

# Der Wert des Menschen

---

Philosophicum Lech

Band 9

An den Grenzen des Humanen

Herausgegeben von Konrad Paul Liessmann

Paul Zsolnay Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des  
Bundesministeriums für Bildung,  
Wissenschaft und Kultur in Wien

1 2 3 4 5 09 08 07 06 05

ISBN-10: 3-552-05374-3

ISBN-13: 978-3-552-05374-8

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2006

Typografie und Umschlaggestaltung:

Atelier Reinhard Gassner, Bernd Altenried

Satz: Satz für Satz, Barbara Reischmann, Leutkirch

Copyright Trinité © 1991 by The Enchedé Foundry.

Trinité® is a Registered Trademark of

The Enchedé Font Foundry.

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany

# Inhalt

|                                                                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ludwig Muxel: Vorwort .....                                                                                                                                                                                  | 5   |
| Konrad Paul Liessmann: Der Wert des Menschen.<br>An den Grenzen des Humanen .....                                                                                                                            | 7   |
| Robert Spaemann: Wert oder Würde des Menschen .....                                                                                                                                                          | 21  |
| Norbert Hoerster: Die Menschenwürde und<br>das Recht auf Leben .....                                                                                                                                         | 47  |
| Eberhard Schockerhoff: Der Wert des Menschen.<br>Die Idee der Menschenwürde in der Bioethik .....                                                                                                            | 67  |
| Franz M. Wuketits: Sind Menschen die besseren Affen?<br>Versuch einer (Neu-)Bewertung<br>der menschlichen Daseinsform .....                                                                                  | 94  |
| Annemarie Pieper: Der evaluierte Mensch.<br>Von der Menschenwürde zum Humankapital .....                                                                                                                     | 113 |
| Johann S. Ach: Unter Kannibalen?<br>Regenerative Medizin und der Wert<br>menschlichen Lebens .....                                                                                                           | 135 |
| Marie-Luise Raters: Gibt es lebensunwertes Leben?<br>Eine kritische Auseinandersetzung<br>mit Peter Singers und Helga Kuhses Plädoyer<br>für die aktive Tötung von<br>schwerstbehinderten Neugeborenen ..... | 151 |

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Reinhard Merkel: Verbrauchende Embryonenforschung?<br>Verfassungsrechtliche und ethische<br>Grundlagen und Grenzen .....     | 188 |
| Rainer Münz: Von der Zumutung, in einer<br>alternden Gesellschaft alt zu werden .....                                        | 210 |
| Dieter Thomä: »Humankapital« und die Theorie<br>der Person in der Moderne.<br>Über die Krise innerer und äußerer Werte ..... | 227 |
| Konstanze Fliedl: Wolf, Wurm und Wanze.<br>Literarische Bestiarien .....                                                     | 264 |
| Autorinnen und Autoren .....                                                                                                 | 295 |

## »Humankapital« und die Theorie der Person in der Moderne

### Über die Krise innerer und äußerer Werte

Der Philosoph Hans Jonas hat behauptet, das Wort »Wert« stamme »aus der Sphäre des Schätzens und des Tausches«; deshalb war ihm auch die Rede vom »Wert des Menschen« suspekt (1979, 160; vgl. auch schon Arendt 1954, 52; Schopenhauer 1841/1986, 695). Doch die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes »Wert« führt keineswegs zwangsläufig in das Reich des Kommerzes, vielmehr ist von früh an das »Schätzen« als Wertschätzung, als Gutheißen mit im Spiel. Auch wenn von einem Schatz die Rede ist, kann man die Schmuckkassette auf dem Meeresgrund meinen oder »Schatzil« rufen. Provisorisch wird diese Doppelung durch die Rede von äußeren und inneren Werten im Titel meines Beitrags signalisiert.

Wenn man über den »Wert des Menschen« spricht, dann ist man geneigt, sich auf eine Seite dieser Bedeutungsge-schichte zu schlagen: auf die Seite des inneren Werts, der gegen den »Tausch« immun ist. So kann man sich in Sicherheit wiegen und Abstand halten zu den Idolen des Marktes und zur Ver-wertung des Menschen. Doch diese Strategie ist fragwürdig, und zwar nicht deshalb, weil dieser Abstand in Abrede zu stellen wäre, sondern weil eine solche vorsorg-liche Trennung immer etwas von einem Denkverbot hat. Ich will nicht der Vermischung kommerzieller und nicht-kommerzieller Werte das Wort reden, aber ich will wissen, wo, wie und warum sie zustande kommt. Hierzu gehe ich zunächst der Idee des Humankapitals in der ökonomischen Tradition nach (1), um dann auf einen unorthodoxen Partei-

gänger dieser Idee, nämlich auf Johann Gottfried Herder hinzuweisen (II). Diese Ausweitung der Perspektive über die Ökonomie hinaus führt mich zu einer systematischen Diskussion der Theorie der Lebensführung, die sich auf die ökonomischen Konzepte des Kapitals und des Eigentums stützt; dabei beziehe ich mich vor allem auf John Locke und Ralph Waldo Emerson (III); im Anschluss weise ich auf einige Probleme hin, die bei einer solchen Übertragung der Kapitallogik auf die Lebensführung auftreten (IV). Abschließend folgt ein grundsätzlicher Vergleich zwischen den Vorstellungen des »Werts«, die der individuellen (ökonomischen) Nutzenmaximierung und der allgemeinen (moralischen) Normenbefolgung zugrunde liegen. Dabei werden nicht nur Gegensätze, sondern auch Gemeinsamkeiten zu verhandeln sein (V).

## I. Die orthodoxe Idee des Humankapitals in der ökonomischen Tradition

Um ein wenig mit dem Feuer zu spielen, nehme ich probehalber eine radikale Außenperspektive ein, von der aus der Wert, den eine andere Person hat, beurteilt wird. Demnach soll ausgeschlossen sein, dass ich mich in eine Person hineinversetze, mich mit ihrem Schicksal identifiziere oder von vornherein auf ihren so genannten inneren Wert achte. Dann bleibt nur zu fragen, ob diese Person etwas zu bieten hat, was mir etwas wert ist – sei es, weil ich es direkt brauchen kann oder weil es mir bei einem Ziel, das ich verfolgen weiterhilft. »The Value or Worth« oder, wie es in der deutschen Übersetzung heißt, »die Geltung oder der Wert eines Menschen« zeigt sich nach Thomas Hobbes wie bei allen »anderen Dingen« in seinem »Preis«. 1651 schreibt er, der Wert »richtet sich danach, wie viel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde, und ist deshalb nicht abso-

lut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig.« Deshalb ist nach Hobbes in Friedenszeiten der Wert eines Heerführers gering, umgekehrt ist in Kriegzeiten der Wert eines unbestechlichen Richters niedrig. »Und wie bei anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer. [...] Sein wahrer Wert [ist] nicht höher, als er von anderen geschätzt wird.« (1651/1996, 63/67) Dies ist ein Paradebeispiel für die eingangs erwähnte relative, äußere Bewertung eines Menschen.

Die Leistung eines anderen, der man einen »Wert« zumisst, geht auf dessen Aktivität zurück; in ihr äußert sich das, was Hobbes als die »Macht« einer Person im weitesten Sinne bezeichnet. Sein Vorschlag lautet also, das ganze soziale Leben anhand des Duets von »Wert« und »Macht« zu beschreiben. Wenn eine Leistung privat bezogen wird, ist man bereit, dafür eine Gegenleistung zu erbringen oder eine Bezahlung zu leisten. Aber auch im Bereich der »Öffentlichkeit« oder des »Staates« lässt sich der »Wert« eines Menschen feststellen; er ist nach Hobbes an der ihm zuerkannten »Würde« abzulesen, die in obrigkeitlichen Ämtern, Titeln und Aufgaben zum Ausdruck komme (1651/1996, 63f./68). Der Würdebegriff steht hier also ganz diesseits universellen Respekts vor dem »Menschen« als solchem.

Da Hobbes dem Menschen ein »Preis«-Schild umhängt, gelangt man damit in den Kontext des Humankapitals – eines Begriffs, der von einer Jury zum »Unwort des Jahres« 2004 in Deutschland gekürt worden ist (vgl. den Beitrag von Konrad Paul Liessmann in diesem Band). In der offiziellen Begründung hieß es dazu: »Der Gebrauch dieses Wortes aus der Wirtschaftssprache breitet sich zunehmend auch in nichtfachlichen Bereichen aus und fördert damit die primär ökonomische Bewertung aller denkbaren Lebensbezüge, wovon auch die aktuelle Politik immer mehr beeinflusst wird. Humankapital degradiert nicht nur Arbeitskräfte in

Betrieben, sondern Menschen überhaupt zu nur noch ökonomisch interessanten Größen.« Als im Anschluss an die Kür dieses Wortes und deren Begründung Proteste laut wurden, sah sich der Vorsitzende der Jury, Horst Dieter Schlosser, zu einer weiteren Erklärung veranlasst, an deren Schluss es heißt: »Uns stellt sich angesichts des Unisono-Aufschreis der Experten inzwischen die Frage, ob wir mit der Wortkritik nicht einen Nerv sogar der Humankapital-Theorie und ihrer gesellschaftlichen Relevanz getroffen haben. Denn mit welcher Sicherheit soll denn noch der durch Bildung und Ausbildung zu fördernde menschliche Anteil an der Leistungskraft von Unternehmen wie der ganzen Gesellschaft berechnet werden, wenn im wirtschaftspolitischen und -praktischen Handeln das sog. »Humankapital« von inzwischen mehr als fünf Millionen und mit jeder weiteren Massenentlassung auf den Müll geworfen wird? [...] Auch sollten sich die Experten einmal einer Debatte über etwas weiter gefasste anthropologische Fragestellungen nach dem Wert von Menschen öffnen, der nicht nur mit Euro und Cent berechnet werden kann.« (Vgl. die Informationen auf der Website [www.unwortdesjahres.org](http://www.unwortdesjahres.org).)

