

Wer sind wir, wenn wir arbeiten?

Soziale Identität im Markt bei Smith und Hegel

Von LISA MARIA HERZOG (St. Gallen)

In seinem Buch *Der flexible Mensch* zeichnet Richard Sennett ein Bild der modernen Arbeitswelt, das auf viele Leser gleichzeitig vertraut und abschreckend wirkt: Er beschreibt Menschen, die nach der Devise „heute hier, morgen dort“ von Job zu Job ziehen, ständig auf Achse, ohne tiefere Bindung an ihren Arbeitsplatz, ihre Kollegen oder sogar ihre eigenen beruflichen Fähigkeiten. Ihr Leben bildet keine lineare Narrative, sondern besteht aus punktuellen Verpflichtungen; kurzfristige dominieren über langfristige Erwägungen. Nicht immer ist dieser Lebensstil frei gewählt. Der permanente Innovationsdruck der Wirtschaftswelt schlägt sich im Leben der Arbeitenden nieder in der ständigen Entwertung einstmals erworbener Erfahrung und der Forderung nach ständiger Flexibilität und nach der Bereitschaft, sich neue Fähigkeiten anzueignen. Eine tiefere Identifikation mit der eigenen Tätigkeit und dem sozialen Kontext, in dem sie stattfindet, scheint in einem derartigen Umfeld zum Scheitern verurteilt.

Das von Sennett präsentierte Bild, das trotz möglicher Überspitzungen wichtige Entwicklungen in der Arbeitswelt der letzten Jahrzehnte auf den Punkt zu bringen scheint, wirkt höchst beunruhigend. Insbesondere erscheint es als ein Phänomen, das der kontinentaleuropäischen Arbeitswelt fremd ist und in Deutschland oft in Form einer zunehmenden „Amerikanisierung“ der wirtschaftlichen Verhältnisse wahrgenommen wird, die denn auch ihre ganz eigenen „Fallen“ hat.¹ Die Flexibilität des „hire and fire“ und die entsprechenden psychologischen Reaktionen der Arbeitnehmer scheinen im Konflikt zu stehen mit Tugenden wie Gründlichkeit, Verbindlichkeit und Qualitätsbewusstsein, die zumindest dem Ideal nach die deutsche, von Handwerk und Ingenieurwesen geprägte Arbeitswelt beherrscht haben.

Dass diese Empfindungen über unterschiedliche nationale „Stile“ des Arbeitens einen wahren Kern haben, zeigt der von Peter Hall und David Soskice entwickelte empirische Forschungsansatz der „varieties of capitalism“. Demnach gibt es große Unterschiede in der Art und Weise, wie Arbeitsmärkte in kapitalistischen Gesellschaften organisiert sein können. In so genannten „liberalen Marktgesellschaften“, dem Typ, der im angloamerikanischen Raum vorherrscht, sind Arbeitsverträge im Durchschnitt viel kürzer, und es gibt nur wenige Schutz-

¹ Vgl. hierzu U. Reisach, *Die Amerikanisierungsfalle. Kulturkampf in deutschen Unternehmen*, Berlin 2007. In dem journalistisch angelegten Buch werden wesentliche Tendenzen und deren Chancen und Risiken beschrieben.

mechanismen für Arbeitnehmer; in so genannten „koordinierten Marktgesellschaften“, wie es sie in Kontinentaleuropa gibt, sind Arbeitsverträge längerfristig angelegt und durch die gesetzlichen Regelungen zum Kündigungsschutz viel stärker abgesichert. Wie Hall and Soskice argumentieren, liegt dies maßgeblich an der Struktur von Unternehmen und der Art von Humankapital, die sie benötigen: In koordinierten Marktgesellschaften wird eher spezifisches Humankapital benötigt, und damit es sich für Arbeitnehmer lohnt, darin zu investieren, ist eine stärkere Absicherung der Arbeitsplätze nötig. In den flexibleren Arbeitsmärkten der liberalen Marktgesellschaften haben Arbeitnehmer dagegen mehr Möglichkeiten, ihr Humankapital auf der Suche nach einem höheren Lohn flexibel einzusetzen, was Anreize schafft, in breit einsetzbare, relativ unspezifische Fähigkeiten und Kenntnisse zu investieren.² Die Strukturen von Bildungseinrichtungen und anderen Institutionen – man denke zum Beispiel an die Arbeitnehmermitbestimmung in Deutschland – spiegeln diese unterschiedlichen Varianten des Kapitalismus wider; beide Modelle können erfolgreich sein, wenn der richtige „Mix“ an Institutionen und Produktionsformen vorliegt.

Diese beiden Modelle unterscheiden sich jedoch nicht nur auf einer rein „technischen“ Ebene des Institutionendesigns. Vielmehr geht es bei der Frage nach der Organisation der Arbeitswelt um tiefere Fragen nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, und darum, wie wir uns selbst und andere *als Arbeitende* sehen – kurz gesagt, es geht darum, wer wir sind, wenn wir arbeiten. Derartige Fragen gehören nicht alleine den Wirtschaftswissenschaften an, zumindest nach dem heutigen, relativ engen Selbstverständnis von deren Mainstream. Es sind genuin philosophische Fragen, die um Begriffe wie Identität, Individuum, Sozialität und Anerkennung kreisen. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft war denn auch, auf einer abstrakteren Ebene, Kristallisationspunkt einer wichtigen Diskussionen der letzten Jahrzehnte, der so genannten liberal-kommunitaristischen Debatte. Obwohl dies nicht immer explizit gemacht wurde, schwang in der Kritik so genannter kommunitaristischer Denker an einem Liberalismus Rawlsscher Prägung oft der Vorwurf mit, dass eine bestimmte Form der „Entbettung“ des Individuums und des Verlustes von Gemeinschaft auf wirtschaftliche Vorgänge und die Erosionskräfte des Marktes zurückzuführen sei.³ Dennoch wurde die Frage, wer wir sind, wenn wir arbeiten, und die Möglichkeit, dass dies in unterschiedlichen Formen des Kapitalismus verschieden ist, in dieser Debatte nicht explizit diskutiert.

Ohne die knifflige Frage nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen realwirtschaftlichen Vorgängen und ideengeschichtlichen Entwicklungen zu beantworten, möchte ich in diesem Aufsatz darstellen, wie unterschiedlich die Frage nach unserer Identität als Arbeitende schon in der Frühzeit der Marktwirtschaft konzeptionalisiert wurde. Dazu diskutiere ich, wie zwei wichtige Vordenker der modernen Gesellschaft, Adam Smith und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, sich dieser Frage annähern. Nach gängigen Klischees stellen diese beiden Denker die Extrempositionen dar, die man in der Frage „Individuum versus Gemeinschaft“ besetzen kann. Smith, der oft als Begründer der Nationalökonomie zitiert wird, gilt als derjenige, der den *homo oeconomicus* erfunden hat, das Paradigma des entbetteten, strategisch seinen Nutzen maximierenden Individuums, oder zumindest als derjenige, der es durch die ökonomische Theorie salonfähig gemacht hat. Hegel dagegen, in dessen Theorie der Begriff des Geistes eine wesentliche Rolle spielt, wird als Denker eines „kontextualistischen“ (Berry) Menschenbildes gesehen, eines Verständnisses des Menschen als so stark eingebettet in die

² P. A. Hall u. D. W. Soskice, Introduction, in: dies. (Hg.), *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford 2001, 1–70.

³ Vgl. insbes. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; und: ders., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory*, 12 (1984), 81–96.

Sprache und Kultur seines Volkes, dass eine vollständige begriffliche Trennung zwischen menschlicher Natur als solcher und Gesellschaft unmöglich ist.⁴

Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist dieses Bild unpräzise, denn *sowohl* Smith als auch Hegel konzeptionalisieren atomistische Aspekte des Lebens, sehen das Individuum aber auch als zutiefst durch die Gemeinschaft geprägt. Genau diese Tatsache ist es, die auch die Bedeutung der Arbeitswelt für die menschliche Identität mitbestimmt. In einer Marktgesellschaft sind Individuen darauf angewiesen, mit anderen in Austausch zu treten, und dabei entweder Güter oder ihre Arbeitskraft, also in gewissem Sinne sich selbst, anzubieten. Dieser Prozess wird von Smith und Hegel unterschiedlich beschrieben: Während Smith als Vordenker der Theorie des Humankapitals gesehen werden kann, werden für Hegel Individuen durch ihre berufliche Tätigkeit in einem viel tieferen Sinne geformt und finden darin ihre Identität und soziale Anerkennung. Diese unterschiedlichen Modelle bergen eine Reihe von Implikationen hinsichtlich der Art und Weise, wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft theoretisch erfasst wird. Wer wir sind, wenn wir arbeiten – die unterschiedlichen Antworten, die auf diese Frage gegeben werden können, implizieren, dass nicht nur Grade, sondern auch *Arten* der sozialen Einbettung im Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft unterschieden werden müssen.

