

## INHALT

<b>Reinhard Brandt (Marburg):</b> Person und Sache. Hobbes' „jus omnium in omnia et omnes“ und Kants Theorie des Besitzes der Willkür einer anderen Person im Vertrag .....	887
<b>Harald Bluhm (Berlin):</b> Variationen des Höhlengleichnisses. Kritik und Restitution politischer Philosophie bei Hannah Arendt und Leo Strauss ..	911
<b>Schwerpunkt: Liebe und Verdinglichung</b> <i>(Angelika Krebs)</i> .....	935
<b>Martha C. Nussbaum (Chicago):</b> „Mit Gründen oder aus Vorurteil“. Käufliche Körper .....	937
<b>Angelika Krebs (Frankfurt/M.):</b> Lieben: Schenken, Tauschen oder Teilen? Eine Kritik an Elizabeth Andersons Theorie des „Gift Exchange“ .....	967
<b>Rahel Jaeggi (Frankfurt/M.):</b> Der Markt und sein Preis .....	987
<b>Interview</b>	
<b>Robert B. Brandom (Pittsburgh):</b> Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik <i>(Susanna Schellenberg)</i> .....	1005
<b>Diskussion</b>	
<b>Gabriel Motzkin (Jerusalem):</b> Moralische Verantwortung und Diskontinuität der Erinnerung .....	1023
<b>Archiv</b>	
<b>Frank Haney (Potsdam):</b> Rückbesinnung oder nachholende Modernisierung? Die russische Philosophie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend .....	1033
<b>Iosif Davidowitsch Lewin:</b> „Ich habe P. Florenski ein Mal gesehen ...“ .....	1035
<b>Literaturessay</b>	
<b>Ludwig Nagl (Wien):</b> Renaissance des Pragmatismus? .....	1045
<b>Rezensionen</b>	
<b>Norbert Winkler (Mannheim)/Thomas Meyer (München):</b> Revision des ungeschichtlichen Cusanus-Bildes. Rez. zu: <b>Kurt Flasch:</b> Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung .....	1057
<b>Jörg Schenuit (Berlin):</b> Linker Aristotelismus. Rez. zu: <b>Martha C. Nussbaum:</b> Gerechtigkeit oder Das gute Leben .....	1063
<b>Annotationen</b>	
<b>Ulrich Johannes Schneider:</b> Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert <i>(Reinhard Mehring)</i> .....	1069
<b>Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hg.):</b> Phänomenologie und Geschlechterdifferenz <i>(Alice Pechriggl)</i> .....	1071

# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung

47. Jahrgang · 1999 · Heft 6

Herausgeber

Axel Honneth (Frankfurt/M.), Hans-Peter Krüger (Potsdam),  
Herta Nagl-Docekal (Wien), Hans Julius Schneider (Potsdam)

Wissenschaftlicher Beirat

Karl-Otto Apel (Frankfurt/M.), Pierre Bourdieu (Paris),  
Hubert L. Dreyfus (Berkeley), Yehuda Elkana (Jerusalem),  
Jürgen Habermas (Starnberg), Dieter Henrich (München),  
Gerd Irritz (Berlin), Friedrich Kambartel (Frankfurt/M.),  
Jürgen Mittelstraß (Konstanz), Nelly Motrošilova (Moskau),  
Hilary Putnam (Cambridge), Nicholas Rescher (Pittsburgh),  
Paul Ricœur (Nanterre), Richard Rorty (Charlottesville),  
Herbert Schnädelbach (Berlin), Charles Taylor (Montreal)