Wenn man schon bei Hobbes der Sache nach auf eine Theorie des Humankapitals stößt, ist man gezwungen, sich mit einer stattdessen Tradition auseinander zu setzen, aus der dieser Begriff erwachsen ist (vgl. Kiker 1966). Wenig überraschend ist, dass nach Hobbes auch die – bekanntlich oft einseitig verstandene – Galionsfigur der modernen Ökonomie dieser Tradition zuzuordnen ist: Adam Smith. Er schreibt in *Wohlstand der Nationen*, dass zu den Formen des so genannten »festen Kapitals« die »erworbenen und nützlichen Fähigkeiten aller Mitglieder der Gesellschaft« zu zählen seien; die Ausbildung sei »sozusagen« (»as it were«) eine Investition von Kapital in eine Person, die sich in der verbesserten Leistung des Betreffenden auszahle und damit dem Wirtschaftsprozess förderlich sei (1776/2000, 306).

Im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert gibt es dann einen ganzen Chor von Stimmen, die verschiedene Kapitalformen unterscheiden: »Realkapital« und »persönliche[s] oder Kunstkapital« (von Schlözer 1805; vgl. Hilger/Hölscher 1982, 421), »Waaren-Capital« und das »Capital von National-Weisheit«, das »vielleicht noch mächtiger« sei (Adam Müller 1809/1922, Bd. 2, 30), »materielle[s] Nationalkapital« und »geistige[s] Nationalkapital« (Friedrich List 1844; vgl. Hilger/Hölscher 1982, 425), Kapital an Sachen und Kapital an Personen (Léon Walras 1875/1900, 182; vgl. Kiker 1966, 487). Drei Aspekte sind bei diesen Humankapital-Theorien besonders zu beachten. Die Einbeziehung des *human factor* steht zum Ersten im Dienst der vollständigen Beschreibung ökonomischer Abläufe (Fisher 1897/1997, 327f.: »Wörtlich genommen schließt der Begriff des Reichtums den Menschen ein. Der Mensch ist genauso »Material wie ein Pferd oder ein Ochse.«). Diese Betrachtungsweise kann einerseits zur Instrumentalisierung des Menschen führen, andererseits die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass nicht nur Güter, sondern auch Menschen einen Wert darstellen, den es zu erhalten gilt; so werden zum Beispiel schon kurz nach 1918 die Vernichtungsschlachten des Ersten Weltkriegs als eine Verschwendung von Humankapital kritisiert (vgl. Kiker 1966, 492f.). Im Sinne einer Humanisierung der Ökonomie wendet man sich auch scheinbar entlegenen Aspekten des Lebens zu. Ein bemerkenswertes Zeugnis hierfür ist die folgende Passage aus den *Principles of Economics* von Alfred Marshall (1890/1898, 647): »Das wertvollste Kapital ist dasjenige, was in Menschen investiert wird, und von diesem Kapital ist der kostbarste Teil das Ergebnis der Pflege und des Einflusses der Mutter, sofern sie ihre zarten und selbstlosen Instinkte bewahrt hat und nicht von der Anstrengung und Anspannung einer Arbeit, die ihr als Frau nicht ansteht, hart geworden ist.« Hier dient der Kapitalbegriff fraprierenderweise zur Verteidigung der Mutterliebe gegen die

Auswirkungen der Fabrikarbeit (oder vielleicht auch nur zur Kritik der Berufstätigkeit der Frau).

Ein zweiter Aspekt der Humankapital-Theorien ergibt sich aus der Differenzierung verschiedener Bereiche der Werterhaltung und Wertsteigerung des »Menschenmaterials«. Dabei kommt neben der Hygiene vor allem der Bildung besondere Bedeutung zu. Der englische Ökonom Nassau Senior schätzt Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, dass die Minimalkosten einer Erziehung rund vierzig Pfund betragen, die Investition in einen Sohn »aus gutem Hause« dagegen 2040 Pfund (1836/1938, 205). In dem Maße, wie sich eine solche Investition lohnt und rentiert, verwandelt sich Bildung von einem »Luxus« zu einer Notwendigkeit im industriellen »Kampf ums Dasein« (Gottscheid 1911, 531). In seinem Buch mit dem Titel *Werth des Menschen* vergleicht der königliche Geheime Ober-Regierungsrat Ernst Engel die Erhaltung und Entwicklung des Menschen mit der Wartung und Perfektionierung einer Maschine: »Einer [...] kostspieligen Maschine ist der Mensch vergleichbar, der mit großem Aufwand von Mühe und Zeit zu einem Geschäft erzogen wurde, das besondere Fähigkeiten und Geschicklichkeit erfordert. Es wird erwartet, dass die Arbeit, welche er zu verrichten gelernt, ihm außer dem gewöhnlichen Arbeitslohn auch die Kosten seiner Erziehung nebst Zinsen ersetze.« (1883, 21; vgl. Vögele/Woelk 2002, 125)

In der These Ernsts Engels kommt eine Doppelung zum Ausdruck, die für viele frühen Humankapital-Theorien charakteristisch ist. Der dritte Aspekt der Theorie des Humankapitals hat nämlich zu tun mit der Frage, wer einen eventuell anfallenden Gewinn abschöpft. Zwar ist der natürliche Ort dieser Diskussion eigentlich das einzelne Unternehmen, in dem verschiedene Beteiligte unter mehr oder minder machtbesezten Umständen kooperieren und Gewinne aus dem eingesetzten Sach- und Humankapital mehr oder minder gerecht verteilt werden. Doch die Frage nach dem Kapi-

talgewinn lässt sich zum einen stärker auf das Individuum zuspitzen, zum anderen stärker auf die Gemeinschaft als Ganze ausdehnen.

Den Nutzen für das Individuum selbst betont Mitte des neunzehnten Jahrhunderts der deutsche Ökonom Johann von Thünen. Er plädiert für eine durchgreifende Anwendung des Kapitalbegriffs auf den Menschen, weil damit dessen »Freiheit« zur Entfaltung verholfen werde: Bildungsanstrengungen im Sinne der Humankapital-Steigerung zögen die Eigenständigkeit und Emanzipation der Arbeiter nach sich (1826–1850/1990, 475ff.). Bei von Thünen wird die Anwendung des Kapitalbegriffs auf den Menschen gerade nicht von Rücksichtslosigkeit getragen, sondern von sozialpolitischer Sensibilität (Kiker 1966, 487; vgl. Schultz 1959, 110). Entscheidend wird demnach die Beurteilung von Werten aus der Perspektive des Betroffenen. Wenn man »mit seinen Pfunden wuchern« kann, dann fällt die Bewertung positiver aus, als wenn man auf Gedeih und Verderb gezwungen ist, »seine Haut zu Markte zu tragen«.

In einer sozialplanerischen Perspektive wird dagegen stärker der Beitrag hervorgehoben, den die individuelle Entwicklung für das Gemeinwohl leisten kann. So schreibt Rudolf Gottscheid in seinem Buch *Höherentwicklung und Menschenökonomie* aus dem Jahre 1911: »Die Menschenökonomie ist [...] die Lehre vom organischen Kapital, von jenem Teil des nationalen Besitzes also, den die Bevölkerung selbst darstellt. [...] Je leidenschaftloser man Menschenökonomie more organico, wie Agrikultur etwa betreibt, umso mehr wirkt man im Geiste höchster seelischer Kultur [...] Nur der Mensch als bestgepflegtes Tier, als optimal erzeugtes organisches System gibt den geeigneten Boden für volle Ausgestaltung aller in ihm liegenden Anlagen ab. [...] Man beachtet nicht, dass Bildungspolitik den wichtigsten Zweig der gesamten Wirtschaftspolitik ausmacht. [...] Einzig und allein der Mensch, der auf Selbstschutz, auf Ökonomie der äußeren Stoffe und

auf Ökonomie am eigenen Organismus hin systematisch er-  
zogen wird, funktioniert [...] optimal im Interesse der so-  
zialen Ertragssteigerung.« (1911, 488, 492, 526)

Wenn man nun von diesen frühen Zeugnissen der Theorie  
des Humankapitals zum aktuellen Stand der Diskussion  
wechselt, so fällt auf, dass es in jüngster Zeit zu einer theo-  
retischen Spaltung gekommen ist.

Auf der einen Seite wird heute das Humankapital an den Nut-  
zen gebunden, der auf individueller, betrieblicher und volks-  
wirtschaftlicher Ebene erzielt werden kann (vgl. Blaug  
1976). Aufgrund der Annahme, dass der Markt immer auch  
einen Nutzen auf der individuellen Ebene ermöglicht, wer-  
den die Bedenken zerstreut, wonach auf diese Weise der  
Mensch nur nach seinem äußeren Wert bemessen wird.  
Umgekehrt werden auch Bereiche außerhalb der Wirt-  
schaft, etwa das private Leben, in die Nutzenperspektive  
einbezogen. Die Pioniere der Forschungen in diesem Be-  
reich (Schultz 1959; Becker 1962) wurden mit Nobelpreisen  
für Ökonomie ausgezeichnet.

Auf der anderen Seite wird das Humankapital im Zusammen-  
hang mit einer von der Dynamik des Kapitals beherrschten  
Gesellschaft behandelt (Bourdieu 1979, 193ff.). Inwieweit  
die Individuen von dem von ihnen gegebenenfalls reprä-  
sentierten Kapital profitieren, bleibt dabei offen; vielmehr  
wird kritisch gefragt, inwieweit dieses an ökonomischen  
Werten orientierte System auf andere Sphären der Gesell-  
schaft in schädlicher Weise übergreift.

Was ein Ökonom wie Gary Becker unter dem Titel der Nut-  
zenmaximierung als Verhaltensmuster auf individueller  
Ebene unterstellt und affirmiert, wird von einem Soziolo-  
gen wie Pierre Bourdieu also als Prinzip gesellschaftlicher  
Organisation analysiert und kritisiert. Demgegenüber ope-  
rierten die frühen Theoretiker des Humankapitals mit  
einem weniger eindeutigen – man könnte auch sagen: we-  
niger bornierten – Begriff des Nutzens. Deshalb haben sie

von vornherein die komplexen Voraussetzungen der Le-  
bensfähigkeit berücksichtigt (man denke etwa an Alfred  
Marshall's Bemerkungen zur Mutterliebe) und die Entwick-  
lung des individuellen Lebens mit dem Gemeinwohl zu-  
sammenzuführen gesucht (man denke etwa an Johann von  
Thünen's Punktum zwischen dem ökonomischen Erfolg und  
Arbeiterbildung).

