

Das Prinzip der Arbeit in der Marxschen und in der Gehlenschen Anthropologie *

Von
Leo Kofler - Köln

Das vorliegende Problem zu klären, ist kaum möglich, ohne weiter auszuholen, insbesondere da bei seiner Diskussion auf erkenntnistheoretische und methodologische Grundlegung weniger Wert gelegt wird, was von vornherein zu schwerwiegenden Mißverständnissen führen muß. Nachdem jahrzehntlang die Anthropologie gegen alle Warnungen der theoretischen Dialektik ein einseitiges Aussehen zeigte, entstand unter dem Drucke der fühlbar gewordenen Mängel die philosophische Anthropologie, die sich bemüht, ein Bild der menschlichen Ganzheit zu gewinnen. Da diese aber wiederum sich keinen rechten erkenntnistheoretischen Begriff macht von dem, was Ganzheit oder Totalität heißt, vielmehr ihn in naiv unmittelbarer Weise zu gebrauchen pflegt, verfällt sie nicht selten in das andere Extrem der summarischen Kompilation von vielem, wobei schließlich nichts anderes herauskommt als ein gewaltsam konstruiertes anthropologisches Bild, das zwar menschliche Totalität meint, sie aber verfehlt.

Alle großen Systeme, selbst die irrigen, kennzeichnen sich durch einen einheitlichen Wurf, der gelingt, weil dem Erkenntnisganzen ein einheitliches, die Gesamtheit der in Frage stehenden Totalität (die man auch „Gebiet“ nennt) durchdringendes Prinzip zugrunde gelegt wird. Die Schwierigkeit besteht darin, dieses Prinzip, das in jeder Totalität ein anderes ist, zu finden und wissenschaftlich richtig anzuwenden. An dieser Schwierigkeit sind schon manche bedeutende

*) Dieser Beitrag ist veranlaßt durch die doppelte Kritik von Leopold von Wiese — Schmollers Jahrbuch, 77. Jhg., 3. Heft, 1957, S. 95 — und von Gerhard Weisser — Handbuch der Soziologie, hsg. von Werner Ziegenfuß, Verlag Ferdinand Enke, 2. Hälfte, 1956, S. 1004 — an meiner Bestimmung des Menschen als einem „arbeitenden Wesen“ im gleichen Handbuch, 1. Hälfte, 1956, S. 521. Weisser schreibt: „Sieht man vom Geltungsdrang ab (? L. K.), so ist man manchmal versucht zu sagen, der Mensch sei, wenn ihn nicht ganz und gar die nackte Not treibt, mehr ein spielendes als ein arbeitendes Wesen.“ Wir werden Gelegenheit nehmen, gerade den Begriff des Spiels im Zusammenhang mit jenem der Arbeit zu klären, da uns der Weissersche Hinweis auf das Spiel im Gegensatz zur Arbeit mehr denn als bloßes zufälliges Beispiel erscheint.

Systeme gescheitert. Sie sind aber nicht als Systeme gescheitert, sondern nur in ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit, das heißt, daß man sie nur als Ganzes widerlegen konnte oder aber sie als ebenso Ganzes akzeptieren mußte. Das hing davon ab, ob und wie man mit dem ihnen zugrunde gelegten Prinzip, das gleichzeitig Prinzip der zu untersuchenden Wirklichkeit wie Kristallisationspunkt der theoretischen Systembildung ist, fertig wurde. So steht und fällt z. B. das Kantsche System mit dem Prinzip der transzendentalen Erfahrung; es ist nicht möglich, es nur in bestimmten Punkten oder „teilweise“ zu überwinden. Im Gegensatz zu den bedeutenden Systemen kennzeichnen sich die unbedeutenden durch ihre Prinzip-Mangelhaftigkeit oder Prinzip-Losigkeit. Sie komponieren und kompilieren sehr verschiedene Prinzipien, die dadurch ihren einheitlichen Charakter verlieren, eine Schein-Einheit vortäuschen, womit sie die gestellte wissenschaftliche Aufgabe verfehlen.

Richtig begriffene philosophische Anthropologie ist zunächst, mindestens in der Vorarbeit, auf den Menschen als einer ganzheitlichen Erscheinung bezogene, d. h. anthropologische Erkenntnistheorie. Sie fragt in echt philosophischer Weise nach der Einheit des Vielfältigen und nach dem zentralen Brennpunkt, von dem aus diese Einheit als solche verstanden werden kann. Wie es in der allgemeinen philosophischen Erkenntnistheorie darum geht, die Erkenntnisfunktion des Bewußtseins aus einem für das ganze Bewußtsein grundlegenden einheitlichen Brennpunkt zu verstehen, so kommt es der speziellen philosophischen Anthropologie, die auch als auf den Menschen bezogene Erkenntnistheorie und Methodologie verstanden sein will, darauf an, zu zeigen, wie dieser Mensch aus einem einheitlichen Gesichtspunkt begriffen werden kann.

Dasselbe gilt übrigens für jedes Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis, sofern sich die Erkenntnis hier wirklich wissenschaftlich verhält und die Frage nach der einheitlichen „Gesetzlichkeit“, durch die die Vereinheitlichung der Vielfalt der Erscheinungen innerhalb der Totalität „möglich“ wird, an den Anfang stellt. Jedes Gebiet weist seine eigene Gesetzlichkeit auf, so daß wir — hier ganz grob — zwischen den Gebieten der mechanischen, chemischen, pflanzlichen, tierischen und schließlich menschlichen „Welt“ unterscheiden können. Bei allen diesen „Welten“ läßt sich eine einheitliche Grundlage ihrer „Existenz“ nachweisen, die stets darin besteht, daß alle für das in Frage stehende Gebiet charakteristischen Vorgänge sich auf eine „letzte“, nicht weiter ableitbare, das gesamte Geschehen strukturierende Grundfunktion, die wir oben Prinzip genannt haben, zurückführen lassen.

Es bedeutet zunächst gar nichts Neues, wenn wir sagen, daß, wie etwa für den tierischen Bereich der Instinkt, so für das menschliche

Sein es das **Bewußtsein** ist, das diese Grundfunktion darstellt. Jedoch verweisen wir darauf mit aller Energie aus zwei Gründen: Erstens weil daran erinnert werden muß, daß sich der Materialist **Marx** in dieser Hinsicht mit den Idealisten eins weiß¹. Zweitens aber, weil wir der Meinung sind, daß Marx als erster und einziger aus der theoretischen Position des Bewußtseins Folgerungen gezogen hat, die es ermöglichen, logisch widerspruchslos die Frage nach dem einheitlichen Prinzip menschlichen Seins zu beantworten, womit erst die Grundlagen eines zuverlässigen anthropologischen Systems geschaffen worden sind.