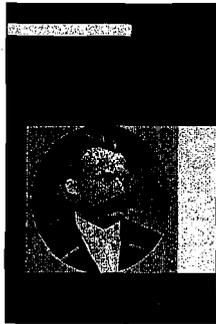
Chefredakteur

Mischka Dammaschke



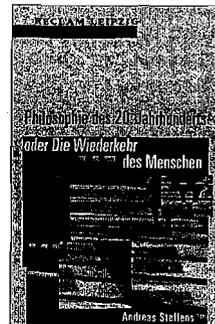
Akademie Verlag

## NEUERSCHEINUNGEN PHILOSOPHIE 1999



**Bernhard H.E. Taureck:**  
Nietzsche-ABC.  
256 S. RBL 1679  
DM 18,-

Über Nietzsche muß man streiten. Nietzsche verlangte die Ausrottung entarteter Menschen und glaubte gleichzeitig an eine harmonische Lebensgestaltung der Zukunft. Er wollte Weltbürger sein und wurde von nationalistischen Leidenschaften ergriffen. Er war Philosemit, aber lastete den Juden die Erfindung der Moral an. Nietzsche radikalisierte Modernität und Antimodernität in einem Atemzuge. Dieses Nachschlagewerk erläutert die wichtigsten Positionen und Begriffe seiner Philosophie.



**Andreas Steffens:**  
Philosophie des  
20. Jahrhunderts  
oder  
Die Wiederkehr  
des Menschen.  
316 S. RBL 1663  
DM 22,-

Von den Schlachtfeldern der Weltkriege bis in die Forschungslabors der Gentechniker erstreckt sich eine Geschichte des Zerfalls menschlicher Selbstverständlichkeiten. Ausgehend von einer Analyse der im 20. Jahrhundert eskalierenden Politik der Menschenformung (Anthropolitik) bietet Andreas Steffens einen zusammenfassenden Rückblick auf die zentralen philosophischen Denkformen unseres Jahrhunderts.



**Philosophie der Freundschaft.**  
Hrsg.: K.-D. Eichler.  
256 S. RBL 1669  
DM 24,-

Dieses Studienbuch mit Texten von Aristoteles, Montaigne, Nietzsche, Simmel, Lévinas, Gadamer, Foucault, Derrida und anderen eröffnet einen Einblick in die aktuelle Diskussion und gibt einen Überblick über die Geschichte der Philosophie der Freundschaft von der griechischen Antike bis heute.



**Heinrich Simon / Marie Simon:**  
Geschichte der  
jüdischen  
Philosophie.  
322 S. 7 Abb.  
RBL 1656  
DM 22,-

Heinrich und Marie Simon verfolgen in dieser Monographie den Weg der jüdischen Philosophie von der Antike über das Mittelalter bis zur Neuzeit. Ein unentbehrliches Kompendium für Studierende und alle, die ihre Kenntnisse vom Judentum vertiefen möchten.

RECLAM LEIPZIG

## Der Markt und sein Preis

Von RAHEL JAEGLI (Frankfurt/M.)

*„Kam endlich eine Zeit, wo alles, was die Menschen bisher als unveräußerlich betrachtet hatten, Gegenstand des Schachers, veräußert, wurde. Es ist dies die Zeit, wo selbst Dinge, die bis dahin mitgeteilt wurden, aber nie ausgetauscht, gegeben, aber nie verkauft, erworben, aber nie gekauft: Tugend, Liebe, Überzeugungen, Wissen, Gewissen usw., wo mit einem Wort alles Sache des Handels wurde. Es ist die Zeit der allgemeinen Korruption, der universellen Käuflichkeit ...“*

Karl Marx<sup>1</sup>

## I. „Die Zeit der universellen Käuflichkeit“

Als Karl Marx 1847 etwas spöttisch die zeitgenössischen Auffassungen kritisierte, denen sich die kapitalistische Epoche als Zeitalter der „allgemeinen Korruption“ und der „universellen Käuflichkeit“ darstellen mußte, dürfte niemand geahnt haben, welch unzählige Möglichkeiten hier noch schlummern. Heute kann man nicht nur Haus und Hof, sondern auch innere Organe verkaufen, nicht nur Ammendienste anbieten, sondern als „Leihmutter“ gleich das Austragen des Nachwuchses übernehmen. Und auch die Kommerzialisierung der Sexualität im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit nimmt Formen an, die die altherwürdige Prostitution hausbacken aussehen lassen. Es ist vor allem die Irritation über solche Entwicklungen, die in den letzten Jahren erneut zur philosophischen Beschäftigung mit dem Problem der „Kommodifizierung“ – der Vermarktlichung oder Kommerzialisierung von Gütern, die man bisher nicht gewohnt war, als Waren zu betrachten – geführt hat. Daß sich hier die Debatte vor allem an denjenigen Verhältnissen entzündet, in denen Personen oder persönliche Eigenschaften käuflich werden, ist kein Zufall, sind doch die eingespielten Intuitionen in diesem Bereich besonders stark: Irgendwie findet man es unheimlich, wenn jemand seine Niere verkauft, wohingegen man wenig Probleme damit hat, ein Auto zu kaufen; irgendwie scheint es einen Unterschied zu machen, ob eine Frau als Leihmutter oder als Krankenschwester ihren Lebensunterhalt verdient, auch wenn es in beiden Fällen um persönliche Dienstleistungen geht. Und der Vorschlag, Babys auf einem