Die Stimmen, die bisher angeführt worden sind, kamen  
freilich fast ausschließlich aus der ökonomischen Ecke. Man  
ist deshalb geneigt, das Thema gewissermaßen in dieser  
Ecke zu belassen und die Versuche, die Kapitallogik auf das  
persönliche Leben auszudehnen, als Usurpation abzuweh-  
ren. Doch damit würde man es sich zu leicht machen. Die  
Idee des Humankapitals lässt sich nicht einfach als etwas  
dem menschlichen Leben Fremdes verwerfen.

## II. Ein unorthodoxer Parteigänger des Humankapitals: Johann Gottfried Herder

Wenn man nach Spuren des Humankapitals außerhalb der  
Ökonomie sucht, stolpert man über eine Passage aus den  
Briefen zu *Beförderung der Humanität* Johann Gottfried Her-  
ders. Seine Antwort auf die Frage, wie eine individuelle Per-  
son der Gemeinschaft zur Blüte verhelfen könne, lautet:  
»Gehet ein Mensch von hinnen, so nimmt er nichts als das  
Bewusstsein mit sich, seiner Pflicht, Mensch zu sein, mehr  
oder minder ein Genüge getan zu haben. [...] Der Gebrauch  
seiner Fähigkeiten, alle Zinsen des Kapitals seiner Kräfte, die  
das ihm geliehene Stammgut oft hoch übersteigen, fallen  
seinem Geschlecht anheim. An seine Gütern *forthandeln*; sie treten  
ab, und es kommen andre an ihre Stelle. [...] Ihr Hauptgut,  
der Gebrauch ihrer Kräfte, die Ausbildung ihrer Fähig-  
keiten ist ein gemeines, bleibendes Gut; und muss natür-

licher Weise im fortgehenden Gebrauch fortwachsen.« (1793–1797/1991, 125)

Herder, der Repräsentant einer empfindsamen Aufklärung, ist der ökonomischen Entzauberung des sozialen Lebens durchaus unverdächtig, und doch wendet er die Logik und Semantik des Kapitalbegriffs – die Investition, das Wachstum, die Erwartung eines *return on investment* – wortwörtlich auf das menschliche Leben schlechthin an. Die Angleichung geht bis ins Detail, so etwa, wenn Herder von den »Zinsen des Kapitals« spricht (siehe oben) oder fordert, dass der Mensch mit seinem »Stammgut [...] wuchere«. Auch bezeichnet Herder die »Humanität« als »Schatz« und »Ausbeute aller menschlichen Bemühungen« (1793–1797/1991, 124, 148). Etwas zurückhaltender spricht Wilhelm von Humboldt davon, dass eine »Nation«, ein »Zeitalter« und letztlich das »Menschengeschlecht« seinen »inneren Wert [...] steigern« solle (1793/1984, 29). Auch bei Immanuel Kant finden sich Empfehlungen zum Umgang mit dem, was er in einer verblüffenden Wendung die »Barschaft« des eigenen »Lebensgefühls« nennt (1798/1983, 462). Einen frühen Beleg durchaus kurioser Provenienz liefert Friedrich der Große, der in sozialpolitischer Absicht der Sache nach auf das Humankapital setzt: »Ich ärgere mich«, so sagt der König, »wenn ich sehe, welche Mühe man sich in diesem rauen Klima gibt, um Ananas, Bananen und andere exotische Pflanzen zum Gedeihen zu bringen, während man so wenig Sorgfalt auf das menschliche Geschlecht verwendet. Man mag sagen, was man will: Der Mensch ist wertvoller als alle Ananas der Welt. Er ist die Pflanze, die man züchten muss, die alle unsere Mühe und Sorgfalt verdient; denn sie bildet die Zier und den Ruhm des Vaterlandes.« (Friedrich der Große 1913, 266f.; vgl. Bauman 1991, 43)

Sind die Metaphern, die kommerzielle und biologische Assoziationen ineinander blenden, über die Ökonomie hinaus tragfähig? Ist das Kapital so eng mit dem Leben verbunden,

wie Max Scheler dies annahm, der »das Kapital [...] auf etwas im Geiste und im Herzen und im Leibe des Menschen oder in einer bestimmten Art Mensch Liegendes« zurückführte (1919, 619)? Im Grunde gibt es zwei Möglichkeiten, solche Aussagen wie die von Herder zu lesen. Man kann entweder das Leben ökonomisieren oder den Kapitalbegriff ent-ökonomisieren. Es ist klar, was Herder im Schilde führt: Letzteres. Wie weit kommt man bei diesem Unternehmen?

Eine solche Entökonomisierung oder Totalisierung der Rede vom Kapital lässt sich am leichtesten verständlich machen, wenn man ein deutsches Wort benutzt, das dem »Kapital« ziemlich nahe steht – »Vermögen«. »Mit Kapital bezeichnen wir also Ermöglichungsbedingungen von Handeln. Dieser Aspekt wird auch mit dem Begriff des Vermögens zum Ausdruck gebracht.« (Moldaschl 2005, 53) Mit dem »Vermögen« gelangt man zu Potentialen, zu Fähigkeiten, zum Können eines Menschen im weitesten Sinne. (Diese Überlegung bildet übrigens auch die Brücke, über die die Humankapital-Theorien mit dem so genannten *capabilities approach* Amartya Sen in Verbindung gebracht werden können.)

Während Thomas Hobbes das »Vermögen« als »Power« auf die Seite des Individuums geschlagen hat, das auf diese Weise seinen »Wert« oder »Preis« zu beeinflussen sucht, zeichnet Herder ein anderes Bild des Verhältnisses zwischen dem individuellen Kapital und dem Volksvermögen: nämlich ein harmonistisches, organisches Bild. Jeder leistet seinen Beitrag, der eingeht in das ewige Wachstum einer Kultur und der auch dann noch bleibt, wenn man selbst verwest ist – so wie eben auch das Sparbuch noch unter der Matratze des Bettes liegt, das zum Totenlager geworden ist. (Deshalb hat Herder auch den Vorwurf auf sich gezogen, er wolle das Individuum in einem Kollektiv, nämlich eben dem »Volk«, untergehen lassen – ein Vorwurf, der in dieser Pauschalität nicht zutrifft.)

Es ist durchaus denkbar, dass eine Gesellschaft die Beiträge

und Bemühungen, die auf das Vermögen der Individuen zurückgehen, nach Kräften willkommen heißt, aber dies versteht sich nicht von selbst. Auch ist es nicht selbstverständlich, dass ein Individuum sein Wachstum in einem für die gesamte Gesellschaft förderlichen Sinne betreibt. Aus diesem Sachverhalt lassen sich Einwände gegen den Ausdruck »Sozialkapital« entwickeln (vgl. Moldaschl 2005, 55): So ist etwa das Beziehungsgeflecht (*vulgo*: der Filz!), den sich eine Einzelperson aufbaut, für diese selbst ein eminentes soziales Kapital, aber man kann darin nicht gerade eine gesamtgesellschaftliche Errungenschaft sehen. Sowohl von der Seite des Individuums, das sich in seinem Beitrag für die Gesellschaft möglichsterweise verkannt (oder unterbewertet) fühlt, wie auch von der Seite der Allgemeinheit, die sich der Delinquenz mancher ihrer Mitglieder erwehren muss, sind der Anwendung der Kategorie des Vermögens oder des Kapitals auf das soziale Leben enge Grenzen gezogen. Wie wird der »Wertkampf menschlicher Kräfte«, von dem Herder spricht (1793–1797/1991, 127), organisiert und entschieden? Hier können sowohl liberale Ansprüche auf der Seite der Individuen auf der Strecke bleiben wie auch normative Ansprüche auf der Seite der Gesellschaft. Zwar mag man in einem vagen Sinne behaupten, dass jeder Beitrag irgendwie mitwirkt bei der Weiterentwicklung der Menschheit, und sei es nur dadurch, dass er Gegenkräfte freisetzt, die erst befruchtend wirken. Doch die Vorstellung des Wachstums, in der ökonomische und biologische Kategorien überblendet werden, ist ein geschichtsphilosophisches Vabanquespiel. Und hier – im Wort *Vabanque* – trifft man wiederum auf ein ökonomisches Signal, das freilich auf die Risiken, auf die ungedeckten Schecks in diesem Geschichts-Spiel hindeutet. Zwischen den auf verschiedene Weise vermögenden oder könnenden Individuen bleibt ein Konfliktpotential. Innerhalb der Ökonomie steht ein Bewertungskriterium für solche Vermögen zur Verfügung, das freilich einen engen An-

wendungsbereich hat: das Geld. In Geld sollen sich auch soziale Kooperation oder Bildungsstand ummünzen lassen. Doch dieser Betrachtung entgeht ein ganzes Spektrum von Phänomenen, die für das, was man für wertvoll hält, gleichfalls ausschlaggebend sind. Ich kann mir nicht verkneifen, hierzu eine Aussage zu zitieren, die angesichts der aktuellen Polemik um den Neoliberalismus wie eine Nachricht aus weiter Ferne klingt: »Gerade wir Neoliberalen [...] haben von jeher die Wichtigkeit der Vitalpolitik betont, einer Politik, die nicht nur wirtschaftliche Werte, in Ziffern messbare, in Geldsummen ausdrückbare Werte berücksichtigt, sondern die sich bewusst ist, dass viel wichtiger ist, wie der Mensch sich in seiner Situation fühlt.« (Rüstow 1963, 82f.) Mit dem Geld allein, im herkömmlichen Rahmen der ökonomischen Kapitaltheorie, ist nicht hinreichend zu klären, wie das »Kapital« oder »Hauptgut« der Individuen, von dem Herder spricht, als Beitrag in die Gesamtmenge eines Volkswögens hineinwirkt und einbezogen wird. Eine Anwendung des Kapitalbegriffs jenseits des Marktes ist damit aber nicht einfach erledigt. Zwar ist es unmöglich, individuelle Errungenschaften und einen gesamtgesellschaftlichen Gewinn (der wie zu spezifizierten wäre?) über einen Kamm zu scheren. Die Idee des Humankapitals ist jedoch viel enger mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen verwooben, als man dies zunächst wahrhaben will.