I. Das soziale Selbst

Um die Bedeutung der Arbeitswelt für die menschliche Identität zu erfassen, muss zunächst eine Voraussetzung klar gemacht werden, die Smith und Hegel teilen: Beide sehen den Menschen als zutiefst durch seine Mitmenschen geprägt und als in einem geradezu ontologischen Sinne „sozial“. In der Geschichte der Philosophie kann der Gegensatz zwischen einem sozialen und einem atomistischen Menschenbild an den Positionen des Aristoteles und dem frühen Rousseau festgemacht werden. Für Aristoteles können nur Tiere und Götter ohne Gemeinschaft leben, der Mensch dagegen muss Teil einer Polis sein.⁵ Für den von Hobbes beeinflussten Rousseau des *Zweiten Diskurses* dagegen zeigt sich das Ideal des Menschseins im einsamen Wilden eines frühen Naturzustandes, in dem der Mensch von „himmlische[r] und majestätische[r] Einfachheit“ gewesen sei, während er, „[i]ndem er soziabel und Sklave [geworden sei], [...] schwach, ängstlich [und] kriecherisch“ geworden sei.⁶

Sowohl Smith als auch Hegel stehen in dieser Frage auf der Seite des Aristoteles: Der Mensch ist nicht nur aus instrumentellen Gründen, sondern *qua* Mensch ein soziales Wesen, und könnte seine menschliche Natur ohne die Gesellschaft anderer nicht realisieren. Dies mag im Fall von Smith erstaunen. Ökonomen und ökonomisch angehauchte Philosophen⁷ argumentieren oft mithilfe von „Robinsonaden“, dem Szenario des einsamen Robinson Crusoe auf seiner Insel, und stellen dieses per definitionem „atomistische“ Selbst als Ideal menschlicher Rationalität dar. Dies ist jedoch keinesfalls Smiths Menschenbild. Für Smith ist der Mensch ein soziales Wesen, das durch *sympathy*⁸ Gefühle austauschen kann und in

⁴ Ch. J. Berry, Hume, Hegel, and Human Nature, Den Haag 1982, insb. 25, 36, 148. Berry betont die Bedeutung Herders und der Romantik für Hegels Modell einer organischen Einheit von Individuum und Gemeinschaft (vgl. ebd., 31 ff.).

⁵ Vgl. Aristoteles, Politik, 1253a27 (übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1958, dort: 5).

⁶ J.-J. Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, hg. v. H. Meier, Paderborn 1993, 45 u. 93.

⁷ Ein Beispiel aus der Moralphilosophie ist: D. Gauthier, *Morals By Agreement*, Oxford 1976, 90 ff.

⁸ Smith definiert *sympathy* als „unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten“ (vgl. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976, Sigle: TMS, zitiert nach Buch, Kapitel, Sektion und Paragraph

zahlreichen Beziehungen verschiedener Art und Intensität mit anderen steht.⁹ Ein isoliertes menschliches Wesen könnte kein Selbstbewusstsein entwickeln, da sein Bewusstsein immer auf äußere „Objekte [der] Leidenschaften“ gerichtet wäre. Erst durch den „Spiegel“¹⁰ anderer Menschen und *deren* Blick auf das Selbst lernt der Mensch, ein Verhältnis zu den eigenen Leidenschaften zu entwickeln. Nur durch die Gemeinschaft mit anderen ist es möglich, sich „gleichsam in zwei Personen“¹¹ zu teilen und das eigene Verhalten zu reflektieren. Der Blick der anderen wird internalisiert¹², und zwar sowohl im dem formalen Sinn, dass man *überhaupt* in der Lage ist, zu sich selbst kritisch Stellung zu beziehen, als auch auf *inhaltlicher* Ebene, insofern wir davon beeinflusst werden, wie andere uns beurteilen.¹³ Dies ist der Ausgangspunkt für Smiths Konstruktion des unparteilichen Beobachters, der Begründungsfigur seiner Moralphilosophie.

Durch den Kontakt mit anderen lernen Menschen, ihre eigenen Instinkte und Impulse zu beherrschen, sodass ihnen eigenständiges Handeln möglich wird. Kindern lernen vor allem im Kontakt mit Gleichaltrigen, dass sie ihre Gefühle kontrollieren müssen, um von anderen akzeptiert und in der Gruppe aufgenommen zu werden. In dieser „Schule der Selbstbeherrschung“ lernt das Kind zunächst ganz spielerisch, „seine Gefühle einer gewissen Disziplin zu unterwerfen“ und somit „Herr seiner selbst“ zu werden.¹⁴ Eine derartige Selbstbeherrschung ist unabdingbar, damit der Mensch in Gemeinschaft leben und in ihr eigenverantwortlich handeln kann; die Gemeinschaft erzieht den Menschen aber auch dazu, genau dies zu lernen.¹⁵ Smith spricht in diesem Zusammenhang von der „Harmonie“ der Gefühle – nötig ist also nicht ein völliger Gleichklang, sondern ein Einstimmen in den Gesamtzusammenhang der Gemeinschaft.¹⁶ Um ein menschliches Individuum im vollen Sinne zu sein, das eigenverantwortlich handeln, aber auch mit anderen in Gemeinschaft leben kann, müssen *sympathy*, Selbstbewusstsein und Selbstbeherrschung zusammenwirken: Durch *sympathy* kann man sich in den Standpunkt anderer versetzen und im Bewusstsein um die eigenen Gefühle diese durch Selbstbeherrschung auf eine Ebene bringen, die die anderen teilen können.¹⁷

sowie der Seitenzahl der deutschen Übers. v. W. Eckstein, hg. v. H. D. Brandt, Hamburg 2010, I.1.1.5 / 8). *Sympathy* ist also nicht gleichbedeutend mit dem deutschen Begriff „Sympathie“ und ist auch nicht als Mitgefühl ausschließlich mit leidvollen Erfahrungen zu verstehen.

⁹ Ich setze hier voraus, dass Smith als systematischer Denker gelesen werden muss, der in *The Theory of Moral Sentiments* die Grundlage für seine ökonomische Theorie gelegt hat. Für Diskussionen vgl. zum Beispiel D. D. Raphael u. A. L. Macfie, Introduction, in: TMS, 1–52; L. Montes, Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of Some Central Components in His Thought, Basingstoke 2004, 20 ff.; J. R. Otteson, Adam Smith's Marketplace of Life, Cambridge 2002, Kap. 4–5.

¹⁰ TMS, III.I.3 ff. / 178 ff.

¹¹ TMS, III.I.6 / 181.

¹² Ch. L. Griswold, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge 1999, 107.

¹³ TMS, III.I.3 / 178 f.

¹⁴ TMS, III.III.22 / 227.

¹⁵ TMS, I.I.4.7 / 29.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Die sozialisierende Funktion dieses *sympathy*-basierten Prozesses wird besonders bei Fonna Forman-Barzilai (Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism And Moral Theory, Cambridge 2010, Kap. 3 u. 4) hervorgehoben, die zur Erläuterung Foucaults Begriffe der „Überwachung“ und „Disziplinierung“ heranzieht (vgl. ebd., 76 ff.). Dies ist jedoch insofern irreführend, als bei Foucault (zum Beispiel in der Beschreibung des Panoptikums) die Überwachung nicht gegenseitig ist und mit dem expliziten Ziel stattfindet, den anderen zu kontrollieren. Bei Smith dagegen findet die „Überwachung“ spontan und meist gegenseitig statt; jeder hat Macht über den anderen, insofern

Ein Anhänger von „Robinsonaden“ könnte einwenden, dass all dies nachvollziehbar sei, solange es um *Kinder* gehe – wenn es um Erwachsene gehe, die derartiges Verhalten bereits erlernt hätten, sei jedoch das „atomistische“ Modell des Individuums angebrachter. Aber auch dies entspricht nicht Smiths Bild; für ihn bleiben die durch *sympathy* erzeugten Bindungen zwischen Menschen ein wesentlicher Faktor im Leben erwachsener Menschen. Smith beschreibt in der *Theory of Moral Sentiments*, wie sich die Anteilnahme und Wohltätigkeit von Individuen in konzentrischen Kreisen um sie herum ausbreiten auf diejenigen, mit denen sie leben: Familie, Nachbarn, Freunde und Bekannte. In diese „circles of sympathy“¹⁸ ist der Mensch sein Leben lang eingebettet; sie spielen eine wichtige Rolle für die Fähigkeit zur moralischen Reflektion. Wie Smith feststellt, muss der „Mensch in unserer Brust, der gedachte und ideale Beobachter unseres Fühlens und Verhaltens“ oft durch die Anwesenheit realer Beobachter „geweckt und an seine Pflicht erinnert“ werden.¹⁹ Er betrachtete es als selbstverständlich, dass der Mensch in sozialen Gemeinschaften lebt, in denen dieses „Aufwecken“ erfolgen kann. Den einzigen Hinweis auf eine andere Form des Lebens – und die damit verbundenen Gefahren – findet sich in einer Bemerkung über die „große Stadt“, in der ein einfacher Arbeiter in „Anonymität und Verborgenheit“ lebt und im Gegensatz zur Situation in einem Dorf nicht „das, was man einen Charakter nennt, zu verlieren“ hat.²⁰ Dies ist in Smiths Augen eine Gefahr für die Einhaltung grundlegender Moralstandards: Ein derartiger Arbeiter ist „versucht [...], sich gehen zu lassen, ja, sich an jede Art von Liederlichkeit und Laster zu verlieren“.²¹ Dieser Fall ist jedoch eine gefährliche Anomalie, nicht der Normalfall – auch wenn das Klischee eines neoliberalen Smiths im Sinne der „Chicago School“ dies nahe legen würde. In der Regel sind Menschen für Smith in die sozialen Strukturen ihrer privaten Kreise von Familie, Nachbarschaften und Freundschaften eingebettet, und der Austausch von *sympathy* spielt für die Individuen ein Leben lang eine wichtige Rolle. Das Leben „in der Meinung der anderen“, das Rousseau als Zeichen des moralischen Verfalls der zivilisierten Gesellschaft deutete²², ist immer schon Teil der *conditio humana*; die wesentliche Frage ist, *wie* Menschen sich in den Augen anderer spiegeln und ob sie dies in der moralisch richtigen Art und Weise tun.²³ Wie sich zeigen wird, ist für Smith der *wirtschaftliche* Bereich

er *sympathy* entziehen kann. Bei Smith ist die Sozialisierung auch für die Individuen selbst notwendig und vorteilhaft, da sie sie lehrt, ihre Gefühle zu beherrschen, was auch für sie selbst angenehmer ist (vgl. zum Beispiel TMS, I.I.4.10 / 31).