\* Für Anregung und Kritik danke ich Rainer Forst und Arnd Pollmann, für die langen Diskussionen in Frankfurt und Prag Martin Hartmann und Martin Saar.

1 Marx, Karl, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 69.

freien Adoptionsmarkt zu handeln, widerspricht den tiefsten Überzeugungen liebender Eltern.

Das hier artikulierte Unbehagen verweist auf grundlegende Fragen. Sei es nämlich die Kommerzialisierung von öffentlichen Räumen und kulturellen Einrichtungen oder die Einführung marktförmiger Elemente in Sozial- und Bildungswesen, auch im Hintergrund der Kritik an solchen Entwicklungen stehen häufig Überzeugungen, dergestalt, daß (zumindest) bestimmte Güter nicht als Ware aufgefaßt werden sollten, weil es ihrem Charakter und ihrer Bedeutung widerspricht, den Gesetzmäßigkeiten des Marktes unterworfen zu werden. „Tugend, Liebe, Überzeugung, Wissen und Gewissen“ scheinen auf dem Spiel zu stehen, wenn sie „Sache des Handels“ werden. Auf welche Schwierigkeiten man allerdings stößt, wenn man diese Auffassung begründen möchte, zeigt sich nicht nur an der kulturkritischen und in mancherlei Hinsicht konservativen Tendenz, über die schon Marx spottete.<sup>2</sup> Was genau nämlich bedroht ist, sobald Mutterliebe käuflich, Kunst zur Ware, die Öffentlichkeit kommerzialisiert wird, ist gar nicht so leicht zu sagen. Zwar hat schon der Soziologe Georg Simmel die „Lieblosigkeit und Frivolität“ in der Behandlung der Gegenstände notiert, die für die durch den Geldverkehr vermittelten modernen Gesellschaften charakteristisch ist.<sup>3</sup> Und in einem Begriff wie dem der „Verdinglichung“ konnten sich zahlreiche Motive versammeln, die die Auswirkungen des Warenverkehrs auf die Lebensweise kapitalistischer Gesellschaften beschreiben. Daß es aber um die „Verdinglichung“, sozialphilosophisches Grundmotiv einer ganzen Linie kritischer Gesellschaftstheorie (von Marx und Lukács bis zu Habermas), so merkwürdig still geworden ist, liegt nicht nur an den Konjunkturen theoretischer und politischer Entwicklung. Es liegt auch daran, daß der normative Bezugspunkt, von dem aus bestimmte Verhältnisse als „verdinglichend“ kritisiert werden sollten, immer unklarer geworden ist. Zu unbefangen setzt z. B. Georg Lukács, wenn er in seinem berühmten Aufsatz vom „entmenslichenden Charakter der Warenbeziehung“ spricht, eine teleologische Vorstellung von Wesen und Charakter menschlicher Selbstverwirklichung voraus. Zu unklar bleibt es, in welcher Hinsicht die mit dem Warenverkehr einhergehende Entpersönlichung und Versachlichung den Charakter sozialer Beziehungen beeinträchtigen muß.