### III. Die individuelle Lebensführung am Leitfaden von Eigentum und Kapital:

Ralph Waldo Emerson und John Locke

Lässt sich gemäß der Idee des Humankapitals das Wachstum des Individuums als ein Prozess auffassen, wonach das Leben einen Gewinn aus seinen Anlagen zieht? Der Philosoph Ralph Waldo Emerson, der das Erbe der europäischen

Romantik sowie auch Herders in Amerika antritt und zugleich kräftig abwandelt, liebäugelt mit dieser Idee. Auf Emerson möchte ich nicht nur deshalb eingehen, weil seine Bemerkungen zum Humankapital ebenso wenig geläufig sind wie diejenigen Herders. Vielmehr lässt sich dank Emerson sowie auch dank John Locke, der ihm in entscheidenden Punkten vorausgeht, die systematische Prüfung der Idee des Humankapitals weiter vorantreiben. (Nebenbei gerät man mit Emerson auch in das geheime Zentrum des amerikanischen Selbstverständnisses hinein, das derzeit innen- wie außenpolitisch durch einen zugleich effizienten und zynischen Umgang mit Humankapital hervortritt.)

Auf »Macht« hätten es die Menschen »abgesehen« – so meint Ralph Waldo Emerson (in entfernter Nachfolge eher zu Herder als zu Hobbes sowie auch als Vorläufer Nietzsches; vgl. Thomä 2005b). Nicht um »Süßigkeiten« (*candy*) gehe es den Menschen, sondern um die »Macht, ihren Entwurf auszuführen, ihren Gedanken Hand und Fuß, Form und Gegenwart zu verschaffen« (Emerson 1860/1983, 993). So bindet Emerson den Reichtum an die Tätigkeit, aus Anlagen oder Fähigkeiten zu profitieren, und meint, ein Mensch werde »unweigerlich reich durch den Gebrauch seiner Fähigkeiten«: »Alles steigt empor, und das königliche Gesetz der Ökonomie ist es, dass auch sie emporsteigt. Dies ist die Maxime: Das Geld ist eine andere Art des Blutes [...], der Besitz eines Mannes ist als eine umfassendere Form seines Körpers aufzufassen und erlaubt eine Organisation, die analog zum Kreislauf seines Körpers funktioniert. [...] Die Ökonomie des Kaufmanns ist nur ein plummes Abbild der Ökonomie der Seele.« (1860/1983, 991, 996)

Emerson dreht die Rangordnung zwischen Ökonomie und Lebensführung (man darf auch sagen: zwischen Ökonomie und Ethik) um. Damit weicht er dem Vorwurf der Ökonomisierung aus: Die Wirtschaft ist nur ein Abglanz, ein Ausdruck der Bewegung der Seele, äußerer Reichtum ist nur ein

Anhang inneren Reichtums – manchmal dessen Ausdruck, manchmal aber auch nur ein fadenscheiniger Ersatz (vgl. Sklansky 2002). Bei dieser so genannten »Ökonomie der Seele« geht es darum, »Einkommen zu investieren, d. h. das Besondere in Allgemeines, Tage in ganze Zeitalter – literarische, emotionale, praktische – des Lebens aufzuheben und bei dieser Investition weiter emporzusteigen [...]«. Die wahre Wirtschaftlichkeit besteht darin, Ausgaben auf immer höherer Ebene zu tätigen [...]: Der Mensch [...] erkennt sich selbst durch die tatsächliche Erfahrung eines höheren Gutes.« (Emerson 1860/1983, 1010)

Strenger noch als Herder zieht Emerson eine Parallele zwischen der Zunahme materieller Güter und individueller Entfaltung – eine Parallele, bei der doch der Verdacht aufkommt, dass sie schief liegt. Was sind – wenn man das Pathos aus Emersons Sätzen herauslässt wie die Luft aus einem Ballon – die Thesen, die erkennbar werden? Zwei Punkte sind hervorzuheben:

1. Das Fundament dieser »Ökonomie der Seele« ist die eigene Person mit ihrer Verfügung über Fähigkeiten sowie ihre materiellen Besitztümer.
2. Deren Entfaltung führt dann zum Wachstum, der als Gewinn (oder *return on investment*) der Person selbst zugute kommen soll: insbesondere in Form von bereichernden (!) Erfahrungen.

Zu 1. Wenn Emerson materielle Ressourcen und immaterielle Fähigkeiten unter der Überschrift des Besitzes (*estate*) anführt, so stellt er sich damit in die Nachfolge der Theorie John Lockes. Locke gehört nicht zu den Verfechtern des »Humankapitals«, aber er ist ihr wohl wichtigster Wegbereiter – und zwar deshalb, weil er nicht nur äußere Güter, sondern die »Person« selbst einer ökonomischen Kategorie zuordnet. Diese ist nicht das »Kapital«, sondern das »Eigen-

tum« eines Menschen, das sich nach Locke auf »sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz« erstreckt: »Jeder Mensch hat ein Eigentum an seiner eigenen Person. [...] Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände [...] sind im eigentlichen Sinne sein Eigen.« (1690/1988, 287f. [§ 27]; vgl. 323 [§ 87], 350 [§ 123], 383 [§ 173]; vgl. McPherson 1962, 226ff.)

Damit ist eine wichtige Voraussetzung benannt, auf der die Rede vom »Vermögen« oder »Kapital« aufruht. Um die Basis der Selbsterhaltung zu gewährleisten, sucht Locke nach einer Rechtfertigung von Eigentumsansprüchen, die Individuen erheben. Er findet sie darin, dass er die Arbeit, die beispielsweise in ein Stück Land investiert wird, als »Eigentum« einer Person anspricht, sodass auch das äußere Gut, also das durch Arbeit verwandelte Land im Zuge dieser Aneignung gewissermaßen verinnerlicht werden kann (1690/1988, 286ff. [§§ 26f.]). So lässt sich ein äußerer Wert (etwa der Ertrag des Ackerbodens) einer Person als Eigentum zurechnen. Unter dem Gesichtspunkt der Wertschöpfung ist nach Locke das unkultivierte Land, die Wildnis eigentlich »fast wertlos«: »Es ist tatsächlich die Arbeit, die bei allem den Wertunterschied erst ausmacht.« (1690/1988, 296, 298 [§§ 40, 43]) Wenn jemand etwas anbaut, dann investiert er sich selbst (in Gestalt seiner Arbeit) und kann deshalb zu Recht auch die Ernte »sein Eigen« nennen. Es handelt sich – wert-theoretisch betrachtet – sozusagen um eine Selbst-Ernte. (So heißt es auch: »Man genießt die Früchte der eigenen Arbeit.«)

Auf äußere Werte hat man Anspruch, wenn man sie sich rechtmäßig angeeignet hat. Diese Rechtmäßigkeit gründet in der Eigentumsbeziehung, die man zuallererst zu seinem eigenen Körper, seiner eigenen Arbeitskraft unterhält. In dem Maße, wie Locke mit der Ausübung von Eigentumsrechten den Freiheitsanspruch des Individuums koppelt, enthält dieses Selbst-Eigentum auch eine politische Spitze gegen Absolutismus und Tyrannei. Entsprechend kann man

auch die Ausbeutung von Arbeitern im Zuge der Industrialisierung und die in der Dritten Welt verbreiteten Arbeitsbedingungen als faktischen Entzug des Eigentums an der eigenen Person kritisieren. Locke wird von Adam Smith gelesen, Smith wird von Turgot und Condorcet gelesen, und so kommt es, dass die Idee des Selbstbesitzes auch in den vorrevolutionären und revolutionären Programmen für die Freiheit der Ausbildung und gegen die Kinderarbeit offensichtlich ins Feld geführt wird (vgl. Rothschild 2001, 99ff.). Die Kritik richtet sich hier dagegen, dass dem Kind das Recht an seiner eigenen Person verweigert bleibt.

Was die Abwehr der Fremdbestimmung betrifft, so erscheint Lockes Vorbehalt des Selbst-Eigentums plausibel. Gleichwohl führt die Anwendung des Eigentumsbegriffs auf das eigene Leben zu einigen Merkwürdigkeiten. Das Eigentum am eigenen Leben, von dem Locke so leichtthin spricht, ist doch ziemlich irregulär, ohne dass ihn dies offenbar zu kümmern scheint. Man hat es nicht erworben, sondern allenfalls geschenkt erhalten. Wenn Locke wie selbstverständlich davon ausgeht, dass man über sein Leben verfügt, so zieht er einen merkwürdig glatten Schnitt, der das Leben von Bedingungen scheidet, die sich nicht einfach abschütteln lassen. Sosehr man einen durch Arbeit geschaffenen Wert sein Eigen nennen mag, so wenig ist doch das eigene Leben Produkt der eigenen Arbeit; es bleibt hier immer ein Rest des »Nichtgehaben« (wie Hegel unwillig bemerkt; vgl. Thomä 2003, 234). Bevor man an irgendwelche Zwecke denken kann, schiebt sich dieses so genannte Eigentum des eigenen Lebens doch schon mit Anforderungen nach vorne: Man spürt Bedürfnisse, das Leben will erhalten sein oder – da man selbst ja derjenige ist, der dieses Leben lebt – man will sich selbst erhalten. Solchen Eigensinn ist man von dem, was man besitzt, normalerweise nicht gewohnt. Das, was man sein Eigentum nennt, meldet sich störrisch von selbst. Die Verfügungsmacht ist von Ohn-

macht durchsetzt. Es besteht die Notwendigkeit der Beschaffung äußerer, das heißt gütergebundener, materieller Werte durch eigene Arbeit, um nur die Selbsterhaltung zu sichern. Die Früchte seiner Arbeit zu genießen ist eine Sache, einen knurrenden Magen und eine ausgedörrte Kehle zu haben eine andere. Solche Gefühle der Selbstenteignung sind allen Menschen vertraut.

Darüber hinaus gibt es eine Enteignung ganz anderer Art, in der man gleichfalls die Erfahrung des »Nichtgetanhabens« macht – nun aber nicht mit Bezug auf die körperliche Bedürftigkeit des Menschen, sondern mit Bezug auf Erfahrungen der Hingabe oder der Selbstpreisgabe: Auch hier wird der Eigentumsvorbehalt des Individuums außer Kraft gesetzt. Man will gar nicht darauf erpicht sein, sich selbst als sein Eigentum zu sichern, sondern man will von sich lassen, sich vergessen, aus sich heraustreten. Einerseits lässt das (biologische) Leben eine Verfügungsgewalt, wie sie das Selbst-Eigentum vorsieht, objektiv gar nicht zu; andererseits lässt die Lebensführung eine solche durchschlagende Verfügungsgewalt auch subjektiv gar nicht als erwünscht erscheinen. So der Einwand, der gegen die Idee vom Selbst-Eigentum vorzubringen ist.