Wir sehen, auch Marx geht aus von der Tatsache der Bewußtseinsbegabtheit als der den Menschen schlechthin „erzeugenden“ Eigenschaft. Ja, noch mehr als das: Marx überschreitet — sogar im Gegensatz zu nicht wenigen idealistischen Denkern — in seiner Untersuchung von Mensch und Gesellschaft nirgends die Grenze des Bewußtseinsmäßigen. Er verfährt hierbei mit einer geradezu erstaunlichen Konsequenz.

Aber das Bewußtsein selbst ist eine in sich noch zu allgemeine, zu abstrakte Kategorie, sofern man in seinem Begriff nicht auch schon seine Äußerungsweisen einbezieht. Erst diese Äußerungsweisen des Bewußtseins sind es, die den Menschen in seiner vollen und wirklichen Existenz begreiflich machen. Der Hinweis auf das Bewußtsein macht den Menschen als **Eigenwesen** verständlich, erklärt ihn aber noch nicht in seiner aktiven „gegenständlichen“ Wesenheit. Denn: im Bewußtsein ist vieles beschlossen, und es ist die primäre Frage der anthropologischen Erkenntnistheorie, was von diesem vielen dazu ausersehen ist, die Grundlage dessen zu bilden, das als Ansatzpunkt für die obwaltende einheitliche „Gesetzlichkeit“ menschlichen Seins erkannt werden kann. Eine gründliche Untersuchung müßte zeigen, daß sowohl zahlreiche Erscheinungsweisen des Bewußtseins als auch zahlreiche Erscheinungsweisen, die auf dem Bewußtsein beruhen, nicht in Frage kommen für die Erkenntnis dieser „Gesetzlichkeit“, weil sie entweder sekundäre, d. h. auf ihnen vorausgehenden primären Erscheinungen beruhende, oder abgeleitete Momente sind, denen überhaupt keine selbständige Wirkungsweise zukommt. Das bedeutet nicht, daß diesen Momenten nicht die denkbar größte Wichtigkeit anhaftet, aber es bedeutet, daß sie dessenungeachtet eben nur sekundärer oder abgeleiteter Natur sind. Nehmen wir als Beispiel die geradezu zentrale Erscheinung der Sprache, so erweist es sich, daß ihre

¹ Ausführliches darüber vgl. Leo Kofler (Warynski) „Die Wissenschaft von der Gesellschaft“, Francke u. Co., Bern, 1944; „Geschichte und Dialektik“, Kogge-Verlag, Hamburg, 1955, und meinen Beitrag in dem bereits erwähnten „Handbuch der Soziologie“.

Entstehungsursache und ihr Entstehungsverlauf nicht aus sich selbst erklärbar sind, sondern eines anderen zur Erklärung bedürfen². Die in Frage kommende Sprachtheorie selbst ist kompliziert; hier müssen wir uns auf das Notwendigste beschränken.

Wir werden weiter unten noch zu zeigen haben, daß menschliches Sein sich durch das Prinzip der Tätigkeit bestimmen läßt und daß dieses Prinzip gleichzeitig das Prinzip der zwischenindividuellen Vergesellschaftung darstellt. Auf dem Boden dieser durch Tätigkeit geschaffenen Vergesellschaftung entsteht die Sprache nicht in willkürlicher Weise, reihen sich die Sprachbezeichnungen nicht zufällig aneinander, sondern entsprechend der Reihenfolge der Objekte, die im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zu Objekten der menschlichen Tätigkeit und deshalb auch zu Objekten der Sprache werden. Die Sprache bedarf also zu ihrer Erklärung wiederum des Hinweises auf die Tätigkeit, sie stellt einen abgeleiteten Faktor dar. Gewiß, einmal bis zu einem nennenswerten Grade entwickelt, verbleibt die Sprache nicht bei der Reflexion der unmittelbarsten Objekte und Vorgänge der Tätigkeit, sondern entwickelt auf der bereits vorhandenen Grundlage die Fähigkeit, sich auch anderen Objekten zuzuwenden, z. B. solchen, die Furcht erregen, und des weiteren die Fähigkeit zu abstrahieren. Weil das Tier nicht im menschlichen Sinne tätig ist (auch nicht arbeitet, wie gleich zu zeigen ist), hat es keine Sprache. Daraus ergibt sich, daß der Versuch, von der Sprache her die anthropologische Wesenheit des Menschen zu erklären, ohne den Rückgriff auf die Tätigkeit nichts erklärt, ein untauglicher Versuch bleibt. Das heißt natürlich nicht, daß nicht von der Sprache her sonstige wichtige Aufschlüsse über den Menschen gegeben werden können, wie der Kölner Gelehrte Prof. Liebrucks gezeigt hat.

Oder nehmen wir eine andere wichtige Bewußtseinstatsache, das Moralische. Der Begriff des Moralischen bleibt eine völlig leere Abstraktion, wenn man sich darauf beschränkt, es durch die formale Fähigkeit des Menschen zu definieren, sich „ethische“ Sollensziele zu setzen und ihnen zu folgen. In dieser Gestalt erklärt es überhaupt gar nichts, sondern mündet in dem logischen Pleonasmus, eine Bewußtseinstatsache aus der Tatsache des Bewußtseins zu erklären, womit über das Wesen des Menschen nichts weiter ausgesagt ist, als daß er ein — wie wir selbst oben zeigten — mit Bewußtsein begabtes Wesen ist. Soll von der Erscheinung des Moralischen her ernstlich versucht werden können, das anthropologische Wesen des Menschen zu erhellen, dann müßte von den Inhalten des moralischen Prinzips ausgegangen werden, von der Frage, welche Ziele sich der Mensch

² Vgl. meine Broschüre „Marxismus und Sprache — Zu Stalins Untersuchung „Über den Marxismus in der Sprachwissenschaft“, Köln, 1952.

wesentlich in Hinsicht auf das moralische Sollen setzt. Und diese Frage ist sinnvoll wiederum nur zu beantworten, wenn man diese Ziele in ihrer Konkretheit aus der Gesamtheit eines bestimmten, konkreten Abschnitts des menschlichen Lebens versteht, und das bedeutet letztlich wiederum aus der Tätigkeit. Da wir am Schluß dieses Beitrags im Zusammenhang mit Schiller auf diese Frage nochmals zurückkommen, möge das Gesagte vorläufig genügen, dies um so mehr, als ja erst jener Begriff klargestellt werden muß, den wir hier bereits voraussetzten, der Begriff der Tätigkeit.