¹⁸ Vgl. den Titel von Forman-Barzilai's Buch: *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism And Moral Theory* (a. a. O.). Wie sie zeigt (insb. Kap. 3–4), liegen die Wurzeln von Smiths Theorie in der stoischen Idee der „oikeiōsis“, aber während bei den Stoikern diese natürliche menschliche Tendenz als *zu überwinden* galt zu Gunsten einer kosmopolitischen Ethik, befürwortet Smith sie als eine weise Einrichtung der Natur.

¹⁹ TMS, III.III.38 / 243.

²⁰ A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford 1976, Sigle: WN, zitiert nach Buch, Kapitel, Sektion und Paragraph sowie Seitenzahl der Übers. v. C. Recktenwald, 4 Bde., München 1974, V.I.III.III.12 / 675.

²¹ Ebd. Smith fügt hinzu, dass das beste Gegenmittel sei, Mitglied in einer „kleinen Religionsgemeinschaft“ zu werden – wobei dann allerdings die Gefahr bestehe, dass die soziale Überwachung *zu* streng sei und die Sitten „unangemessen streng und unsozial“ würden.

²² J.-J. Rousseau, *Zweiter Diskurs*, a. a. O., 269.

²³ Vgl. dazu D. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, University Park/PA 2008, 115. Smith teilt allerdings auch einige der Rousseauschen Sorgen, zum Beispiel über die menschliche Tendenz, andere durch den Besitz materieller Güter beeindruckt zu wollen (TMS, I.III.3 / 93 ff.).

allerdings anders strukturiert, sodass dort von einem „atomistischen“ Selbst gesprochen werden kann. Aber dadurch, dass die Smithschen Individuen *anderweitig* eingebettet sind, ist dies längst nicht so unplausibel und problematisch, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Im Fall von Hegel dürfte es kaum überraschen, von einem „sozialen Selbst“ zu sprechen. Der Begriff des Geistes als „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“²⁴, drückt die intime Verwobenheit von Individuum und Gemeinschaft aus, zwischen denen eine vollständige begriffliche Trennung nicht möglich ist.²⁵ Der Geist, der nach dem erfolglosen Kampf um Anerkennung und der Episode von Herr und Knecht durch die gegenseitige Anerkennung der Individuen konstituiert wird²⁶, ist die Grundlage für Hegels politische Philosophie, wie sie in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*²⁷ und den entsprechenden Vorlesungsmitschriften²⁸ zu finden ist. Durch die Erziehung in der Familie wird jede Generation aufs Neue Teil dieses Geistes, in dem das Individuum anerkannt wird und andere im Gegenzug anerkennt.²⁹ Ähnlich wie Smith nennt Hegel als wesentlichen Aspekt von Erziehung das Erlernen von Selbstherrschaft und somit die Befreiung vom Unterworfensein unter natürliche Instinkte und Triebe.³⁰ Diese werden ersetzt durch das Erlernen sozialer Normen, in einem Prozess, der den Menschen von der ersten, triebhaften Natur zu einer „zweiten geistigen Natur“ bringt.³¹

Das Ergebnis des Erziehungsprozess ist der erwachsene Mensch, der als Rechtssubjekt zunächst tatsächlich unabhängig und sozusagen „atomistisch“ zu sehen ist: Das Individuum kann Eigentum erwerben und Verträge abschließen, und dadurch mit anderen in rein instrumentelle Beziehungen treten. Dies ist jedoch nicht die einzige Form von Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Wendung „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft“ weist schon darauf hin, dass der Bildungsprozess des Individuums mit dem Verlassen der Familie nicht abgeschlossen ist. Wesentliche Aspekte dieser weitergehenden „Bildung“ erfolgen für Hegel durch die Arbeit, die Individuen in der Marktwirtschaft leisten, wie in Kürze diskutiert wird. Die Rolle von Arbeit für die Bildung des Individuums wird jedoch schon durch die Tatsache angedeutet, dass auch bei der Konstituierung des Geistes in der *Phänomenologie* Arbeit eine zentrale Rolle spielt: Durch Arbeit lernt der Knecht, seine Leidenschaften zu kontrollieren, sie ist „gehemmte Begierde“, durch die der Knecht „zu sich selbst“ kommt.³² Diese Betonung der Arbeit als bildendem Einfluss auf den menschlichen Geist bleibt auch beim späteren Hegel in seiner Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft erhalten.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke* in 20 Bänden (Sigle: *Werke*), hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970, Bd. 3, Sigle: PdG, 145.

²⁵ Vgl. zum Beispiel M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge 1994, 106 ff.

²⁶ PdG, 145 ff.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht*, in: ders., *Werke*, Bd. 7 (Sigle: R; Z bezieht sich auf die Zusätze zu den Paragraphen). Zur Aussage, dass der Begriff des Geistes (und damit auch der des Rechts) hier bereits vorausgesetzt wird, siehe R, § 2, vgl. auch G. W. f. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: ders., *Werke*, Bd. 8–10, § 433 ff.

²⁸ Ich beziehe mich insbesondere auf die Mitschriften von Hotho und Griesheim, die zu Fragen der ökonomischen Ordnung die meisten Details enthalten (in Bd. III u. IV der von Ilting herausgegebenen Vorlesungsmitschriften, Stuttgart 1974, zitiert als „Hotho“ und „Griesheim“).

²⁹ R, § 174 f.

³⁰ R, § 175; Hotho, 553.

³¹ R, § 151 Z, vgl. R, § 148 ff.; vgl. auch *Enzyklopädie*, § 485.

³² PdG, 153 f.

II. Identität im Markt

In der skizzierten Opposition von Aristoteles und Rousseau in Bezug auf die Sozialität des Menschen stehen *sowohl* Smith als auch Hegel somit auf der Seite von Aristoteles; *phänomenologisch* scheint die Angemessenheit dieses Modells auch kaum leugbar zu sein. Der Mensch ist ein *animal sociale* und kann nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen überhaupt Mensch sein. Diese Einbettung und insbesondere das Erlernen grundlegender Techniken des Selbsts in der Erziehung müssen auch dann mitgedacht werden, wenn aus methodologischen Gründen von erwachsenen, voll reflexionsfähigen Individuen ausgegangen wird.

Die soziale Welt, in der sich die Smithschen und Hegelschen Individuen bewegen, ist jedoch nicht die aristotelische Polis, in der ökonomische Tätigkeiten auf den Haushalt, den *oikos*, beschränkt waren. Das Wirtschaftsleben zu Smiths und Hegels Zeit hatte sich in eine „politische Ökonomie“³³ verwandelt und ist es bis heute geblieben: eine eigene öffentliche Sphäre, in der sich die Individuen in verschiedenen Rollen als Anbieter und Nachfrager, als Verkäufer, Arbeitskräfte und Kollegen begegnen. Einerseits impliziert dies eine völlig neue Qualität des Konsums von Gütern und Dienstleistungen, die in einer viel größeren Menge und Differenzierung zur Verfügung stehen, als dies in vorkapitalistischen Gesellschaften der Fall war, zumindest für das Gros der Bevölkerung. Andererseits bedeutet es aber auch, dass Menschen ihre Arbeitskraft entweder direkt, als Lohnarbeiter, oder indirekt, indem sie selbstständig für den Markt produzieren, dem Spiel des Marktes unterwerfen müssen. Obwohl die Rolle von Konsum für die Bestimmung der sozialen Identität des Einzelnen keineswegs geleugnet werden soll, scheint letzterem Faktor eine noch wesentlichere Bedeutung zuzukommen, schon allein auf Grund des hohen Maßes an Zeit, das Menschen in Marktwirtschaften in ihren Arbeitsverhältnissen verbringen. Was dies für ihre Identität bedeutet – wer sie sind, wenn sie arbeiten –, ist jedoch die Frage, an der sich Smiths und Hegels Wege trennen, und die sie mit grundlegend verschiedenen Konzeptionen der Arbeitswelt beantworten.

