵ Vgl. dazu u.a. Schierz 1994, S. 40 - 54 sowie ausführlicher Thiele 1996, S. 99 – 144. Zur Ambivalenz sogenannter „Körpererfahrungen“ vgl. Bockrath 2001 a, S. 30 – 41.

⁴⁶ Bergson 1999, S. 171.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa auch die Einschätzung von Thiele zum Konzept der Körpererfahrung: „Bei aller behaupteten Progressivität sind auch Tendenzen zu einem nostalgischen ‚Zurück zur ...‘ nicht zu verleugnen.“ Thiele 1996, S. 141 – 142.

Das zweite hier zu benennende Beispiel betrifft den Versuch, die zwischen Ich und Welt vermittelnden, sogenannten Leib Erfahrungen ausfindig zu machen. In der Sportwissenschaft besitzt diese Position bereits eine längere Tradition und reicht etwa von Grupes anthropologisch begründeten „Grundlagen der Sportpädagogik“ bis zu Thieles Ansatz „leiblicher Erfahrungen“.⁴⁸ Dieser Zugang stellt insofern eine Erweiterung des Körpererfahrungskonzeptes dar, als die zu entschlüsselnden Besonderheiten nicht hintergebar leiblicher Erfahrungen an der Konstitution innerer wie äußerer Phänomene immer schon beteiligt sind. Der Leib als Mittler zwischen Selbst- und Fremdbezügen dient insbesondere bei Grupe als Ansatzpunkt für eine möglichst umfassende, nicht nur kognitiv ausgerichtete Persönlichkeitsbildung. Und obgleich dieser Ansatz schon sehr frühzeitig von den Vertretern einer neuen Sportdidaktik mit guten Gründen ideologiekritisch hinterfragt wurde⁴⁹, bleibt festzuhalten, daß die Möglichkeiten einer leibanthropologischen beziehungsweise phänomenologischen Betrachtungsweise längst noch nicht ausgeschöpft sind.

Dies gilt auch für die ihre eigenen pädagogischen und normativen Grenzen reflektierende Position von Thiele. Der Vorteil seiner Arbeit liegt sicherlich in der Explikation unterschiedlicher Erfahrungstheorien für den sonst eher fraglosen Umgang mit sogenannten Erfahrungspraktiken – selbst wenn der pädagogische Ertrag auch nach Auffassung des Autors eher „traditionell und bieder“ ausfällt.⁵⁰ Doch da an erfahrungsorientierten Handlungsanleitungen in der Sportwissenschaft kein Mangel herrscht, sind begriffliche Erläuterungen und Abgrenzungen - wie etwa zwischen Empfindungen, Wahrnehmungen, Erlebnissen und Erfahrungen – durchaus nützlich und theoretisch hilfreich.⁵¹ Zu ergänzen wären derartige Überlegungen etwa durch Fragestellungen, die auf die Besonderheiten nichtsprachlicher Vermittlungsprozesse abzielen. Hierzu gehört die Ausbildung sogenannter „Bilderwelten“ als leiblich – symbolische Repräsentationsformen ebenso wie die Frage nach der Formung raum – zeitlicher oder bewegungsbezogener Ordnungsmuster zur „Aneignung von Welt“.⁵²

Kennzeichnend für die hier erwähnten Ansätze ist die Einsicht, daß Erlebnisse und Erfahrungen nur in Bezug auf ihre sozialen Voraussetzungen verständlich sind:

⁴⁸ Vgl. dazu Grupe 1969 und Thiele 1996. Erstaunlich ist, daß Thiele die Arbeiten von Grupe in der hier genannten Arbeit nicht einmal erwähnt.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa Lange 1975, S. 217 – 250. So wird beispielsweise die Auffassung eines vermeintlichen Eigenwertes der Leibbesetzung für die Entwicklung des Menschen kritisiert, zumal dieser bei Grupe die Vermittlung sozial erwünschter Haltungen mit einschließt.

⁵⁰ So kann die Erfahrungsorientierung nach Thiele zunächst nur „helfen, sich in der Welt zurechtzufinden.“ Vgl. Thiele 1996, S. 294.

⁵¹ Vgl. dazu Thiele 1996, S. 173. Gerade in der Sportwissenschaft werden diese theoretisch deutlich voneinander zu unterscheidenden Begriffe in auffallend unspezifischer Weise verwendet. Vgl. dazu etwa Grupe 1995, S. 21 sowie Becker / Fritsch 1998, S. 73 – 74.

