

Homo faber oder homo laborans

Menschenbilder im Konflikt

Christoph Asmuth

Auf dem Hintergrund biologischer Modellierungen hat vor allem die Philosophie des 20. Jahrhunderts unter dem Namen einer philosophischen Anthropologie Anspruch darauf erhoben, den Menschen und das spezifisch Menschliche zu bestimmen. Die Kultur wurde nun – nach dem Vorlauf so wichtiger Forschungszweige wie Evolutionsbiologie, Paläoanthropologie, Psychoanalyse und so wichtiger Autoren wie Ernst Haeckel, Jakob Johann von Uexküll und Friedrich Nietzsche – nicht mehr als weitgehend unabhängige Blase hochwertiger und hochedler Praktiken angesehen, sondern in die ›Natürlichkeit‹ des Menschen, der Mensch also in die Biologie eingebunden. Die Biologie war nun nicht länger nur eine Wissenschaft der Elemente und Gestalten des Lebens, sondern versprach zugleich der Natur des Menschen und seiner Kultur auf den Grund zu gehen. Eine Philosophie, die an der Biologie vorbei denkt, sollte es nicht mehr geben können. Nur: Was die Natur des Menschen sein könnte, was aus seiner Biologie zu folgern sei, darüber mochte sich so einfach keine Einigkeit herstellen lassen. Auf der Agenda stand daher von Anfang an die Frage nach dem Unterschied vom Tier, ein Unterschied, der nun fließend gedacht werden musste und nicht mehr kategorial. Ebenfalls vordringlich erschien die Frage nach der politischen Bedeutung und der Schlussfolgerung für die Sozialität des Menschen. Weitreichend auch der Blick auf die Konsequenzen in der Ethik.

Heute erleben wir eine Renaissance des anthropologischen Denkens. Wie schon am Beginn des 20. so auch am Anfang des 21. Jahr-

hunderts ist die Anthropologisierung der Philosophie verbunden mit einer gewissen Abkehr vom historischen und politischen Denken.¹ Denn wenn die Natur die Auskünfte gibt, die zuvor von der Geschichte und der Gesellschafts- und Sozialphilosophie erwartet wurden, bekommen das historische Denken und die politische Philosophie, mit ihnen die Kritik des Faktischen nur noch musealen Charakter. Natürlich ist das kein prinzipielles Ausschlussverhältnis: Das Werk Helmut Plessners hat das exemplarisch deutlich gemacht. Aber eine Abschwächung des Politischen² zeigt sich gegenwärtig allemal und dürfte eine Folge der Konjunktur des anthropologischen Denkens sein.

Wenn sich die Philosophie mit dem Sport beschäftigt, heißt sie manchmal ›Sportphilosophie‹, ohne dass das spezielle Objekt des Nachdenkens, der Sport, tatsächlich eine eigenständige Sparte des Philosophierens hervorgebracht hätte.³ Aber wegen ihres Gegenstandes ist hier anzumerken, dass in der ›Sportphilosophie‹ die anthropologischen Motive deutlicher und auch historisch früher hervortreten, geht es doch beim Sport um den Körper und die körperliche Leistungsfähigkeit. Ich möchte im Folgenden ein paar Gedanken vorbringen, die mir einen wichtigen Ausschlag für eine Verankerung des heutigen ›Sports‹ in einer Kultur von Spiel und Arbeit zu geben scheinen. Ich werde beide Formen, Arbeit und Spiel, zunächst in den Umkreis anthropologischer Überlegungen stellen. Dies bedeutet zuallererst, dass ich nicht, wie es beim Thema Doping häufig der Fall ist, auf ein sportethisches Problem abhebe,⁴ sondern auf die kulturellen Präfigurationen, die hin-

1 Zur historischen Entwicklung vgl. Fischer 2008. – In systematischer Perspektive stellvertretend für eine ganze Bibliothek von Texten Fuchs 2000, 2008; Krüger – Lindemann 2006; Tugendhat 2010; Illies 2006; Böhme 2003.

2 Zum Begriff des Politischen vgl. beispielsweise Mouffe 2007.

3 Vgl. Haag 1996; Caysa 1997; Court 2003; Lenk 1992. – ›Sportphilosophie‹ ist strenggenommen kein Teilgebiet der Philosophie, wie etwa Ethik oder Wissenschaftstheorie, sondern ein Teilgebiet der Sportwissenschaft, die selbst ein Aggregat verschiedener Wissenschaften darstellt. – Sportphilosophie ist ferner zu unterscheiden von der Sportethik, die gemeinhin als Bereichsethik aufgefasst wird.

4 Vgl. Mieth – Grupe 2001; Pawlenka 2004; Gerhardt 1991; Meinberg 1991; Siep 1983. – An anderer Stelle plädiere ich dafür, die Einordnung der Sportphilosophie als Sportethik fallen zu lassen, denn es handelt sich um ein Scheinproblem in zweierlei Hinsicht: Einerseits kann das ethische Problem des Sports im Doping auf die simple Frage reduziert werden, ob Einzelne allgemeinen Regeln aus eigennütigen Gründen zuwiderhandeln dürfen. Die Antwort ist natürlich: Nein, sie dürfen nicht. Andererseits ist es mehr als fraglich, ob es großer theoretischer Anstrengungen und Bemühungen der praktischen Philosophie bedarf, um Sportre-

ter der Entwicklung des Sports liegen, Probleme des Menschenbildes in der Neuzeit und Moderne. Mit biologischen Modellen hat das insofern etwas zu tun, als gerade die Anthropologie des 20. Jahrhunderts den Schulterschluss mit der Biologie suchte und philosophische Theorien entlang biologischer Modellbildungen zu entwickeln trachtete. Ich stehe diesem Transfer – wie vielleicht schon durch die Einleitung deutlich geworden ist – skeptisch gegenüber, worauf ich am Schluss kurz eingehen möchte.