1. Der Verkauf der Arbeitskraft. Um sich diese Konzeptionalisierung bei Smith bewusst zu machen, ist es hilfreich, sich ins zu Gedächtnis rufen, wie er „den Markt“ generell begreift. Für Smith fallen unter den Begriff des Marktes alle Formen des Austauschs von Gütern und Dienstleistungen, vom lokalen Handel mit landwirtschaftlichen Produkten bis hin zum internationalen Handel mit Luxusgütern. Austausch ist gewinnbringend, weil verschiedene Menschen verschiedene Dinge anbieten, die sich gegenseitig ergänzen. Diese menschliche Fähigkeit des Austauschs betrachtet Smith als einzigartig im Tierreich: Obwohl die Unterschiede beispielsweise zwischen verschiedenen Hunderassen viel größer sind als die zwischen verschiedenen Menschen³⁴, fehlt ihnen die Möglichkeit, durch „Tauschen und Handeln“ ihre unterschiedlichen Talente in den Dienst der Verbesserung der Lebenssituation der Gattung zu stellen.³⁵ Menschen sind sich einander viel ähnlicher – ihre Unterschiede beruhen stärker auf „Lebensweise, Gewohnheit und Erziehung“ als auf natürlichen Ursachen³⁶ –, aber für sie sind die vorhandenen Unterschiede nützlich, da durch Tausch alle davon profitieren können:

³³ WN, IV.Intr. 1 / 347; beziehungsweise R, § 189 – dort bezieht sich Hegel auf „Smith, Say und Ricardo“ als Vertretern der „Staatsökonomie“.

³⁴ WN, I.II.5 f. / 18 f.

³⁵ Ebd.

³⁶ WN, I.II.4 / 18, vgl. auch A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Oxford 1978, 348.

„[...] die unterschiedlichsten Begabungen [nützen] einander. Die weithin verbreitete Neigung zum Handeln und Tauschen erlaubt es ihnen, die Erträge jeglicher Begabung gleichsam zu einem gemeinsamen Fonds zu vereinen, von dem jeder nach seinem Bedarf das kaufen kann, was wiederum andere auf Grund ihres Talents hergestellt haben.“³⁷

Es ist auffällig, wie viel Würde und gegenseitigen Respekt Smith in dieser gegenseitigen Nützlichkeit von Menschen füreinander sieht. Die berühmte Passage über das Eigeninteresse des „Metzgers, Brauers und Bäckers“ wird rhetorisch kontrastiert mit einem Welpen, der seine Mutter umschmeichelt, und einem Spaniel, der „[alles] versucht [...], um die Aufmerksamkeit seines Herrn, der beim Essen ist, auf sich zu ziehen, damit für ihn ein Bissen abfällt“.³⁸ Menschen als Marktakteure treten dagegen als gleichberechtigte Tauschpartner auf: Sie bieten selbst etwas an, und treten damit in Vertragsbeziehungen, die für *beide* Seiten nützlich sind. In einer modernen arbeitsteiligen Gesellschaft steht zwar nicht jeder mit jedem im direkten Austausch, aber jeder weiß, dass auch der andere auf je seine Weise etwas Nützliches zur Gesellschaft beiträgt – und sei es nur, anderen beim Tragen der im Markt erworbenen Güter behilflich zu sein, wie Smiths Beispiel des Lastenträgers zeigt.³⁹

In dem Bewusstsein, dass alle etwas zu dem „gemeinsamen Fonds“ der Gesellschaft beitragen, achten und respektieren die Bürger einer Marktgesellschaft sich gegenseitig.⁴⁰ Wesentlich ist hierbei, dass nicht nur diejenigen, die über Kapital verfügen, in dieser Funktion am Markt teilnehmen können – ein großer Teil der Marktteilnehmer tat dies zu Smiths Zeit nicht.⁴¹ Was *jeder* anbieten kann, ist jedoch die eigene Arbeitskraft. Durch Ausbildung und das Ansammeln von Erfahrung und Expertise kann in ihre Verbesserung investiert werden. Smith nimmt den Begriff des „Humankapitals“ vorweg, wenn er argumentiert, dass die „größere Geschicklichkeit eines Arbeiters“ verglichen werden kann mit „eine[r] Maschine oder ein[em] Werkzeug, die die Arbeit erleichtern oder verkürzen, [und] Ausgaben verursachen, die sich mit Gewinn auszahlen“.⁴²

Die Bedeutung dieses Arguments, dem zufolge ein gleichberechtigter Zugang zum Markt und zu „Investitionsmöglichkeiten“ auch den ärmsten Schichten der Bevölkerung möglich ist⁴³, wird klar, wenn man eine zentrale historisch vorherrschende Alternativkonzeption betrachtet:

³⁷ WN, I.II.5 / 19, vgl. A. Smith, Lectures on Jurisprudence, a. a. O., 348, 488 f.

³⁸ WN, I.II.2 / 16 ff.

³⁹ WN, I.II.4 / 18, vgl. auch A. Smith, Lectures on Jurisprudence, a. a. O., 348.

⁴⁰ Vgl. auch A. Kalyvas u. I. Katznelson, The Rhetoric of the Market: Adam Smith on Recognition, Speech, and Exchange, in: The Review of Politics, 63 (2001), 549–579. Kalyvas und Katznelson argumentieren, dass der Markt als Ort, an dem nach Anerkennung gestrebt wird, die politische oder militärische Sphäre, in denen dies in früheren Gesellschaften geschah, abgelöst hat. Hierbei muss jedoch unterschieden werden zwischen der gegenseitigen Anerkennung als potenziellen Austauschpartnern, die *alle* etwas Nützliches anzubieten haben, und dem Wunsch nach Anerkennung dafür, *mehr* als andere zu besitzen. Dieses Motiv spielt bei Smith – ebenso wie bei Hegel – eine wichtige Rolle als Erklärung menschlicher Wünsche, die über die biologischen Bedürfnisse hinausgehen.

⁴¹ Vgl. zum Beispiel WN, I.VIII.36 / 68.

⁴² WN, II.I.17 / 232; zu den Anfängen der Humankapitaltheorie und diversen Autoren, die sich dabei ausdrücklich auf Smith berufen haben, vgl. P. N. Teixeira, Dr Smith and the moderns: Adam Smith and the development of human capital theory, in: Adam Smith Review, 2007, 139–157.

⁴³ Ein Problem kann hierbei in Beschränkungen des Zugangs zu höherer Bildung liegen. Smith spricht jedoch von „größerer Geschicklichkeit“, was nahe legt, dass auch die im Beruf erworbenen Erfahrungen eine Verbesserung von Humankapital darstellen können. Diese Thematik stellt sich in der heutigen „Wissensgesellschaft“ als weitaus problematischer dar.

Bei vielen Denkern des *civic republicanism*⁴⁴ wurde dem Besitz von Kapital – zumindest in Form von Landbesitz, weniger in Form schnelllebigem Bargelds – die Eigenschaft zugesprochen, die Eigentümer zur Beherrschung diverser Tugenden zu befähigen. Smith wendet durch seine Ausweitung des Kapitalbegriffs den *civic republicanism* gegen sich selbst⁴⁵: Handel und Tausch verderben nicht die Sitten, sondern führen im Gegenteil dazu, dass im Prinzip jeder Mensch eine Form von „Kapital“ hat, die ihm die Art von Unabhängigkeit gibt, die die republikanischen Denker als Grundlage von Tugend betrachteten. Zwar wird nicht jeder ein Landbesitzer, aber auch die Ärmsten haben ihr „Humankapital“, über dessen Einsatz bei verschiedenen Kunden sie frei entscheiden können.

Das Bild, das Smith zeichnet, ist reizvoll: Souveräne Individuen treffen sich im Markt und tauschen dort Güter und Dienstleistungen aus, wobei jeder den anderen als Marktteilnehmer, der etwas Wertvolles anzubieten hat, achtet. Wichtig ist jedoch, wie Smith dies genau konzeptionalisiert. Die Smithschen Individuen behandeln ihre Arbeitskraft als Humankapital, und damit als etwas, das sie *haben*, nicht *sind*. Wie Werhane betont, ermöglicht es diese begriffliche Unterscheidung zwischen den Arbeitenden und ihrer Produktivkraft, zu beschreiben, dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft verkaufen, ohne damit sich selbst zu verkaufen.⁴⁶ Sie wählen frei zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, ihr Humankapital einzusetzen, und verkaufen es meistbietend.

Ohne diese Annahme würde Smiths Beschreibung des Preismechanismus nicht funktionieren. Smith beschreibt die Bewegung des Marktpreises hin zum „natürlichen Preis“, dem Preis, bei dem alle Bestandteile (Renten, Löhne und Gewinne) eine marktübliche Entlohnung erhalten und Angebot und Nachfrage im Gleichgewicht sind⁴⁷, als Folge eines Anpassungsprozesses der Individuen: Wenn Angebot und Nachfrage im Ungleichgewicht sind, gibt es für die Individuen Möglichkeiten, Land, Kapital und Arbeit anders einzusetzen und so einen höheren Gewinn zu erzielen.⁴⁸ Die „Gravitation“⁴⁹ des Marktpreises zum natürlichen Preis kann aber nur erfolgen, wenn die Individuen sich auch entsprechend verhalten. Dies setzt voraus, dass alle eingesetzten Produktionsfaktoren flexibel sind, und Individuen nicht mit ihrem Kapital an bestimmte Produktionsformen gebunden sind. An einer Stelle merkt Smith an, dass Änderungen im Regelwerk des ökonomischen Systems mit gewissem Vorlauf angekündigt werden müssen, damit diejenigen, die in „Werkstätten und Maschinen“ einer bestimmten Branche investiert haben, genug Zeit haben, sich anzupassen.⁵⁰ In Bezug auf *Humankapital* spricht er nie von derartigen Problemen; stattdessen scheint eine seiner grundlegenden Annahmen zu

⁴⁴ Vgl. hierzu insbes. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975; ders., *Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations Between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought*, in: *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, hg. v. I. Hont u. M. Ignatieff, Cambridge 1983, 235–252.