Bei Locke kommt es, wie zu sehen war, zu einer Isolierung der individuellen Lebensführung, die sich auf die Idee eines »punktuellen Selbst« stützt, das von jedweden Kontext gelöst ist und dem die vollständige Verfügung über sich selbst (als sein Eigentum) zugesprochen wird (vgl. zur Kritik Taylor 1989, 289ff.). Damit ist ein individualistischer Vorbehalt gemacht, der sich gegen die harmonistischen, organischen Gemeinschaftsmodelle richtet, von denen bereits mit Bezug auf Herder die Rede war. Deshalb auch ist mit dem Eigentum am eigenen Leben ein unbändiger Freiheitsanspruch des Individuums verbunden.

Wenn man Locke versuchs halber Recht gibt, dass man Eigentümer seines Lebens (oder jedenfalls bestimmter Aspekte

desselben) sei, dann ist zu fragen, was mit diesem Eigentum sinnvollerweise anzustellen sei. Damit gelange ich zu der Frage, wie es zu mehrern wäre. Diese Frage zielt auf die zweite der oben angeführten Thesen, die sich aus Emersons Plädoyer für inneren Reichtum ergaben. Sie besagte – zur Erinnerung –, dass die Entfaltung des Eigentums zu einem Wachstum führen soll und der Person einen Gewinn zu kommen lässt.

Zu 2. Üblicherweise nennt man etwas sein Eigen, besitzt man etwas, um – direkt oder indirekt – davon irgendetwas zu haben. Soll man sich bei der Frage, was man vom Leben hat, an Karl Kraus halten und sagen: »Das Leben ist eine Anstrengung, die einer besseren Sache würdig wäre.« (vgl. zu diesem Zitat Thomä 2003, 306)? Das schiere Überleben ist jedenfalls nicht abendfüllend. »Das Vegetieren ist der Güter höchstes nicht«, sagt der Philosoph Heinrich Rickert (1911, 59) und verschärft damit die berühmte Schlusszeile von Schillers *Bräut von Messina*. Eine Ausrichtung des Lebens an der bloßen Selbsterhaltung schneidet schlecht ab bei denjenigen, die – wie Sokrates, Kant, Nietzsche, Max Weber, Max Scheler, Georges Bataille, Hannah Arendt und viele andere – mit dem Leben mehr im Schilde führen.

Etwas Besseres als den Tod findet man überall, sagen die Bremer Stadtmusikanten; nun soll auch etwas Besseres zu finden sein als das bloße Leben (vgl. Thomä 2004a). Kann dies am Leitfaden des Selbst-Eigentums gelingen? Jedenfalls ist damit gewährleistet, dass sich ein Mensch über seinen Arbeitseinsatz weiterer Güter versichern kann; dieser zusätzlichen Aneignung, also auch einer damit möglicherweise verbundenen weiteren Entfaltung des Lebens sind im Prinzip keine Grenzen gesetzt. Man profitiert von der Verfügung über zusätzliche Ressourcen.

Locke selbst ist interessanterweise ziemlich zurückhaltend, was die Mehrung äußerer Werte, die über das für die

Selbsterhaltung erforderliche Maß hinausgeht, betrifft. »Der Wunsch, mehr zu haben als ein Mensch braucht, hat den intrinsischen Wert der Dinge verändert«, sagt er mit erkennbarem Bedauern im Blick auf einen Prozess, den er mit der »Erfindung des Geldes« in Verbindung bringt (1690/1988, 293f. [§§ 36f.]; vgl. McPherson 1962, 229). Zunächst setzt die Bedürftigkeit, die Not, der der Mensch ausgesetzt ist, bei ihm eine Anstrengung frei, die dann über die Beschaffung von Gütern hinaus zur Entwicklung persönlicher Kompetenzen führt (vgl. auch von Thünen 1826–1850/1990, 476: »Die Arbeiter werden durch ihr eigenes Interesse, durch das Streben nach größerem physischen Wohlsein, zur Erlangung der Freiheit geführt [...] und so erscheint die Notwendigkeit nicht mehr als die Geißel, sondern als die Erzieherin des Menschengeschlechts.«). Kommt es zu einer Expansion materieller Orientierung und individueller Freiheit, so kann nach Locke das Gleichgewicht gefährdet werden, wonach jeder durch eigene Arbeit die Selbsterhaltung sichern kann. Locke ist geleitet von der Sorge, dass eine Ausdehnung von Besitzansprüchen das Gleichgewicht zwischen den Individuen außer Kraft setzt und im Einzelfall die freie Selbsterhaltung durch eigene Arbeit einschränkt.

Doch wie ist dieser Gefahr ein Riegel vorzuschieben? Hierzu müssten entweder Mechanismen eingeführt werden, die in dem Fall greifen, da die Entfaltung der Freiheit eines Individuums durch ein anderes beeinträchtigt ist; dies wäre eine nachträgliche Strategie. Oder es müsste sich festlegen und eingrenzen lassen, welche äußeren Werte der Mensch braucht; dies wäre eine präventive Strategie. (Die zweite Strategie ist in der Geschichte der Moderne letztlich chancenlos geblieben.)

Locke steht im Grunde ein wenig ratlos vor einer Entwicklung, an der er unter der Überschrift des »Eigentums« zwei Zipfel zu packen bekommt: die materielle Sicherung der Selbsterhaltung mit der damit einhergehenden Orientie-

rung an materiellen Werten einerseits und die Forderung nach Freiheit einschließlich ihrer politischen Implikationen andererseits. Interessant ist, dass Locke einen möglichen Konflikt zwischen jenen zwei Perspektiven antizipiert – dass nämlich der Erwerb äußerer Werte auf Kosten der Freiheit anderer Menschen als eines inneren Werts gehen kann. Zu ergänzen ist, dass dieser Erwerb auch auf Kosten der eigenen Freiheit gehen kann – etwa wenn die Fixierung auf äußere Werte andere Aspekte des Lebens in den Hintergrund drängt. Hier hat der traditionelle Topos der Kritik an Reichtum und Geldgier seinen Platz und hier kommt auch die Diskussion zum Verhältnis zwischen Glück und Konsum zum Zuge (vgl. Thomä 2003; Thomä 2004b).

Obwohl Locke die Freiheit qua Arbeit an die Selbsterhaltung bindet, schafft er die Voraussetzungen für eine Überlegung, die sein eigenes Schema sprengt: dass nämlich eine Person die Selbsterhaltung weit übertrumpft und sein Eigentum in Gestalt der angeeigneten Güter immer weiter mehrt. Damit kommt es zu einem Wechsel der ökonomischen Kategorien von dem (zu sichernden) Eigentum zu dem (zu mehrenden) Kapital. Es geht nicht nur um den Besitz, sondern um die Verwertung und Vermehrung dieses Besitzes sowie um die Bereicherung oder Steigerung des Lebens. Dass der Umgang mit dem Eigentum diese Frage der Mehrung oder Verzinsung nach sich zieht, wird in der Zeit nach Locke schnell deutlich. Am knappsten kommt sie in Turgots Feststellung »Jeder Eigentümer ist Kapitalist« – »tout propriétaire est capitaliste« – zum Ausdruck (1769–1779/1990, 160 [§93]; vgl. Hilger/Hölscher 1982, 436). (Zwar ist bei Turgot der Ausdruck »propriétaire« nicht so weit gefasst, dass er jeden Eigentümer des eigenen Lebens meint; er ist vielmehr auf diejenigen gemünzt, der Grund besitzt. Doch der Sache nach gibt es keinen Grund, sich an diese enge Bedeutung zu halten. Wenn dem Menschen das »Eigentum« an seiner eigenen Person und Arbeitskraft zuerkannt wird,

muss formal auch der »Arbeiter« als »Kapitalist« bezeichnet werden; diese Konsequenz zieht Friedrich Benedikt Weber 1813, wenn er die »Arbeiter, alle und jeden Erwerbenden« als »Capitalisten« bezeichnet; vgl. Hilger/Hölscher 1982, 437.) Die äußeren Werte (oder Güter) dienen gemäß Lockes zur rückhaltender Lesart des Eigentums zur Entlastung von den Sorgen der Selbsterhaltung; damit konnten alle Tätigkeiten, die darüber hinausgingen, höheren Zielen dienen und gemäß ihrem inneren Wert ausgeübt werden. Doch im Zuge der Ausweitung äußerer Werte kommt es zu einer immer stärkeren Vermischung dieser zwei Wert-Dimensionen. Von Adam Smith wird diese Entwicklung auf faszinierende Weise deutlich gemacht. Er sagt einerseits, die höchsten Bedürfnisse seien »ease of the body and peace of the mind«, also körperliches Wohl und innerer Frieden. Andererseits bemerkt er die enorme Dynamik der »pleasures of wealth and greatness«, die er als Ergebnis einer »Täuschung« bezeichnet, die aber in der Lage sind, »the industry of mankind« anzuregen und in fortlaufender Bewegung zu halten (vgl. Smith 1759/2000, 214, 216; Crowley 1999, 772f.).

Zwar hat es jenseits der Selbsterhaltung immer schon materielle Ziele, etwa in Form des Luxus und des Prunkes gegeben, doch funktionierte die Sehnsucht danach und dessen Zurschaustellung nicht nach dem Prinzip der Kapitalbildung. (An den frühen Kontroversen um den Luxus, etwa am Unterschied zwischen Bacons Kritik und Humes Verteidigung des Luxus, ist das Eindringen der Idee des Wachstums und der Vermehrung in diesen Bereich präzise nachvollziehbar; vgl. Bacon 1625/1982; Hume 1754/1985.) Im Zuge des Siegeszugs des Kapitalismus wird nun die Kapitalbildung auf die Entwicklung der Persönlichkeit insgesamt bezogen. Eine Person entfaltet sich nicht nur dort, wo die Not der Selbsterhaltung ein Ende hat und die Freiheit des Gedankens, die Bewährung der Tugend oder die Seelenruhe ihre Domäne haben. Es kommt zu einer Umdeutung perso-

ner Identität: Eine Person soll sich in ihren Wahlentscheidungen und in ihrem Umgang mit äußeren Werten erst konstituieren. Der Konsument gilt nicht nur als eine von Passivität angekränkelte Abart des handelnden Subjekts, sondern als Pol von Aktivitäten (vgl. zur Kontroverse um den Status des Konsumenten Arendt 1958 gegen Livingston 1998; zum *Homo consumens* vgl. auch den Beitrag von Annemarie Pieper in diesem Band). Einerseits gilt der Konsument als von äußeren Reizen beherrscht, andererseits als entscheidungsfähige Instanz (vgl. Foucault 2004, 315 [mit Bezug auf die Konsumtheorie Gary Beckers]; Campbell 1987, 88ff.; Brewer 1997, 51ff.; Slater 1997, 33; als Gegenposition vgl. Anderson 2003). Eine affirmative Lesart der Beziehung zwischen Person und Gütern drängt sich im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert immer mehr in den Vordergrund, und damit wird es auch immer schwieriger, eine klare Linie zu ziehen, die die Identität der Person von solchen Gütern freihält.