1 Homo ludens – der Mensch als Sportspieler

Dass der Mensch spielt, ist eines seiner signifikanten Merkmale. Und natürlich gibt es eine starke Verbindung zwischen dem Spiel und dem Sport. Das ist auch schon immer so gesehen worden, wie die vielfältigen vor allem sportpädagogischen Arbeiten zum Thema ›Sportspiele‹ schnell belegen können. Das hat gute Gründe. Während der Sport ein vornehmlich historisch geprägter Begriff ist,⁵ dessen Wurzeln in der Entwicklung des 19. Jahrhunderts liegen, ist der Spielbegriff weniger an eine historische Entwicklung gebunden. Deshalb darf ihm, dem Spielbegriff, zugetraut werden, eine tragfähige, universelle Rolle im Blick auf die Kompetenzen des Menschen zu spielen. Natürlich ist auch der Spielbegriff, wie ich im Verlauf dieses Beitrags zu zeigen hoffe, keineswegs kultur- und geschichtsunabhängig, wohl aber philosophisch mächtiger und deshalb theoretisch von höherem Nutzen als der Sportbegriff.

Im Spiel – das ist immer mehr oder minder klar gesehen worden – ergibt sich ein Handeln, das »zwecklos, aber doch sinnvoll« ist.⁶ Dieser Gedanke zeigt eine Doppelung an, die eine interne Sinnstiftung gegen die objektiven Zwecke einerseits, andererseits aber auch die Verdopp-

geln wie etwa beim Doping eigens zu rechtfertigen. Auch hier die Antwort: Nein, denn es geht dabei nicht um moralisch praktische, sondern nur um rechtlich-normative Regeln (vgl. Asmuth 2012).

5 Das ist einer der Gründe dafür, warum es keine befriedigende ›Definition‹ des Begriffs ›Sport‹ gibt. Zwar ist es richtig, dass hier explikative Definitionen durchaus sinnvoll sind, wenn es etwa darum geht, einen Untersuchungsgegenstand genauer zu beschreiben; aber an eine Realdefinition ist hier wohl kaum zu denken, weil die Sache, der Sport, diffus, wandelbar, kulturell divers ist. Vgl. Schürmann 2002; Schuller 1985.

6 Vgl. Guardini 1922, S. 56-70.

lung von Sinn- und Zwecksphären betrifft. Das Spiel ist herausgehoben und unterschieden von den profanen Zwecksetzungen, und zwar durch die weichen oder festen Regeln des Spiels. Sie stiften internen Sinn für Handlungsmuster und Praktiken. Andererseits sind handfeste Zwecke in das Spiel einmontiert oder von Außen an es herangetragen. So schert das Spiel aus dem ›Ernst des Lebens‹ aus, nur um selbst wieder ernst betrieben zu werden, manchmal mit größerem Ernst als das ernste Leben selbst. Hier ist es für das Verständnis des Spiels sehr wichtig, dass es nicht um ein dichotomisches Gegeneinander von Spiel und Leben geht, sondern um ein konstitutives Durcheinander. Die Zweckkategorie, die gerne herangetragen wird, um den Ernst des Lebens mit dem Spiel zu kontrastieren, ist nicht hinreichend. Mindestens ebenso wichtig sind mimetische, ästhetische, lebenspraktische und moralische Kompetenzen. Alle Zwecke hängen zudem von Zwecksetzungen ab, was ihren Ausschluss aus dem Spiel schon sinnlogisch verunmöglicht.

Eine Brücke zwischen Sport und Spiel bildet das agonale Moment. Der Wettstreit ist ein spielerisches Element. Die Kräfte zu messen und dabei nicht um Leib und Leben zu wetten, ist eine Eigenschaft des Spiels wie des Sports. Im Spiel wie im Sport geht es um die Einhaltung festgelegter Regeln und auch darum, Fairness walten zu lassen, wie auch immer sich dieses Verhalten in der konkreten Sport- und Spielsituation darstellen mag. Gewinnen und Verlieren beziehen sich dabei stets auf einen Lebensbereich, der zwischen Ernst und Spiel, zwischen Realität und Fiktion, zwischen Bitterkeit und Heiterkeit schwebt. Den Wettstreit, das Spiel zu verlieren, kränkt, demütigt und zeigt die eigenen Grenzen auf. Wer verliert, der hadert mit dem schicksalhaften Glück. Wer spielt, kann rauschhafte Zustände erlangen. Der Würfelspieler, der alles auf einen Wurf, der Kartenspieler, der den letzten Cent auf eine Karte gesetzt hat, verliert gegen den Zufall. Der Ballspieler mag trainiert und vorbereitet in sein Spiel gehen, auch er kann unterliegen: dem stärkeren Gegner, dem Zufall, für den jeder Ball durch die Freiheit seiner möglichen Bewegungsgrade eine treffende Allegorie darstellt. Sogar der Läufer, der alles selbst zu kontrollieren meint, kann scheitern: an der eigenen Schwäche, an der Stärke des Gegners, aber auch an eigenem Missgeschick. Aber ein schlechter Verlierer ist, der nicht begreift, dass es nur die Würfel, nur die Karten, nur der Zu-

fall, nur die Stärke des Gegners oder das eigene Missgeschick waren, die ihm die Niederlage beigebracht haben. Es ist jedenfalls nie das Leben selbst. Jeder Verlierer verliert im Spiel auf symbolische Weise.⁷

Dieses Zwischenreich des Spiels macht die philosophisch lehrreiche Seite aus. Der Begriff des *homo ludens*, des spielenden Menschen ist durch Johan Huizinga in die Diskussion (1938) gekommen. Huizinga vertrat die Auffassung, dass gerade das Spiel eine grundlegende Kategorie ist, um zu verstehen, wie der Mensch Kultur erlangt. Der Sache nach ist die Vorstellung allerdings eine Idee der Aufklärung. Friedrich Schiller beispielsweise hebt in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* die Wichtigkeit des Spielens hervor. Ähnlich äußern sich der Philanthrop Peter Villaume und der Pädagoge Johann Christoph Friedrich GutsMuths.⁸ Eine ganze Generation spricht sich gegen die Spezialisierung, Mechanisierung und Maschinisierung des Lebens aus. Dabei wird der Spielbegriff mit dem Begriff der Ganzheitlichkeit verbunden: »Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.«⁹ Damit bildet sich bereits in der Spätaufklärung eine Frontstellung gegen die entfremdende Arbeit, die den Menschen und seine Fähigkeiten partikularisiert. Typisch für Huizinga und seine Zeit ist allerdings, dass er seinen *homo ludens* mit biologischen Momenten auflädt und damit anthropologisch unterfüttert. Die Bedeutung des Spiels gewinnt für ihn besondere Tiefe, weil es den Menschen mit dem Tier verbindet und deshalb *vor* aller Kultur anzusiedeln ist, gleichwohl aber kulturerzeugende Potenz besitzt.