Wir sagten, das Bewußtsein sei an sich noch eine zu allgemeine, zu abstrakte Kategorie. Näher bestimmt, erweist sich Bewußtsein stets als Sichbewußtwerden von etwas (Objekt) und zu etwas (Zweck). Bewußtsein ohne Objekt und Zweckgerichtetheit gibt es nicht. (Der Instinkt des Tieres ist zwar auch auf ein Objekt gerichtet, kennt aber keine bewußte, vorausschauende Zielgerichtetheit.) Das meint auch Marx, wenn er neben zahlreichen Äußerungen ähnlicher Art einmal sagt, der schlechteste Baumeister unterscheide sich von der besten Biene dadurch, daß er seinen Plan schon vorher im Kopfe fertig haben muß, bevor er ihn in Wirklichkeit ausführt. Oder noch deutlicher:

„Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes.“ („Kapital“, 1. Bd., 1947, S. 189 — von uns unterstrichen.)

Bewußtseinsmäßiges Verhalten enthält also bereits seinem Begriff nach beides: Objektbezogenheit und Zweckgerichtetheit.

Dem Zusammenwirken von beiden, nämlich dem Aneignen des Objekts und der Setzung eines Zwecks, wclch letzterer Umstand aber Veränderung des Objekts zur Folge hat, entspringt das, was Tätigkeit heißt im allgemeinen und — auf der primären oder untersten Stufe der Auseinandersetzung mit dem Objekt — Arbeit im speziellen Sinne. Wir sehen, daß Tätigkeit oder Arbeit das dem Bewußtsein zugeordnete Prinzip darstellt, das keines anderen zu seiner Erklärung bedarf. Fürs erste setzt Marx beide Begriffe synonym. Dies mit gutem Recht, denn alle Formen der Tätigkeit sind nur Erscheinungsformen der einen Grundfunktion des Menschen, des Tätigseins, wie wir es oben aus der Erscheinung des Bewußtseins abgeleitet haben, wie auch umgekehrt alle Tätigkeit auf objektverändernde Zwecke ausgerichtet ist, d. h. im Grunde Arbeit.

Es ist nun interessant zu sehen, daß ein Marx wissenschaftlich und weltanschaulich entgegenstehender Geist wie Arnold Gehlen aus der unbestechlichen Konsequenz seines eigenen Denkens heraus zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt, wenn er auf Seite 35 der

5. Auflage seines Werkes „Der Mensch“ die „Handlungsgabe“ des Menschen geradezu mit der „Arbeitsfähigkeit“ gleichsetzt, wobei er letztere Bezeichnung selbst unterstreicht. Und er nähert sich noch weiter Marx an, wenn er vermerkt, der Mensch „bewältigt tätig die Wirklichkeit um ihn herum, indem er sie ins Lebensdienliche verändert“ (S. 39).

Tätigkeit und Arbeit sind also im Grunde gleichbedeutende Begriffe, so daß sich — nach dem Vorausgegangenen — tatsächlich die anthropologische Wesenheit des Menschen, der primär als mit Bewußtsein begabt erscheint, bestimmen läßt als die eines notwendig tätigen oder arbeitenden Wesens. Daß Marx selbst innerhalb der allgemeinen Erscheinung des Tätigseins des Menschen die Besonderheit der ökonomischen Arbeit unterstreicht, hängt damit zusammen, daß er des weiteren dazu übergeht, die Tatsache der gesellschaftlichen Beziehung der Individuen, ihrer Vergesellschaftung, zu erklären und er hierin die letzte Wurzel erblickt.

Im Zusammenhang mit der Bestimmung des Menschen durch die „Handlungsgabe“ oder „Arbeitsfähigkeit“ seitens Gehlens sei noch auf eine andere wichtige Parallele zwischen Marx und Gehlen hingewiesen. Sofern nämlich für beide Tätigkeit und Arbeit mehr oder weniger identische Begriffe sind, gelangen sie beide dazu, nicht in der üblichen Weise zwischen Zivilisation und Kultur zu unterscheiden. Gehlen schreibt:

„Der Begriff der von ihm (dem Menschen) ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur.“

„Ebenso treten wir der bekannten Unterscheidung von Kultur und Zivilisation nicht bei. Kultur soll uns sein: der Inbegriff der von Menschen tätig, arbeitend bewältigten, veränderten und verwerteten Naturbedingungen, einschließlich der bedingteren, entlasteten Fertigkeiten und Künste, die auf jener Basis erst möglich werden.“ (S. 40 — von uns unterstrichen.)

In Übereinstimmung mit Marx — über die Unterschiede haben wir hier nicht zu sprechen — unterstreicht Gehlen die grundlegende und das gesamte anthropologische Sein des Menschen strukturierende, geradezu seine anthropologische „Gesetzlichkeit“ begründende Rolle der Arbeitstätigkeit. Sie ist bestimmend wirksam im Gesamtbereiche des menschlichen Existierens und daher überall als letzte Verwurzelung aller menschlichen Phänomene aufspürbar.

Nehmen wir das Phänomen des Gesellschaftlichen. Daß es Marx mit Hilfe des Begriffs der Arbeit zu erklären unternimmt, ist bekannt. Bevor wir in gebotener Kürze darauf eingehen, sei auf zwei markante Versuche hingewiesen, diesem Phänomen auf einem anderen Wege beizukommen. Der eine Versuch besteht darin, gleichsam von unten,

von der Familie her, die Lösung zu finden, der andere umgekehrt darin, von oben, vom Bewußtsein her dasselbe zu erreichen.