#### IV. Einige Probleme bei der Anwendung des Kapitalbegriffs auf die Lebensführung

Ich möchte nun auf einige Probleme hinweisen, die mit dieser Idee der Lebensführung als Selbst-Kapitalisierung verbunden sind. Sie haben zum einen mit der Minderung und Mehrung des Vermögens zu tun und betreffen zum anderen dessen innere Struktur, also das, was man in der Finanzsprache vielleicht die verschiedenen Anlageformen nennen würde.

Zunächst stößt man auf das Problem des Vermögensverlustes. – Damit das Vermögen oder Kapital einer Person nicht tot ist, muss es in Umlauf gebracht oder investiert werden. Das Vermögen als solches stellt einen Zustand bloßer Möglichkeit dar; deshalb nennt übrigens auch Arthur Schopenhauer

das Geld die »Glückseligkeit in abstracto« (1851/1986, 691). Das Vermögen enthält ein Potential, das einstweilen bloß die Möglichkeit einer Erfüllung bietet; mit dem Eintreten dieser Erfüllung muss freilich etwas *ausgegeben* werden, es geht also etwas verloren, das vom Leben irgendwie abgezogen oder subtrahiert werden muss. Doch nicht jedes Ausleben eines menschlichen »Vermögens« geht mit dessen Minimierung einher. Es ist nicht zwingend, dass die »Barschaft« des eigenen »Lebensgefühls«, von der Kant (siehe oben) spricht, sich verringert, während man ein Gefühl auskostet.

Neben dem vermeintlichen Verlust gibt es das Problem des möglichen Gewinns, den man aus dem eigenen Kapital zieht. – Im Zuge der Erinnerungsforschung (und eigentlich schon seit Henri Bergsons *Materie und Gedächtnis* einerseits, der Psychoanalyse andererseits) ist die Vorstellung hinfällig, die Identitätsbildung erfolge im Zuge einer Speicherung oder Anreicherung – so als befände sich in der Person ein immer weiter zu füllender Behälter oder Kübel. Entsprechend wirkt es seltsam, die Entfaltung der Persönlichkeit dem Gesetz permanenten Wachstums zu unterstellen. Die Rede vom Wachstum einer Persönlichkeit ist mit Vorsicht zu genießen. Die Art dieses Wachstums, etwa im Sinne einer Differenzierung der Urteilskraft, einer zunehmenden Reife an Erfahrung et cetera ist nicht kumulativ, sondern erfordert eine Kunst des Umgangs mit der Vergangenheit. Zu dieser Kunst gehört einerseits die Bereitschaft, Vergangenes abzuschütteln, andererseits die Bereitschaft, Vergangenes nicht einfach abzustoßen. Erinnerungen – ob schmerzlich oder nicht – lassen sich nicht einfach in der Weise kapitalisieren, dass man sie etwa abstößt und dafür dann etwas anderes erwirbt.

Dass die Menschen freilich damit liebäugeln, das, was sie getan haben, abzustoßen oder einzutauschen, also als ein verschiebbares Kapital zu behandeln, zeigt sich auf populäre Weise im Ablasshandel, der einen Tiefpunkt in der

Geschichte des Christentums bildet; man denke an den berühmten »Tetzelkasten«, in den man die Dukaten hineinglegte, um sich von einer Sünde zu entlasten. Neun Dukaten waren bei Meineid fällig und dann konnte es heißen: »Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt!« In einer eindrucksvollen Wendung hat Jean Améry die Deutschen aufgefordert, den Nationalsozialismus nicht zu »vertuschen«, sondern als »negatives Eigentum in Anspruch [zu] nehmen« (1966, 124). Diese Art des Eigentums ist der Idee des Wachstums eines Vermögens nicht zugänglich.

Auf ein letztes Problem möchte ich kurz hinweisen – nämlich darauf, dass die Idee vom Selbst-Vermögen, auch was dessen *Anlageformen* betrifft, ins Trudeln gerät. – Die Anreicherung von innerem Vermögen ergibt nicht notwendig ein geschlossenes Bild, sondern kann zu einer Ausfransung der Persönlichkeit führen, zu einem Charakter, der beim Blick in den Spiegel erschrocken sagt: »Es ist alles so schön bunt hier!« Die Pluralisierung von Vermögen erfordert eine eigene Fähigkeit, mit verschiedenen Optionen umzugehen. Anders als dies das Versprechen eines wachsenden Vermögens impliziert, kann diese Pluralisierung von manchen als bereichernd, von anderen aber als belastend empfunden werden. Es gibt einen einfachen Grund für diese Reibereien, die bei der Übertragung des Vermögensmodells auf die Lebensführung entstehen: Es gibt keine Währung, die für eine Übertragung eines bestimmten Wertes in einen anderen, also für eine Vereinheitlichung oder wenigstens Vergleichbarkeit der Werte sorgen könnte. Sie steht im Falle des inneren Vermögens nicht zur Verfügung. Dies eben zieht eine Vielfalt von Werten und auch Konflikte zwischen ihnen nach sich.

Will man die Deutung der Lebensführung anhand des Konzepts des Humankapitals abschließend beurteilen, so kommt man zu einem ambivalenten Resümee. Zwar erscheint sie,

was die Einbeziehung der Phänomene der Entwicklung und der Bereicherung betrifft, durchaus plausibel, doch das konkrete Funktionieren des Lebensvollzugs entzieht sich einer Bewertung in einem Maße, das die Anwendung ökonomischer Kriterien nur noch in metaphorischer Weise zulässt. Dann ist es allerdings unzulässig, einer Ökonomisierung des Lebens am Leitfaden des Humankapitals das Wort zu reden.

Damit wären meine Überlegungen an ein Ende gelangt, wenn man nicht im geheimen Zentrum der Logik des Humankapitals, die ich zu analysieren versuche, eine Figur anträfe, die eigene Beachtung verdient: die Figur nämlich, die über das Kapital verfügt, es verwaltet, mehr oder auch in dessen Genuss kommt. Ich wende mich deshalb dem Verständnis der Person zu, auf das sich jene Logik stützen muss.

## V. Der »innere Wert« des ökonomischen Akteurs und des moralischen Subjekts

In der Ökonomie wird das Kapital, das ein Mensch verkörpert, nach dessen Nutzen für den Betrieb bewertet. Schon aus ökonomischen Gründen ist jedoch eine Verinnerlichung des Bewertungsprozesses erforderlich, sodass der Einzelne selbst sein Leben gleichfalls am Leitfaden des Kapitals bewerten kann. Nur dann lässt sich das Funktionieren der Individuen im Markt optimieren. Michel Foucault restümiert diese Auffassung folgendermaßen: »Der *Homo oeconomicus* ist ein Unternehmer, und zwar ein Unternehmer seiner selbst [...], der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle.« (2004, 314) Diese innerökonomische Tendenz zur Individualisierung wird von einer politisch-moralischen Forderung verstärkt, wonach es einer Person in Ausnützung liberaler Spielräume zusteht, über die Entfaltung ihrer eigenen Fähig-

keiten und also auch über deren Bewertung zu entscheiden. Nur bei der Individualisierung des Humankapitals kann das »menschliche Wesen« sein »eigenes Eigentum bleiben« (Marshall 1890/1898, 659).

Diese Version des verinnerlichten oder individualisierten Humankapitals basiert auf einem Verständnis der Person, der die Freiheit zusteht, über den Umgang mit Werten und über die eigenen Lebensziele Entscheidungen zu treffen. All dem, wovon man sich angezogen fühlen mag, was zu mehreren, zu verschwinden oder auszuleben ist, soll eine Instanz übergeordnet sein, die das höchste Urteil darüber fällt, was wirklich etwas wert ist. Unabhängig davon, ob es sich nun um materielle Güter handelt oder um ideelle Ziele, Präferenzen, Wünsche: die Sache selbst, für die eine Person sich jeweils entscheidet, bringt nicht ihre eigene Wichtigkeit, ihren eigenen Wert mit; vielmehr ist der Wert der Sache, mit der eine Person umgeht, ein Abganz dieser Person selbst. Der Wert der Sache verdankt sich demnach der Wertung der Person. Im Sinne der Freiheit, die dem Individuum zugesprochen wird, wird es unmöglich, ihm etwas zuzumuten mit dem Argument, etwas sei einfach wertvoll. Dies würde als Bevormundung gewertet. Es gibt gar keine eigenständigen, sondern nur abgeleitete Werte, die dem Wert entspringen, den man prinzipiell der freien Entscheidungsfindung des Individuums zuschreibt. Dieser radikale Vorbehalt, die Verlagerung des Wertes auf die Person, die Werte zuschreibt, führt zu einer strikten Hierarchie: Was als eigenständiger Wert allein bleibt, ist die Freiheit. Die Plausibilität der Theorie des Humankapitals hängt von der Plausibilität dieser Voraussetzung der Bewertungskompetenz des Individuums ab.

Für die Deutung dieser Kompetenz stehen nicht nur ökonomische Interpretationen zur Verfügung, wonach die Wahlfreiheit in den Wünschen und Vorlieben des jeweiligen Individuums zum Ausdruck kommt. Diese Freiheit steht in einem interessanten Spannungsverhältnis zu einer

Freiheit, die strengeren Kriterien genügen soll: nämlich der Freiheit, wie sie in der kantischen Tradition vertreten wird. Auch hier kommt es zu einer Monopolisierung des »Werts« in der Freiheit der Person – freilich wird diese Freiheit anders verstanden. Eine Erörterung der Idee des Humankapitals ist erst vollständig, wenn das Verhältnis zwischen den geschilderten Freiheitsbegriffen mitbedacht wird.