Die Ludologie, die Lehre vom Spiel, interessiert die Philosophie insofern, als sie Hinweise dafür gibt, wie der Zwischenbereich des Spiels strukturiert ist. In dieser Hinsicht teilt das Spiel die Aufmerksamkeit mit vielen anderen Bereichen der Kultur: dem Bild, dem Witz, der Metapher, der Literatur, der Musik. Immer ist ein Phänomen angesprochen, das sich einem vordergründig gegebenen Zweck entzieht. Ja, diese Bereiche lenken den Blick darauf, dass neben die Zwecksetzungen primärer Ordnung, zu denen ohne Zweifel Subsistenzsicherung, Vermehrung, Gesunderhaltung, Gesellschaft gehören, weitere Zwecke sekundärer Ordnung hinzutreten. Sie sind charakterisiert durch eine

7 Vgl. zur Systematik Caillois 1960.

8 GutsMuths 1802.

9 Schiller 1962, S. 618.

vordergründige Unabhängigkeit von den primären Zwecken der Ernährung, Erhaltung und Vermehrung. Das hat vielfach dazu geführt, hier eine besonders tiefgreifende Form der Freiheit zu situieren. Eine Freiheit, die nicht Wahlfreiheit ist, nicht die Freiheit mit Gründen oder die Freiheit, dies oder jenes zu tun oder zu lassen. Vielmehr rechnet man hier mit einer Freiheit, die eine Unabhängigkeit von der unmittelbaren Repression natürlicher oder kultureller Zwänge erzeugt. Das Diktat der Zwecksetzungen um der Selbsterhaltung willen wird abgeschüttelt, sobald der Mensch spielt.¹⁰ Es entstehen neue Zwecke, die autonom hervorgebracht werden und in denen sich die Autonomie des freien Menschen spiegelt.

Diese sekundäre Ordnung der Zwecke ist nicht logisch einfach strukturiert, sondern in sich vielfältig. Es sind Ordnungen, Brechungen, in denen sich die unmittelbare Gegebenheitsweise der Zwecke erster Ordnung in symbolischen und allegorischen Sphären spiegeln kann, in sie übertragen und transformiert zu sein scheint; wie ein Gegenstand in sein Bild, wie eine Person in ihr Porträt. Es sind Zwecke unterschiedlichster Art: Unterhaltung, Zeitvertreib, Lust, aber auch Welterkenntnis, Wissenschaft, Moral und Kultur im weitesten Sinne. Die sekundären Zwecke vernetzen unterschiedlichste menschliche Aktivitäten miteinander und verdichten sie in Spiel und Kunst. Daher liegt es nahe, die ganze Kultur des Menschen in der Vielfalt ihrer Formen, mit dem Spiel und dem Spielen zu verknüpfen.

In allen diesen Formen, zu denen die kulturelle Entwicklung in der Geschichte und in der Vielfalt menschlicher Kulturen zudem zahlreiche Varianten hervorgebracht hat, gibt es eine erstaunliche Inversion zu beobachten. Sie ist nicht nur soziologischer Natur, aber natürlich abhängig von der Gesellschaft und deren Struktur. Sie ist nicht medialer Natur, aber abhängig vom ›Medium‹, das die Transformation zulässt und dessen Materialität die Art und Weise steuert, in der sich die

10 »Neque enim ita generati a natura sumus, ut ad ludum et iocum facti esse videamur, ad severitatem potius et ad quaedam studia graviora atque maiora. Ludo autem et ioco uti illo quidem licet, sed sicut somno et quietibus ceteris tum, cum gravibus seriisque rebus satis fecerimus«, wie bereits Cicero bemerkt. (Cicero, *De officiis* I, 103) (»Denn wir sind nicht so von der Natur erschaffen worden, daß wir zu Spiel und Scherz gemacht zu sein scheinen, zur Strenge eher und zu bestimmten gewichtigeren und größeren Tätigkeiten. Spiel und jenen Scherz darf man genießen, aber wie Schlaf und sonstiges Ausruhen dann, wenn wir den gewichtigen und ernstesten Dingen genug getan haben.« Cicero 1953, S. 63)

sekundären Zwecke überhaupt verwirklichen lassen. Sie ist nicht psychologischer Natur, obwohl sie nur unter der Voraussetzung einer schöpferischen, einer poetischen Person denkbar ist.

Die Inversion betrifft einen Akt der Verselbständigung und Losreißung. Es verkehren sich die Ordnungen. Die primären Zwecke treten in den Hintergrund – eliminieren lassen sie sich ohnehin wohl kaum, selbst wenn man es wollte, denn sie melden sich von sich aus in ihrer realen Prävalenz. Aber die Zwecke zweiter Ordnung, das Spiel, der Witz, die Ironie, die Kunst, *überformen* die bloß subsistentiellen Zwecksetzungen und *verformen* sie. Dies gelingt zunächst durch einen Akt der *Distanzierung*. Die Zwecke erster Ordnung gehen, wie der Ausdruck *Distanz* besagt, nicht verloren, sondern sie verlieren nur zeitweilig ihre Prävalenz. Der Ironiker vergisst nicht, dass er hungert, er weiß sich nur davon zu distanzieren. Er kennt die Abhängigkeit von der endlichen Seite des Lebens, der Kontingenz, jenem Sein-oder-Nichtsein-Können, das jeden seiner Atemzüge begleitet. Aber er reißt sich davon los und gewinnt dazu *Distanz*. Der Ironiker kann dieser Distanz *Ausdruck* geben. Er benennt nicht bloß die Dinge, die in Bezug auf seine Zwecke, die er ihnen verleiht, zu Funktionen werden. Er drückt vielmehr die Distanz zu ihnen aus. Er weiß, dass die Welt durch seine Zwecksetzung für ihn die Grundlage der Subsistenz ist. Er weiß um seine Abhängigkeit. Drückt er die Distanz zu ihr aus, entsteht ihm ein Moment der *Freiheit* gegen sie. In diesem Ausdruck der Distanz zu den Zwecken erster Ordnung gelingt es dem Menschen *Freiheit* darzustellen. Durch die Distanz gewinnen die sekundären Zwecke einen neuen Sinn, eine eigene, selbständige Bedeutung, werden zu Selbstzwecken.