Der das Bewußtsein zugrunde legende Versuch bezeichnet sich als der „erkenntnistheoretische“, obgleich er sichtbar der Psychologie verhaftet ist. Er wurde von dem österreichischen Marxisten und Kantianer Max Adler unternommen. Seine These ist die, daß das Bewußtsein des einzelnen Individuums in seiner a priori-Struktur bereits auf das Mitindividuum bezogen ist, sozial angelegt erscheint. Alle konkreten gesellschaftlichen Vorgänge werden durch diese a priori-Bezogenheit der bewußtseinsbegabten Individuen aufeinander als gesellschaftliche überhaupt erst möglich. So geistvoll nun Adler seine Theorie im einzelnen auch ausgeführt haben mag, eine solche a priori-Anlage des Bewußtseins ist nicht nachweisbar, ja, ihres metaphysischen Charakters wegen schlechthin reine Mystik. Unter den Inhalten des Bewußtseins, in seiner Struktur, ist verschiedenes vorfindbar, aber keinesfalls eine notwendige Bezogenheit auf den Mitmenschen. Was aber zweifellos vorhanden ist, dem Begriff des Bewußtseins zugehört, das sind die Objektbezogenheit und die Zielgerichtetheit, woraus sich das Prinzip der Tätigkeit ergibt.

Erst in dieser Tätigkeit beziehen sich die Individuen aufeinander. Nicht nur, daß sie „miteinander“ arbeiten, sich gesellig verhalten, sondern mehr als das, sie verhalten sich notwendig vergesellschaftet. Die Vergesellschaftung kommt dadurch zustande, daß in der auf Objekte gerichteten Tätigkeit alles zum Objekt wird, was diese Tätigkeit (die sich ein bestimmtes Ziel gesetzt hat) fördert; somit ist ein solches Objekt in erster Linie der Mensch selbst, seine eigene Arbeitskraft zum Beispiel, aber nicht minder der Mitmensch, der „andere“. Innerhalb der durch Tätigkeit erzeugten gesellschaftlichen Verhältnisse ist jeder einzelne gleichzeitig Subjekt und Objekt der Tätigkeit. Das hier geltende Prinzip ist das der Subjekt-Objekt-Beziehung im dialektischen, d. h. jeweils das Subjekt zum Objekt und das Objekt zum Subjekt machenden Sinne, das aber aus sich selbst, als Soseiendes niemals verstehbar wäre, wenn nicht aus dem Prinzip der Tätigkeit, primär der ökonomischen Arbeit. Die Gesamtheit der Subjekt-Objekt-Beziehungen einer bestimmten Zeit heißt „Umstände“. Die Umstände sind Objekt und Resultat der menschlichen Tätigkeit, denn sie sind von ihm „gemacht“ worden. Gleichzeitig aber treten sie dem Menschen als eine Macht entgegen, als etwas Subjektives, dem gegenüber der Mensch als Objekt erscheint. Diese Objektsituation weckt das Streben, die gegebenen Umstände zu verändern, ihnen als tätiges Subjekt zu begegnen. Wir sehen, daß sich die einfache Subjekt-Objekt-Beziehung in der zwischenindividuellen Tätigkeit auf der höheren Stufe der allgemeinen Bezogenheit der In-

dividuen, die wir Gesellschaft nennen, in eigenartiger Weise reproduziert. In beiden Fällen ist der Prozeß aber keinesfalls verständlich ohne Zuhilfenahme des Prinzips der Tätigkeit, wie es sich aus der Eigenschaft des Bewußtseins mit Notwendigkeit ergibt.

Was kann nun einer solchen Interpretation des Tatbestandes des Gesellschaftlichen jene Ansicht entgegenhalten, die vermeint, das Soziale aus der Familie ableiten zu müssen? Wenn gelegentlich diese Ansicht stichhaltig scheint, so nur deshalb, weil der Begriff der Familie unzulässig ausgeweitet wird, nämlich von vornherein solche Momente als für sie charakteristisch ausgegeben werden, die sich bei näherem Zusehen als typisch gesellschaftliche und von draußen in die Familie hineingetragene herausstellen (z. B. Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, also **T ä t i g k e i t**). Hat man einmal durch ein auf Erschleichung beruhendes Beweisverfahren Familie und Gesellschaft auf die gleiche begriffliche Ebene gestellt, dann ist es nicht schwer, die eine aus der anderen zu erklären. Damit hat man aber ungewollt auch nichts anderes getan, als jene Bestimmungen stillschweigend anzuerkennen, die wir als Bestimmungen des Gesellschaftlichen aufgezeigt haben, und von denen wir nunmehr wissen, daß sie sich alle auf das Prinzip der Tätigkeit zurückführen lassen.

Familie im eigentlichen (und nicht unzulässig an das allgemein Gesellschaftliche angelegenen) Sinne ist eine biologische Kategorie. Die Familie dient ihrer ursprünglichen Bestimmung nach der Fortpflanzung. Die Frage, die nun gestellt werden muß, ist die, ob sich rein aus dieser Bestimmung, d. h. **o h n e** Hinzunahme des Begriffs der Tätigkeit (!) Gesellschaft und Geschichte ableiten lassen. Hypothetisch läßt sich diese Frage auch so formulieren: Gäbe es die Familie gar nicht oder hätte sie die Eigenart, sich stets sofort nach der Geburt der Nachkommenschaft aufzulösen, gäbe es dann trotz der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen, ein tätiges Wesen zu sein, keine Gesellschaft und keine Geschichte? Wären dann z. B. feudale und kapitalistische Ordnung nicht möglich? Und dieselbe Frage noch anders gewendet: Lassen sich feudale und kapitalistische Ordnung aus der biologischen Kategorie der Familie ableiten? Zweifellos gibt es auf diese Fragen nur eine zulängliche Antwort, nämlich die, daß sich mit dem Begriff der Familie nichts, dagegen mit dem Begriff der Tätigkeit — natürlich in letzter Verwurzelung nur, wovon hier allein die Rede ist — alles erklären läßt.

Wir können jetzt, speziell aus der vorangehenden Ableitung des Begriffs der Tätigkeit-Arbeit aus dem Begriff des Bewußtseins, den Schluß ziehen: Genau wie der Mensch ein **n o t w e n d i g u n d w e s e n h a f t** bewußtseinsbegabtes Wesen ist, genau so ist er ein **n o t w e n d i g u n d w e s e n h a f t t ä t i g - a r b e i t e n d e s** Wesen.

