

## **Identität und Entfremdung**

*(Identity and Alienation)*

**Linda Schaumann**

### **Abstract**

*In Das Selbst als ein Anderer lässt Ricœur die personale Identität in verschiedenen Hinsichten Andersheit in sich begreifen; das Selbst steht in einem intimen Verhältnis zum Anderen und zum zeitlichen Wandel. Dabei umfasst Identität das Identifiziert-sein und das Sich-identifizieren. Letzteres kann auch nur darin bestehen, im Rahmen des Worthaltens eine fehlende tatsächliche Identifikation zu kompensieren. Es ergibt sich bei Ricœur daraus, dass ein Anderer von mir ein bestimmtes Reden und Handeln erwartet. Der Artikel zeigt, in Abgrenzung dazu, wie Worthalten mit Kant verstanden werden kann, dass hierin eine Nicht-Achtung meiner Autonomie liegt, die Entfremdung ist. Diese Entfremdung kann nur durch eine instrumentelle Auffassung meines Handelns kompensiert werden. Als Beispiel einer solchen Kompensation führe ich Blacks Konzept des Humbugs an. Mit Heideggers Konzept des Man und in Auseinandersetzung mit dem postfordistischen Arbeitsmarkt zeige ich dann, dass eine instrumentelle Identifikation mit einem sozial erwarteten Handeln jedoch auch zur Entfremdung führt.*

**Keywords:** Ricœur, Heidegger, Autonomie, Entfremdung, Humankapital

### **Abstract**

*In Ricœur's Oneself as Another, Otherness constitutes personal*

*identity in several respects; the Self is intimately informed by the Other and by temporal change. In Ricœur's concept of Self, identity encompasses being-identified and identifying-oneself. The latter may, within the scope of keeping one's word, only consist in compensating an identification that one actually lacks. This results from the fact that Another expects me to talk and act in a certain way. That this conception of keeping one's word disrespects the autonomy of the person keeping his or her word and causes his or her alienation, is shown by drawing a distinction between this concept and how keeping one's word can be conceived with Kant. I suggest that this alienation can only be compensated by an instrumental approach to the behavior I am required to show in keeping my word. I give Black's concept of humbug as an example of such a compensation. Discussing, first Heidegger's concept of Man and second the post-Fordist labor market, I continue to show, however, that an instrumental identification with socially expected behavior also leads to alienation.*

**Keywords:** Ricœur, Heidegger, autonomy, alienation, human capital

In *Das Selbst als ein Anderer* legt Ricœur insofern eine weitgefasste Bestimmung von personaler Identität vor, als diese in verschiedenen Hinsichten Andersheit in sich begreift. In der Folge wird die personale Identität in den zeitlichen Wandel und in eine gewisse Fraglichkeit gestellt. Dabei umfasst Identität sowohl das Identifiziert-sein wie das Sich-identifizieren. Letzteres kann auch nur darin bestehen, im Rahmen des Worthaltens eine fehlende tatsächliche Identifikation zu kompensieren. Es ergibt sich dann daraus, dass eine andere Person von mir ein bestimmtes Reden und Handeln erwartet.

Indem ich mich aber aufgrund der Erwartung einer anderen Person fortgesetzt einem bestimmten Handeln oder einer bestimmten

Form des Handelns verschreibe, büße ich meine Autonomie ein und bin in diesem Sinne meinem Handeln entfremdet. Dies wäre anders, würde ich mein Wort nicht aufgrund der Erwartung des anderen halten, sondern aufgrund meiner Achtung vor dem Sittengesetz, wie es Kant mit dem kategorischen Imperativ formuliert hat. Während ich auch in diesem Falle nicht inhaltlich mit dem Handeln identifiziert wäre, das sich aus meinem Worthalten ergäbe, so wäre ich doch mit dem Worthalten als solchem inhaltlich identifiziert. In der Folge wäre das Handeln, das sich aus dem Worthalten ergibt, für mich kein entfremdetes mehr, wie es aufgrund der Bindung an dieses im Ausgang von der Erwartung des anderen der Fall wäre. Ich hätte mich zu meinem Handeln, wenn auch nur formal, verhalten, und es wäre Folge meiner inhaltlichen Identifikation mit dem Gebot, wortzuhalten. Im Falle des Handelns im Sinne des Worthaltens, das sich aus der Erwartung des anderen ergibt, besteht die Identifikation mit dem Handeln nur im Sinne der Anschauung, d.h. sie bleibt ohne sekundäre Identifikation mit diesem. Ich habe mich nicht nur nicht selbst zu meinem Handeln verhalten, das aus dem Worthalten resultiert, sondern die Erwartung des Anderen anstelle meiner Achtung vor dem Sittengesetz hat mir das Worthalten vorgegeben. Zugespitzt formuliert könnte man sagen, dass der Andere dafür gesorgt hat, dass ich mein Wort halte und nicht ich selbst.

Im Rahmen einer solchen Bindung an ein Handeln oder eine bestimmte Form des Handelns ist der einzige Weg, Autonomie zu behaupten, die Bindung instrumentell auszudeuten. Das bedeutet, den Erwartungen des Anderen zu entsprechen, um damit ein Ziel zu erreichen, das nur auf diese Weise zu erreichen ist. Indem ich die Bindung an das Handeln instrumentell ausdeute, eigne ich mir das erwartete Handeln zu. Eine solche instrumentelle Identifikation des Handelns hat Max Black für die Rede unter dem Begriff des *Humbug* thematisiert. Wenn ich Humbug rede, täusche ich aus instrumentellen

Gründen über mein Verhältnis zum Gegenstand meiner Rede, aber indem ich soziale Erwartungen erfülle. Ich identifiziere mich mit sozial erwünschten Redeweisen, um mein soziales Prestige zu erhöhen und damit ein sozial zu verteilendes knappes Gut konsumieren zu können.

Im Anschluss an meine Auseinandersetzung mit Ricœurs Konzept der Identität, und darin speziell mit der aus dem Worthalten gewonnenen Identität, sowie im Anschluss an meinen Exkurs zu Blacks Konzept des Humbugs, und damit zu einer Form der instrumentellen Ausdeutung der Bindung an eine soziale Erwartung, werde ich mich dann eingehender mit Heideggers Konzept des *Man* beschäftigen. Insofern das *Man*, wie Heidegger es in *Sein und Zeit* entfaltet, als Konvention des Redens und Handelns konzipiert ist, kann es als soziale Erwartung gelesen werden, eine bestimmte Identität zu bezeugen. Man soll so handeln und so reden, wie es die anderen tun – und tut es auch. Nun verhält man sich nach Heidegger durchaus deshalb gemäß der Konvention, weil man in diese hineingeboren und diese also in einem gewissen Sinne fraglos ist. Zugleich weist Heidegger aber auch auf die Distanz des jeweiligen Menschen zum *Man* hin, der dieses als Diktatur und Zwang der Anderen auffassen kann. Diese Distanz erhält eine instrumentelle Ausdeutung, wenn Heidegger das Streben der jeweiligen Menschen nach *Abständigkeit*, also danach, mehr von knappen Gütern zu erhalten als andere, als Fundament des *Man* betont und zudem nahelegt, dass das *Man* Erfolgsbedingungen für dieses Streben setzt. Im Handeln Identität mit der Konvention zu bezeugen, wäre dann instrumentell bedingt. Zugleich reproduziert ein solches Handeln jedoch die Diktatur der Konvention und verunmöglicht so eine selbstgewählte Lebensführung.

Dass eine instrumentelle Bindung an die soziale Erwartung kein geeigneter Weg zur Autonomie ist, werde ich abschließend mithilfe eines Blickes auf die Einbindung des Menschen in den

postfordistischen Arbeitsmarkt verdeutlichen. Entsprechend der Theorie des Humankapitals, welche für das Verständnis des postfordistischen Arbeitsmarktes zentral ist, könnte der Mensch selbst seine Teilhabe an sozial zu verteilenden und knappen Gütern manipulieren, müsste dazu aber stets genau den Erwartungen des Arbeitsmarktes bzw. jenen von potentiellen Arbeitgebern entsprechen. Mithilfe der Betrachtung dieses Umstand werde ich verdeutlichen, dass die Sicherung knapper Güter ausgehend von der Anpassung an die Erwartungen im Kontext des postfordistischen Arbeitsmarktes oft nur zu dem Preis gelingt, dass ich kein autonomes Leben führe, meinem Leben also entfremdet bleibt.

### **1. Personale Identität bei Ricœur**

In *Das Selbst als ein Anderer* versteht Ricœur die subjektive Entität in drei Hinsichten auf Andersheit bezogen, jedoch so, dass dieser Bezug die Identität der subjektiven Entität informiert. Was damit im einzelnen gemeint ist, wird deutlich, wenn Ricœur einleitend in *Das Selbst als ein Anderer* die verschiedenen Intentionen darlegt, welche er mit dieser Titelgebung verfolgt.

„Die erste Intention möchte den Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber der unmittelbaren Position des Subjekts, so wie sie die erste Person des Singulars ausdrückt: »Ich denke«, »Ich bin« hervorheben“ (Ricœur 1996: 9). Diese Intention findet ihren direkten Ausdruck darin, dass Ricœur zur Bezeichnung der subjektiven Entität statt des „Ich“ das „Selbst“ verwendet.