⁴⁵ Vgl. ähnlich Ch. C. Berry, *The Idea of Luxury. A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge 1994, 154 ff.

⁴⁶ P. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, New York 1991, 132; vgl. auch Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, a. a. O., 299; K. Haakonssen, *Introduction. The Coherence of Smith's Thought*, in: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, hg. v. K. Haakonssen, Cambridge 2006, 1–21, hier: 19.

⁴⁷ WN, I.V / 28 ff.

⁴⁸ WN, I.VII.12–14 / 50 f. (eigene Hervorhebung).

⁴⁹ WN, I.VII.15 / 51.

⁵⁰ WN, IV.II.44 / 386.

sein, dass es für Arbeiter verhältnismäßig einfach ist, in andere Positionen oder Branchen zu wechseln. Dies ist eine starke Voraussetzung, die an mehreren Faktoren hängt. Zum einen muss es überhaupt Nachfrage nach Humankapital geben; solange die Volkswirtschaft wächst, scheint Smith dies als unproblematisch anzusehen.⁵¹ Des Weiteren müssen die Arbeiter in der Lage sein, diese Arbeitsplätze anzunehmen, was voraussetzt, dass sie die dort erforderlichen Arbeiten ausüben *können*. Ihr Humankapital darf also nicht so spezifisch sein, dass es nur für einen ganz bestimmten Einsatz nützlich ist, sondern muss breiter einsetzbar sein. Smith nimmt an, dass dies für die meisten Leute der Fall ist: Selbst komplizierte technische Fähigkeiten wie die eines Uhrmachers könnten innerhalb „wenige[r] Wochen, ja vielleicht nur [...] Tage“ erlernt werden⁵², und die meisten Herstellungsprozesse seien sich so ähnlich, dass Arbeiter leicht in eine andere Branche wechseln könnten.⁵³

Nicht zuletzt müssen die Individuen aber auch *bereit* sein, ihre Tätigkeit zu wechseln, wenn die Marktsituation dies erfordert. Das bedeutet, dass sie ihre berufliche Tätigkeit nicht als konstitutiv für ihre Identität betrachten dürfen. In diesem Sinne dürfen sie gerade *nicht* eingebettet sein und berufliche Ziele – zumindest die Beschäftigung in einem ganz bestimmten Bereich – als „konstitutiv“ ansehen. Die beruflichen Tätigkeiten dürfen ihnen nicht so wichtig sein, dass, wie Sandel in Bezug auf Einbettung schreibt, diese sie „so vollständig [definieren], dass sie sich selbst ohne diese nicht verstehen könnten“.⁵⁴ Stattdessen müssen sie ihr Humankapital *haben* und souverän darüber verfügen; es darf nicht so sehr Teil ihres Selbst sein, dass die sich im Marktprozess ergebende Notwendigkeit, von einer Tätigkeit zu einer anderen zu wechseln, als Verlust der eigenen Identität gesehen würde.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Smithschen Individuen *gänzlich* „entbettet“ wären. Soziale Einbettung findet in den privaten „circles of sympathy“ statt, in denen die Individuen als Familienmitglieder oder als Freunde, die ein gemeinsames Verständnis von Tugend teilen⁵⁵, durchaus konstitutive Ziele haben können. Diese Kreise sind für Smith die notwendige Voraussetzung, um einen „Charakter“ zu entwickeln und sich an grundlegende moralische Regeln zu halten, wie das Gegenbeispiel der Arbeiter in den anonymen Großstädten gezeigt hat.⁵⁶ Ohne diese soziale Einbettung ist auch fraglich, ob die Individuen psychologisch in der Lage wären, ihr Humankapital so souverän einzusetzen, wie Smith dies beschreibt; in diesem Sinne ist diese vorherige Einbettung *Voraussetzung* für die Möglichkeit eines freien Arbeitsmarkts. Wären die Individuen jedoch im *Markt selbst* ebenso eingebettet, wäre die Flexibilität des Preismechanismus, mit all den Vorteilen, die sie nach Smith besitzt, nicht gegeben.⁵⁷

⁵¹ Vgl. zum Beispiel WN, I.VIII.43 / 70.

⁵² Vgl. WN, I.X.II.16 / 107.

⁵³ WN, IV.II.42 / 384; wie Smith hinzufügt, würden viele Arbeiter außerdem noch gelegentlich in der Landwirtschaft arbeiten.

⁵⁴ M. Sandel, *The Procedural Republic*, a. a. O., 86 (eigene Übersetzung); vgl. auch ders., *Liberalism and the Limits of Justice*, a. a. O., 180.

⁵⁵ Vgl. TMS, VI.III.18 / 365 f.

⁵⁶ Griswolds Behauptung (*Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, a. a. O., 210), dass Smith keine organische *face-to-face*-Gemeinschaft beschreibe, sondern eine „Versammlung fremder Personen“ (TMS, I.I.4.9 / 18), ist somit nur teilweise zuzustimmen: Im *Markt* treffen „abstrakte“ Individuen (K. Haakonssen, Einleitung, a. a. O., 7) aufeinander, aber die Gesellschaft ist strukturiert durch kleinere Einheiten, eben die „circles of sympathy“, in denen *face-to-face*-Beziehungen vorliegen.

⁵⁷ Auch bei Smith finden sich gewisse Hinweise darauf, dass ihre berufliche Identität für die Individuen der Marktgesellschaft mehr sein könnte als der Handel mit „Humankapital“ und dass persönliche und regionale Bindungen auf Grund von Zusammenarbeit entstehen können (vgl. zum Beispiel TMS, VI.II.15 / 362; WN, I.VIII.31 / 65). Zu dieser „inoffiziellen“ Seite von Smith gehört auch, dass

2. *Die Wahl des eigenen Platzes in der Gesellschaft.* In Hegels Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft ist das Verhältnis zwischen der Person und ihrer Arbeitskraft anders konstruiert. Die wesentlichen Elemente dieses Ansatzes fasst ein Zitat aus § 207 der *Rechtsphilosophie* zusammen:

„Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Dasein überhaupt, somit in *die bestimmte Besonderheit* tritt [...]. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtschaffenheit* und die *Standesehre*, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner *Vorstellung* und der Vorstellung anderer *anerkannt* zu sein.“

Für Hegel ist es ein Aspekt moderner Freiheit, dass Menschen ihren Beruf selbst wählen können.⁵⁸ Verschiedene Faktoren – „Naturell, Geburt und Umstände“ – spielen dabei eine Rolle, aber „die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in *der subjektiven Meinung* und *der besonderen Willkür*“.⁵⁹ In dieser Wahl entscheiden die Individuen aber nicht nur über ihr Humankapital, sondern auch über ihren Platz in der bürgerlichen Gesellschaft und damit über einen wesentlichen Aspekt ihrer Identität: Es geht nicht darum, etwas zu erwerben, sondern darum, etwas zu *werden*. Das Individuum wird Mitglied eines der Stände, der „Momente“ der bürgerlichen Gesellschaft⁶⁰, und innerhalb des zweiten, gewerblichen Standes Mitglied einer der Korporationen.⁶¹ Die Korporationen bilden „kleine Kreise in den großen Kreisen“⁶², gemeinsam mit den Ständen machen sie die interne Differenziertheit der bürgerlichen Gesellschaft aus.

Die Wahl des Berufs ist für Hegel mehr als eine Investition in Humankapital; in Sandels Begrifflichkeit kann man sagen, dass ihre berufliche Identität für die Individuen „konstitutiv“ ist. Zunächst gibt es dafür einen rein praktischen Grund: Im Gegensatz zu Smith glaubt Hegel, dass ein Wechsel zwischen Berufen schwierig, wenn nicht sogar unmöglich ist. Dies geht aus seinen Bemerkungen über Arbeitslosigkeit hervor: Die Fähigkeiten derjenigen, die ihren Arbeitsplatz verlieren, sind meistens so speziell, dass sie in keiner anderen Branche eingesetzt werden können.⁶³ Priddat führt dieses Bild des Arbeitsmarkts auf den Einfluss des

er in einer Passage die Rolle von beruflichen Verbänden und Interessensgruppen positiv hervorhebt, weil sie die Gesellschaft als Ganze stabilisieren würden (TMS, VI.II.2.7 / 375); diese Passage steht jedoch in Spannung zu seinem generellen Misstrauen gegenüber solchen Gruppen, die politischen Druck ausüben und das freie Spiel der Marktkräfte durch Privilegien und Monopole zu beeinflussen versuchen (vgl. zum Beispiel WN, I.X.II.27 / 112).