Das Mitentscheidende ist hierbei, daß er eben auch ein **n o t w e n d i g** tätiges oder arbeitendes Wesen ist, daß er dieser Situation nicht ent-rinnen kann, auch nicht im Zustande pathologischer Entartung. Sofern diese Entartung die Anthropologie und die Gesellschaftslehre etwas angeht, erscheint sie stets unter dem Aspekt der „Entfremdung“ — und nicht zufällig spricht Marx von der Entfremdung vom menschlichen **W e s e n**. In der pathologisch-entfremdeten Gestalt drückt das „unmenschliche“ Nichtstun oder der Hang dazu (natürlich abgesehen von der der Arbeit zugehörigen Muße) nur die Kehrseite jener historisch gewordenen Form der Arbeit aus, die selbst der Entfremdung zum Opfer gefallen ist. Im Zustande des dauernden Nichtstuns ist der Mensch nicht mehr eigentlicher Mensch, er hat sich von selbst verloren und aufgegeben³.

Daß sich der Mensch als ein wesenhaft und notwendig tätig-arbeitendes Wesen darstellt, umschreibt auch Gehlen in der Weise, daß er geradezu von einem „**Aufbaugesetz** aller menschlichen Vollzüge“ spricht, das darin besteht, daß der Mensch nur als „**h a n d e l n d e s** (Wesen) lebensfähig ist“ (S. 24 — von uns unterstrichen). Hiermit stellt sich auch Gehlen auf den Standpunkt, daß die Tätigkeit-Arbeit als gesetzliches und damit unauflösbares Prinzip **a l l e n** menschlichen Seins erkannt werden muß. Es handelt sich daher bei der anthropologischen Bestimmung des Menschen als einem tätig-arbeitenden Wesen nicht um eine bloß zufällige, dem bloßen subjektiven Geschmack oder einem politischen oder weltanschaulichen Vorurteil entspringende Behauptung — dieses „Vorurteil“ mag bei der Findung der Wahrheit glücklich mitgewirkt haben —, sondern um eine aus der Totalität der menschlichen Erscheinungsweise sich gleichsam von selbst ergebende, wenn auch nur dem scharfsinnigen Geiste sich eröffnende, unvermeidliche Bestimmung.

Man kann daher nicht mit scheinbar gleichem Recht sagen, der Mensch wäre ebenso gut wie als arbeitendes, auch als ein essendes oder spielendes Wesen zu definieren. Wir haben mit einer gewissen Absicht diese beiden, schon mehrfach erhobenen Einwände gewählt, weil sie uns Gelegenheit geben, typische Mißverständnisse klarzustellen.

Was den „essenden Menschen“ betrifft, können wir es kurz halten. Gemeint ist mit diesem Einwand der triebgebundene Mensch, von dem behauptet wird, er sei eben nicht nur ein tätiges, sondern ebenso ein Triebe befriedigendes Wesen. Der Fehler des Einwandes liegt darin, daß aus einer erkenntnistheoretischen Mangelsicht heraus nicht

³ Intuitiv erfaßt Keller diesen Zusammenhang, indem er sagt: „Der Mensch ist zur Arbeit so sehr bestimmt, daß er Arbeit selbst zum Vergnügen unternimmt.“ Oder Goethe in seinem bekannten Ausspruch: „Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von guten Tagen.“

eingesehen wird, wie sehr die Triebhaftigkeit des Menschen zu den allgemeinen Naturbedingungen gehört, denen alles Lebendige unterworfen ist, zu denen sich aber nur der mit Bewußtsein begabte Mensch wiederum t ä t i g verhält. Somit wird aus dem Essen, das beim Tiere einen instinktmäßigen Akt des bloßen Triebes ausmacht, beim Menschen ein, wie Engels sagt, „durch den Kopf hindurch“ vollzogener Akt der T ä t i g k e i t⁴. Gegenüber der Anthropologisierung der menschlichen Triebe hat Gehlen in Anknüpfung seiner Bestimmung des Menschen als Handlungswesen energisch betont, daß

„der Mensch ja verschiedenen Situationen gegenüber sehr verschiedene Eigenschaften entwickelt, und außerdem hat er eine Geschichte, d. h. er zeigt oft genug die Erscheinungen im Zeitfluß sich ablösender Eigenschaften“ (S. 375).

Leider versteht Gehlen unter der sich nicht um die u n v e r ä n d e r l i c h e Triebanlage kümmernden, ihn verändernden Geschichte des Menschen nur seine persönliche, seine individuelle Geschichte — doch ist das wiederum ein anderes Problem⁵.

Wenden wir uns nun der Frage des S p i e l s als einer angeblichen Konkurrenzerscheinung zur Frage der Arbeit zu.

Hier ist zunächst zu sagen, daß das Spiel auch in der Form der bloßen Spielerei eine mit Bewußtsein vollzogene, auf ein Objekt und auf einen Zweck gerichtete T ä t i g k e i t darstellt, sich von dieser in keiner Weise grundsätzlich unterscheidet. In diesem Sinne ist sie (wie wir zeigten) auch A r b e i t, wenn auch scheinbar „s i n n l o s e“.

Bei Marx selbst tritt das Problem des Spiels im engsten Zusammenhang mit jenem der Arbeit auf. Sowohl in den Vorarbeiten zur ökonomischen Theorie, den erst kürzlich veröffentlichten „Grundrissen“, als auch im „Kapital“ nimmt Marx mehrfach auf das Problem des Spiels Bezug, in letzterem, indem er davon spricht, daß dem Arbeiter keine Möglichkeit geboten ist, mit seinen Kräften und Anlagen zu „s p i e l e n“, d. h. sie in f r e i - s c h ö p f e r i s c h e r A r b e i t zu gebrauchen. Selbst die frei-schöpferische Arbeit, die den Charakter des Spiels annimmt, ist nicht Spielerei, sondern sie „ist zugleich verdammtester Ernst, intensive Anstrengung“. Zwischen dem „Kapital“ und den „Grundrissen“ besteht ein gewisser Gegensatz der Auffassung dahingehend, daß Marx im ersteren die f r e i e, nicht mehr entfremdete und daher dem S p i e l ähnlich gewordene Arbeit „jenseits des Reiches der Notwendigkeit“, d. h. jenseits der „durch Not und äußere Zweckmäßigkeit“ bestimmten Produktion beginnen

⁴ „Zweitens ist es nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß — sogar Essen und Trinken.“ (Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, 1946, S. 25 und ganz ähnlich S. 43.)