⁵² Zur Bedeutung von Tast-, Hör- und Sehbildern als nichtsprachliche Repräsentationsformen vgl. Schwemmer 2001, S. 11 – 32; zu den Besonderheiten raum – zeitlicher bzw. bewegungsbezogener Formungsprozesse vgl. beispielsweise Franke 2001 a, S. 61 – 73 sowie Gebauer / Wulf 1998, S. 23 – 34; zur Frage des „leibgebundenen Verstehens“ vgl. Schürmann 2001, S. 49 – 60.

„Bis in unser Innerstes sind wir geprägt von den Ausdrucks- und Vorstellungsformen, von den symbolischen Artikulationsformen überhaupt, die unsere kulturelle Umgebung ausmachen. Selbst in den Gefühlen, in denen wir unser ureigenstes Erleben empfinden, [...] bewegen wir uns in den symbolischen Welten, an denen auch – zumindest im Prinzip – alle anderen Mitglieder einer Kultur teilhaben.“⁵³

Der Fokus wäre demnach nicht nur auf die subjektive Seite des Ausdruckserlebens zu richten, sondern bedarf der Einbindung in soziale Kontexte. Da freilich auch komplexe Ich – Welt – Verhältnisse anfänglich noch selbstbezogen erlebt und erfahren werden, verwundert es nicht, daß in leibphänomenologischen Zugängen hierauf besonders geachtet wird. Wird jedoch das „leibliche Selbst“⁵⁴ nicht auch als „soziales Selbst“ verstanden, dann bleibt das Verhältnis beider zueinander äußerlich und allgemein. Um also den falschen Eindruck zu vermeiden, die unterschiedlichen Formen subjektiver Weltaneignung beruhten nur auf natürlichen, leiblichen oder - wie bei Cassirer – geistigen Voraussetzungen, wäre der Blick zu erweitern, so daß Erlebnisse und Erfahrungen auch als soziale Phänomene deutlich werden.

3. Erleben als pädagogische Kategorie?

Bei dem Versuch, Erlebnisse und Erfahrungen zu entschlüsseln, stießen wir zu Beginn auf ein grundsätzliches Problem. Zwischen dem Vollzug und dem Nachvollzug leiblicher Phänomene bleibt ein scheinbar unüberwindbarer Zwiespalt. Eben diese Differenz thematisiert Bergson, wenn er dauernde Erlebnisse und ihre symbolischen Vergegenständlichungen einander entgegensetzt. Und tatsächlich ist leicht nachzuvollziehen, daß etwa die Empfindung der Leichtigkeit einer Bewegung zu unterscheiden ist von den mehr oder weniger erfolgreichen Bemühungen, sie sprachlich auszudrücken, bildlich festzuhalten, graphisch zu veranschaulichen, mathematisch zu berechnen usw. Doch muß man sie nicht, wie bei Bergson, von vornherein in das „Gebiet subjektiver Tatsachen“⁵⁵ verlegen. Ebenso könnte man, so unser Vorschlag, ihren nicht sagbaren beziehungsweise objektivierbaren Anteil im „Gebiet sozialer Tatsachen“ aufsuchen. In diesem Falle würden Empfindungen und Erlebnisse als Momente sozialer Vermittlungsprozesse in Erscheinung treten, die durch besondere „Techniken des Körpers“⁵⁶ hervorgebracht werden und dabei möglichst in „Fleisch und Blut“ übergehen. Dies gilt für methodische Übungen etwa im Bereich der Musik oder des Sports ebenso wie für scheinbar nebensächliche, alltägliche Gewohnheiten, die als praktische Wissensformen in die Körper

⁵³ Schwemmer 2001, S. 27.

⁵⁴ So der Titel einer leibphänomenologischen Abhandlung von Waldenfels 2000. Der Autor weist zwar zu Recht auf die Gefahren hin, den „Leib rein von sich selbst her zu denken“. Die gegebenen Hinweise zu den Selbst- und Fremdbezügen des Leibempfindens lassen allerdings offen, weshalb ich mir „nie ganz selber“ gehöre beziehungsweise was von „außen“ hinzukommt, zu dem ich mich in Beziehung setzen muß. Vgl. ebda., S. 43 – 44.