Wenn ich im folgenden zwei Ansätze diskutiere, die eine entscheidende Rolle für die heute vor allem im angelsächsischen Raum geführte Kommodifizierungsdiskussion spielen – Margaret Jane Radins Buch *Contested Commodities* und Elizabeth Andersons *Value in Ethics and Economics*<sup>4</sup> –, so liegen dem zwei Motive zugrunde. Erstens glaube ich, daß hier – nun vor dem Hintergrund des liberalen Paradigmas, aber auch angesichts seiner Defizite – einige Motive der Verdinglichungstheorie wiederaufgenommen werden, die für die Möglichkeit einer Kritik gegenwärtiger Gesellschaften immer noch wichtig sind. Mit Habermas' Kolonialisierungsthese (als dem letzten Versuch einer Rekonstruktion der Verdinglichungstheorie) teilen Anderson und Radin dabei die Auffassung, daß der Markt als Medium der Distribution und Bewertung von Waren in mancher Hinsicht effektiv und legitim ist. Nicht um

2 Vgl. das obige Zitat.

3 Georg Simmel, *Philosophie der Gelder*, Frankfurt/M. 1989.

4 Anderson, Elizabeth, *Value in Ethics and Economics*, Harvard 1993; Radin, Margaret Jane, *Contested Commodities*, Harvard 1996.

Fundamentalkritik und Abschaffung, sondern um die Bestimmung des „proper scope of the market“ geht es also. In gesellschaftskritischer Hinsicht interessant ist diese Diskussion aber vor allem deshalb, weil hier, von einer anderen Tradition philosophischer Argumentation ausgehend, viele Hintergrundannahmen expliziert werden, die in früheren Diskussionen als unhinterfragte Voraussetzung implizit geblieben waren. Dabei zeigt sich zweitens, daß es sich bei den hier diskutierten Problemen um spezifisch *ethische Fragen* handelt. Verdinglichungskritik, so zeigt sich, ist heute nur noch möglich als explizit ethische Kritik. Das heißt, sie ist *nur* möglich als ethische Kritik, und muß sich insofern – anders als z. B. die klassische Verdinglichungstheorie, deren ethischer Charakter geschichtsphilosophisch überlagert war – über die Grundlagen und Grenzen einer solchen Kritik Rechenschaft ablegen. Sie andererseits überhaupt möglich zu machen, bedeutet eine Öffnung der philosophischen und politischen Diskussion gegenüber Phänomenen, die in der gerechtigkeits-theoretisch verengten Debatte der letzten Jahre kaum thematisiert worden sind. Man kann in dieser Hinsicht die Aktualität der Kommodifizierungsfrage als Anzeichen für eine generelle Wiederbelebung des Interesses an einer Kritik kapitalistischer Gesellschaften unter dem Aspekt möglicher Störungen und Deformationen, die der Kapitalismus als „Lebensform“ für die von ihm betroffenen Individuen mit sich bringt, werten. (Fragen wie die nach der Veränderung von Identitätsentwicklung und Erfahrungsprozessen, die durch sich verändernde ökonomische Konstellationen ausgelöst werden, wie sie z. B. in Richard Senetts zeitdiagnostischer Studie *Der flexible Mensch*<sup>5</sup> behandelt werden, sind hierfür symptomatisch.)

Solche Fragen sind *ethische Fragen*, sofern es hier im weitesten Sinne um die Bedingungen für ein gelingendes menschliches Leben geht, um ein gelingendes Selbst- und Weltverhältnis, und um die sozialen Praktiken, die dieses behindern oder befördern. Normativer Bezugspunkt ist hier also letztlich so etwas wie gelingende personale Identität (oder „Selbstverwirklichung“). Die Frage, „wie wir leben sollen“, stellt sich hier, ohne daß sich dies darauf, was wir einander in moralischer Hinsicht schulden, einschränken ließe. Wenn Elizabeth Anderson z. B. die Praxis der Leihmutterchaft unter dem Aspekt der Kommodifizierung kritisiert, dann geht es ihr nicht allein darum, daß der Vertrag unfair sein oder daß hinter dem scheinbar frei eingegangenen Vertrag ein verdeckter Zwang stehen könnte, sofern in die Leihmutterchaft die sozial Schwächsten gedrängt werden. Die These reicht weiter: Der Vertrag als solcher (und der Tausch von Geld gegen Leistung) ist hier falsch, sofern sich in ihm eine entwertende und unangemessene Beziehung ausdrückt. Problematisch ist die Beziehung zwischen Leihmutter und Auftraggeber oder zwischen Leihmutter und Kind nicht nur, sofern man diese als Instrumentalisierung auffassen kann. Problematisch ist, und das ist für die eigentlich ethische Perspektive entscheidend, das Verhältnis, daß die Leihmutter damit zu sich selbst eingeht, selbst dann, wenn sie sich aus freiem Willen zu einer solchen Transaktion entscheidet. Problematisch ist – allgemeiner – das Selbstverständnis einer Gesellschaft, die solche Praktiken befördert. Elizabeth Anderson formuliert das als Frage nach der Identität von Individuen und Gesellschaft: „We should [...] care about what sorts of people and communities we make of ourselves when we treat women as commercial baby factories, public spaces of social interaction as places either to shop or to avoid, and the natural environment as just another economically ex-