⁵ Vgl. dazu auch in anthropologischem Zusammenhang meine Broschüre „Perspektiven des soz. Humanismus“, hsg. von der Internat. Gesellsch. für soz. Studien E. V., Köln, 1957.

lassen will, während er in den „Grundrissen“ die Verwandlung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in freie für möglich hält. Aber wie dem auch sei: So sehr freie Arbeit entsprechend der völlig veränderten Verhaltensweise des Individuums zum Objekt der Tätigkeit Spiel wird, so wenig wird sie zur Spielerei, wie Marx Fourier (ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen) entgegenhält, dessen Utopisterei er ablehnt. Sie bleibt in jedem Falle Arbeit aus dem sehr einfachen Grunde, weil der Mensch einer anderen Verhaltensweise als der tätig-arbeitenden nicht fähig ist, oder was dasselbe bedeutet, weil er seinem ganzen Wesen nach nur tätig-arbeitend vorgestellt werden kann. Wie Arbeit als Spiel, so erweist sich auch Spiel als Arbeit.

Es stellt sich somit die Unmöglichkeit heraus, mit dem Hinweis auf das Spielen der Bestimmung des Menschen als einem tätig-arbeitenden Wesen auszuweichen. Gerade dieser Hinweis bestätigt nur ungewollt die Marxsche und die Gehlensche Anthropologie.

Dennoch bleibt ein Rest von Ungeklärtem. Wenn, wie wir zeigten, auch das Spiel Arbeit ist, ebenso wie Arbeit Spiel (sofern freie), ist dann doch nicht jene Betätigung des Menschen, die keinem sinneerfüllten Ziel folgt, die Spielerei, als eine Form des Tuns zu betrachten, die außerhalb des Bereichs dessen, was Arbeit heißt, steht und damit beweist, daß der Mensch nicht allein als ein „arbeitendes“, sondern ebenso und unter anderem auch als ein sich der Spielerei hingebendes Wesen angesehen werden kann? Ist damit nicht bewiesen, daß die Verengerung der Bestimmung des Menschen auf die Erscheinung der Arbeit eine unzuträgliche Vereinseitigung darstellt? Denn Marx selbst habe doch, könnte eingewendet werden, zwar das Spiel der Arbeit zugerechnet, aber durchaus nicht die durch keine „Qual“ belastete Spielerei, die er aus dem Bereich der Arbeit herausnahm.

Diese Argumentation würde einer einfachen Verwechslung unterliegen. Bei Marx selbst handelt es sich implizite um zwei verschiedene Fragen. Einerseits: Die anthropologische Bestimmung des Menschen als ein tätig-arbeitendes Wesen ist eine rein formale Bestimmung, denn sie sagt nichts aus über die möglichen konkreten Formen der Tätigkeit, wie sie sich auf der wandelbaren gesellschaftlichen, historischen und individuellen Ebene herausbilden können, sei es, daß sich diese Formen als soziologische Notwendigkeiten bestimmter historisch gewordener „Ordnungen“ erkennen lassen, sei es, daß sie besonders im Bereiche des rein individuellen Sichbetätigens mehr oder weniger den Charakter der Zufälligkeit an sich tragen. Andererseits: Sofern neben der Frage nach der anthropologisch-formalen Bestimmung noch die Frage nach dem Wesen der konkreten,

historisch-gesellschaftlichen oder individuell-zufälligen Tätigkeit, also nach den inhaltlichen Wesenheiten der konkreten Tätigkeit gestellt werden kann, bedeutet das, daß innerhalb des Rahmens der anthropologischen Bestimmung, der nirgends gesprengt werden kann, wiederum zwei Hauptformen der Tätigkeit unterschieden werden können. Nämlich einmal die Tätigkeit, deren Ziel die Befriedigung notwendiger oder zumindest echter Bedürfnisse ist — bis hinauf zu kulturellen und geistigen —, und zum anderen die Tätigkeit, der kein Ziel notwendiger oder echter Bedürfnisbefriedigung vorschwebt. Nur im letzteren Falle sprechen wir von „sinnloser“ Spielerei (die faktisch aus diesem Grunde sehr selten vorkommt und deshalb genau genommen aus der theoretischen Untersuchung herausgehalten werden kann). Wenn Marx sich dagegen wendet, daß die frei-schöpferische und damit zum Spiel gewordene Arbeit als eine Arbeit ohne „verdammten Ernst“ und ohne „intensive Anstrengung“, eben als bloße Spielerei beurteilt wird, so meint er keinesfalls, daß die Tatsache der Möglichkeit einer solchen Spielerei den erkannten anthropologischen Grundcharakter einer jeden Betätigung, nämlich einem — wenn auch im Falle des Spielerei sinnlosen — Ziel zu folgen und objektverändernd sich zu verhalten, sprengen würde. Und wir müssen ihm bei einiger erkenntnistheoretischer und gedanklicher Konsequenz voll zustimmen.

Daß zwischen Arbeit, Spiel und Spielerei kein grundsätzlicher Unterschied besteht — d. h. nunmehr natürlich: kein Unterschied vom anthropologischen Aspekt her —, ist schon daran zu erkennen, daß das in allen drei Fällen irgendwie immer zielgerichtete und objektverändernde Verhalten sich in „Geschaffenem“ oder in „Werken“ entäußert. Solche Werke liegen überall vor, selbst da, wo wir sie „mit bloßem Auge“ nicht zu erkennen vermögen, z. B. beim Tennisspiel oder beim Zerreißen von Papierschnitzeln zum Zwecke des Abreagierens eines nervösen Zustandes usw.

Wir haben uns aus bestimmten, sehr naheliegenden Gründen durch lange historische Epochen hindurch daran gewöhnt, nur die entfremdete, d. h. der individuellen Bestimmung des Arbeitenden widersprechende, mit ausgesprochener Unlust und verneinender Qual des Opfers verbundene Tätigkeit, eine Tätigkeit, in der sich der Mensch nicht in seinen ursprünglich-menschlichen Anlagen verwirklicht, sondern sich ihnen im Gegenteil entfremdet, als Arbeit anzusehen. Durch Jahrtausende waren die sichtbaren und das Leben der Gesellschaft erhaltenden Träger der Arbeit, die „Arbeiter“ in der Gestalt des Sklaven, Leibeigenen, Fronpflichtigen und Lohnarbeiters nicht nur an sich, sondern ebenso für das Bewußtsein der ganzen Gesellschaft die Last-Träger der „Arbeit“. So erschien das Gegenteil davon, die Masse der Nicht-„Arbeiteden“ — auch wenn diese nicht