⁵⁵ Vgl. Bergson 1999, S. 9.

⁵⁶ Vgl. dazu Mauss 1989.

eindringen und ihre eigene Logik entfalten. Zu diesen eher unbewußt angeeigneten Techniken zählen beispielsweise besondere Körperhaltungen, Manieren oder Umgangsformen, die in bestimmten sozialen Kontexten ausgebildet werden, wie auch habitualisierte Formen etwa des Schlafens, des Ausruhens, der Fortbewegung oder der Hygiene, deren Sinn vor allem darin besteht, „den Körper seinem Gebrauch anzupassen.“⁵⁷

Hieraus folgt, daß auch vermeintlich subjektive Empfindungen und leibliche Erfahrungen in Wahrheit einer sozialen Logik gehorchen, die weder zufällig noch beliebig ist. Denn obgleich dem einzelnen diese Logik in der Regel nicht bewußt wird, insofern sie als implizites Wissen in seinem Körper verankert ist, hat sie für ihn doch eine strukturierende, praktische Bedeutung. Bourdieu drückt diesen Zusammenhang folgendermaßen aus:

„Wenn man auch sagen kann, daß er [der Handelnde, F.B.] *sich* entscheidet in dem Maße, in dem er die Situation konstruiert, so hat sich doch gezeigt, daß er das Prinzip seiner Wahl, das heißt seinen Habitus, nicht gewählt hat und daß die Schemata, mit denen er seine Welt konstruiert, selbst von der Welt konstruiert worden sind.“⁵⁸

Das Unsagbare des Erlebens läge demnach also nicht tief verborgen in der „Reinheit des Ich“, sondern zeigt sich vielmehr in der Spannung und Aufmerksamkeit erheischenden, praktischen Begreifen der Welt. Und insofern dieses Begreifen nicht von einem äußeren, souveränen Standpunkt aus kontrolliert wird, sondern - wie es bei Bourdieu heißt -, „in der Hitze des Gefechts“⁵⁹ stattfindet, bedarf es sogar einer gewissen Reflexionslosigkeit, um ein möglichst angemessenes Agieren zu gewährleisten.⁶⁰ Der „praktische Sinn“ des Erlebens, so ließe sich dieser Gedanke zuspitzen, bleibt geradezu resistent gegen die Versuche, ihn zu verobjektivieren.

Der aufgezeigte Zwiespalt zwischen dem Erleben und Nacherleben ist demnach nicht etwa nur subjektiv bedeutsam, sondern eine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren sozialer Praxen. Die Logik des Erlebens setzt bereits voraus, daß das hierfür erforderliche Wissen möglichst unbewußt und mit automatisierter Zuverlässigkeit zur Anwendung gelangt. Und es ist kein Zufall, daß der Körper mit seinen praktischen Anpassungs- und Ausdrucksformen geeignete Anknüpfungsmöglichkeiten bietet. Die Aufgabe einer Theorie des Erlebens könnte nun darin bestehen, im einzelnen aufzuzeigen, wie über bestimmte Körpertechniken gruppen-

⁵⁷ Mauss 1989, S. 219. An anderer Stelle spricht Mauss in diesem Zusammenhang von der „sozialen Natur des ‚habitus‘“ und führt dazu aus: „Diese ‚Gewohnheiten‘ variieren nicht nur mit den Individuen und ihren Nachahmungen, sie variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen [...].“ Mauss 1989, S. 202 – 203.

⁵⁸ Bergson 2001, S. 191. (Hervorhebung im Original).

⁵⁹ Vgl. Bourdieu 1993, S. 190.

⁶⁰ Nach Bourdieu können soziale Spiele sogar nur gespielt werden, „wenn die Spieler sich weigern, die objektive Wahrheit des Spiels zu erkennen“. Zur kollektiven Aufrechterhaltung dieser „illusio“ wird daher sehr viel „Anstrengung, Mühe, Sorgfalt und Zeit“ aufgewendet. Vgl. Bourdieu 1993, S. 194.