»Der absolute Werth des vernünftigen Wesens heißt Würde, und das Subjekt der Würde heißt Person«, sagt der Kantianer Jakob Fries (1803/1914, 32; vgl. Dann 1975, 1022), und Kant selbst stellt gegen den »Preis« als äußeren Wert den »inneren Wert« des Menschen, nämlich die »Würde«, die in der »Autonomie« des Menschen verankert wird (1785/1983, 68, 74 [BA 77, 87]; 1797/1983, 600 [A 139f.]). Kant bezieht also die Hierarchisierung, die ich am Verhältnis zwischen den äußeren Werten und der wertenden Person festgemacht habe, auf eine Trennung zwischen dem »Wert«, der als »Preis« irgendwelchen Dingen zukommt, und dem »Wert« der Person als »Würde«. Kant sagt: »Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis voraussetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde.« (1785/1983, 68 [BA 77]) Die Instanz, die mit äußeren Werten umgeht, erhält einen Sonderstatus, einen unbedingten Vorrang. Ihre Freiheit ist letztlich die Voraussetzung des ganzen Spiels, das getrieben wird. Unabhängig von der Ka-

pitalausstattung, dem »Marktpreis« oder »Affektionspreis«, kommt dem Menschen diese Freiheit zu.

Kant errichtet gewissermaßen eine Firewall zwischen äußerem und innerem Wert – wobei dieser innere Wert sich letztlich auf die »Würde« konzentriert. Dabei verbindet Kant mit dieser »Würde« mehr als nur die Freiheit desjenigen, der Entscheidungen über sein »Kapital« fällt. Von einer ökonomischen oder quasi-ökonomischen Deutung der Lebensführung *qua* Anlageberatung ist Kant weit entfernt. Er will sicherstellen, dass diese Freiheit tatsächlich unangefochten bleibt, und kann sie deshalb nur unter bestimmten Bedingungen anerkennen. Nach Kant verdient die Freiheit des Menschen diesen Namen nur, wenn sie immun ist gegen die Anfechtungen der Sinnlichkeit, also eben gegen »äußere Werte« und ihre Reize. Daher bindet er die Freiheit – jenseits individueller Präferenzen – an die Selbstgesetzgebung. Das Bollwerk des »inneren Werts« des Menschen betritt das Individuum erst im Zuge der Einsicht in seine Vernünftigkeit (vgl. Korsgaard 1983, 182). Dabei soll es auf das allgemeine Gesetz stoßen, dem es sein Leben zu unterstellen hat und das es bei seiner Lebensführung leitet.

So teilt Kant mit der Ökonomie die Zuspitzung auf die Freiheit und errichtet zugleich ein Bollwerk gegen die Ökonomisierung des Lebens. Insoweit könnte man geneigt sein, die Rede vom Humankapital mit Hilfe Kants in ihre Grenzen zu weisen. Dazu taugt sie in der Tat, sofern es darum geht, das Schillern zwischen individuellem und allgemeinem Nutzen, das den ökonomischen Theorien des Marktes eigen ist, kritisch zu analysieren. Doch mit dieser Gegenüberstellung will ich mich nicht zufrieden geben, sondern abschließend der Frage nachgehen, wie es um eine Voraussetzung steht, die beide Ansätze gemeinsam haben: nämlich den Ansatz beim wertsetzenden Individuum. Mir scheint, anders gesagt, dass Kants Freiheitsbegriff auf eine vertrackte Art doch ein Partner der Idee des Humankapitals

bleibt. Zweifellos ist Kant mit seiner Theorie des »inneren Werts« weit entfernt von dem Investor, der mit dem Kapital seines Lebens umspringt (und vielleicht eine Investitionsruine wird). Und doch gibt es eine präzise definierbare Schnittmenge zwischen Kants Theorie der Person und den ökonomischen Theorien. Zwar wird die Freiheit des Individuums unterschiedlich gedeutet, doch hier wie dort ist sie als »Wert« außer Konkurrenz allen anderen Werten vorgeordnet und übergeordnet.

Entsprechend stößt man auf alles andere als belanglose Überschneidungen zwischen den Lagern. Immanuel Kant behauptet, es komme »nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser *aus sich selbst macht*«; damit stelle der Mensch sein »Vermögen« unter Beweis, »seinen Zustand von selbst anzufangen« (1798/1983, 634, 636f.; 1781/1983, 488 [A 533/B 561]). Dazu passt Herder mit der Forderung, dass der Mensch »aus sich selbst macht, was aus ihm werden kann und soll« (1793–1797/1991, 164). Dazu gesellt sich aber auch der Ökonom Johann Heinrich von Thünen, der fordert, dass jeder zu einem »Beherrscher des Kapitals«, das in seiner eigenen Person besteht, werden soll: »Der Mensch soll also aus und durch sich selbst werden; er soll sein *eigenes Werk sein*.« (1826–1850/1990, 477, 479) Und wenn Johann Gottlieb Fichte von der »Sichselbstconstruction« des Menschen spricht, die »in sich, von sich, durch sich« erfolge (vgl. Vossenkuhl 1995, 204), so ist dies auch nur eine philosophische Version des *Selfmademan*.

Kant tut so, als hätte das Ich, das in Freiheit seinen »Anfang« setzt, keine Vergangenheit oder allenfalls eine Vergangenheit, die es abzuschütteln gilt. Weil er die Lebensführung auf die Autonomie zurückführt, kommt die Person, die er auftreten lässt, gewissermaßen aus dem Nichts (vgl. zur Kritik an dieser Vorstellung Thomä 2005a). Kant muss allen Haltungen unterhalb des Vernunftgesetzes, das der freie Mensch an sich selbst entdeckt, mit Misstrauen begegnen;

er zeichnet das Bild einer Person, die ebenso wie der *Homo oeconomicus*, der liberale Herrscher über seine Interessen, über die Welt erhaben sein will. Diese Karikatur sollte man nicht zur Leitfigur kürten.

Die Person bekommt dank ihrer Vernunft, mit der sie die Moral als allgemeines Gesetz einsieht, einen unvergleichlichen »inneren Wert« zugesprochen. Doch auf diese Weise lässt die Moderne ihr ethisches Repertoire, also auch ihre Rede von Werten verkommen. Was bei Kant zum Beispiel unter den Tisch fallen muss, ist die Erfahrung, dass ich mit einer anderen Person mitgehe, dass mir wichtig ist, wie es ihr ergeht, und ich von ihrem Schicksal überwältigt bin. In dieser Erfahrung – man denke etwa an das Mitleid oder an die Liebe – wird die Ich-Instanz aufgebrochen, die doch nach der ökonomischen Theorie ebenso wie nach Kant das Monopol des »inneren Werts« darstellen soll. Gerade eine solche Erfahrung bringt mich aber in Situationen, in denen ich auf »Werte« stoße; der Soziologe Hans Joas hat sie Schauplätze der »Selbsttranszendenz« genannt (1997, 123ff. u. pass.).

Mit der Fixierung auf die »Würde« als dem einzigen »inneren Wert« des Menschen, der »äußeren Werten« entgegengehalten werden kann, ist also eine gewisse Borniertheit verbunden. Weil die »Würde« an die Freiheit der Selbstgesetzgebung gebunden ist, muss eine Person die Erfahrung der »Selbsttranszendenz« als Gefahr für die eigene Selbstbestimmung empfinden. Doch die Wert-Erfahrung ist nicht eingeschlossen ins Individuum, das Einsicht ins allgemeine, moralische Gesetz gewinnt. Was »wertvoll« ist, leitet sich nicht aus »der eigenen Reaktion« ab, sondern wird von mir als »ein höheres Gut« erkannt (vgl. Joas 1997, 204; Taylor 1989, 143; vgl. auch den Beitrag von Robert Spaemann in diesem Band). Eben diese »Selbsttranszendenz« spielt auch eine Schlüsselrolle bei der Identitätsbildung. Sie wird von Kant vernachlässigt und reduziert sich bei ihm auf

die innere Prozedur einer Einsicht in die eigene Vernünftigkeit. Max Scheler hat die Frage aufgeworfen, »ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht auch ihrerseits – wenn auch auf eine andere Art wie die Formen der Güter- und Zweckethik – die Person entwürdigte, und zwar dadurch, dass sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersonlichen Nomos stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll« (1916, 381).

Was ist mit der Kritik an der abstrakten Freiheitsprämisse, durch die die Theorie des Humankapitals und die Moralphilosophie Kants geeint sind, gewonnen? Ich schlage vor, im Anschluss daran eine Gegenüberstellung zu überwinden, die sich in der Beschreibung sozialer Konflikte in modernen Gesellschaften eingeschlichen hat. Üblicherweise wird mit der Gegenüberstellung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen operiert (vgl. mit Bezug auf Hegel Thomä 2006, Kap. 2): Der Wert des Individuums wird vor äußeren Bewertungen des Marktes in Schutz genommen; die individuelle Freiheit wird durch moralische Gesetze eingeschränkt et cetera. Noch die Versuche, diese Gegensätze zu überwinden, bleiben derselben Logik verhaftet: So soll der Markt gerade die Sphäre sein, in der sich das Individuum zum Wohle seiner selbst und des Ganzen entfalten kann; oder es heißt, im Befolgen des moralischen Gesetzes könne die individuelle Selbstbestimmung zu ihrer höchsten Form finden.