„Die zweite philosophische Intention, die sich implizit im Titel dieses Werkes mittels des Begriffs „selbst“ einschreibt, geht dahin, zwei Hauptbedeutungen der Identität auseinanderzuhalten [...], je nachdem ob man unter »identisch« das Äquivalent des lateinischen *idem* oder des *ipse* versteht“ (11). Bevor ich späterhin auf die dritte Intention zu sprechen komme, die Ricœur mit der Titelgebung *Das*

*Selbst als ein Anderer* verknüpft, möchte ich auf diese zweite Intention genauer eingehen. Bei der Unterscheidung von *idem* und *ipse* geht es Ricœur zunächst darum, die Fraglichkeit der Identität, die dem Selbst eignet, mit Blick auf seine Veränderung in der Zeit zu thematisieren. Das *idem* bezeichnet eine Identität als „Beständigkeit in der Zeit [...], im Gegensatz zum Differenten im Sinne des Veränderlichen, Wandelbaren“ (*Ib.*).

Bezüglich des *ipse* stellt Ricœur die These auf, dass dieses „keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert. Und zwar selbst dann noch, wenn die Selbstheit eigene Weisen der Identität mit sich führen würde, wie es unsere Analyse des Versprechens belegen wird“ (*Ib.*).

Die Unterscheidung des *ipse* vom *idem* und ihr jeweiliger Bezug zur Identität erschöpfen sich jedoch nicht in ihrem Verhältnis zur zeitlichen Wandelbarkeit der jeweiligen subjektiven Entität, sondern liegen auch in dem Verhältnis, welches diese zu ihrer eigenen Konstanz einnimmt. Die *idem*-Identität ist nach Ricœur nämlich synonym mit *Selbigkeit*, während die *ipse*-Identität synonym mit *Selbstheit* sein soll. Während der Begriff *Selbigkeit* eine fraglose Identität impliziert, die aber ohne ein Verhältnis der jeweiligen subjektiven Entität zu dieser auskommt, impliziert der Begriff der *Selbstheit* ein reflexives Verhalten zur eigenen Identität, diese wird also gewählt oder sich selbst zugeschrieben.<sup>1</sup> Jedoch lassen, wie ich zeigen werde, beide Formen der Identitätszueignung, also die *idem*-Zueignung und die *ipse*-Zueignung, es zu, die infragestehende Identität von der Eigenheit der Person zu unterscheiden.

Ausgehend von Ricœurs Konzept zweier Modelle der Beständigkeit in der Zeit lassen sich zwei Modelle personaler Identität

---

<sup>1</sup> In seinem Artikel *Das Problem der personalen Identität* markiert P. Welsen die personale Identität als *Selbstheit* dadurch, dass diese „ein Verhältnis zu sich selbst einnimmt“ (Welsen 1999:109).

beschreiben, der *Charakter* und das *gehaltene Wort*. Dabei soll der Charakter „die fast vollständige gegenseitige Deckung der Fragestellung des *idem* und des *ipse*“ bezeichnen. Genauer bezeichnet der Charakter für Ricoeur „die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen, *auf Grund deren* man eine Person wiedererkennt. Auf diese Weise kann der Charakter den Grenzpunkt konstituieren, an dem die Problematik des *ipse* mit der des *idem* verschwimmt und dazu neigt [sic!], beide nicht mehr voneinander zu unterscheiden“ (Ricoeur, 1996: 150).

Demgegenüber soll „die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben“ ausdrücken (147). Worthalten erfordert also ein Reden und Handeln, das, wie ich noch näher ausführen werde, sich mit Werten, Normen oder Idealen identifiziert, mit denen sich der so handelnde Mensch selbst nicht mehr identifiziert oder vielleicht auch nie identifiziert hat, das aber von einem anderen von ihm erwartet wird.

Wenn Ricoeur nun davon spricht, dass im Charakter die *idem*- mit der *ipse*-Problematik zusammenfällt, dann deshalb, weil „[s]elbst noch als zweite Natur [...] mein Charakter [...] ich selbst, *ipse* [ist].“ Jedoch gelte, dass sich „dieses *ipse* [...] als ein *idem* an[kündigt]“ (151). Unter die Habitualitäten, welche den Charakter ausmachen, zählt Ricoeur nun auch „erworbene“ Gewohnheiten und fasst die Charaktereigenschaften einer Person zudem unter dem Begriff des Habitus zusammen (150). Damit spricht Ricoeur zwar nicht aus, deutet aber an, dass jenes, was gemeinhin als Charakter einer Person angesprochen werden kann, durch deren Einbindung in einen familialen und darüber hinaus liegenden sozialen Kontext, z.B. in eine bestimmte gesellschaftliche Klasse oder Schicht und natürlich auch in eine bestimmte Kultur, mitbestimmt ist. Als weitere charakterbildende Faktoren sind zudem die genetischen Dispositionen einer Person und

die Erfahrungen, die sie gemacht hat, zu nennen. Ich möchte an dieser Stelle jedoch nur auf die Bestimmtheit des Charakters einer Person durch den sozialen Kontext ihres Aufwachsens eingehen und die Bedeutung dieses Kontextes für den Habitus spezifisch am Beispiel der gesellschaftlichen Position, in der eine Person aufgewachsen ist, illustrieren. Um dies zu tun, bietet sich natürlich Bourdieus Analyse der Bedeutung der gesellschaftlichen Position für den Habitus einer Person an (Insbesondere: Bourdieu, 1982). Bourdieu geht es bei seiner Auseinandersetzung mit dem Habitus bekanntlich darum, aufzuzeigen, wie das Aufwachsen in einer bestimmten Position sich in einen solchen übersetzt, um herauszustellen, wie dieser wiederum die Bindung der Person an die gesellschaftliche Position ihrer Herkunftsfamilie reproduziert. Mir geht es hier jedoch um die allgemeine Feststellung, dass das, was Ricoeur den Charakter nennt, zu einem nicht geringen Maße sozial verfertigt ist und darin keine individuelle Identität ausweist, sondern die Identität mit einer sozialen Gruppe, deren Mitglieder z.B. durch ihre gesellschaftliche Position als Gruppe konstituiert sind und die auch als Klasse oder Schicht angesprochen werden kann.

In seinem 1989 an der Universität Todai gehaltenen und unter dem Titel *Sozialer Raum, symbolischer Raum* im Sammelband *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns* veröffentlichten Vortrag charakterisiert Bourdieu die Verbindung von Habitus und sozialer Position wie folgt:

Vermittelt über den Raum der Dispositionen (oder Habitus) der Akteure, wird der Raum der sozialen Positionen in einen Raum der von ihnen bezogenen Positionen rückübersetzt; oder, mit anderen Worten, dem System der differentiellen Abstände, über das sich die unterschiedlichen Positionen in den beiden Hauptdimensionen [ökonomisches und



kulturelles Kapital] des sozialen Raums definieren, entspricht ein System von differentiellen Abständen bei den Merkmalen der Akteure (oder den konstruierten Klassen von Akteuren), das heißt bei ihren Praktiken und bei den Gütern, die sie besitzen. Jeder Positionenklasse entspricht eine Habitus- (oder *Geschmacks-*) Klasse, ein Produkt der mit der entsprechenden Position verbundenen Konditionierungen, und, vermittelt über diese Habitus und ihre generativen Kapazitäten, ein systematisches Ensemble von Gütern und Eigenschaften, die untereinander durch Stilaffinität verbunden sind (Bourdieu, 1989: 20f).

Damit adressiert Bourdieu den Habitus einer Person und also jenes, was Ricoeur unter dem Begriff des Charakters verhandelt, als bestimmt durch die soziale Position, in der eine Person aufgewachsen ist. Entsprechend gilt, dass, „was der Arbeiter isst und vor allem, wie er es isst, welchen Sport er treibt und wie er ihn treibt, welche politischen Meinungen er hat und wie er sie zum Ausdruck bringt, [...] sich systematisch von den entsprechenden Konsum- und Verhaltensgewohnheiten der Unternehmer in der Industrie [unterscheidet]“ (21). Zudem verleiht der Habitus der jeweiligen Person ein positionsspezifisches „Klassifikationsschema[...], [ihre] Klassifizierungsprinzipien, Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien, Geschmacksrichtungen. Mit [deren] Hilfe werden Unterschiede zwischen gut und schlecht, gut und böse, distinguiert und vulgär usw. gemacht“, allerdings immer gemäß der sozialen Position und also in unterschiedlichen Positionen „nicht die gleichen Unterschiede. So kann zum Beispiel das gleiche Verhalten oder das gleiche Gut dem einen distinguiert erscheinen, dem anderen aufgesetzt oder angeberisch, einem dritten vulgär“ (*Ib.*).

Späterhin werde ich noch auf Heideggers Konzept des „Man“ zu

sprechen kommen, welches ganz allgemein die Bestimmung des Handelns und Sprechens einer Person durch die Konvention adressiert. Wenn Heidegger auch, wie ich dann zeigen werde, die Möglichkeit zulässt, dass der jeweilige Mensch sich zur Konvention – und zwar auch zu jener, in die er hineingeboren ist – so verhalten kann, dass er diese als Handlungsvorgabe und gar als Diktatur empfindet, so legt Bourdieus Behandlung des Habitus nahe, dass die Bindung an diesen vorreflexiv ist. Für Bourdieu kann die Bindung an den Habitus auch als materialisiert beschrieben werden; dieser ist dem Menschen zweite Natur. Die Überzeugung Bourdieus, dass der Habitus nicht reflexiv ist, teilt Goffman in seiner Schrift *The Presentation of Self in Everyday Life* nicht. Goffman weist eine materialistische Konzeption von Status, sozialer Rolle oder Position zurück und nimmt stattdessen an, dass soziale Identitäten vom Auftreten (performance) abhängen (Brandenburg, 2006: 11). Sie seien „something that must be realized“ (Goffman, 1959). Nach Goffman wäre also mein Habitus etwas, das ich selbst wählen kann, insofern ich es nur in Szene setze. Goffman spricht mit Blick auf die Selbstpräsentation auch von „impression management“.