⁵⁸ R, § 185, § 206, § 262 Z, § 299; vgl. auch Hotho, 634. Der Gegensatz, den Hegel hierzu aufmacht, ist die platonische Polis, in der die Individuen schon im Kindesalter einer bestimmten sozialen Gruppe zugeordnet werden.

⁵⁹ R, § 206; vgl. Hotho, 633. In der Griesheim-Vorlesung findet sich außerdem die Bemerkung: „[a]ber man kann nicht sagen das Individuum als solches ist gebunden an diesen seinen Stand, es kann sich von seiner Schranke losmachen, aber dieß geschieht nur wieder durch seine Besonderheit, durch die Energie seines Geistes, seines Charakters, ist so seine Schuld.“ (514)

⁶⁰ R, § 207.

⁶¹ R, § 250 ff.

⁶² Hotho, 713.

⁶³ Hotho, 610; vgl. ähnlich Griesheim, 600. Später in der Hotho-Vorlesung diskutiert Hegel explizit die These des „ökonomischen Liberalismus“, dass bei „Überfüllung“ einer Branche die Individuen von selbst in eine andere wechseln würden. Er argumentiert, dass die Individuen „nur diese Geschicklichkeit haben, ihr Capital sowohl ihrer Anlagen als das des Geldes hieran gewendet haben“,

deutschen Kameralismus zurück.⁶⁴ Wie im Folgenden gezeigt werden soll, stecken jedoch nicht nur praktische, sondern grundlegende philosophische Überlegungen hinter Hegels Gedanke, dass die berufliche Tätigkeit eines Menschen etwas ist, das er nicht nur hat, sondern auch ist.

Die hier zu Grunde liegende Frage betrifft das Verhältnis von „Besonderheit“ und „Allgemeinheit“ in der bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel die „Stufe der *Differenz*“, in der die Allgemeinheit sich nur „innerlich“ in der Besonderheit zeigt.⁶⁵ Hier kommt das Prinzip der Besonderheit zum Tragen: Jedes Individuum erhält hier „Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“⁶⁶, als „unendlich fürsichseiende, freie Subjektivität“.⁶⁷ Die Rechtsordnung mit privatem Eigentum und Grundrechten bildet hierfür die Voraussetzung.

Die Besonderheit des modernen Individuums findet zum einen darin Ausdruck, dass es seine Bedürfnisse und Wünsche befriedigen kann: Die Personen handeln hier als „ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür“.⁶⁸ Aber die Ausdifferenzierung der Bedürfnisse bringt auch die Ausdifferenzierung der „Mittel zu ihren Zwecken“, das heißt die Arbeitsteilung, mit sich.⁶⁹ Um am Arbeitsprozess teilzunehmen, müssen die Individuen hier ebenfalls eine Entscheidung treffen: In der modernen Gesellschaft kann „jeder sich machen [...] wozu er sich berufen fühlt“⁷⁰, entsprechend „seinen besonderen Talenten, Plänen, mit seiner Selbstsucht“.⁷¹ Durch diese Wahl tritt der Mensch „in die bestimmte Besonderheit“⁷² und gewinnt dadurch „Wirklichkeit und sittliche Objektivität“.⁷³ Dadurch realisiert sich das Allgemeine „in seine[n] verständigen Unterschiede[n]“⁷⁴, und die Gesellschaft wird zu einem intern differenzierten und somit stabilen, organischen Ganzen; ihre Bürger „werden etwas“ und können so ihre bestimmten Interessen verwirklichen.⁷⁵ Hegel weist darauf hin, dass „wir Deutschen“ fragen: „was ist er?“, und als Antwort die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand erwarten.⁷⁶ Ohne eine derartige Zugehörigkeit ist der Mensch „eine bloße Privatperson“; während er in einer beruflichen Position in einem Stand erhoben wird zu einer „Besonderheit [...], die eine allgemein anerkannte und gültige ist“.⁷⁷ Er nimmt

sodass der „Übergang“ in ein anderes Gewerbe nur mit „Kummer und Noth“ geschehen kann, wenn nicht sogar „durch Verderben“ (Hotho, 698 f.). In der Griesheim-Vorlesung verbindet Hegel dieses Problem mit der Verdummung der Arbeiter durch die Arbeitsteilung, vor der schon Smith gewarnt hatte, und argumentiert, dass *auf Grund* dieser Verdummung die Arbeiter Schwierigkeiten haben, einen neuen Arbeitsplatz zu finden, und daher „die allerabhängigsten Menschen“ werden (Griesheim, 503; vgl. dazu auch B. Priddat, Hegel als Ökonom, Berlin 1990, 202 ff.).

⁶⁴ B. Priddat, Hegel als Ökonom, a. a. O., 202 ff.

⁶⁵ R, § 181.

⁶⁶ R, § 184; vgl. auch Hotho, 501, 620.

⁶⁷ R, § 187.

⁶⁸ R, § 182, vgl. auch § 194 zur Rolle von Vorstellung und Meinung für menschliche Bedürfnisse.

⁶⁹ R, § 196 ff.

⁷⁰ Griesheim, 509.

⁷¹ Griesheim, 481.

⁷² R, § 207.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Hotho, 526.

⁷⁵ Hotho, 638.

⁷⁶ Griesheim, 525; vgl. auch Hotho, 635.

⁷⁷ Hotho, 637.

als *Besonderer* an der „Allgemeinheit“ der bürgerlichen Gesellschaft – der *indirekten* Förderung des Wohls aller durch die unsichtbare Hand des Marktes⁷⁸ – teil.

Die Bedeutung dieser beruflichen Rollen rührt für Hegel auch daher, dass in diesen und anderen Rollen die Sittlichkeit verwirklicht wird, in der nach Hegel die Moralität „aufgehoben“ und konkret realisiert wird. Hegel weist explizit darauf hin, dass die Moralität in der bürgerlichen Gesellschaft ihren Platz in der Besonderheit des Berufslebens hat: Sobald die wesentlichen Aufgaben und Pflichten erfüllt seien, bleibe „eine Menge der Zufälligkeit der Particularität anheim gestellt, und für diese ist die moralische Gesinnung, die eintreten muß“.⁷⁹ Auch die *politische* Teilhabe der Individuen – soweit sie bei Hegel überhaupt vorhanden ist – findet vom Standpunkt dieser „Besonderheit“ aus statt, und durch sie findet die Besonderheit Eingang in die „Allgemeinheit“ der politischen Sphäre. Die Stände, die die verschiedenen Teile der Gesellschaft in der Legislative vertreten, bringen „Kenntnis der Bedürfnisse der Staatsgewalt“⁸⁰ in sie ein und sind „vermittelndes Organ“ zwischen Regierung und Bevölkerung.⁸¹

Aber auch in der bürgerlichen Gesellschaft selbst sind Besonderheit und Allgemeinheit auf komplexe Weise verwoben; das Allgemeine tritt in „vermittelter“ Form dort auf. Im arbeitsteiligen Wirtschaftsleben wird „subjektive Selbstsucht“ durch eine „dialektische Bewegung“ zur Befriedigung der Interessen anderer geleitet.⁸² Daher ist die Allgemeinheit „Grund und notwendige *Form* der Besonderheit sowie [...] die Macht über sie und [ihr] letzte[r] Zweck“.⁸³ Diese Allgemeinheit ist formal, sie ist die „innere Notwendigkeit“⁸⁴ des Systems „allseitiger Abhängigkeit“.⁸⁵ Die Besonderheit, die die Individuen für sich selbst wählen, muss daher in Verbindung mit dem Allgemeinen stehen: Als Marktteilnehmer muss das Individuum Güter oder Dienstleistungen produzieren, die sich verkaufen lassen, und so – ohne dass dies bewusst intendiert wird – zum Wohlstand der Gesellschaft beitragen. Es wird so ein „*Gliede* der Kette dieses *Zusammenhangs*“.⁸⁶ An diesem Punkt begegnet uns zum zweiten Mal in der *Rechtsphilosophie* das Thema der Erziehung beziehungsweise Bildung⁸⁷: Da die bürgerliche Gesellschaft dieses Element der Allgemeinheit enthält, kann sie dazu beitragen, ihre Mitglieder weg von partikularen Trieben und Instinkten zu führen und zu „bilden“. Dies geschieht durch die Arbeit, die die Individuen verrichten müssen.⁸⁸ In ihr müssen sie Selbstbeherrschung üben und sich den Interessen und Launen anderer Arbeiter⁸⁹ anpassen, und durch sie entwickeln

⁷⁸ R, § 199.

⁷⁹ Hotho, 639.

⁸⁰ R, § 300.

⁸¹ R, § 302.

⁸² R, § 199; Hotho 567, 581; vgl. Sh. Avineri, Labor, Alienation and Social Classes in Hegel's Realphilosophie, in: Philosophy and Public Affairs, 1 (1971), 96–119, hier: 192 f.

⁸³ R, § 184 (eigene Hervorhebung).

⁸⁴ R, § 184.

⁸⁵ R, § 183.

⁸⁶ R, § 187.