zu den bloß genießenden Drohnen gehörten, sondern z. B. als Gelehrte und Künstler durchaus arbeiteten —, das Nichtstun und der arbeitslose Genuß als das Erstrebenswerte und als Verkörperung dieses Nichtstuns das Spiel. So entstand für das gesellschaftliche Bewußtsein der Jahrtausende eine tiefe Kluft zwischen der Arbeit und den übrigen Betätigungen, besonders zwischen der Arbeit und dem Spiel. Die Einschränkung des Begriffs der Arbeit auf bloße entfremdete Tätigkeit haben wir also einem langen praktischen und ideologischen Prozeß zu verdanken. Diese Ideologie reicht nun bis in das wissenschaftliche Bewußtsein unserer Tage und bewirkt, daß viele um anthropologische und soziologische Probleme bemühte Denker den Begriff der Arbeit vereinseitigen und deshalb aus ihm jenen des Spiels herausnehmen. Aber nur insofern ein Unterschied zwischen der sich bloß entäußernden, d. h. freischöpferischen und der auf Entfremdung beruhenden, daher die schöpferischen Kräfte des Menschen und seine Freiheit störenden oder zerstörenden Tätigkeit nicht zu leugnen ist, kann auch ein Unterschied zwischen Arbeit und Spiel gemacht werden. Die allgemeinen anthropologischen Grundlagen, die in der Bestimmung des Menschen als eines arbeitenden Wesens liegen, einmal erkannt, kann es des weiteren nur um eine inhaltliche Konkretisierung der Möglichkeiten menschlichen Tuns gehen, die innerhalb dieser anthropologischen Grundlagen die Unterscheidung zwischen entfremdeter Arbeit, unentfremdetem Spiel und der keinem sinnvollen Zweck dienenden Spielerei ergibt.

Gerade weil die Situation der entfremdeten Arbeit die Beziehung zwischen der Arbeit und dem Arbeiter mißbehaglich gestaltet, sie von diesem als eine Last erlebt wird, entsteht der Drang, sich gewisse Reservate freierer Betätigung, des Spiels, zu schaffen. Wir wissen, daß die Neigung des heutigen Menschen, innerhalb und außerhalb seiner beruflichen Betätigung sich möglichst des ausgleichenden Spiels zu bedienen, um den Druck der entfremdeten Tätigkeit zu mildern, sehr stark ist. Und dies ist der Fall trotz der gleichzeitigen entgegengesetzten Tendenz, sich dem Unvermeidlichen zu akkomodieren, der Gewöhnung nicht entgegenzustreben, sich dem anerzogenen modernen Arbeitsethos zu unterwerfen („Pflicht“) und sich in die Arbeitsgruppe einzufügen. So kommt es, daß letzte, gelegentlich sogar ziemlich erhebliche Reste der urwüchsig-unentfremdeten Arbeit sich erhalten. Das klassische Beispiel für ein solches Ineinandergreifen von entfremdeter und spielerischer Arbeit ist das mittelalterliche Handwerk. Aber die Möglichkeit einer solchen uniformen Verschmelzung von „Arbeit“ und „Spiel“, des ständigen Übergehens des einen in das andere, beweist, wenn auch diesmal nicht von der anthropologisch-

erkenntnistheoretischen, sondern von der praktischen Seite her, ihre letzte Identität. Diese Identität ist allerdings nur zu verstehen aus der nicht dirimierbaren anthropologischen Einheit des Menschen, wie wir sie aufgezeigt haben.

Es gibt also keinen wesentlichen Unterschied zwischen Arbeit und Spiel, sondern entfremdete und freie Tätigkeit erscheinen uns als „Arbeit“ und als „Spiel“. Der Druck der entfremdeten und damit in wohlverstandem Sinne unfreien Arbeit auf den modernen Menschen ist ein gewaltiger. Er kann nur befreit werden durch die Rückverwandlung dieser Arbeit in Spiel. Deshalb bemerkt Marx einmal treffend, daß vom „Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte“ beim heutigen Arbeiter keine Spur sei⁶. Das fühlt der Arbeiter sehr wohl. Stets hofft er, zu einer Betätigung zu gelangen, in welcher eine stärkere Beziehung zum Spiel hergestellt ist — auch wenn er diese Bezeichnung nicht gebraucht und auch sonst nur einem dumpfen Drange folgt, ohne rational zu reflektieren. Wäre das Spiel, bei welchem sich der Mensch weitaus wohler fühlt als bei der ihn vergewaltigenden entfremdeten Arbeit, etwas vollkommen anderes, in anthropologischem Sinne nicht auch Arbeit, hätte es ja gar keinen Zweck, dem Drange nach Veränderung der Arbeitsposition nachzugeben, um zu einer Tätigkeit zu gelangen, die dem freien Arbeitsspiel nahekommt⁷. Auch hier vollzieht sich der Prozeß innerhalb der gleichen anthropologischen Funktion, die Tätigkeit heißt.

Sind aber Arbeit und Spiel anthropologisch identische Begriffe, wobei sich ergibt, daß im praktischen Bereiche des Vollzugs der menschlichen Tätigkeit, die entfremdete Arbeit die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, sich in dieser Tätigkeit zu verwirklichen, verletzt, dagegen die frei-schöpferische Arbeit, die im Gegensatz zur entfremdeten besser Spiel genannt wird, dieser Bestimmung entspricht, so ergibt sich schließlich daraus das Überraschende, daß mit noch größerer Richtigkeit gesagt werden kann: der Mensch ist seiner ursprünglichen anthropologischen Wesenheit nach ein spielendes (!) Wesen.

Wenn also eingewandt wurde, man könne den Menschen weitaus mehr denn als ein arbeitendes auch als ein spielendes Wesen betrachten, so hat man damit erst recht die bestrittene These bestätigt.

Die Beziehung von Arbeit und Spiel ist natürlich schon vor Marx bemerkt worden. Wir denken in erster Linie an Schiller, weil dieser

⁶ Karl Marx, „Das Kapital“, 1. Bd., 1947, S. 275 und ähnlich S. 186.