Die Differenzen zwischen Bourdieu und Goffman betonend, kann man zusammenfassen: Bourdieus Betrachtung des Habitus legt nahe, dass der Charakter einer Person tatsächlich nicht reflexiv ist. Zudem wäre der Habitus nichts, das mich als Individuum markiert, sondern nur etwas, das meine soziale Position und also meine Identität mit einer bestimmten sozialen Gruppe markiert. Wiese mein Charakter Unterschiede zu jenem der anderen Mitgliedern meiner sozialen Gruppe auf, müssten diese durch meine genetische Disposition sowie die spezifischen Erfahrungen, die ich gesammelt habe, erklärt werden. Anders bei Goffman: Für diesen wäre der Habitus durchaus reflexiv und läge im Bereich meiner Wahl.

Insofern es nach Goffman den Habitus im Rahmen meiner Praxis zu realisieren gilt, erinnert dessen Konzept des Habitus an Foucaults Überlegungen zur *Ästhetik der Existenz*, welcher die Vorstellung zugrunde liegt, man könne sich als Person – insbesondere in ethischer Hinsicht – selbst gestalten (Vgl. Foucault, 2007. Ebenso: Foucault, 2009). Während antike Konzepte der Selbstformung durchaus von der Anmessung des Verhaltens an konventionelle Erwartungen ausgingen, ist auch eine schöpferische Selbstgestaltung vorstellbar (Dazu: Menke 2003).

Man sieht, wie vieldeutig der Begriff der Identität ist, wenn er unter dem Begriff des Charakters verhandelt wird und dass die damit verbundene Selbstheit schwer zu bestimmen bis fragwürdig ist.

Wie verhält sich dies nun aber mit Blick auf das Worthalten, das doch nach Ricoeurs Willen die ipse-Identität zur vollen Geltung bringen soll?

Zuerst kann man sagen, dass für den Betrachter nur dann ein Unterschied zwischen dem Worthalten und dem Habitus einer Person erkennbar wird, wenn das Worthalten zu einem Handeln führt, das mit dem sonstigen Verhalten der betrachteten Person inkonsistent ist. Da nach Ricoeur aber im Falle des Worthaltens nicht nur keine materielle Bindung an das, aufgrund dessen an den Tag gelegte, Verhalten vorliegen soll, sondern auch keine Bindung im Sinne der inhaltlichen Bejahung dieses Verhaltens, ist eine ebensolche Inkonsistenz des Handelns aufgrund des Worthaltens und des sonstigen Verhaltens einer Person durchaus zu erwarten.

Im Worthalten liegt nur eine formale Identifikation mit dem daraus resultierenden Handeln vor: ich handele so, weil ich es dem Anderen versprochen habe. Hiervon ausgehend könnte man sogar fragen, ob man überhaupt davon reden könne, dass jemand sein Wort hält, wenn er mit dem mit dem Wort-halten einhergehenden Handeln materiell oder auch nur inhaltlich übereinstimmt. Im Falle

der materiellen Übereinstimmung könnte die Person gar nicht anders handeln, als sie aufgrund des Worthaltens handelte, im Falle der bloß inhaltlichen würde sie nicht anders handeln wollen und auch dann wäre klar, dass sie so gehandelt hätte, wie es nun der Andere erwartet, ganz unabhängig davon, ob es der Andere erwartet oder nicht. Stimme ich nun aber weder materiell noch inhaltlich mit dem Handeln überein, welches mein Worthalten bezeugt, so tue ich dies nach Ricœur deshalb, weil mir die Erwartung des Anderen bezüglich meines Verhaltens zu einer Sache wichtiger wäre als meine eigenen Überzeugungen in Bezug auf die Sache, die es im Halten meines Wortes zu tun gilt<sup>2</sup>.

In seinem Artikel *Identité et ipséité* entwickelt C. Romano die Divergenz zwischen der Eigenheit und der durch das Halten des Wortes gestifteten Identität, indem er Ricœurs Verweis auf eine Äußerung Gabriel Marcells in *Être et avoir* (Marcel, 1954) aufgreift. Nach Ricœur habe Marcel die nachstehende Alternative formuliert und diese wie folgt entschieden:

[T]out engagement suppose ou bien que je fasse défaut à autrui, si je suis mes propres inclinations – mais bien sûr, c'est à l'autre *d'abord* que je dois être fidèle si l'idée même d'engagement possède un sens.

Die Selbstheit als eine Seinsweise, die sich in Form des gehaltenen Wortes konstituiert, bestehe also darin, so Romano, Position zu meinen Verpflichtungen zu beziehen und zu garantieren, sie einzuhalten (Vgl. Romano, 2015: 135f). Ausgehend von dieser Interpretation Romanos käme ich mit dem Handeln, welches ich

---

<sup>2</sup> Damit ein solches Handeln möglich wird, muss natürlich vorausgesetzt sein, dass mein Charakter nicht in einem materiellen Sinne einem solchen Handeln entgegensteht, dass es also meiner Reflexion obliegt, ob ich so handele oder nicht.

aufgrund des Worthaltens zeige, zwar nur zu einer formalen Identität, doch indem Romano das Handeln als Folge meiner Positionierung zu meinen Verpflichtungen versteht, käme ich zu einer inhaltlichen Identität mit diesen, also mit dem Worthalten. Anders gesagt: Das Halten des Versprechens zählt für die Person, die ihr Wort hält, wenn auch nicht, was sie tut, indem sie das tut. Doch was Ricoeur in dem von Romano zitierten Abschnitt aussagt, scheint eigentlich in eine andere Richtung zu gehen, als es die Interpretation Romanos annimmt. Genauer scheint es für Ricoeur nicht meine *Positionierung* zur Pflicht zu sein, die mich das Wort halten lassen soll, sondern die Erwartung des Anderen. Und ich verhalte mich nicht zu dieser Erwartung, sondern diese zwingt mein Handeln. Ricoeur schreibt schließlich, dass ich *natürlich* dem Anderen zuerst verpflichtet bin und also zu seinen Gunsten darauf verzichten muss, meinen eigenen Neigungen zu folgen, wenn der Begriff der Verpflichtung überhaupt einen Sinn haben soll. In der Folge wäre meine Freiheit der Erwartung des Anderen unterlegen bzw. dessen Erwartung würde meine Autonomie nichten.

Ich möchte nun zu einer Möglichkeit kommen, das Worthalten zu sichern, ohne dass dies die Autonomie des Worthaltenden infrage stellt. Wie sich zeigen wird, geht es dabei zugleich nicht darum, den Vorrang meiner Freiheit gegenüber der Erwartung des Anderen zu behaupten, sondern dieser eine gleichwertige Anerkennung zu verschaffen.

In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* prüft Kant das lügenhafte Versprechen auf seine moralische Zulässigkeit, indem er es unter den kategorischen Imperativ<sup>3</sup> fasst. Genauer prüft er, ob eine Maxime, die lautet, dass man, wenn dies von Nutzen ist, ein lügenhaftes Versprechen geben wird, ein allgemeines Gesetz werden

---

<sup>3</sup> „[H]andele nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1900a: 421).

könne<sup>4</sup>. Es stellt sich heraus, dass ich das lügenhafte Versprechen als allgemeines Gesetz nicht wollen kann. Ich kann das aber deshalb nicht wollen, weil diese Maxime, als allgemeines Gesetz angewendet, ihren eigenen Zweck zerstören würde, „indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde“ (Kant, 1900a: 422f). Anders formuliert kann man auch sagen, dass das lügenhafte Versprechen und die Lüge überhaupt die Institution der Sprache und damit einen Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens zerstören würde. Ricœur thematisiert bei der Behandlung des Worthaltens nicht konkret das lügenhafte Versprechen, also jenes Versprechen, das man in der Intention gibt, es nicht zu halten. Er problematisiert das Versprechen stattdessen unter dem Aspekt (der das lügenhafte Versprechen natürlich einschließen kann), dass, *nachdem* das Versprechen gegeben wurde, derjenige, der es gab, nicht mehr mit dem daraufhin erforderlichen Handeln übereinstimmt. Dennoch kann die Prüfung der Eignung des lügenhaften Versprechens als allgemeines Gesetz auf Ricœurs Thematisierung des Worthaltens übertragen werden. Worthalten wäre damit als Folge meiner Achtung vor dem Gesetz zu bestimmen. Es ergäbe sich aber daraus, dass Versprechen ohne Bedeutung wären, wenn sie nicht gehalten würden. Versprechen haben den Zweck, mich in Bezug auf mein künftiges Handeln festzulegen, so dass der Andere auf dieses künftige Handeln vertrauen kann. Würden Versprechen nicht gehalten, vertraute auch keiner auf sie. Genauer würde keiner auf ein künftiges Handeln eines anderen Menschen vertrauen können. Auf dieser Grundlage kann jedoch Gesellschaft nicht funktionieren: Verträge zwischen Menschen, Zusammenarbeit, die Erlangung von Sicherheit und die Planbarkeit

---

<sup>4</sup> Kants zu prüfende Maxime ist konkreter gefasst und lautet: „[W]enn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen“ (Ib. 422).

des Lebens im menschlichen Miteinander sind nur möglich, wenn Menschen sich untereinander verbindlich über ihr künftiges Handeln abstimmen können. Der Wert der sozialen Handlungsabstimmung kann nicht zugunsten meiner spontanen Neigung geopfert werden<sup>5</sup>.