5 Senett, Richard, *Der flexible Mensch*, Berlin 1998.

plottable resource.“ (11) Ob man sich als Individuum oder als Gemeinschaft dementsprechend auch selber mißverstehen kann, ist eines der schwierigsten und interessantesten Probleme der Debatte.

Die Marktbeziehungen aber überhaupt in einer solchen Perspektive diskutieren zu wollen, setzt (mindestens) eines voraus: Die ökonomische Sphäre ist – sonst würde es gar keinen Sinn machen, hier zu kritisieren – ethisch nicht neutral. Sie ist Ausdruck einer je bestimmten Lebensform und Weltansicht, die andere Lebensformen und Weltansichten ausschließt oder zumindest beeinflusst.<sup>6</sup> Bestimmte Dinge, Fähigkeiten und Beziehungen als „Ware“ aufzufassen, bedeutet nicht bloß, sie – ethisch neutral – in ein anderes Medium zu übersetzen. Sie als entäußerliche, gegen andere Güter (bzw. Geld) tauschbare Objekte aufzufassen, ändert unsere Auffassung von und unser Verhältnis zu den Dingen.

Was aber genau macht in ethischer Hinsicht den Markt und den Warenverkehr eigentlich aus? Obwohl weder Anderson noch Radin ihre normativen Überlegungen an eine sozioökonomische Analyse anschließen, die die Eigenarten eines *kapitalistischen* Marktes erklären könnte, gibt es in der Beschreibung der sozialen Wirkung des Marktes, sofern sie sich auf Phänomene wie Entqualifizierung, Versachlichung und Indifferenz zuspitzt, erstaunlich viele Parallelen nicht nur zu Simmels Beschreibung der modernen Gesellschaft, sondern auch zur Verdinglichungskritik eines Lukács.<sup>7</sup> Als soziales Verhältnis bedeutet marktförmiger Tausch demnach einerseits Versachlichung. Der Markt ist eine persönlichkeitsneutrale Sphäre, in der voneinander unabhängige Individuen zum Zwecke der Realisierung ihrer eigenen Interessen Güter miteinander tauschen. Es sind sachliche, nicht persönliche Beziehungen, die durch marktförmige Interaktionen hergestellt werden, Beziehungen zwischen Fremden in dem Sinne, daß die persönlichen Eigenschaften und Bedürfnisse des anderen im Verhältnis des Tauschs keine Rolle spielen. Man verkehrt miteinander vermittelt über die getauschten Güter und im Interesse der Nutzenmaximierung. Der Markt vermittelt das Eigeninteresse jedes einzelnen, nicht ein (intrinsisch) gemeinsames Interesse. Die Verhältnisse sind also grundlegend instrumenteller Natur. Dabei beruhen die marktförmigen Tauschbeziehungen (im Unterschied zu anderen Formen des Tausches – z. B. dem Austausch von Geschenken, wie Anderson sie als „gift exchange“ dem „market exchange“ entgegensetzt) auf einklagbaren Ansprüchen. In bezug auf die so getauschten Güter wirkt sich die Warenförmigkeit als eine Art von Indifferenz gegenüber ihren konkreten Eigenschaften aus. Sie sind, sofern sie gegeneinander bzw. über ein gemeinsames Wertmaß ausgetauscht werden, einander vergleichbar. Güter, die auf dem Markt getauscht werden, müssen weiterhin überhaupt veräußerbar, „ownable and saleable“ (Radin), sein, d. h. sie sind verfügbare Objekte, nicht unzertrennlich mit einer Person verbunden und ohne intrinsischen Wert. Und auch sie werden instrumentell verstanden. Sie sind für den Verkäufer Mittel zu einem Zweck (wobei man die für den Kapitalismus typische Dynamik mit Max Weber so verstehen kann, daß hier ein unendlicher Regreß stattfindet, in dem Zwecke immer wieder zu Mitteln werden).