Die Inversion betrifft nun vornehmlich die *Darstellung*, welche eine Äußerung der Freiheit durch Distanzierung ist. Sie ist ein Akt der Objektivierung, der Vergegenständlichung von Distanz und Freiheit. Sie ist zugleich ein Akt der Depotenzierung aller Zwecke erster Ordnung. Aber sie eliminiert die Zwecke erster Ordnung nicht, sondern transformiert sie. Inversion heißt dabei eine spezielle Umkehrung, die das Äußere nach innen wendet, gleichsam die Äußerung in Er-Innerung. Das Spiel ist nicht nur einfach das Andere des Lebens und des Ernsts. Es ist zunächst selbständig, ist etwas für sich, das unabhängig von den Zwecken erster Ordnung besteht. Dann kann es aber die Zwecke erster Ordnung in sich abbilden, und zwar in überformter Weise. Eine Spielhandlung und eine Handlung im Leben können identisch sein oder sehr nahe beieinander. Durch die Einbindung in das Spiel unterschei-

den sich beide jedoch absolut. Wirkliche Handlungen können im Sportspiel bis zur Unkenntlichkeit verändert auftreten. Der Schachspieler zieht seine Figuren, Springer, Läufer, Türme, Bauern, Dame und König. Im Spiel bezahlt man mit Spielgeld. Die Figuren bilden etwas Wirkliches nach, das aber im Spiel längst seine lebenspraktische Bedeutung verloren hat. Trotzdem beziehen sie sich, wenn auch symbolisch, auf irdische Mächte, deren Machtfelder auf dem Spielbrett verschoben werden. Etwas Wirkliches ist ins Spiel geraten und darum nicht mehr nur wirklich, nur ernst. Wirkliche Zwecke, Zwecke erster Ordnung, sind in Zwecke zweiter Ordnung verwandelt. Gleichwohl ist die Inversion in doppelter Hinsicht durchlässig: Nicht nur der ›Ernst des Lebens‹ dringt in spielerischer Weise ins Spiel ein. Das Spiel selbst kann auch in ernster Weise in den Ernst des Lebens zurückkehren. Zu erinnern ist hier an *Second Life*, ein Spiel, das für die Nutzer eine virtuelle Welt bereitstellt, in der sie agieren, kommunizieren und auch ökonomisch tätig sein können, eine Welt, die durch die Nutzer verändert und aufgebaut werden kann. Dieses Spiel wird nicht nur von Unternehmen und Kirchen genutzt, es gibt auch eine Binnenwährung, die in reales Geld getauscht werden kann, es gibt Missbrauch und Kriminalität. In diesem Spiel sind folglich die Grenzen fließend, und durch permanente Transformation und Inversion gehen ununterbrochen Spiel in Ernst und Ernst in Spiel über.¹¹

Das hat einige wichtige Folgen:

(1) Ohne hier genauer erklären zu können, wie diese Inversion geschieht, macht dieser Gedanke dennoch klar, wie der Ernst ins Spiel kommt, wie die primären Zwecke in das Spiel integriert werden können. Das ist wichtig, denn es verhindert die symmetrische Gegenüberstellung von Spiel und Ernst. Es gibt keine klare Scheidelinie zwischen Sportspiel und Lebensernst, weil im Sportspiel Spiel und Ernst nur gemeinsam auftreten können. Wer spielt, braucht dazu ein Minimum an Ernsthaftigkeit. Nichts ist unerträglicher als ein Spieler, der nicht ernsthaft gewinnen will. Er ist der Spielverderber, der – wie Huizinga zutreffend bemerkt – verachtenswerter ist als der Falschspieler.

(2) Im Spiel dominieren die sekundären Zwecke die lebensernsten Zwecke der Subsistenz. Im Spiel der Kinder kommt der Ernst des Le-

¹¹ Insgesamt sind aus dem Bereich der neuen interaktiven Internetspiele weitere Impulse für eine Theorie des Spiels zu erwarten, die durchaus auch auf die Sportspiele zu übertragen sein werden.

bens vor: Die gewöhnlichen Dinge des Lebens werden verdoppelt, in ihrer Ernsthaftigkeit depotenziert, spielerisch wiederholt und in allem Ernst erneut ausgedrückt und dargestellt. Das Gefährliche des Lebens und Sterbens wird domestiziert. Das vielfach verpönte und pädagogisch gescholtene Kriegsspielzeug und die blutigen Ego-Shooter-Baller-spiele beziehen daraus ihre Attraktivität: Vom einfachsten und harmlosesten Kinderspiel bis zur grafisch aufgemotzten Spielkonsole geht es um die Inversion der Wirklichkeit in das Spiel. Das Bewusstsein zu spielen paart sich mit dem Ernst, der macht, dass der Spieler im Spiel aufgeht und sich völlig ins Spiel versenkt. Hieraus fließt die merkwürdige Dialektik von Spannung und Entspannung, die dem Spiel zugeschrieben wird, auch der Suchtcharakter, der Sog, die Langeweile und der Überdruß an Spielen, denen es an Witz mangelt.

(3) Regel und Zufall kommen dabei eine egalisierende Funktion zu: Die Regeln stiften nicht nur Ordnung und Ordnungen, sondern gleichen die Spieler in den ihnen zugeschriebenen Spielfunktionen einander an oder gleichen ihre Spielfunktionen aus. Der Zufall ist bekanntlich blind. Wie Justitia betrifft er den Spieler ohne Ansehen der Person. Er entscheidet sich nicht für einen Spieler, er richtet sich nicht nach den Fertigkeiten des Einzelnen, seinem Trainingsfleiß, seinem Willen, seiner Erfahrung, seinem Spielwitz. Dabei ist der Zufall häufig die Regel: Der Ball soll rund sein, d. h. kontrolliert unkontrollierbar. Der Würfel ist eine technische Form, Zufall zu produzieren. In dem Computerspiel ist der Zufallsgenerator so programmiert, dass er den Spieler vor unvorhergesehene und unvorhersehbare Probleme stellt. Beim Kartenspiel werden die Karten immer neu gemischt. Neue Karten, neues Glück! In Mehrspielerspielen kann die Funktion des Zufalls ganz wegfallen. Er besitzt dort manchmal auch keine besondere Bedeutung mehr. Denn die Interaktion der Spieler selbst ist schon nicht mehr vorhersagbar und fordert den Einzelnen, indem sie immer neue Spielsituationen hervorbringt. Wie auch immer im Einzelnen Spiele funktionieren, sie brauchen eine Strategie gezielter Egalisierung, die dazu führt, dass die Spieler mitspielen wollen.