⁸⁷ Zum Begriff der Bildung in der deutschen Aufklärung vgl. auch R. Vierhaus, Bildung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. O. Brunner u. a., Stuttgart 1990, Bd. I, 508–551. Für die hohe Bedeutung von Bildung für Hegels Selbstverständnis vgl. auch T. Pinkard, Hegel, Cambridge 2001, 16, 49, 50, 160 f., 198, 268 ff., 289 ff., 321, 369, 488.

⁸⁸ R, § 187; vgl. auch M. J. Inwood, A Hegel Dictionary, Oxford 1992, 247.

⁸⁹ R, § 197. Wie besonders Neuhaus hervorhebt, verlangt die Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft eine systematische Rücksichtnahme auf den Willen anderer Menschen, die diese Form von

sie „*Gewohnheit der Beschäftigung*“.⁹⁰ Als Beitrag zur Loslösung von biologischen Zwängen enthält Arbeit damit für Hegel ein „Moment der Befreiung“.⁹¹

Man könnte einwenden, dass diese Allgemeinheit der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft entgegensteht. Aber wie Hegel betont, stellt sie nur die *Form* dar, in der Individuen ihre Besonderheit ausleben: Bildung ist hier die Stufe, auf der „das Besondere die *Form* der Allgemeinheit erhält“.⁹² Hegels Überlegungen zur Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft stehen damit nicht im Widerspruch zu der Aussage, dass sie die „Sphäre der Besonderheit“ ist, eher im Gegenteil: Da die Bildung in verschiedenen Berufen stattfindet, kann man annehmen, dass sie neben der „Allgemeinheit“ auch besondere Aspekte enthält. Hegel spricht davon, dass der Erwerb von Kenntnissen und Fähigkeiten den Menschen zum „Herr über sein eigenes Tun“ macht, sodass er Befriedigung darin findet, ein Ding so zu produzieren, wie es „sein soll“.⁹³ In dem Maße, in dem die Bildung der bürgerlichen Gesellschaft, die ja eine umfassende Formung des ganzen Menschen darstellt, auch Elemente der Besonderheit erhält, verstärkt sie die Identität des Individuums, das *als Besonderes* im allgemeinen Zusammenhang der arbeitsteiligen Wirtschaft steht. Hegel verwirft dabei explizit ein äußerliches, instrumentelles Verständnis von Bildung.⁹⁴ In klarem Gegensatz zum Smithschen Verständnis von Humankapital beschreibt der Hegelsche Bildungsbegriff einen umfassenden Prozess, den die Individuen durchlaufen, wenn sie zu jemand Besonderes werden, um dann in der *Form* der Allgemeinheit, aber *als Besondere*, zum Wohl der bürgerlichen Gesellschaft beizutragen.

Wenn die Individuen der bürgerlichen Gesellschaft sich gegenseitig begegnen, geschieht das dementsprechend *als Besondere*, als Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen und Korporationen – *als* Brauer, Metzger oder Bäcker. Hegel verbindet die Anerkennung, die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft erfahren, explizit mit ihren Berufen: Man wird „in seiner *Vorstellung* und der Vorstellung anderer *anerkannt*“, indem man sich „zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft“ macht.⁹⁵ Der soziale Raum, in dem diese Anerkennung vornehmlich stattfindet, ist die Korporation: Dort hat ein Individuum „in *seinem Stande seine Ehre*“.⁹⁶ Hier werden sowohl die Fähigkeit, etwas Nützliches zur Gesellschaft beizutragen⁹⁷, als auch die besondere Fähigkeit und der besondere Beitrag eines Individuums anerkannt. Damit finden auch die freien Entscheidungen der Individuen, diesen bestimmten Beruf gewählt zu haben, und damit der freie Wille der Individuen, ihre Wertschätzung. Wenn Hegel die bürgerliche Gesellschaft als den Ort beschreibt, an dem „*subjektive[...] Meinung* und [...] *besondere[...] Willkür*“ „ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre“⁹⁸ erhalten, ist somit

Arbeit von vormodernen Formen unterscheidet (F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge/Mass. 2000, 161).

⁹⁰ R, § 197.

⁹¹ R, § 194.

⁹² Griesheim, 417; Hotho, 479 (eigene Hervorhebung).

⁹³ R, § 197 Z.

⁹⁴ R, § 187.

⁹⁵ R, § 207.

⁹⁶ R, § 253.

⁹⁷ Diese Fähigkeit haben auch diejenigen, die nicht Mitglieder einer Korporation sind (Tagelöhner etc.; vgl. R, § 252). Zu einer Diskussion der Unterscheidung zwischen Anerkennung als „Erbringer von gesellschaftlich nützlichen Leistungen“ und als „Inhaber von spezifischen Fähigkeiten“ vgl. H.-Ch. Schmidt am Busch, „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie (Habil.), Frankfurt/M. 2009, 45 ff.

⁹⁸ R, § 206.

nicht nur die Seite des Konsums, sondern auch die freie Entscheidung für einen bestimmten Beruf und die entsprechende Bildung der Persönlichkeit gemeint.

All dies zeigt, dass für Hegel die eigene professionelle Identität in einem tiefen Sinn einen Teil dessen ausmacht, wer man ist. Individuen verkaufen nicht nur ihre Arbeitskraft, sondern ihre beruflichen Aktivitäten sind, mit Sandel gesprochen, „konstitutiv“ für sie. Begrifflich zeigt sich dies schon im Wort „Beruf“, das etymologisch an „Berufung“ erinnert; ideengeschichtlich klingen Motive der lutherischen Tradition mit ihrer „allgemeinen Priesterschaft aller Gläubigen“ an, die die Würde eines „Gottes-Dienstes“ nicht nur dem Priester, sondern auch jedem Gläubigen in seinem weltlichen Beruf zuspricht. Zwar mag diese religiöse Konnotation im Lauf des 18. Jahrhunderts schon abgenommen haben⁹⁹; die Assoziationen zum Erfüllen der eigenen Pflicht und zur eigenen Identität sind bei Hegel jedoch noch klar sichtbar, und schwingen möglicherweise bis heute mit. Dieser Umstand erklärt vielleicht auch das Unbehagen in Deutschland angesichts des Begriffs des Humankapitals.¹⁰⁰

Bei Hegel sind die Individuen im Markt somit weit weniger „entbettet“ als bei Smith. Zwar ist auch bei Hegel eine Sphäre für das „atomistische“ Ich zugelassen: Im Bereich des Konsums können Individuen autonom ihre individuellen Präferenzen ausleben, ohne konstitutiv an irgendetwas gebunden zu sein.¹⁰¹ Im Arbeitsmarkt dagegen sind sie nicht atomistisch gedacht: Anstatt individuell ihr Humankapital bestmöglich einzusetzen, ungehindert durch persönliche Bindungen und die Spezifität ihrer Ausbildung – wie Smith dies konzeptionalisiert –, wählen sie bei Hegel ein für alle Mal ihren Platz in der Gesellschaft, nehmen die Pflichten, die sich aus dieser Rolle ergeben, wahr und sind anerkannt *als* Besondere, die durch Bildung zu „jemandem“ geworden sind.

III. Die Chancen und Risiken der beruflichen Einbettung

Das Klischee von einem völlig atomistisch gedachten Menschenbild bei Smith und einem völlig eingebettetem, kontextualistischen Selbst bei Hegel ist in Bezug auf deren Theorien als Ganzes unangemessen. In Bezug auf den Arbeitsmarkt hat es jedoch eine gewisse Berechtigung. Bei Smith verkaufen souveräne Individuen ihr Humankapital in einem idealerweise völlig flexiblen Arbeitsmarkt; bei Hegel *sind* Individuen Bäcker, Metzger oder Brauer und eingebettet in die entsprechenden sozialen Klassen und Berufsgemeinschaften. Wie eingangs erwähnt, spiegeln sich diese Unterschiede teilweise in den Unterschieden zwischen angelsächsischem und kontinentaleuropäischem Kapitalismus wieder; die Beobachtungen Richard Sennetts deuten außerdem darauf hin, dass sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten ein noch stärker „Smithsches“ Modell in den USA durchgesetzt hat, als dies vorher der Fall war. Dies bedeutet eine deutliche Verschiebung im Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft.

In der von Denkern wie Rawls und Sandel dominierten „liberal-kommunitaristischen Debatte“ drehte sich die Frage hauptsächlich um *Grade* an Einbettung, und wie verschiedene Autoren klar gemacht haben, ist hierbei wesentlich, auf der Skala zwischen totaler Einbettung

⁹⁹ W. Conze, *Beruf*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, a. a. O., Bd. I, 508–551, bes. 503.

¹⁰⁰ Der Begriff wurde 2004 zum „Unwort des Jahres“ gewählt; vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Unwort> (28. Juli 2011).

¹⁰¹ Allerdings merkt Hegel auch an, dass die Mitglieder einer Korporation sich normalerweise an die dort vorgegebenen Konsumgewohnheiten anpassen; vgl. R, § 253 Z.

und totaler Atomisierung den richtigen Mittelweg zu finden.¹⁰² Wie die Diskussion des Smithschen und Hegelschen Ansatzes zum Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der Arbeitswelt klar macht, kann es jedoch nicht nur um *Grade* der Einbettung gehen; mindestens ebenso wichtig ist, zwischen verschiedenen *Arten* der sozialen Einbettung in verschiedenen sozialen Sphären zu unterscheiden. Viele soziale Veränderungsprozesse lassen sich gerade anhand des Wechselspiels zwischen verschiedenen Formen von Einbettung verstehen.