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Hartmut Rosa in diesem Heft.

<sup>7</sup> Lukács, Georg, Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968.

Was aber ist an all diesen Merkmalen problematisch? Man kann die Indifferenz des Marktes gegenüber konkreten Eigenschaften als Nivellierung des Heterogenen – und damit als Reduktion und Form der „Verarmung“ – kritisieren. Man kann die Versachlichung und Entpersonalisierung sozialer Verhältnisse als Atomisierung und Instrumentalisierung brandmarken. Man kann die Entäußerung bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten als Objektivierung und Verdinglichung kritisieren, die die Integrität von Personen verletzt. All diese Aspekte gehen z. B. in Lukács' Verdinglichungskritik ein und finden sich wieder bei Anderson und Radin. Aber schon Simmels Beschreibung des modernen Lebens unter dem Zeichen der Austauschbarkeit und des Geldes war ausgesprochen ambivalent. Indifferenz gegenüber besonderen Beziehungen und den intrinsischen Eigenschaften von Gütern bedeutet nämlich auch Freiheit, Freiheit gerade durch die Auflösung persönlicher Bindungen und „ganzheitlicher“ Verhältnisse. Daß man beispielsweise in einem Hotel als zahlender Gast betrachtet (und möglicherweise auf einen solchen reduziert wird), hat auch Vorteile gegenüber dem persönlicheren Verhältnis der Gastfreundschaft. Die durch das Geld vermittelte Bindungslosigkeit bedeutet hier auch eine Unabhängigkeit, die (nach Simmel) erst die Herausbildung von Individualität ermöglicht. In diesem Sinne steht der (kapitalistische) Markt für die Freiheit der Moderne als einer Freiheit des Wählens, die auch darin besteht, unabhängig von anderen sein Leben zu leben. So jedenfalls beschreiben auch zeitgenössische Autoren noch seine Vorteile. Für die Kommodifizierungskritik hängt insofern viel davon ab, ob sie die Insuffizienz (oder gar die Selbstwidersprüchlichkeit) dieses Konzepts von – ökonomischer – Freiheit zeigen kann.

## II. Pluralistische Werttheorie und die Theorie der Sphärentrennung (Anderson)

Man kann Elizabeth Andersons Projekt genau in dieser Hinsicht als den Versuch einer immanenten Kritik moderner Gesellschaften verstehen und als Kritik derjenigen liberalen Theorien, die nicht nur die Auffassung vom Markt als dem Garanten der Freiheit mittragen, sondern alle sozialen Interaktionen nach dem Muster ökonomischen Handelns erklären wollen. Eine Kritik aber umgekehrt, gerade im Namen der liberalen Werte Autonomie und Freiheit, die zu zeigen versucht, daß die überindividuellen Bedingungen, derer es zur Realisierung von Autonomie und Freiheit bedarf, durch kommodifizierende Praktiken bedroht sind. „The need to limit markets is based on a pluralistic theory of the social conditions for freedom and autonomy“ (141). Individuen, so die Grundthese, sind auf die Existenz einer Vielfalt von sozialen Sphären mit unterschiedlichen Interaktionsformen angewiesen. Der Markt, der nur eine unter diesen Sphären ist, muß dementsprechend daran gehindert werden, auf die nicht-marktförmigen Sphären, z. B. den Bereich persönlicher Beziehungen, der *Civil Society* oder des politischen Zusammenlebens übergreifen. Andersons Ansatz erinnert in einigen Aspekten an Walzers *Sphären der Gerechtigkeit*. Anders aber als Walzer ist Anderson darum bemüht, den normativen Sinn der Sphären und ihrer Trennung zu ergründen.