⁷ Eine französische Untersuchung ergab das überraschende Resultat, daß 73 % der Hilfsarbeiter, 78 % der Arbeiter mittlerer Qualifikation und 59 % der hochqualifizierten Arbeiter aus ihrem Beruf auswandern möchten, weil sie sich in ihm nicht wohl fühlen. („Arbeit und Wirtschaft“, Organ der Wiener Arbeiterkammer, 1. August 1957, S. 252).

in ähnlicher Weise wie Marx die Frage der Wiederherstellung der ursprünglichen, unverdorbenen, „ganzen“ menschlichen Individualität, wenn auch noch ohne Kenntnis der tieferen soziologischen Zusammenhänge, in den Mittelpunkt seines Denkens stellt. In seiner „Ästhetik“ macht sich Benedetto Croce lustig über Schillers Spieltheorie, weil er nicht versteht, daß Schillers Ansicht über die Funktion des Spielens nichts mit dem Begriff der leeren Spielerei zu tun hat, vielmehr mit dem Begriff der freien Arbeit identisch ist. Schiller ist der Meinung, daß der Mensch nur dann ganz Mensch, oder besser: ganzer Mensch ist, wenn er mit seinen Kräften und Begabungen frei umzugehen gelernt hat, eben spielt. Wie er in seiner „Akademischen Antrittsrede“ ganz allgemein den Brotgelehrten, der die Totalität zerteilt, dem philosophischen Geist, der sein Denken auf das Ganze ausrichtet, gegenüberstellt, so speziell in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ den einseitig ausgebildeten und menschlich zerteilten Vertreter seines „Geschäfts“ dem seiner „Totalität“ noch mächtigen harmonischen Menschen.

Die Unterscheidung zwischen dem zerteilten und dem ganzen Menschen, der sich in seiner „Natur“ ausbildet — welche „Natur“ für Schiller gleichzeitig eine „Idee“, ein vollendeter Sollenszustand im Kantschen Sinne ist —, beherrscht die gesamte Ästhetik Schillers. Man kann deshalb seine Ästhetik nur wirklich verstehen, wenn man sie in Beziehung setzt zu seiner Spieltheorie. Der Unterschied zwischen der „naiven“ Dichtung, die den ganzen, mit seinen Kräften freispielend umgehenden Menschen vor Augen hat, und der „sentimentalen“ Dichtung, die nur noch von Sehnsucht nach diesem verlorengegangenen Menschen erfüllt ist, beruht auf dem anthropologischen Aspekt Schillers, daß seiner wahren „Natur“ nach der Mensch ein in seiner Tätigkeit frei über seine Kräfte verfügendes, eben spielendes Wesen ist. So schwebt auch Schiller ein künftiges Individuum vor, das sich durch freie und schöpferische Arbeit, die er Spiel im Gegensatz zu jener Arbeit nennt, in welcher sich der Mensch „nur als ein Bruchstück ausbildet“, in seiner ursprünglichen Natur wiederherstellt. Wenn auch dieser Naturbegriff Schillers noch stark abstrakte und mythologische Züge trägt, so ahnt Schiller bereits, daß ihrer ursprünglichen anthropologischen Funktion nach menschliche Tätigkeit nichts anderes bezwecken oder zum „Sinn“ haben konnte, als Tätigkeit zu sein im Dienste des sie aktivierenden Menschen selbst, d. h. seiner Selbstverwirklichung, die er seiner „Natur“ impliziert. Diese Selbstverwirklichung besteht also in der Verwirklichung, d. h. Aktivierung und Weiterentwicklung aller menschlichen Anlagen mit Hilfe der freien Tätigkeit, des Arbeits-Spiels zum Zwecke der ständigen Annäherung an das Ideal der harmonisch ausgebildeten Persönlichkeit.

Schiller setzt also den Akt der Wiederherstellung des ganzen, seine ursprünglichen Kräfte und Gaben wieder in seine Gewalt bekommenden Menschen nicht etwa bei der Sprache oder der Moral oder der Technik oder der Kunst und Philosophie an. Für ihn ist alles das Ausfluß der den Menschen urwesentlich kennzeichnenden Kraft, der Tätigkeit in ihrer frei-schöpferischen Form, des Spiels. Wenn er innerhalb dieser Betätigung die künstlerische bevorzugt, so nicht nur deshalb, weil er der Meinung ist, daß sich nirgends mehr und besser das freie Spiel der Kräfte ausleben kann als in der Kunst. Vielmehr wirkt noch eine andere Vorstellung entscheidend mit. Angesichts der sich aus den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit ergebenden Aussichtslosigkeit, das Ideal des ganzen Menschen für die Masse des Volkes zu verwirklichen — man denke auch an seine, Hegels und Fichtes Unterscheidung zwischen dem Notstaat und dem erst zu verwirklichenden Vernunftstaat —, greift er zum Surrogat und gibt sich der Hoffnung hin, daß die Kunst als „moralische Anstalt“ eine gewisse Wirkung auf den Menschen ausüben möge, wobei zuallererst eine kleine Schicht kunsttreibender und gebildeter Individuen vorbildlich voranschreiten solle. Dieses halbe Sichhingeben an den Glauben an die moralische, nicht mehr aus der unmittelbaren spielenden Betätigung erfließende, das Individuum in seiner Passivität belassende Wirkung der Kunst stellt eine gewisse Inkonsequenz gegenüber der sonstigen anthropologischen Position Schillers dar. Aber sie erklärt sich aus der Verzweiflung des humanistischen Denkens einer Zeit, die keinen Ausweg bot.

Es ergibt sich hier die Gelegenheit, noch eine Bemerkung über die Rolle der Moral in anthropologischer Sicht anzuschließen. Könnte doch, worauf wir bereits hinwiesen, jemand auf die Idee kommen, den Menschen nicht als ein tätiges, sondern als ein moralisches Wesen zu bestimmen. Dazu gerade im Anschluß an die Position Schillers folgendes: Auch die Moral des Menschen ist ein Produkt seines Tuns. Die moralischen Kräfte haben auf den Menschen, der sich untätig-passiv verhält und sich nicht persönlichkeitsbildend betätigt, keinen wirklichen Einfluß. Jeder Versuch der „moralischen Erziehung“ eines solchen Menschen muß den Erfolg haben, daß sie beim Zögling in leeren Moralismus und beim Erzieher in ebenso leere Moralisererei ausartet. Die anthropologische Uranlage des Menschen, kraft Tätigkeit sich zu verwirklichen, läßt sich nicht straflos vernachlässigen. Der Mensch verhält sich moralisch, wenn er seine Kräfte und Gaben richtig, und unmoralisch, wenn er sie unrichtig betätigt. Daß hierbei der freie und schöpferische Gebrauch der Kräfte, das Spielen, von großer Wichtigkeit sein kann, ist nach dem bisherigen selbstverständlich.