Die Bindung des Worthaltens an die Achtung vor dem Gesetz bietet nun die Möglichkeit, im Worthalten auch dann nicht nur formalistisch zu handeln, wenn man mit dem daraufhin erforderlichen Handeln inhaltlich nicht übereinstimmt. Man würde, indem man so handelt, dass man sein Wort hält, also nicht in seinem Handeln eine Identität mit Wertsetzungen zur Anschauung bringen, die den eigenen tatsächlich nicht entsprechen, sondern handelte in Übereinstimmung mit Wertsetzungen, die man sich selbst gegeben hat.

Tatsächlich wäre das Worthalten als Achtung vor dem Gesetz kein Ausweis bloß formaler Identität, sondern, als Bezeugung der kantischen Autonomie, Ausweis meiner Identität als Vernunftwesen. Als Vernunftwesen kann ich mit der Befolgung des Gesetzes zur inhaltlichen Übereinstimmung kommen, weil dieses meiner Vernunfteinsicht entspricht: es ist nachvollziehbar, dass die Achtung vor der Autonomie eines jeden Menschen erfordert, dass die Maxime meines Handelns als allgemeines Gesetz gewollt werden kann (Vgl.

---

<sup>5</sup> Allerdings ist der Anspruch auf Sicherheit und Planbarkeit der Lebensführung dann fragwürdig, wenn er der Rechtfertigung der Aufrechterhaltung einer ungerechten Güterverteilung dient und also dazu genutzt wird, den Fortbestand des Umstands zu sichern, dass die Möglichkeiten der Wahl der Mittel der Erlangung der Glückseligkeit in einer Gesellschaft ganz unterschiedlich verteilt sind (vgl. Kant, 1900b: 290). Zudem führt eine starke Ungleichverteilung von Gütern dazu, dass Menschen über unterschiedliche Grade der Sicherheit und Planbarkeit ihres Lebens verfügen. Starke Akkumulation von knappen Gütern in den Händen Weniger geht mit dem Mangel an Gütern der Vielen einher. Eine der extremsten Folgen dieses Umstands ist, dass Menschen nicht wissen, ob sie sich am nächsten Tag noch ernähren können oder ein Dach über dem Kopf haben. Es kann aber auch „nur“ sein, dass Menschen von einem auf dem anderen Monat nicht wissen, in welcher Stadt sie leben oder ob sie ein Einkommen haben werden. Insbesondere in Krisen bilden sich die Folgen ungerechter Güterverteilung darin ab, dass auch in reicheren Ländern bestimmte Gruppen mehr von Unsicherheit und mangelnder Planbarkeit betroffen sind als andere.

Kant, 1900a: 400–402). Die Identität, die ich in einem daraus resultierenden Handeln bezeugen kann, ist allerdings nur in dem Sinne ein Ausweis einer spezifischen Identität, als ich bei der Bezeugung meiner Autonomie als Aktzentrum in Erscheinung trete. Weil jedoch das Gesetz meinem Handeln nur eine formale Identität verleiht, kann aus einem solchen Handeln keine inhaltliche Identität in Erscheinung treten: Wenn ich mein Wort halte, kann das von Fall zu Fall in einem ganz unterschiedlichen Handeln resultieren. Das Gesetz wird schließlich auf jeden speziellen Fall neu angewendet und erzeugt also nur ein Handlungsmuster im Sinne der Bezeugung des Gesetzes. Selbst die Befolgung des Gesetzes als Handlungsmuster kann ein Handeln nur unter idealen Umständen bezeugen. Kant betont aus gutem Grund, dass die Wahl der Handlungsmaximen und nicht das Handeln selbst die Moralität konstituiere, hat es doch das Handeln immer mit den Zufällen der Empirie zu tun und kann von diesen aus seiner intendierten Form gebracht werden.

Wie ich festgestellt hatte, halte ich nach Ricœur mein Wort nun nicht aus Pflicht, sondern weil es der Andere von mir erwartet. Was es für meine Autonomie bedeutet, wenn ich etwas tun oder auf eine bestimmte Art und Weise handeln soll, weil der Andere das von mir erwartet, kann man sich verdeutlichen, wenn man überlegt, was es hieße, erwartete der Andere von mir, dass ich so handele, wie er es erwartet, weil er es erwartet. Er erwartete also nicht, dass ich aus Achtung vor dem Gesetz so handele, sondern dass ich mich seiner Erwartung unterwerfe, dass ich diese also als höherwertig als meine eigenen Wertsetzungen betrachte. In diesem Sinne erwartete er von mir die Identität mit seinen anstelle von meinen eigenen Wertsetzungen: ich soll mich im Handeln dem verschreiben, was er für einen Wert, was er für wichtig hält. Dafür soll ich keinen anderen Grund haben als den, dass er es erwartet. Dächte der andere so, trachtete er danach, mich einer Verhaltenskonvention ohne eigene



Positionierung zu dieser folgen zu lassen, ohne dass ich in diese hineinsozialisiert bin. Ich folgte ihr also nicht *deshalb* ohne Positionierung, weil sie für mich eine zweite Natur wäre, sondern weil mir der Andere das aufgegeben hat. Mit der Forderung, mich einer fremden Wertsetzung in diesem Sinne formal, also nur der Anschauung nach, zu verschreiben, stellte er meine Autonomie in Frage. Er behandelte mich als Mittel, aber nicht zugleich als Zweck.

Wenn Worthalten bedeutet, in einer bestimmten Art und Weise zu handeln, weil dies ein Anderer von mir erwartet, erfordert das zu keinem Zeitpunkt eine inhaltliche Übereinstimmung mit diesem Handeln. Man fühlt sich dem Anderen gegenüber in der Pflicht oder tut aus Liebe, was dieser erwartet. Die Erwartung muss dann auch gar nicht explizit formuliert werden, es reicht, wenn sie sich aus dessen Verhalten oder beiläufigen Bemerkungen andeutet. Dann kann Worthalten auch in der Einfügung in eine Konvention in Form von deren Reproduktion im Verhalten bestehen. Beansprucht diese Konvention, die Welt desjenigen einzurichten, der sich ihr gemäß verhalten soll, beansprucht sie also, dessen gesamtes Handeln und Reden und letztlich sogar sein Denken zu bestimmen, könnte der Betrachter, wenn der so Aufgeförderte der Aufforderung Folge leistete, tatsächlich nicht mehr zwischen einer Identität aufgrund des Worthaltens oder einer materiellen oder wenigstens inhaltlichen Identität unterscheiden. Dieser Zustand kann z.B. dann erreicht werden, wenn man einer sozialen Konvention entspricht, weil das den gesellschaftlichen Erwartungen entspricht. Handelt eine Person jedoch so, d.h. erfüllt sie konsistent eine soziale Konvention, ohne mit dieser materiell übereinzustimmen, erfordert dies für die so handelnde Person harte Arbeit an sich selbst und stete Konzentration. Hat sie zudem keine inhaltliche Übereinstimmung mit der Konvention, wird sie an diesem Unterfangen wohl verzweifeln, es sei denn, sie tut es aus instrumentellen Gründen. Die einzige Möglichkeit, in diesem

Handeln Eigenheit zu bewahren, wäre nämlich, mit der Konvention aus instrumentellen Gründen übereinzustimmen, indem man mit der Einfügung in diese verbindet, etwas erreichen zu können, das man erreichen will, mit dem man also inhaltlich übereinstimmt. Dann kann man immerhin sagen, dass man zu einem Zweck eine falsche Identität lebt, in diesem Zweck aber seine „richtige“ Identität sehen. Dass diese Ausdeutung der Einfügung in die Konvention dennoch zur Entfremdung führt – und zudem die Forderungen dieser reproduziert – werde ich in meiner nachfolgenden Auseinandersetzung mit Heidegger und insbesondere mit dem postfordistischen Arbeitsmarkt noch zeigen.

Bislang konnte herausgestellt werden, dass das Worthalten, wie es Ricœur versteht, der Autonomie eines Menschen entgegensteht und Selbstentfremdung fordert. Je nachdem, wie weitreichend die mit dem Worthalten verbundenen Erwartungen an Handeln sind, kann diese Entfremdung von punktuellen Handlungen bis zur gesamten Lebensführung reichen.

Nun möchte ich abschließend zu meinen Überlegungen zu Ricœurs Konzept der Identität noch dessen „dritte, ausdrücklich in [dem genannten] Titel enthaltene Intention [...], nämlich die Dialektik des *Selbst* und des *Anderen als das Selbst*“ (12) ansprechen. Damit meint Ricœur, dass Andersheit als etwas gedacht werden soll, das die Selbstheit konstituiert. „*Soi-même comme un autre* suggeriert von vornherein, dass die Selbstheit des *soi-même* die Andersheit in derart intimer Weise impliziert, dass die eine sich nicht ohne die andere denken lässt, dass vielmehr [...] die eine in die andere übergeht“ (*Ib.*).