, klassen- oder geschlechtsspezifische Muster ausgebildet werden. Denn daß es sich hierbei weniger um natürliche als vielmehr um sozial bestimmte Vorgänge handelt, mag eine kleine Randbemerkung des französischen Soziologen Marcel Mauss belegen, der bereits 1934 in einem Vortrag vor der französischen Gesellschaft für Psychologie bemerkt:

„Ich glaube, ein junges Mädchen erkennen zu können, das im Kloster erzogen wurde. Sie geht meistens mit geschlossenen Fäusten. Ich erinnere mich auch noch an meinen Lehrer in der Tertia, der mir zurief: ‚Du komische Kreatur, was läßt Du beim Gehen immer Deine großen Hände geöffnet!‘ [...] Kurz gesagt, vielleicht gibt es beim Erwachsenen gar keine ‚natürliche Art‘ zu gehen. Dies gilt um so mehr, wenn technische Mittel hinzukommen. Was zum Beispiel uns betrifft, so ändert die Tatsache, daß wir Schuhe tragen, die Stellung unserer Füße; wenn wir ohne Schuhe gehen, spüren wir dies deutlich.“⁶¹

Dieses Beispiel aufgreifend, werden sicherlich andere Geherlebnisse und Körpererfahrungen angeregt, wenn man im Sportunterricht die Schuhe auszieht oder im Erlebnissport Rollen beziehungsweise Sprungfedern hinzufügt. Neben der pädagogischen Relevanz derartiger Techniken wäre es allerdings ebenso wichtig, ihre soziale Bedeutung aufzuklären. Schließlich entsteht, um im Bild zu bleiben, bereits über „die Stellung unserer Füße“ ein praktisches Verständnis für das, was in einer sozialen Situation angemessen ist. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn über Fußstellungen ganz gezielt Körperhaltungen eingeübt werden, die zugleich, wie etwa beim Ballett oder beim Militär, auf geschlechtstypische Dispositionen und disziplinierende Formen abzielen. Da dieser „soziale Sinn“ vom „praktischen Wissen“ in der Regel nicht erfaßt wird und in der pädagogischen Praxis geradezu ausgeblendet werden muß, um die in den Körpern bereits gespeicherten Erfahrungen, Gedanken und Gefühle in Bewegung versetzen zu können⁶², bleibt die Frage aktuell, wie über einzelne Körpertechniken soziale Muster einverleibt und verarbeitet werden. Solange jedoch die Sportpädagogik sich vor allem dafür interessiert, welche neuen Erlebnisse und Erfahrungen über innovative Körpertechniken möglich sind, orientiert sie sich zwar an dem „praktischen Wissen“ ihrer Abnehmer - ein Wissen über die soziale Bedeutung ihrer eigenen Tätigkeit erreicht sie dadurch gleichwohl nicht. Hierzu wäre es notwendig, die Frage nach dem Erleben als pädagogische Kategorie umzukehren in die Frage nach den sozialen Voraussetzungen einer Pädagogik des Erlebens. Zwar bliebe auch in diesem Fall die Differenz zwischen dem Vollzug und dem Nachvollzug leiblicher Phänomene bestehen – allerdings ohne den emphatischen Beiklang scheinbar unergründlicher und einzigartiger „Ich Erlebnisse“.

⁶¹ Mauss 1997, S. 202 und 204.

⁶² Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 185.

Literatur:

- BECKER, P. / Fritsch, U. (1998). *Körpermarkt und Körperbildung. Ein bewegungsorientiertes Konzept für Schule und Verein*. Frankfurt a. M.
- BERGSON, H. (1999). *Zeit und Freiheit (1889)*. Hamburg.
- BERGSON, H. (1991). *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist (1896)*. Hamburg.
- BERGSON, H. (1912). *Schöpferische Entwicklung (1907)*. Jena.
- BERGSON, H. (1993). Einleitung. Zweiter Teil. In Ders.: *Denken und schöpferisches Werden (1946)*. Hamburg.
- BOCKRATH, F. (2001). Mythisches Denken im Sport. In Bockrath, F. / Franke, E. (Hg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport* (S. 95-105). Hamburg.
- BOCKRATH, F. (2001 a). Körperfremdheit. In Hogenová, A. (Hg.), *K Problematice Jinakosti* (S. 30-41). Praha.
- BOURDIEU, P. (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- BOURDIEU, P. (1993). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.
- BOURDIEU, P. (1994). Klassenstellung und Klassenlage. In Ders.: *Zur Soziologie der symbolischen Formen* (S. 42-74). Frankfurt a. M.
- BOURDIEU, P. (2001). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a. M.
- CASSIRER, E. (1994 a). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923)*. 3 Bde., Bd. 1. Darmstadt.
- CASSIRER, E. (1994 b). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925)*. 3 Bde., Bd. 2. Darmstadt.
- CASSIRER, E. (1994 c). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929)*. 3 Bde., Bd. 3. Darmstadt.