(4) Dem Spiel wird Ganzheitlichkeit und Ursprünglichkeit zugeschrieben. Bei Huizinga kann man gut beobachten, wie beide Zuschreibungen im Spiel gesucht und angewendet werden. Die extraordinäre Rolle des Spiels hat darin ihre Begründung. Daran hängen zugleich verschiedene Folgerungen, die insbesondere für das Sportspiel gezogen

werden. Dazu gehört insbesondere die Eigen- oder Sonderweltlichkeit des Sports, die aus seinem Spielcharakter, insbesondere aus dessen Regelmäßigkeit geschlossen wird.

Hier ist es deshalb wichtig, einen Blick auf sein Komplement zu werfen: *homo laborans*, der arbeitende Mensch, der Mensch, dessen Bestimmung die Arbeit ist.

2 Homo laborans – der Mensch als Arbeiter

Das Komplement des *homo ludens*, der *homo laborans*, der arbeitende Mensch, ist ebenfalls ein Produkt der Aufklärung. Als *homo faber*, schaffender (Handwerker-)Mensch, wird er in der philosophischen Anthropologie nicht selten als Negativfolie benutzt, so etwa bei Max Scheler.¹² Dabei ist der Arbeitsbegriff ebenso einem unaufhörlichen Wandel unterworfen wie seine Rahmung, der Begriff der Gesellschaft. Als grundlegende Beziehung der Menschen in der Gesellschaft untereinander ist unstrittig die Arbeitsteilung auszumachen, die es einer Gesellschaft ermöglicht, insgesamt die Subsistenz der Gesellschaft zu sichern. Umstritten ist, nicht zuletzt durch die forcierten Behauptungen des Marxismus, welcher logische Zusammenhang zwischen Gesellschaftsbildung und Arbeitsteilung und -organisation auszumachen ist. Neben die unidirektionale Erklärung der Gesellschaft aus der Arbeitsteilung hat sich ein ganzer Zoo von Theorien entwickelt, welche Gesellschaft, Kultur und Arbeit heute in einem differenzierten, teils anthropologischen, teils soziologischen, teils historischen Blickwinkel neu miteinander korrelieren.¹³ Der Mensch der Neuzeit und Moderne verändert jedenfalls sich und seine Lebenswelt in bis dahin ungekannter Weise und bis dahin unvorstellbarem Ausmaß. Er schafft durch seine Arbeit eine neue Welt nach seinen Vorstellungen.¹⁴ Und er erzeugt dadurch eine veränderte differenzierte Gesellschaft und Kultur, die den Bedingungen seiner Arbeitsorganisation angepasst sind. Hauptkennzeichen dieser Entwicklung ist die fortschreitende Arbeitsteilung, die nur noch durch Bildung von Institutionen (Staat) gewährleistet wer-

12 Vgl. Scheler 2007.

13 Vgl. neuerdings Krempl 2011.

14 Deswegen wertet Hannah Arendt (2010) den *homo faber* gegenüber dem *animal laborans* auf.

den kann,¹⁵ eine neuartige Verkopplung der Arbeit mit der Zeit (Erwerbsarbeit) sowie die Undurchdringlichkeit der Arbeitszwecke. Gerade dieser letzte Punkt ist für unsere Überlegungen von großer Bedeutung, denn die klare Trennung, die uns die Betrachtung des Spiels vor Augen stellt, scheint durch die Arbeit untergraben zu werden.

Noch Karl Marx war der Auffassung, der eigentliche Zweck der Arbeit bestehe in der Umwandlung der Natur, in der Anthro-po-Formierung der Natur, die zugleich eine Transformierung des Menschen zur Folge habe: »Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.«¹⁶

Die Arbeit ist dabei keine beliebige Tätigkeit oder Handlung, sondern zeichnet sich durch ihre konkrete Zwecklichkeit aus. Sie geht auf die Verwertung der Natur. Diese unidirektionale Ausrichtung der Arbeit auf die Natur ist in der postindustriellen Gesellschaft aufgebrochen. Natürlich arbeiten noch zahlreiche Menschen in Bereichen, in denen es um eine Veredelung und zielgerichtete Veränderung von natürlichen Ressourcen geht. Aber im stark gewachsenen sogenannten Dienstleistungssektor ist das keineswegs mehr der Fall. Menschliche Arbeit dient, man kann fast sagen: überwiegend, nicht mehr den primären Zwecken der Subsistenz, ja, noch nicht mal der Erzeugung von gegenständlichen, materiellen Waren. Wie bei anderen Gütern benötigen auch Dienstleistungen einen Bedarf. Aber Dienstleistungen lassen sich weder lagern wie materielle Güter, noch übertragen wie Geld. Anders als bei materiellen Gütern fallen bei Dienstleistungen die Herstellung und der Verbrauch zeitlich zusammen. Das ist eine überaus wichtige Feststellung, denn sie deutet darauf hin, dass *homo laborans* unter den Bedingungen einer postindustriellen Gesellschaft ein ganz anderes

15 Vgl. dazu das frühe Mittelalter, das Herrschaftsverbände noch ohne Staatlichkeit kennt, etwa bei den Ottonen.

16 Marx 1972, S. 192.

Verhältnis zur Zeit und zu den Zwecken der Arbeit entwickelt. Das bedeutet auch, dass der *homo laborans* seine Arbeitsweise stark verändert hat. Während er zu früheren Zeiten das Lager durch seine Arbeit mit seinen Arbeitsprodukten füllen konnte, so ist heute das Arbeitsprodukt mit seiner Herstellung schon verbraucht. Damit ist eine unaufhaltsame Beschleunigung und Flexibilisierung verbunden. *Homo laborans* muss sich immer beeilen. Seine Waren altern nicht, selbst dazu haben sie keine Zeit. Dafür hängt *homo laborans* nun am Bedarf, ein Mangel, der größtenteils aus Nichts entsteht. Früher war *homo laborans* Sklave der Bedürfnisse. Aber er konnte darauf rechnen, dass die natürlichen Bedürfnisse konstant bleiben. Der Bauer konnte auf den Hunger rechnen, der Brauer auf den Durst und der Sargmacher auf den Tod. Heute ist *homo laborans* ein Sklave des Bedarfs. Und der Bedarf geht weit über Leben und Tod hinaus.