Diese Intention fügt sich mit der erstgenannten Intention Ricœurs nun darin zusammen, dass sich gemäß seiner Vorstellung die subjektive Entität erst durch den Umweg über den Anderen und die Institution als ein handlungsfähiges Subjekt und ein Subjekt bestimmter Wertsetzungen konstituieren können soll. Dazu gehört,

dass der Andere die jeweilige subjektive Entität am Handeln hindern kann, wenn er ein machtvollerer Akteur als diese ist oder dieser seinen Beitrag zu ihrem Handlungserfolg verweigern kann. Zudem verneint Ricœur die Annahme vieler liberaler politischer Theorien, dass der Mensch qua Geburt bestimmte Rechte, also Naturrechte besäße. Nach Ricœur kann allein die Institution den Menschen mit Rechten ausstatten, und er ist in diesem Sinne an sie gebunden (Hierzu: Autor [Im Erscheinen]).

Projiziert man diese Annahmen zurück auf meine Überlegungen zu Ricœur Konzept des Worthaltens, stellt sich die Erwartung des Anderen als etwas dar, das das Handeln des Worthaltenden von sich aus, also ohne dass dieser selbst sich dazu positioniert, instrumentell wendet, nämlich dann, wenn derjenige, der erwartet, dass das Wort gehalten wird, einen für den Worthaltenden wichtigen Handlungserfolg an eben dieses knüpft. Auf einen gesellschaftlichen Zusammenhang übertragen könnte man davon reden, dass der Handlungserfolg eines Menschen daran gebunden wird, dass er sich als einer Konvention identisch zeigt, dass er seine Identität mit dieser in seinem Handeln bezeugt. Wenn diese nur eine formale statt einer materialen oder inhaltlichen Identität mit der Konvention ist, dann muss sich der Mensch hierin seiner selbst entfremdet fühlen, insofern er nicht als Zweck an sich, als autonomes Wesen anerkannt wird.

## **2. Humbug reden als instrumentelle Identifikation**

Während das Worthalten bei Ricœur eine Form der formalen anstelle einer inhaltlichen Identifikation mit Handlungs- oder – das ist ebenso möglich – Redeweisen zugunsten einer anderen Person (oder Gruppe von Personen) einfordert, möchte ich eine Form der formalen Identifikation im Rahmen des sozialen Miteinanders betrachten, die zur Erlangung eines eigenen Nutzens, also instrumentell, betrieben wird.

In seinem Aufsatz *The Prevalence of Humbug* bestimmt Max Black diesen als täuschende Falschdarstellung der eigenen Gedanken, Gefühle oder Haltungen, die an Lüge grenzt, insbesondere durch hochtrabendes Sprechen oder Handeln<sup>6</sup>.

Ich versuche eine Person also nicht über den Gegenstand meiner Rede zu täuschen, sondern darüber, *wie ich mich zu diesem Gegenstand verhalte*. Im Rahmen der Entwicklung dieser Definition von *Humbug* diskutiert Black dessen Nähe zu Unaufrichtigkeit und Täuschung: "To say that humbug has something to do with insincerity and deception is to point in the right direction, but does not sufficiently identify the word's meaning" (Black, 1982: 5). Zudem adressiert Black die zerstörerische Wirkung von *Humbug* auf Sprache und Denken, insofern dieser uns der Bedeutung von Wertsetzungen entfremdet. *Humbug* verunklärt nämlich, was des Gesagten mir tatsächlich als Wert gilt und was nicht: "The most serious indictment of falsidical humbug is that, without striking at the roots of linguistic institutions, it tends progressively to adulterate speech and thought" (18).

Black behandelt also den verlorengegangenen Wahrheitswert nicht als einen des Bezugs auf den Gegenstand der Rede, sondern des Verhältnisses, welches der Sprecher zu dem Gegenstand seiner Rede einnimmt. Es geht also nicht darum, den Hörer über Eigenschaften des Gegenstands zu täuschen oder darüber, welcher Art dieser ist, sondern darum, den Hörer darüber zu täuschen, welche Werte und Intentionen der Sprecher vertritt, wenn er über den Gegenstand spricht. Der Sprecher identifiziert sich für die Ohren des Hörers also mit Werten und Intentionen, welche ihm gar nicht eignen. Man kann auch sagen, dass er sich nur formal, nicht aber inhaltlich

---

<sup>6</sup> "HUMBUG: deceptive misrepresentation, short of lying, especially by pretentious word or deed, of somebody's own thoughts, feelings or attitudes" (Black, 1982: 23). Zu Blacks Definition von Humbug siehe auch: Frankfurt, 2006.

identifiziere. Insofern diese Rede oftmals eine „hochtrabende“ sein soll, geht es darum, im Sprechen zugleich das soziale Prestige des Sprechers zu erhöhen, sich also auch mit einem bestimmten sozialen Eigenwert zu identifizieren, der einem gar nicht eignet. Das bedeutet letztlich, dass man etwas sagt, das man für sozial erwünscht oder sozial hochgeschätzt hält und sich dabei auf die Seite dieser Erwünschtheit und Hochschätzung zu schlagen, also diese in ihrer Richtigkeit zu unterstreichen. Darin erkennt man soziale Wertsetzungen an. Jedoch erkennt man sie nur als Mittel zu einem persönlichen Zweck an, nämlich der Steigerung des sozialen Eigenwertes, nicht aber als Zweck an sich, also als wahr oder richtig. Indem ich diese Wertsetzungen anerkenne, kann ich an sozial zu verteilenden knappen Gütern, wie sozialem Prestige, teilhaben. Die Güter, die ich auf diese Weise von anderen Menschen erhalte, sind dann in ihrer Zuteilung an meine Identität gebunden, also daran, dass ich mich zu einer bestimmten Redeweise und darin zu den Werten, für welche diese steht, bekenne.

### **3. Heideggers Kritik des Man**

Wie angekündigt, möchte ich nun mit Heideggers *Man* die Bindung des Handelns an die Bezeugung einer bestimmten sozial erwarteten Identität anhand der Konvention betrachten. Die Konvention, als allgemein übliches Reden und Handeln, wird von Heidegger unter dem Begriff des *Man* verhandelt und insbesondere in *Sein und Zeit* entfaltet. Das *Man* bezeichnet bei Heidegger die Form des alltäglichen Miteinanders. Heidegger nennt diese Seinsweise das *Man*, um zu bezeichnen, dass sie jedem Menschen und keinem Menschen spezifisch eigne. Für die Bestimmung seiner Existenz durch das *Man* habe sich zudem kein Mensch explizit entschieden. Der jeweilige Mensch verstehe und verhalte sich einfach „zunächst und zumeist“ gemäß des *Man* (z.B. Heidegger, 1957: 175). Er sei

„[z]unächst [...] in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt“, also immer schon im *Man*. Genauer seien seine Formen des Verstehens, Redens und Handelns bereits durch das *Man* präformiert. Heidegger fügt dem Vorstehenden deshalb an: „Zunächst »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des *Man*. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«“ (129). Zunächst ist man also nur ein *Man*-Selbst, welches Heidegger von dem eigentlichen, d.h. „eigens ergriffenen Selbst“, unterscheidet (*Ib.*). Hier verdeutlicht sich die im Abschnitt zu Ricoeur bereits angesprochene Implikation Heideggers, dass eine Bindung ohne Zueignung durch den jeweiligen Menschen an das *Man* vorläge. Anstatt er selbst zu sein, also zu seinem eigenen Handeln und Reden Position zu beziehen, wäre der Mensch im *Man* in seinem Verhalten durch das *Mitsein*, also durch sein In-der-Welt-sein mit anderen Menschen, bestimmt. Der jeweilige Mensch wäre im *Man* nicht er selbst, stattdessen hätten ihm „die Anderen [...] das Sein abgenommen“ (127).

Diese Implikation einer zueignungslosen Bindung an das *Man* stellt sich jedoch nicht als materialisierte Bindung dar, ist also nicht der Bindung, die Bourdieu für den Habitus annimmt, zu vergleichen. Denn bei Heidegger wird die Zueignungslosigkeit mit der Implikation eines sozialen Zwangs verknüpft, der die Einhaltung der Konvention jenseits einer „zweiten Natur“ durchsetzt. Heidegger betont, dass „[d]as Belieben der Anderen [...] über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins [verfügt]“ (126). Genauer stünde „das Dasein [...] als alltägliches Miteinandersein“ im *Man* „in der Botmäßigkeit der Anderen“ (*Ib.*). Zudem gäbe das *Man* dem jeweiligen Menschen auf, „zu tun, [w]as sich gehört, was man gelten läßt“ (127), und zu unterlassen, was man nicht gelten lässt oder für ungehörig erachtet. Das *Man* könnte, wie Heidegger nahelegt, aber deshalb die Bindung der Menschen an die durch es eingesetzten

Verhaltenskonventionen durchsetzen, weil es, insofern im *Man* jeder Mensch in der „Botmäßigkeit“ der anderen stünde, darüber entschiede, „[w]em man Erfolg zubilligt, [w]em man ihn versagt“ (*Ib.*).