Das Smithsche Modell mit seiner starken privaten Einbettung und einer auf den Arbeitsmarkt begrenzten Entbettung unterscheidet sich grundlegend von dem Schreckensszenario einer vollkommen atomisierten Gesellschaft, wie sie von den kommunitaristischen Kritikern befürchtet wird. Der Fokus kommunitaristischer Denker liegt weitgehend auf *institutionellen* Formen der Einbettung, sodass Smith nicht als ein Denker gesehen wird, der zur Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft einen durchaus eigenständigen Beitrag leistet: Er betont die Einbettung des Individuums in *private* Kontexte und die wesentliche Rolle, die diese Einbettung für die Fähigkeit zu moralischer Reflexion und moralischem Handeln spielt. Problematisch erscheint heute jedoch, dass gerade auch diese privaten Bindungen an Kraft zu verlieren scheinen, möglicherweise mitbedingt durch die erodierenden Einflüsse des freien Marktes. Ein Hegelsches Modell des Arbeitsmarktes könnte hier insofern als Gegenkraft wirken, als Arbeitsbeziehungen, die eine hohe Stabilität aufweisen, auch eine psychologische Stütze für Individuen bilden können: Die berufliche Identität kann dann möglicherweise eine längerfristige Verankerung für die Persönlichkeit des Einzelnen bilden, als dies private Bindungen tun.¹⁰³ Diese Möglichkeit geht in einer zunehmend flexibilisierten Arbeitswelt allerdings immer mehr verloren, und es ist gut denkbar, dass die in Deutschland derzeit beobachtete Sehnsucht nach familiären Werten und verlässlichen Beziehungen eine Reaktion auf die Entbettung im wirtschaftlichen Bereich darstellt.¹⁰⁴

Allerdings ist auch die Hegelsche Form beruflicher Einbettung nicht unbedingt rundum positiv für die betroffenen Individuen. Aus dem Smithschen Denken lassen sich die Gefahren des Erhalts derartiger historisch gewachsener Institutionen ableiten: So muss stets gefragt werden, ob sie wirklich dem Allgemeinwohl dienen oder nicht die Rechte und Privilegien einzelner Gruppen auf Kosten der Allgemeinheit und insbesondere der Ärmsten (heute möglicherweise der Arbeitslosen) zementieren. Außerdem bestehen, wie besonders Rothschild betont hat, in derartigen Institutionen oft Abhängigkeitsverhältnisse, die Gelegenheiten zu Quälereien und „persönlichem Despotismus“ geben.¹⁰⁵ Auch Hegel gesteht zu, dass die Korporationen „verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken würde[n]“, das die individuelle Freiheit bedrohte, wenn sie nicht vom Staat überwacht würden.¹⁰⁶ Ein „Zuviel“ an beruflicher Einbettung sieht also selbst Hegel als bedrohlich. Vor allem aber führt die berufliche Einbettung der Individuen zu einer stärkeren Verletzbarkeit, wenn zum Beispiel eine bestimmte Branche zusammenbricht und sie gerade mit ihrer Besonderheit dann nicht flexibel genug sind, anderswo eine vergleichbare Einbettung zu finden.

¹⁰² Vgl. zum Beispiel R. Dagger, *The Sandelian Republic and the Encumbered Self*, in: *The Review of Politics*, 61 (1999), 181–208, bes. 190 ff.

¹⁰³ Vgl. auch U. Reisch, *Die Amerikanisierungsfälle*, a. a. O., 194 f.

¹⁰⁴ Vgl. zum Beispiel die Ergebnisse der Shell-Jugendstudie 2010 zur gewachsenen Bedeutung von Familie; http://www.shell.de/home/content/deu/aboutshell/our_commitment/shell_youth_study/2010/family/ (28. Juli 2011).

¹⁰⁵ E. Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge/Mass. 2001, Kap. 4, bes. 27.

¹⁰⁶ R., § 255 Z.

Einbettung bedeutet dann auch „mitgefangen, mitgehangen“. Es droht ein Verlust dessen, was man als wesentlichen Bestandteil der eigenen Persönlichkeit empfunden hat.

Zwischen den Chancen und Risiken beruflicher Einbettung herrscht somit eine Spannung, die keine gleichzeitige Optimierung zulässt. Wesentlich ist daher, die Vielschichtigkeit der Thematik und die Art der Abwägungen und Kompromisse, die möglich sind, ernst zu nehmen. Dies ist insbesondere nötig, da den fachlichen Debatten der Mainstream-Ökonomie ein Arbeitsmarktmodell zu Grunde liegt, das dem Smithschen Modell eines völlig flexiblen Verkaufs von Humankapital recht nahe kommt, freilich ohne die begleitende Reflexion auf die private Einbettung der Individuen. Es ist Aufgabe der anderen Sozialwissenschaften und der politischen Philosophie, daran zu erinnern, dass dies *ein* möglicher Blickwinkel auf die ökonomische Realität ist, dessen Angemessenheit aber durchaus nicht *a priori* angenommen werden kann. Viele Missverständnisse zwischen Ökonomen und anderen Beteiligten am öffentlichen Diskurs dürften darauf zurückzuführen sein, dass die impliziten Annahmen über die Natur und Struktur des Arbeitsmarktes, die die Wirtschaftswissenschaften voraussetzen, nicht von allen Akteuren geteilt werden. Der Vergleich von Smiths und Hegels Modell ist hilfreich, um derartige Inkonsistenzen in öffentlichen Debatten zur Arbeitsmarktpolitik aufzudecken und auf Diskrepanzen hinzuweisen: Eine Situation, in der sehr spezifisches Humankapital nötig ist, das möglicherweise stark mit der Identität der Individuen verbunden ist, lässt sich nicht ohne Weiteres vereinbaren mit dem unreflektierten Ruf nach immer mehr Flexibilisierung. Ebenso wenig ist aber der Ruf nach dem Erhalt bestehender Strukturen plausibel, wenn die Arbeitnehmer ihre Tätigkeiten als reinen „Job“ verstehen und genauso gut in anderen Bereichen arbeiten könnten und wollten.

Insgesamt deutet im deutschen Arbeitsmarkt der letzten Jahrzehnte vieles darauf hin, dass eine Bewegung hin zu einem Smithschen Modell stattfindet. Nicht zuletzt die „Bachelorisierung“ der Ausbildung mit ihrem Fokus auf Effizienz und übertragbaren „soft skills“ geht in diese Richtung; allerdings nehmen in diesem Bereich auch die Rufe der Kritiker zu, die davor warnen, dass in Kernbereichen der deutschen Wirtschaft, zum Beispiel im Ingenieurwesen und Maschinenbau, eine tiefergehende, gründlichere Ausbildung unabdingbar ist. Auf dem Spiel steht aber nicht nur die Frage nach der Spezifität von Humankapital. Auf dem Spiel steht auch eine ganz bestimmte Form menschlicher Praxis, die in einer Arbeitsweise besteht, die sich an intrinsischen Qualitätsmaßstäben orientiert und ein Maß an Exzellenz anstrebt, das nur durch die jahrelange Beschäftigung mit einem Gegenstand, in konstruktiver Auseinandersetzung mit Mitarbeitenden im gleichen Bereich, zu erlangen ist. Es geht um die grundlegende Frage, inwiefern bestimmte Formen des Lebens und Seins, wie sie mit einer starken beruflichen Identität im Hegelschen Sinne einhergehen, geschützt und erhalten werden sollten, und wenn ja, welchen Preis man dafür zu zahlen bereit ist. Hier droht der Verlust nicht nur der Güter, die auf diese Weise entstehen, sondern auch der Kultur- und Gemeinschaftsformen, innerhalb derer sie produziert werden. Die Frage, wer wir sind, wenn wir arbeiten, und welche Formen von Miteinander dabei vorherrschen, verdient von daher eine Diskussion, die über die rein wirtschaftliche Dimension hinausgeht. Die Bedeutung, die die Arbeit in der heutigen Gesellschaft eingenommen hat, macht es notwendig, sich ihr aus verschiedenen disziplinären Blickwinkeln, mit verschiedenen Heuristiken und im Bewusstsein für die Vielfalt real existierender Arbeitsverhältnisse und ihrer unterschiedlichen normativen Dimensionen anzunähern. Diese Diskussion sollte nicht alleine dem Fachdiskurs der Ökonomie überlassen werden.

Lisa Maria Herzog, Universität St. Gallen, Fachbereich Philosophie, Tannenstraße 19, 9000 St. Gallen, Schweiz

Abstract

This article examines the ways in which Adam Smith and G. W. F. Hegel conceptualize the identity of workers in a market economy. Although both see human beings as shaped in and through social relationships, the relation between the worker and his work is seen in different ways. For Smith, workers “have” human capital, while for Hegel workers “are” brewers, butchers or bakers; their profession is part of their identity. This conceptual difference, which is reflected in different “varieties of capitalism” today, shows that not only degrees, but also kinds of embeddedness need to be taken into account in discussions of the relation between individual and society.