Zwar ist es auch heute noch richtig, dass die Bedürfnisse, vor allem die natürlichen, einen Bedarf erzeugen, die Dinge aber, derer wir unabdingbar bedürfen, sind im Vergleich nur der kleinste Teil unseres Bedarfs. Wir verbrauchen immer mehr Dienstleistungen, jenes besser essen, besser trinken, besser leben wollen ist Ursprung der rastlosen Dienstleistungsgesellschaft. Nicht das Lager, sondern die Lagerhaltung, nicht die Ware, sondern der Warentransport, nicht das Geld, sondern die Geldanlage sind dabei die entscheidende Größe. Wissen wird dabei immer wichtiger, Wissen als jene Fertigkeiten, die man benötigt, um eine Ware herzustellen, die sogleich konsumiert ist. Ja, Wissen ist selbst eine Form der Arbeit, eine Dienstleistung.

Der *homo laborans* tritt erstmals in seinem anthropologischen Gewand auf, wenn er als Mensch in seiner Bestimmung ein Arbeiter ist. Wann genau dies der Fall ist, lässt sich schwer sagen – er ist wohl ein Kind der Aufklärung; es lässt sich auch wohl kaum bestimmen, ob ideologische Initiierungen einer protestantischen Aufklärung ihrerseits Grund für die Entwicklung einer Idee vom *homo laborans* werden¹⁷ oder ob ideologische Überformungen die Folge wirtschaftlicher Veränderungen sind. Fichte und Hegel sprechen von der Arbeit mit dem Bewusstsein, dass es sich um eine zentrale gesellschaftliche Kategorie handelt. Als protestantische Arbeitsethik findet der *homo laborans* Eingang in die historisch idealisierten Betrachtungen Max Webers und

17 Vgl. Weber 2006.

Werner Sombarts.¹⁸ Sie wenden ins Historisch-Soziologische, was sich anthropologisch als *homo laborans* etabliert hat: der schaffende, arbeitende Mensch, der die Natur nach seinen Zwecken einrichtet, der Mensch, der seiner Natur nach einen Beruf hat. Symptomatisch für diese Entwicklung ist der Calvinismus, der eine radikale Prädestinationslehre mit innerweltlicher Askese koppelt und die Berufsarbeit zum Gottesdienst verklärt.

Um zu illustrieren, wie sich *homo laborans* selbst in himmlischen Gefilden durchsetzt, möchte ich kurz auf Johann Caspar Lavater, den Autor der berühmten und von vielen Zeitgenossen gerühmten Physiognomik, eingehen, der in den *Aussichten in die Ewigkeit* 1773 den himmlischen, verklärten, seligen Menschen in seinem Leben nach dem Tod beschreibt. Was er sagt, betrifft die Natur des Menschen, seine körperliche Natur, seine Biologie, die noch ungeschieden ist von seiner metaphysischen Bestimmung. Was wird uns, als *homo laborans*, im ewigen Leben zuteilwerden, fragt der Theologe Lavater: »Wir werden Körper haben, Körper bewohnen, mit körperlichen oder sinnlichen Dingen umgehen – und werden eine Gesellschaft oder mehrere ausmachen – Sind dieß nicht Beweise genug, daß die Seeligen Beschäftigungen, sinnliche Beschäftigungen haben werden? [...] *Beschäftigungen haben*, das heißt, einen Beruf, ein Amt, eine besondere, individuelle Bestimmung haben, [...]. Jeder wird einen besondern, individuellen Beruf, ein Amt haben, das seinen individuellen Anlagen und den Fertigkeiten, die er sich in der gegenwärtigen Welt erworben haben wird, (und deren Erwerbung Gottes Fürsorge in Hinaussicht auf seine Bestimmung in der Ewigkeit hienieden weislich und geheimnißvoll zu veranstalten weiß,) angemessen seyn wird. [...] Wenn hienieden schon aus der wildesten Gegend die allerherrlichste zu Stande gebracht werden kann – und wenn die Vermuthung nichts Ungereimtes hat, daß es unsere Freude im zukünftigen Leben ungemein erhöhen wird, wenn wir in selbstgepflanzten Paradiesen spatziren werden – sollte es dann ungeheimt seyn, zu vermuthen, daß es unserer Weisheit und Macht überlassen seyn werde, solche anzulegen, zu bepflanzen, zu wässern, zu verzieren? u. s. w. [...] *Einer wird [...] dem andern in die Hand arbeiten*. Es wird eine solche unverletzliche Ordnung und Einrichtung gemacht seyn, daß keiner ganz oder halb müßig seyn, keiner etwas anders thun können oder wollen wird, als was er thun soll; und jeglicher wird das,

18 Vgl. Sombart 1920.

was er thun soll und will, so thun können, daß er und alle andern damit werden zufrieden seyn können.«¹⁹ Lavater zeichnet ein wunderbares Bild des *homo laborans*, dessen Natur die Arbeit ist. Müßiggang ist im ganz irdisch ausgestalteten, utopischen Jenseits völlig unmöglich. Selbst Dichtung, Musik, Forschen und Herrschen sind im Jenseits Arbeit, physische Arbeit. Der Mensch als Naturwesen ist auch im Jenseits Sinnstifter der Arbeitshandlungen. Er bestimmt sich durch seinen Willen, dem Neigung und Pflicht identisch sind. Eigenverantwortlich tut er, was er tun soll, und stellt damit seine individuellen Fähigkeiten harmonisch in den Dienst des Ganzen, das auch im Jenseits bestimmt ist durch die Gegebenheiten der Natur ebenso wie durch die Bedingungen der seligen Gesellschaft. Auch hier lebt die Utopie von der Entfremdung des irdischen Diesseits. Die freie selbstbestimmte Arbeit ist das Ideal des menschlichen Handelns und dient in dieser Idealisierung als Kritik des Bestehenden. Unnötig hier anzufügen, dass die Selbstbestimmung zur Arbeit gerade der ›Verkehrung der Aufklärung‹ anheimfällt. Externe Zwänge zur Arbeit werden internalisiert zur Selbstausbeutung. Extrinsische Zwecke verwandelt die Moderne in intrinsische. Zur Arbeit wird nicht mehr gezwungen, sondern durch ein weitgehend selbst entwickeltes Modell der Selbstdisziplin und Selbstaufopferung für die selbst gewählten Zwecke bestimmt sich der Mensch, perfekt dazu angepasst, verlustfrei in der postindustriellen Gesellschaft zu funktionieren.