Ich möchte auf die instrumentelle Wendung der Bindung an das *Man* sogleich genauer eingehen, zuvor jedoch noch folgendes betonen: Heidegger stellt klar heraus, dass der Zwang, den das *Man* auf das Handeln und Reden des jeweiligen Menschen ausübt, nicht nur durch „die anderen“ bedingt ist, sondern ebenso durch mich selbst. Denn „[d]as Wer [des *Man*] ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das *Man*“ (126). Weil aber jeder das *Man* vertritt, bin auch ich selbst Vertreter des *Man*: „*Man* selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht“ (*Ib.*).

Zugleich macht Heidegger, wenn er das *Man* unter dem Aspekt thematisiert, dass der jeweilige Mensch in der Botmäßigkeit des anderen steht und er das *Man* zudem als Diktatur (*Ib.*) bezeichnet, deutlich, dass meine Reproduktion der Konvention dabei dem Umstand geschuldet sein kann, dass ich mich durch diese gezwungen sehe. Das aber setzt voraus, wie ich vorstehend bereits angedeutet hatte, als ich die zueignungslose Bindung an das *Man* von einer materialisierten unterschieden habe, dass Heidegger von einer Distanz zwischen dem jeweiligen Menschen und dem *Man* ausgeht. Nur ausgehend von einer solchen kann die Reproduktion der Konvention durch ein formales und nur der Anschauung nach gebundenes oder durch ein instrumentelles Handeln erfolgen.

Ich möchte die Bindung an das *Man* nun zuerst als formale beschreiben, um dann auf die instrumentelle Ausdeutung dieser einzugehen. Eine formale Bindung ergibt sich daraus, dass ein Anderer oder mein sozialer Kontext die Verfügungsgewalt über mein Handeln beansprucht, d.h. bestimmt, wie sich dieses gestaltet. Nach

Heidegger besorgt „das Miteinandersein als solches die Durchschnittlichkeit“. Während die Erwartung, die der Andere bei Ricoeur im Rahmen des Versprechens an mein Handeln herantrug keine Sanktionierung eines abweichenden Handelns implizierte, verhält sich das bei der Erwartung, die das alltägliche Miteinander nach Heidegger an mein Handeln heranträgt, anders: „Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten“ (127)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Durch seine Qualifizierung der Anpassung an die Konvention bzw. der Identifikation des eigenen Redens und Handelns mit der Konvention als Anpassung an „Durchschnittlichkeit“ und seiner Kritik daran, dass diese „den Vorrang“ niederhalte, macht Heidegger deutlich, dass für ihn nicht allein die Bindung an die Konvention ein Problem darstellt, sondern dass diese eine angenommene natürliche Hierarchie deckelte. Dieser Kritik möchte ich mich hier ausdrücklich nicht anschließen. Betrachtet man Heideggers Kritik des Man im Kontext seines Anliegens, das Seinsverstehen offenzulegen, dann verbinden sich beide Kritikpunkte, jene an der Konvention und jene einer fehlenden gesellschaftlichen Hierarchie, insbesondere in Heideggers Schriften bzw. Reden der 1930er Jahre. So rechtfertigt Heidegger in seiner Rektoratsrede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ von 1933 seinen Aufruf zur Einfügung der Universität in die Ordnung des nationalsozialistischen Staates als Beitrag zur Erfüllung des seinsgeschichtlichen Auftrags des Volkes. (vgl. Heidegger, 2000). Was Löwith in der Rektoratsrede also als Widerspruch adressiert, nämlich dass sie „in Opposition gegen die vom Staate gefährdete Selbständigkeit der Universitäten von ihrer »Selbstbehauptung«“ handle „und zugleich [...] die »liberale« Form der akademischen Freiheit und Selbstverwaltung“ verneine, „um sie bedingungslos einzuordnen in das nationalsozialistische Schema von »Führung« und »Gefolgschaft«“ (Löwith, 1969: 121), das wird plausibel in der Einordnung in das Konstrukt des „seinsgeschichtlichen Auftrags“ des Menschen, wie es Heidegger bereits in *Sein und Zeit* entfaltet hat. Heideggers Rektoratsrede zielt primär auf die Einfügung der Universität in den nationalsozialistischen Staat, als Teil seiner Organisation, sowie darauf, die Universität selbst als ein klar hierarchisches Gebilde aus Führern und Geführten zu strukturieren. Jedoch rechtfertigt sich die Führung der Universität, d.i. das Rektorat, daraus, dass sie selbst einen Auftrag erfüllt; genauer ist sie „geführt von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt.“ (Heidegger, 2000: 107). Zudem „erwacht und erstarkt“ die „Gefolgschaft“, d.i. „[d]ie Gefolgschaft der Lehrer und Schüler[,] [...] allein aus der wahrhaften und gemeinsamen Verwurzelung im Wesen der deutschen Universität.“ (Heidegger, 2000: 107). Das bedeutet, dass sich Dozenten und Studierende deshalb in die Führung durch den Rektor fügen sollen, weil dieser, als Vertreter des geistigen Auftrags des deutschen Volkes, vertritt, was im Wesen der deutschen Universität wurzelt, was also diesem Wesen gemäß ist. In seinem Buch *Politische Philosophie im Denken Heideggers* betont Schwan, dass die Rektoratsrede Heideggers darauf abgestellt habe, die „Umwandlung“ der Universität in „ihrer Korporation aus der



Dass Heidegger zudem von einer instrumentell bedingten Reproduktion des *Man* ausgeht, wird deutlich, wenn er betont, dass dem *Man* ein Streben nach *Abständigkeit* zugrunde läge, also das Streben danach, mehr Güter zu akkumulieren, als die anderen.

Heidegger begründet das *Man* in einer unterschwellig in diesem persistierenden Konkurrenzsituation, die er mit dem Begriff der *Abständigkeit* belegt. Die *Abständigkeit* wird von Heidegger dabei wie folgt beschrieben: „Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der Abständigkeit.“<sup>8</sup> Zudem beschreibt Heidegger „[d]as Miteinandersein im Man“ als ein „ganz und gar nicht [...] abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören“ und markiert es durch ein „Gegeneinander“ (175).

Wie aber sollte das Streben nach Abständigkeit die Herrschaft der Konvention über das Handeln eines jeden Menschen fundieren? Dies könnte nur dadurch geschehen, dass die Konvention Erfolgsbedingungen des Strebens setzte. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger das *Man* tatsächlich in dieser Hinsicht behandelt. Nach Heidegger steht im Rahmen des *Man* der jeweilige

---

überlieferten bisherigen Autonomie der akademischen Selbstverwaltung in ein unbedingtes Abhängigkeits-, Dienst- und Gefolgschaftsverhältnis zu den neuen staatlichen Autoritäten und den Machttaten ihrer politischen Bewegung“ voranzubringen (Schwan, 1965: 99).

Mensch in der „Botmäßigkeit“ der anderen Menschen. Zudem entscheidet das *Man* darüber, „[w]em man Erfolg zubilligt, [w]em man ihn versagt“ (127). Man kann also sagen, dass das *Man* Erfolgsbedingungen des Redens und Handelns bestimmt. Erfolg könnte nun aber auch in dem Sinne zugebilligt werden, als bestimmte Handlungsweisen mit Be- oder Entlohnungen versehen würden. Von der Annahme, dass das *Man* Handlungserfolg *verteile*, ausgehend, kann das *Man* als Verteilungsordnung von knappen Gütern betrachtet werden.

Heidegger hat das *Man* selbst nie explizit als Verteilungsordnung thematisiert, wie er überhaupt in *Sein und Zeit* weder die ökonomische noch die rechtliche Einrichtung des sozialen Miteinanders thematisiert hat. Diese Einrichtungen wurden erst in den 1930er Jahren zu einem – wenn auch nach wie vor peripheren – Thema der heideggerschen Schriften. Dennoch bietet es sich an, das *Man* als Verteilungsordnung zu konstruieren. Nicht nur, weil bestimmte Äußerungen Heideggers eine solche Konstruktion nahelegen, sondern auch, weil eine solche Konstruktion einen wichtigen Aspekt, der in jenen Äußerungen enthalten ist, verdeutlicht: Obwohl Heidegger, wie ich vorstehend gezeigt habe, die Menschen im *Man* als im Miteinander aufgehend und nicht durch Autonomie bestimmt charakterisiert, geht er zugleich, davon aus, dass die Menschen sich im *Man* als Interessenssubjekte verhalten. Diese beiden Charakteristika des *Man*, die zuerst widersprüchlich anmuten, lassen sich darin verbinden, dass die Anmessung an die Konvention des Redens und Handelns, die das *Man* vorgibt, instrumentell gewendet und von dieser Wendung ausgehend reproduziert wird. Meine Sozialisation und die sanktionsbewährte Erwartung der anderen Menschen an mein Reden und Handeln verbinden sich mit der Setzung von Erfolgsbedingungen für Handeln. Die instrumentelle Wendung der Orientierung des Handelns an der Konvention erfolgt in

Heideggers Konzeption des *Man* jedoch immer als Streben danach, einen Vorrang über den Anderen bzw. danach, mehr knappe und sozial zu verteilende Güter als dieser zu erlangen. Eben dadurch wird das Handeln von der gezwungenen Reproduktion des *Man*, also seiner Reproduktion zu Erlangung der notwendigen Güter, die dadurch erforderlich wird, dass das *Man* Erfolgsbedingungen des Handelns setzt, zur verantwortlichen Reproduktion des *Man*: Man selbst bemüht sich, den anderen nieder zu halten, weil man nur dann mehr als dieser haben kann, wenn er weniger als man selbst hat, und man selbst muss vom Anderen nieder gehalten werden, nicht nur, damit er mehr haben kann als man selbst, sondern auch, um überhaupt seine Teilhabe zu sichern. Die instrumentelle Bindung an die Konvention erweist sich, obwohl Heidegger den jeweiligen Menschen darin durchaus als Verantwortungsträger markiert, im Rahmen von Heideggers *Man* nicht als Aneignung von Autonomie, sondern gerade als Verfestigung der Bindung an die soziale Erwartung und sogar als ihre Triebfeder.