Bei all diesen Beschreibungen wird immer schon die Sphäre übersprungen, die überhaupt erst die Geburtsstätte des Verständnisses von »Werten« ist, das beim Austragen der Gegensätze zwischen Individuellem und Allgemeinem jeweils als gegeben unterstellt wird. Was die Frage wertvoller Erfahrungen des Lebens betrifft, so genügt es nicht, zwischen ökonomischen und moralischen Aspekten, zwischen äußeren und inneren Werten, »Preis« und »Würde« zu unterscheiden. Vielmehr bedarf es einer grundsätzlichen

Reflexion auf die Quellen der Werte, auf die wir uns bei der Beurteilung und Ausrichtung unseres Handelns beziehen. Diese Werte lassen sich weder auf Wertzuschreibungen des Individuums (im Sinne ökonomischer Präferenzen) noch auf die dem Individuum zugängliche Vernunft (im Sinne des moralischen Gesetzes) reduzieren. Vielmehr ergeben sich diese Werte in sozialen Bezügen, deren Eigenrecht und Eigenständigkeit in modernen Gesellschaften verteidigt werden muss. Dies ist insbesondere deshalb erforderlich, weil die anstehende Transformation westlicher Gesellschaften auf funktionierende soziale Zusammenhänge angewiesen ist (vgl. den Beitrag von Rainer Münz in diesem Band). Sie bilden eine eigene Sphäre neben den Sphären, in denen ökonomisch-individualistische oder moralisch-universalistische Spielregeln gelten. Das moderne Leben basiert darauf, dass es in jenen verschiedenen Sphären existiert und die verschiedenen Herausforderungen, die sich dort jeweils stellen, zu bestehen vermag. Dass der Wert des Menschen Schutz genießt, ist nur eine Folge davon, dass die Menschen wertvolle, werthaltige Erfahrungen miteinander teilen können.

## Literatur

- Améry, Jean (1966): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta 1980.
- Anderson, Elizabeth M. (2003): »Consumer Sovereignty vs. Citizens' Sovereignty. Some Errors in Neoclassical Welfare Economics«. In: Herlinde Pauer-Studer/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*. Wien: Oldenbourg, S. 358–388.
- Arendt, Hannah (1954): »Tradition und die Neuzeit«. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I* (Hg. Ursula Ludz). München/Zürich: Piper 1994, S. 23–53.
- Arendt, Hannah (1958): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper 1981.
- Bacon, Francis (1625): »Of Riches«. In: ders.: *A Selection of His Works* (Hg. Sidney Warhaft). New York/London: Macmillan 1982, S. 136–139.
- Bauman, Zygmunt (1991): *Moderne und Ambivalenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1995.

Becker, Gary S. (1962): »Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis«. In: *Journal of Political Economy* 70/5, Teil 2, S. 9–49.

Blaug, Mark (1976): »The Empirical Status of Human Capital Theory: A Slightly Jaundiced Survey«. In: *Journal of Economic Literature* 14, S. 827–855.

Bourdieu, Pierre (1979): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.

Brewer, John (1997): »Was können wir aus der Geschichte der frühen Neuzeit für die moderne Konsumgeschichte lernen?«. In: Hannes Siegrist (Hg.): *Europäische Konsumgeschichte*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 51–74.

Campbell, Colin (1987): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford/New York: Blackwell.

Crowley, J. E. (1999): »The Sensibility of Comfort«. In: *American Historical Review* 104, 7, S. 49–782.

Dann, Otto (1975): »Gleichheit«. In: Otto Brunner u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 997–1046.

Emerson, Ralph Waldo (1860): »The Conduct of Life«. In: ders.: *Essays and Lectures* (Hg. Joel Porte). New York: Library of America 1983, S. 937–1124.

Engel, Ernst (1883): *Der Werth des Menschen*. 1. Theil: *Der Kostenwerth des Menschen*. Berlin: Simion.

Fisher, Irving (1897): »Senses of Capital«. In: ders.: *The Works*, Vol. I: *The Early Professional Works* (Hg. William J. Barber). London: Pickering & Chatto 1997, S. 325–340.

Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frankfurt, Harry G. (1999): »On Caring«. In: ders.: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge u. a.: Cambridge UP, S. 155–180 (dt. Übers.: »Vom Sorgen oder: Woran uns liegt«. In: Dieter Thomä [Hg.]: *Analytische Philosophie der Liebe*. Paderborn: mentis 2000, S. 195–224).

Friedrich der Große (1913): *Werke*, Bd. 8: *Philosophische Schriften* (Hg. G. B. Volz). Berlin: Reimar Hobbing.

Fries, Jakob (1803): *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*. Leipzig: Meiner 1914.

Gottscheid, Rudolf (1911): *Höherentwicklung und Menschenökonomie. Grundlegung der Sozialbiologie*, Bd. 1. Leipzig: Klinkhardt.

Herder, Johann Gottfried (1793–1797): *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Werke, Bd. 7 (Hg. Hans Dietrich Irmscher). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1991.

Hilger, Marie Elisabeth/Hölscher, Lucian (1982): »Kapital«. In: Otto Brunner u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 399–454.

Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan* (Hg. Richard Tuck). Cambridge u. a.:

Cambridge UP 1996 (dt. Übers.: *Leviathan* [Hg. Iring Fetscher]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

Humboldt, Wilhelm von (1793): »Theorie der Bildung des Menschen«. In: ders.: *Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre* (Hg. Andreas Flitner). Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1984, S. 27–32.

Hume, David (1754): »Of Refinements in the Arts«. In: ders.: *Essays, Moral, Political, and Literary* (Hg. Eugene F. Miller). Indianapolis: Liberty Fund 1985, S. 268–280.

Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Insel.

Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft. Werke* (Hg. Wilhelm Weischedel), Bd. 3 u. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Kant, Immanuel (1785): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werke* (Hg. Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 6, S. 7–102.

Kant, Immanuel (1797): »Die Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werke* (Hg. Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 7, S. 303–634.

Kant, Immanuel (1798): »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«. In: ders.: *Werke* (Hg. Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 10, S. 395–690.

Kiker, B. F. (1966): »The Historical Roots of the Concept of Human Capital«. In: *Journal of Political Economy* 74, S. 481–499.

Korsgaard, Christine M. (1983): »Two Distinctions in Goodness«. In: *Philosophical Review* 92/2, S. 169–195.

Livingston, James (1998): »Modern Subjectivity and Consumer Culture«. In: Susan Strasser u. a. (Hg.): *Getting and Spending. European and American Consumer Societies in the Twentieth Century*. Cambridge u. a.: Cambridge UP, S. 413–430.

Locke, John (1690): *Two Treatises On Government* (Hg. Peter Laslett). Cambridge u. a.: Cambridge UP 1988 (dt. Übers.: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* [Hg. Walter Euchner]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977).

Marshall, Alfred (1890): *Principles of Economics*. Bd. 1. London: Macmillan 1898.

McPherson, C. B. (1962): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967.

Moldaschl, Manfred (2005): »Kapitalarten, Verwertungsstrategien, Nachhaltigkeit. Grundbegriffe und ein Modell zur Analyse von Handlungsfolgen«. In: ders. (Hg.): *Immaterielle Ressourcen. Nachhaltigkeit von Unternehmensführung und Arbeit I*. München/Mering: Hampp, S. 47–70.

Müller, Adam H. (1809): *Die Elemente der Staatskunst* (Hg. Jakob Baxa). Wien/Leipzig: Wiener Literarische Anstalt 1922.

Rothschild, Emma (2001): *Economic Sentiments*. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment. Cambridge/London: Harvard UP.

Rüstow, Alexander (1963): »Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit«. In: ders.: *Rede und Antwort*. Ludwigsburg: Hoch, S. 76–91.

Scheler, Max (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werterethik*. Gesammelte Schriften, Bd. 2 (Hrsg. Maria Scheler). Bern: Francke 1954.

Scheler, Max (1919): »Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (Hrsg. Manfred Frings). Bern: Francke 1982, S. 615–675.

Schopenhauer, Arthur (1841): »Die beiden Grundprobleme der Ethik«. In: ders.: *Sämtliche Werke* (Hrsg. Wolfgang Ffhr. von Löhneysen). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, Bd. 3, S. 481–815.

Schopenhauer, Arthur (1851): *Parenga und Paralipomena II. Sämtliche Werke*, Bd. 5 (Hrsg. Wolfgang Ffhr. von Löhneysen). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.

Schultz, Theodore (1959): »Investment in Human Capital«. In: *American Economic Review* 51, S. 1–17.

Senior, Nassau William (1836/1938): *An outline of the science of political economy*. London: Allen & Unwin.

Sklansky, Jeffrey (2002): *The Soul's Economy. Market Society and Selfhood in American Thought, 1820–1920*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press.

Slater, Don (1997): *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Smith, Adam (1759): *The Theory of Moral Sentiments* (Hrsg. Knud Haakonssen). Cambridge: Cambridge UP 2002.

Smith, Adam (1776): *The Wealth of Nations* (Hrsg. Edwin Cannan). New York: Modern Library 2000.

Taylor, Charles (1989): *Quellen des Selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.

Thomä, Dieter (2003): *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Thomä, Dieter (2004a): »Der Herrenloser: Gegenfigur zu Agambens »homo sacer« – Hauptfigur einer anderen Theorie der Moderne«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, S. 965–984.

Thomä, Dieter (2004b): »Geld, Gier und Moderne. Philosophische Bemerkungen anlässlich der Kalifornien-Romane von Frank Norris«. In: *ZDF-Nachstudio* (Hrsg.): *Tugenden und Laster. Gradmesser der Menschlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 254–279.

Thomä, Dieter (2005a): »Selbstbestimmung und Desorientierung des Individuums in der Moderne«. In: Werner Stegmaier (Hrsg.): *Orientierung. Philosophische Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 289–308.

Thomä, Dieter (2005b): »Eine Philosophie des Lebens jenseits des Biologismus und diesseits der »Geschichte der Metaphysik«. Bemerkungen zu Nietzsche und Heidegger mit Seitenblicken auf Emerson, Musil und Cavell«. In: *Heidegger-Jahrbuch* 2, S. 265–296.

Thomä, Dieter (2006): *Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Thünen, Johann von (1826–1850): *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie* (Hrsg. Hermann Lehmann). Berlin: Akademie 1990.

Turgot, Anne Robert Jacques (1769–1770): *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen 1990.

Vögele, Jörg/Woelk, Wolfgang (2002): »Der »Wert des Menschen« in den Bevölkerungswissenschaften vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum Ende der Weimarer Republik«. In: Rainer Mackensen (Hrsg.): *Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik vor 1933*. Opladen: Leske + Budrich, S. 121–133.

Vossenkuhl, Wilhelm (1995): »Eigenes »Ich«. Ein Essay über die menschliche Identität«. In: Ulrich Beck u. a.: *Eigenes Leben*. München: Beck, S. 194–215.

Walras, Léon (1875): *Éléments d'économie politique pure ou Théorie de la richesse sociale* (Quatrième édition). Lausanne/Paris: Rouge/Pichon 1900.