3 Der moderne Sport

Auf diese Weise entwickelt *homo laborans* ein eigenes Reich der sekundären Zwecke. Er verwandelt und veredelt die Natur und baut darauf ein autonomes Reich, das – in der postindustriellen Gesellschaft – weitgehend unabhängig zu sein scheint von Subsistenzdruck und Existenzangst. Und wie *homo ludens* transformiert er dadurch die primären Zwecke in sekundäre. Dies ist die Grundlage dafür, dass *homo ludens* und *homo laborans* sich verschwistern und eine enge Verbindung eingehen können. Allerdings gelingt das nicht ohne merkliche Verspannungen. Sie können zwar eine Einheit bilden, aber sie führt ein aporetisches Dasein. Es ist nicht unbedingt nur an den Bereich der Kunst zu

19 Lavater 1770-1773, Bd. 3, S. 196-212.

denken, in dem das freie Spiel der Einbildungskraft und die Erwerbstätigkeit als Künstler ein häufig bescheidenes, bisweilen aber auch luxuriöses Dasein in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erlauben. Klarer vielleicht als bei anderen gesellschaftlichen Prozessen lässt sich der freie Künstler einigermaßen genau historisch einordnen. Er entstammt der Zeit der Französischen Revolution. Es ist der Bürger, der mit seinem neuen Selbstbewusstsein zugleich seine Autonomie in der Gesellschaft klar zum Ausdruck bringt. Im Künstler vereint er erstmals *homo ludens* mit *homo laborans*. Diese Gegenläufigkeit zeigt sich heute indes weniger in der Kunst, sondern vor allem – paradigmatisch und in inszenatorischer Dichte – im Sport.

Meine These ist also: In Bezug auf den Sport treten *homo ludens* und *homo laborans* in ein Konfliktverhältnis, das gesellschaftliche Wirklichkeit und konzeptionelle Typisierung des Sports durchdringt. Auf der einen Seite stehen Versuche, den Sport als Spiel zu konzipieren. Damit wird der Sport Bereichen geöffnet, die viel mit der Kunst, dem Tanz, dem Performativen, dem Circensischen, dem großen Theater gemein haben. Das Sportspiel ist frei, in seinen Regeln selbst entworfen, vom unmittelbaren Druck der Zwecke befreit, autonome Sinnstiftung. Damit ist das Sportspiel der geeignete Gegenspieler, der Antagonist, einer auf Arbeit fixierten Gesellschaft. Nicht ohne Grund gestehen die kritischen Theoretiker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dem Sport vorwiegend eine kompensatorische Funktion zu. Die Kritiker sehen dabei dem Sport als Massenphänomen meistens mit großer Skepsis entgegen. Er bringt dem Einzelnen einen Ausgleich, erhält ihn gesund und dabei dem Arbeitsmarkt verfügbar, in seiner konsumierbaren Form dient er der Ablenkung und Zerstreuung und letztlich der Verschleierung der wahren Verhältnisse, weil er völlig unpolitisch oder ein Refugium nationalistischer und chauvinistischer Überzeugungen ist. In neuerer Zeit wird dem Sport zugetraut, emanzipative Prozesse zu verstärken. Der Sport der Subkulturen, Entwicklungen von Trend- und Risikosportarten bei Jugendlichen werden deshalb besonders unter diesem Aspekt untersucht. Es bleibt aber bei einer Opposition gegen die Welt der Arbeit. Das Sportspiel lässt den Menschen aus der Arbeitswelt hinausschauen auf ein Stück heile Welt.

Auf der anderen Seite ist der Sport fest in das System der gesellschaftlichen Zwecke eingebunden, die sich vornehmlich durch Arbeit definieren. Das betrifft nicht nur den Sport *als* Arbeit, etwa im Profisport. Das betrifft genauso den Betriebssport, Gesundheitssport und

den therapeutischen Sport, also alle Sportformen, in denen es darum geht, Gesundwerdung und Gesunderhaltung zu erreichen, um arbeitsfähig zu werden oder zu bleiben. Es gibt daher nicht nur in der Exklusivität des Hochleistungssports eine belastbare Brücke zwischen Sport und Arbeit. *Homo ludens* und *homo laborans* begegnen sich an denselben Sportstätten, meist sogar in derselben Person.

Dass der Sportler daher der perfekte Dienstleister ist und wie kein Zweiter dem Diktat der Vergänglichkeit seiner Ware untersteht, liegt auf der Hand. Wird sein Sport Beruf, mutiert er nicht nur vom Spieler zum Arbeiter. Er wird vielmehr zum perfekten *homo laborans*, seine Ware ist der Augenblick, der über Sieg und Niederlage entscheidet. Diese Sekunde tauscht er ein gegen Image, gegen Werbefläche und Werbezeit. Dieser Augenblick wird ausgestellt und vorgezeigt. Dieser Augenblick wird im Sport zur Ware. Wie kein Zweiter untersteht der Sportler dem Diktat der Beschleunigung, der Jagd nach dem Rekord. Was im Bereich des Agonalen sinnlich-konkret sein kann, wird in der Arbeitswelt des Sports zum Kampf gegen die abstrakte Zeit der Uhren. Das Verhältnis zur Zeit ist für keine Arbeit so prekär wie für den Sportarbeiter. Er kämpft nicht nur im Wettstreit gegen seinen Wettkampfgegner, in jenem Höher, Schneller, Weiter, das das Motto der olympischen Bewegung ist. Er kämpft auch gegen die Zeit, die, betrachtet man es existentiell, sicher der schwerste, der gefürchtetste Gegner ist. Er führt damit symbolisch auf, was der gewöhnliche *homo laborans* alltäglich verrichtet: die Aufmerksamkeit auf den Augenblick, der die Ware ist, den Moment, in dem die Dienstleistung hergestellt und konsumiert wird, der alltägliche Kampf gegen die Beschleunigung.²⁰

Beide Menschenbilder haben offenkundig in deskriptiver Hinsicht eine gewisse Berechtigung, und es gibt gute Argumente für beide Vorstellungen. Beide Menschenbilder sind aber letztlich kritikabel, weil einseitig. Für die Kritik am *homo laborans* gilt, dass die Mischung aus Effizienzdruck und technischer Potenzierung zwar ihrerseits Kritik ermöglicht, aber völlig ausblendet, dass es sich nicht ausschließlich um biologisch fundierte, daher unhintergehbare Kategorien handelt. Meinetwegen mag der Mensch dadurch bestimmt sein, dass er seine Welt und sich selbst gestaltet; man mag das seit der Neuzeit »Arbeit« nennen. Aber wie er diese Aneignung und Umgestaltung ins Werk setzt,

20 Vgl. Rosa 2005.

muss durch historische Entwicklungen beschrieben werden. Gewichtiger ist die Kritik am *homo ludens*. Er verdankt seine Existenz einer Mischung von vermeinter Ursprünglichkeit und Verweigerung der Moderne. Auch er ist daher ein Kind seiner Zeit. Er lebt von der Sehnsucht nach einem heilen, ganzheitlichen Menschsein. Eine Sehnsucht, die romantische Wurzeln hat.