#### **4. Instrumentelle Identität und Humankapital**

Menschen kann, durch die Bindung der Konventionserfüllung an die Teilhabe an Gütern, jedoch die instrumentelle Wendung der Konventionserfüllung auch sozial vorgegeben sein, so dass sie sich zu dieser nicht mehr, wenigstens nicht mehr in vollem Maße, autonom verhalten können. Damit wird eine Reproduktion der Konvention im Handeln sozial nicht allein an eine Erwartung, sondern auch an die Erlangung eines eigenen Nutzens geknüpft. Insofern diese Erlangung dieses Nutzens für mich eine Notwendigkeit darstellt, bin ich in einem instrumentellen Sinne an die Erfüllung der Konvention gebunden. Im Rahmen der Notwendigkeit, sich aus instrumentellen Gründen an die Konvention zu binden, ist es fraglich, inwieweit gesagt werden kann, dass der so Gedrängte sich für die Instrumentalität seines Handelns

entschieden hat. Instrumentalität und Autonomie wären in diesem Falle nicht mehr oder kaum noch identifiziert. Dennoch kann sich die instrumentelle Bindung an die Konventionserfüllung dem so Handelnden gerade als Autonomie darstellen. Dies gelingt besonders dann, wenn nicht allein die Güterteilhabe durch die Erfüllung der Konvention erreicht wird, sondern auch eine Tätigkeit realisiert werden kann, die man selbst gewählt hat. So kann man einen Beruf als Berufung begreifen, muss sich jedoch, indem man diesen ausführt, um mit diesem die Teilhabe an knappen Gütern zu sichern, in die mit dem Beruf und den Zugangsbedingungen zu diesem verknüpften sozialen Erwartungen fügen. Darin verbindet sich das gewählte Handeln mit dem Handeln aus Anmessung und kann von diesem überformt werden.

Dies gilt insbesondere, als die Bindung an die Konvention zur Erlangung eines Güteranteils von der anschaulichen Identität des Handelns und Redens mit bestimmten Formen des Handelns und Redens bishin zum Ausweis einer gesamten Seinsweise in Anmessung an eine erwartete Seinsweise reichen kann. Infolge dessen, dass der Anspruch der Konvention auf meine gesamte Seinsweise ausgreifen kann, wird, selbst wenn ich, trotz der Bindung meiner Teilhabe an die Erfüllung der sozialen Erwartung selbst noch den Eindruck habe, mich zu meiner Einfügung durch deren instrumentelle Wendung positionieren zu können, fraglich, wie autonom ich bin. Das Ausmaß des Anspruches, zur Realisierung eines eigenen Zweckes ein bestimmtes Handeln zu zeigen und mit diesem eine bestimmte Identität zu bezeugen, kann so weitreichend sein, dass Autonomie nicht gelebt werden kann. In diesem Falle führte man trotz der Vorstellung, im eigenen Handeln läge Autonomie, ein entfremdetes Leben oder zeigte sich fortlaufend mit einer Identität identisch, der man entfremdet wäre.

Ein derartiger Zustand lässt sich z.B. anhand des Versuchs von

Lohnabhängigen dokumentieren, sich im Rahmen eines flexibilisierten und innovationsgeprägten Arbeitsmarktes, der als Mittel der Produktivitätssteigerung durch Arbeit das *Humankapital* ausgemacht hat, Arbeitsmarkterfolg in Kreativberufen zu sichern. In aller Kürze gefasst, bezeichnet der Begriff des *Humankapitals*, der in den frühen 1960er Jahren durch neoliberale ökonomische Theorien, insbesondere jene von Gary S. Becker oder Theodore W. Schultz, eingeführt wurde, eine Menge an Fähigkeiten, die von einem Menschen gezielt erworben werden können und die dafür sorgen, dass er in Arbeitsprozessen besser verwendet werden kann. Diese Fähigkeiten können neben einem bestimmten Wissen und berufsbezogenen Können auch das soziale Geschick und den Gesundheitszustand eines Menschen umfassen. Allgemein kann all jenes mit dem Begriff des *Humankapitals* bezeichnet werden, das einen ökonomischen Wert hat und nicht von dem Menschen, der es besitzt, und nicht von dessen Lebensführung abgetrennt werden kann.<sup>9</sup> Foucault betont in seiner Auseinandersetzung mit der neoliberalen Theorie des *Humankapitals*, die er im Rahmen seiner 1978/79 gehaltenen Vorlesung *Die Geburt der Biopolitik* geführt hat, dass Lohnabhängige durch den Erwerb und die Vermarktung von *Humankapital* zu Unternehmern ihrer selbst und in diesem Sinne zu Marktsubjekten werden könnten. Sie könnten damit also mehr Einfluss auf ihr Gehalt wie auch ihren Erfolg am Arbeitsmarkt nehmen, anstatt für den Arbeitsmarkt nur eine Ware, also ein Objekt zu sein, das den Marktschwankungen ausgeliefert ist. Erwürbe und vermarktete nun ein Mensch deshalb *Humankapital*, weil

---

<sup>9</sup>„Schooling, a computer training course, expenditures of medical care, and lectures on the virtues of punctuality and honesty also are capital.“„[These assets] are called human capital because people cannot be separated from their knowledge, skills, health, or values in the way they can be separated from their financial and physical assets“ (Becker n.d.). “In so far as expenditures to enhance such capabilities also increase the value productivity of human effort (labor), they will yield a positive rate of return.“ (Becker 1962: 10). „Laborers have become capitalists [...] from the acquisition of knowledge and skills that have economic value“ (Schultz, 1961: 4).

sein Ziel wäre, am Arbeitsmarkt Erfolg zu haben oder ein besseres Einkommen zu erzielen, betrachtete er Humankapital also allein als Investition in seinen Arbeitsmarkterfolg, legte er sich mit dem Erwerb von *Humankapital* eine Identität zu und machte diese Identität bekannt, wäre er zwar in einer instrumentellen Weise mit dieser identifiziert, die Erfüllung seines Zwecks würde jedoch seine Seinsweise vereinnahmen. Dass sich der Lohnabhängige zu seinem Erwerb von Humankapital positioniert und sich also die dabei erforderliche Arbeit an sich selbst zur Anmessung an die Erwartungen des Arbeitsmarktes zueignet, legt die Theorie des *Humankapitals* nahe, wenn sie den Erwerb der marktrelevanten Fähigkeiten als Erwerb von Kapital betrachtet. Foucault betont, dass der Lohnabhängige, der in *Humankapital* investiert, als eine Person betrachtet werde, die in ein Unternehmen investiert. Die neoliberale Analyse der Arbeit habe diese „ganz weit von der Vorstellung der Arbeitskraft, die zum Marktpreis verkauft werden sollte, entfernt“. Sie sei stattdessen „bei einem Kapital gelandet [...], das in ein Unternehmen investiert wird.“ Und er fügt an: „Das ist keine Vorstellung der Arbeitskraft, sondern eine Vorstellung der Kompetenz als Kapital, das in Abhängigkeit von verschiedenen Variablen ein bestimmtes Einkommen einbringt, welches ein Lohn ist, ein Lohneinkommen, so dass der Arbeiter selbst sich als eine Art von Unternehmen erscheint“ (Foucault, 2004: 313). In der Folge dieser Umdeutung der Rolle des Lohnabhängigen am Markt, so Foucault, denke der Neoliberalismus die Wirtschaft als eine „Wirtschaft, die aus Unternehmenseinheiten besteht“, und die Gesellschaft als eine „Gesellschaft aus Unternehmenseinheiten“ (*Ib.*).

Jedoch verhält es sich so, dass *Humankapital* von seinem Besitzer nicht abzutrennen ist. Das bedeutet, dass dieser, wenn er in dieses investiert und es also erwirbt, sich selbst als ein Produkt bearbeiten muss. Auch bedeutet es, dass, wenn der Mensch sein

Humankapital auf dem Markt bewirbt, er sich selbst als Ware auf diesem anbietet. Zudem muss er, wenn er das *Humankapital* in Arbeit aktualisiert und in diesem Sinne produktiv macht, selbst arbeiten. Der Lohnabhängige mit *Humankapital* ist also mit diesem auf Schritt und Tritt identifiziert. Das wird insbesondere dann zu einem Problem für die Identität eines Lohnabhängigen, der in *Humankapital* investiert, wenn er dies im Kontext eines hochinnovativen Wachstumsmärktes mit flexibilisiertem Arbeitsmarkt tut.