- CASSIRER, E. (1994 d). *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949). Frankfurt a. M.
- FOULCAULT, M. (1994). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.
- FRANKE, E. (2000). Echtheit und Natürlichkeit. Zur Sinnkonstitution nicht – verbaler Mensch – Welt – Bezüge. In Ränsch – Trill, B. (Hg.), *Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Grundlagen zum Problem der Körper – Inszenierung* (S. 39-56). Hamburg.
- FRANKE, E. (2001). Ironie im Sport? Ein Beitrag zur Bedeutungsanalyse nicht – verbaler Symbole. In Friedrich, G. (Hg.), *Zeichen und Anzeichen. Analysen und Prognosen des Sports* (S. 23-44). Hamburg.
- FRANKE, E. (2001 a). Raum – Zeit – Erfahrung als Problem der Basisphänomene bei der Konstitution von Subjektivität. In Bockrath, F. / Franke, E. (Hg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport* (S. 61-73). Hamburg.
- FUNKE, J. (1979). *Curriculumrevision im Schulsport*. Ahrensburg.
- FUNKE, J. (1980). Körpererfahrung. *Sportpädagogik* 1980 (4), S. 13 – 20.
- FUNKE, J. (1983). Körpererfahrung im Geräteturnen – zum Beispiel: die Kippe. In Ders. (Hg.), *Sportunterricht als Körpererfahrung* (S. 97-117). Reinbek.
- FUNKE – WIENEKE, J. (1991). Körper- und Bewegungserfahrungen als Grundkategorien bewegungs- und sportpädagogischen Handelns. In Redl, S. / Sobotka, R. / Russ, A. (Hg.), *Sport an der Wende* (S. 108 – 117). Wien.
- GEBAUER, G. / WULF, C. (1993). Zeitmimesis. Über den alltäglichen und wissenschaftlichen Gebrauch von Zeit. In Dies. (Hg.), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus* (S. 292 – 316). Frankfurt a. M.
- GEBAUER, G. / WULF, C. (1998). *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek.
- GRIMM, J. und W. (1889). *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig.
- GRUPPE, O. (1969). *Grundlagen der Sportpädagogik. Körperlichkeit, Bewegung und Erfahrung im Sport*. Schorndorf.

- GRUPE, O. (1995). Erfahrungen im Sport: Haben sie eine besondere Bedeutung?
In Schaller, H. – J. / Pache, D. (Hg.), *Sport als Bildungschance und Lebensform*.
Schorndorf.
- KANT, I. (1981). *Kritik der reinen Vernunft* (1781 und 1787). In: Werke in zehn
Bänden. Bd. 3 und 4. Darmstadt.
- LANGE, J. (1975). Zur gegenwärtigen Situation der Sportdidaktik.
Sportwissenschaft 1975 (5), S. 217 – 250.
- LERSCH, P. (1932). *Lebensphilosophie der Gegenwart*. Berlin.
- MAUSS, M. (1998). Die Techniken des Körpers. In Ders.: *Soziologie und
Anthropologie*. 2 Bde., Bd. 2 (S. 197-220). Frankfurt a. M.
- SCHIERZ, M. (1994). Zwischen Formel und Fundamentalismus – Erziehung und
ihre Wissenschaft in Orientierungsnöten. In Schierz, M. / Hummel, A. / Balz, E.
(Hg.), *Sportpädagogik. Orientierungen – Leitideen – Konzepte* (S. 33-54). St.
Augustin.
- SCHWEMMER, O. (2001). Handlung und Repräsentation. In Bockrath, F. / Franke,
E. (Hg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport* (S.
11-32). Hamburg 2001.
- SCHÜRMAN, V. (2001). Die Verbindlichkeit des Ausdrucks. Leibgebundenes
Verstehen im Anschluß an Misch und König. In Bockrath, F. / Franke, E. (Hg.),
Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport (S. 49-60).
Hamburg.
- THIELE, J. (1996). *Körpererfahrung – Bewegungserfahrung – Leibliche Erfahrung:
sportpädagogische Leitideen der Zukunft?* St. Augustin.
- WALDENFELS, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie
des Leibes*. Frankfurt a. M.