Zum Schluss möchte ich die Perspektive öffnen zum selbstbestimmten modernen *homo culturalis*, der sich zu dem bildet, was er ist, nicht gegen den Gegensatz von *homo ludens* und *homo laborans*, sondern *durch* den Gegensatz.

Mit dem *homo culturalis* tritt eine dezidiert nicht-anthropologische Bestimmung des Menschen auf. Dadurch wird der Mensch nicht durch seine (semi-)biologische Klassifizierung äußerlich beschrieben oder aus ihr heraus entwickelt, sondern bestimmt *sich selbst* in seinen Vollzügen, seinen Seins- und Funktionsweisen, u. a. *auch* als biologisches Gattungswesen und auf dessen Grundlage. Mit seiner Selbst-Kulturalisierung in der europäischen Moderne stellt er sich die Aufgabe, sich in seinen Gegensätzen als selbständige Person zu etablieren, Fremdbestimmungen durch Selbstbestimmungen zu ersetzen, allerdings kritisch, d. h. gegen die Internalisierung extern generierter Zwecke. Ob dies nur gelingt, wenn er sich dazu technischer Mittel bedient, hängt wesentlich von der Zwecksetzung ab, die Selbstzwecksetzung ist.²¹

Ich danke Eva Schneider für die umsichtige Korrektur sowie für wertvolle Hinweise.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München u. a. 2010.
- Asmuth, Christoph: »Praktische Aporien des Dopings.« In: (Hg.) Ders.: *Was ist Doping?* (Brennpunkt Doping; 1). Bielefeld 2010, S. 93-116.
- , »Enhancement – einige Problemfelder aus philosophischer Sicht.« In: *Suchttherapie. Prävention, Behandlung, wissenschaftliche Grundlagen* 12 (2011), H. 4, 159-163.
- , »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser.« Über Ethik und Kontrolle im Sport.« In: (Hg.) Asmuth, Christoph – Binkelman, Christoph: *Entgrenzungen des Machbaren? Doping im Schnittpunkt zwischen Recht und Moral*. Bielefeld 2012, S. 217-243.

21 Bezüglich des Dopings vgl. dazu Asmuth 2010, 2011.

- Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe*. Zug (Schweiz) 2003.
- Caillois, Roger: *Die Spiele und die Menschen*. Stuttgart 1960 (franz. Ausgabe Paris 1958).
- Caysa, Volker (Hg.): *Sportphilosophie*. Leipzig 1997.
- Cicero: *Vom rechten Handeln*. Eingeleitet u. neu übertragen v. Karl Büchner. Zürich/Stuttgart 1953.
- Court, Jürgen: »Sportphilosophie.« In: (Hg.) Röthig, Peter: *Sportwissenschaftliches Lexikon*. Schorndorf ⁷2003, S. 528-529.
- Fischer, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München 2008.
- Fuchs, Thomas: *Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart 2000.
- , *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Zug (Schweiz) 2008.
- Gerhardt, Volker: »Die Moral des Sports.« In: *Zeitschrift für Sportwissenschaft* 21 (1991), 125-145.
- Guardini, Romano: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1922.
- GutsMuths, Johann Christoph Friedrich: *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes für die Jugend, ihre Erzieher und alle Freunde unschuldiger Jugendfreuden*. Schnepfental 1796, ³1802.
- Haag, Herbert (Hg.): *Sportphilosophie – Ein Handbuch*. Schorndorf 1996.
- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M. 2006.
- Krempf, Sophie-Thérèse: *Paradoxien der Arbeit oder: Sinn und Zweck des Subjekts im Kapitalismus*. Bielefeld 2011.
- Krüger, Hans-Peter – Lindemann, Gesa (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. (Philosophische Anthropologie; 1). Berlin 2006.
- Lavater, Johann Caspar: *Aussichten in die Ewigkeit in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann, Königl. Großbritannischen Leibarzt in Hannover*. Zürich 1770-1773.
- Lenk, Hans: »Philosophie des Sports.« In: (Hg.) Röthig, Peter: *Sportwissenschaftliches Lexikon*. Schorndorf ⁶1992, S. 361-363.
- Marx, Karl: *Das Kapital*. Bd. 1, Berlin 1972.
- Meinberg, Eckhard: *Die Moral im Sport. Bausteine einer neuen Sportethik*. (Edition Sport & Wissenschaft; 9). Aachen 1991.
- Mieth, Dietmar – Grupe, Ommo (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf ³2001.
- Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M. 2007.
- Pawlenka, Claudia (Hg.): *Sportethik. Regeln – Fairneß – Doping*. Paderborn 2004.
- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2005.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn ¹⁷2007.

- Schiller, Friedrich: »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.« In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5, München ³1962.
- Schuller, Adolf: »Probleme bei der Festlegung des Begriffs ›Sport‹.« In: *Sportwissenschaft* 15 (1985), H. 4, 423-429.
- Schürmann. Volker: »Ob Tütenkleben ein Sport ist. Zur Gegenstandsbestimmung von Sport.« In: *Forum Wissenschaft* 19 (2002), H. 2, 6-9.
- Siep, Ludwig: »Arten und Kriterien der Fairneß im Sport.« In: (Hg.) Gerhardt, Volker – Lämmer, Manfred: *Fairneß und Fairplay. Eine Ringvorlesung an der Deutschen Sporthochschule*. Sankt Augustin 1983, S. 87-102.
- Sombart, Werner: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München/Leipzig 1913, Neudruck 1920.
- Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik*. München ²2010.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Hg. v. Dirk Kaesler, München ²2006.