Wie Vicki Smith in ihrem Artikel *Enhancing employability: Human, cultural and social capital in an era of turbulent unpredictability* betont, machen solche Marktkontexte es den Lohnabhängigen zur Aufgabe, sich stets auf den Vollzug eines Stellenwechsels vorzubereiten. „Temporary and contract workers must enter and leave the job market more frequently [...]“ (Smith, 2010: 282). Voß und Pongratz beschreiben einen ähnlichen Wandel der Rolle des Lohnabhängigen im Rahmen des Arbeitsmarktes. Der Lohnabhängige müsse zunehmend von einem „eher passiv auf dem Markt für Arbeitskraft agierenden Eigner dieses spezifischen Gutes“ zu einem „in neuer Qualität kontinuierlich strategisch handelnde[n] Akteur werden“. Der Lohnabhängige als Marktakteur müsse nun „sein einziges zur Subsistenzsicherung in einer privatwirtschaftlich basierten Gesellschaft nutzbares »Vermögen« (das Vermögen zu arbeiten) hochgradig gezielt und dauerhaft auf eine potentielle wirtschaftliche Nutzung hin entwickel[n] und verwerte[n]“ (Voß, G. G. und Pongratz, 1998: 142f).

Um unter den Bedingungen der Erosion dauerhafter Beschäftigung ihren Lohnbezug sicherzustellen, müssen die Lohnabhängigen ihr *Humankapital* auch während einer Beschäftigung fortlaufend und sehr gezielt aus- und umbauen und dürfen zugleich nicht darin nachlassen, sich am Arbeitsmarkt gut zu vermarkten. Lohnabhängige bleiben also, auch während sie sich in einem

Beschäftigungsverhältnis befinden, Marktakteure. Sie müssen, selbst dann wenn sie beschäftigt sind, stets das Ziel im Blick behalten, sich eine neue und anschließende Beschäftigungsphase zu sichern. Die *employability security*, d.h. die Sicherung der Möglichkeit, beschäftigt zu werden, bietet somit im Verhältnis zur fordistischen Beschäftigungssicherheit (*employment security*) eine kontinuierliche Beschäftigungsperspektive nur im Sinne aneinander anschließender, unterschiedlicher Beschäftigungen und erfordert den fortlaufenden Einsatz des Lohnabhängigen, will er die Phasen zwischen den Beschäftigungen (die sogenannte *downtime*) möglichst kurz halten.

In der Folge einer solchen Marktsituation kommt es dazu, dass der Erwerb, die Vermarktung und die Produktivmachung von *Humankapital* das Leben des Lohnabhängigen vereinnahmen und in der Folge kaum oder gar keinen Platz für die Aktualisierung einer anderen Identität lassen.

V. Smith belegt diesen Umstand in ihrem bereits genannten Artikel mit Ergebnissen verschiedener Studien zur Bemessung der Zeit, die Arbeiter der *Neuen Medien* in die Anpassung ihres *Humankapitals* an die stets sich erneuernden Anforderungen des Marktes oder in die Vermarktung ihrer Fähigkeiten investieren: „Although the amount of time invested in such training would be difficult to quantify, Batt et al.'s (2001) finding that new media workers spend, on average, 13.5 unpaid hours per week developing new skills, may roughly capture the kind of time other new economy workers invest in maintaining cutting-edge skill repertoires, staying ahead of new innovations, and protecting their employability. Another study estimates that new media project workers – those who work in multimedia or internet-based information, entertainment, and infotainment industries – spend approximately 20 percent of their time in networking activities related to maintaining their employability (Christopherson, 2002) and Barley and Kunda (2004) found that IT



contractors devoted prodigious amounts of time to both skill acquisition and networking" (Smith, 2010: 288).

## 5. Fazit

*Entfremdung* bezeichnet in diesem Artikel also die Darstellung einer Identität vermittelt meines Handelns aufgrund sozialer Erwartungen. Ein Handeln, das eine sozial erwartete Identität zur Anschauung bringt, ohne mit dieser inhaltlich identifiziert zu sein oder diese aufgrund einer, die Veranschaulichung einer solchen Identifikation nach sich ziehenden, übergeordneten inhaltlichen Identifikation (wie z.B. jener mit dem Sittengesetz) zur Anschauung bringt, kann allein dadurch angeeignet werden, dass man es instrumentell wendet. Man legt es dann als Mittel der Erlangung eines Zweck aus, mit dem man in der Regel durch Neigung identifiziert ist. Indem ich so handle, muss ich jedoch meine Identität mit dem erwarteten Handeln konstant bezeugen. Wenn dann kein Raum mehr ist für eine Existenz außerhalb der Instrumentalität, d.h. wenn Reden und Handeln immer nur oder weitgehend eine Identität bezeugen, mit der keine inhaltliche Identifikation des jeweiligen Menschen gegeben ist, lebt der Mensch jedoch auch im Rahmen der instrumentellen Wendung der Erfüllung der Handlungserwartung weiterhin entfremdet. Dabei verweist die Verwendung des Begriffs der Entfremdung nicht notwendig auf die Annahme einer „Kern-Identität“, die einer Person von Anfang an und konstant eignet. Vielmehr bezeichnet der Begriff den Umstand, dass man in weiten Strecken oder relevanten Teilen des Lebens eine Identität annimmt, die man inhaltlich nicht bejaht. Entfremdung ergibt sich also aus dem Verhältnis, das ich zu meiner gelebten Identität einnehme, die darin durchaus eine wandelbare sein kann. Wenn Menschen in eine Verteilungsordnung eingebunden sind, die Teilhabe an Identität bindet, ist die instrumentelle Wendung eines Handelns, das bestimmte soziale Erwartungen erfüllt, nicht mehr der

Positionierung des jeweiligen Menschen zu dem Handeln, das der sozialen Erwartung entspricht, überlassen, sondern ihm bereits aufgegeben. Auch die instrumentelle Wendung des der sozialen Erwartung entsprechenden Handelns, und nicht allein das daraufhin erforderliche Handeln, wird so zum Teil der Entfremdungserfahrung des jeweiligen Menschen. Insbesondere tragisch daran ist, dass ein solchermaßen dem Menschen zur Aufgabe gegebenes Handeln sich durch dessen Erfüllung in seiner Kraft, zu fordern, durchhält oder sogar verstärkt. Das instrumentelle Handeln gemäß der sozialen Erwartung perpetuiert die soziale Erwartung und bestätigt darin ihr Recht. Die entfremdete Identität produziert selbst die entfremdete Identität.

## **Literatur**

Becker, G.S. (n.d.). *Encyclopedia Essay on Human Capital*; <<http://www.econlib.org/library/Enc/HumanCapital.html>> (Letzter Zugriff am 14.01.2019).

Becker, G. S. (1962). Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis. *The Journal of Political Economy*, 70(5/2), 9–49.

Black, M. (1982). The Prevalence of Humbug. *Philosophic Exchange*. 13(1), Art. 4, 2–23.

Bourdieu, P. (1982). *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Suhrkamp.

Bourdieu, P. (1989). Sozialer Raum, symbolischer Raum. *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*, übers. v. H. Beister, Suhrkamp, 15–35.

Brandenburg, H. (2006). Short of Lying: The prevalence of bullshit in political communication; <<https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/760052f1-e2a9-4dce-89a0-c4437bd15293.pdf>> (Letzter Zugriff: 23.04. 2020).

- Foucault, M. (2004). *Die Geburt der Biopolitik*. Übers. v. J. Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2007) *Ästhetik der Existenz*. Schriften zur Lebenskunst. Suhrkamp.
- Foucault, M. (2009): *Hermeneutik des Subjekts*. Suhrkamp.
- Foucault, M. (2009). *Suhrkamp und Regierung des Selbst und der anderen*. Suhrkamp.
- Frankfurt, H. (2006). *Bullshit*. Übers. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday Anchor Books.
- Heidegger, M. (1957). *Sein und Zeit*. Niemeyer (in der Gesamtausgabe von Heideggers Werk: (1977). GA Bd. 2, Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Klostermann, 107–118.
- Kant, I. (1900a). Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Gesammelte Schriften Bd 4*. Reimer.
- Kant, I. (1900b). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Gesammelte Schriften Bd. 8*. Reimer.
- Löwith, K. (1969). Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Kohlhammer, 93–126.
- Marcel, G. (1954). *Sein und Haben*. Übers. und Nachw. v. E. Hehler. Ferdinand Schöningh.
- Menke, C. (2003). Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001,

Hrg. v. A. Honneth; M. Saar. Suhrkamp, 283–299.

Ricœur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. v. J. Greisch, München: Wilhelm Fink.

Autor (Im Erscheinen). *Selbstökonomisierung: Der Mensch zwischen Nutzenmaximierer und Dienst-Leister bei Ricœur, Foucault und Heidegger*.

Schultz, T. W. (1961). Investment in human capital. *American Economic Review*, 51, 1–17.

Smith, V. (2010). Enhancing employability: Human, cultural and social capital in an era of turbulent unpredictability. *human relations* 63(2), 279–303.

Schwan, A. (1965). *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Westdeutscher Verlag.

Voß, G. G. und Pongratz, H. J. (1998). Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50(1), 131–158.

Welsen, P. (1999). Das Problem der personalen Identität. *Hermeneutik des Selbst im Zeichen des Anderen*. Hrg. v. B. Liebsch. Verlag Karl Alber, 106–129.

Romano, C. (2015). Identité et ipséité: L'apport de Paul Ricœur et ses prolongements. *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*. Hrg. v. M.-A. Vallée. Éditions Mimesis, 77–90.