Diese Aufgabe führt Anderson zur Ausarbeitung einer pluralistischen Theorie der Werte, die – in ihrer Kritik an monistischen Werttheorien – in einiger Hinsicht das Unbehagen einholen kann, das sich mit der Kommensurabilität und qualitativen Indifferenz der warenförmigen Güter verbindet. In der dazugehörigen „expressivistischen“ Handlungs-

theorie wiederum, die sie in einer weit ausholenden Auseinandersetzung mit *rational choice*-Theorien und konsequentialistischen Ansätzen in der Moraltheorie entwickelt, findet sich das Unbehagen an instrumentell-kalkulierenden Welt- und Selbstbezügen wieder, an denen sich auch Lukács stieß. Für Andersons Kommodifizierungskritik sind dabei vor allem drei Grundannahmen entscheidend.

*Erstens: Das ethische Universum ist plural verfaßt.* Gegen monistische Werttheorien (wie sie verschiedenen Varianten des Utilitarismus zugrunde liegen) setzt Andersons „pluralistic theory of value“ die Idee eines „tiefen“ Wertpluralismus, die Pluralität inkommensurabler Werte. „People experience the world as infused with many different values.“ (1) Es gibt verschiedene Arten von Gütern, die wir auf unterschiedliche Weise schätzen. Die Grundidee dabei ist intuitiv geläufig: Wir lieben unsere Freunde, wir nutzen unser Auto, wir bewundern ein Kunstwerk. Dem entsprechen unterschiedliche Standards der Bewertung: Wir schätzen das Auto, weil es nützlich ist, das Kunstwerk, weil es gut ist, unsere Freunde, weil sie unsere Freunde sind. Diese verschiedenen Güter sind plural in dem qualitativen Sinn, daß sie nicht miteinander vergleichbar oder ineinander übersetzbar sind. Zwar gibt es, gemessen jeweils an den Standards und Idealen, die für Autos, Freunde oder Kunstwerke gelten, gute und schlechte Kunstwerke, gute und schlechte Freunde, gute und schlechte Autos. Ein guter Freund aber ist weder besser noch schlechter, weder mehr noch weniger wert als ein gutes Auto. Das heißt, es gibt keine einheitliche, allen diesen verschiedenen Dingen zugrundeliegende Maßeinheit, in der sich der Wert zum Ausdruck bringen ließe, den diese verschiedenen Güter für uns haben. Wir schätzen sie auf verschiedene Weise und im Licht von verschiedenen Idealen. „We care about people and things in different ways, which express what I call different modes of valuation, such as love, respect, and admiration. Ideals give us perspectives from which to articulate and scrutinize the ways we value things.“ (6) Die Existenz unterschiedlicher „Sphären“ des sozialen Verkehrs entspricht diesem „deep pluralism“ der Werte.

*Zweitens: In Wertungen drücken sich reflektierte Stellungnahmen zur Welt aus.* Wichtig ist dabei für Anderson einerseits das „expressivistische Moment“, daß wir nämlich wertend „uns“ und unsere Haltung zur Welt ausdrücken. Wichtig ist andererseits der rationale Charakter dieser Haltungen. „The concept of meriting valuation and being properly valued are rationality concepts.“ (3) Das bedeutet: Wir werten nicht nur, sondern wir bewerten unsere Wertungen und drücken in unseren Wertungen aus, wer wir als Person sind und sein wollen. Das bedeutet auch, daß wir hier nicht nur kalkulieren, welche Güter am besten dazu geeignet sind, einem vorgegebenen Zweck zu dienen. Wir begründen diese Zwecke selbst. Gegen *rational choice*-Konzeptionen, in denen Rationalität als kluge Verfolgung bloßer Präferenzen gefaßt ist, setzt Anderson so eine Theorie des rationalen Handelns, das auf der reflexiven Bewertung von Gründen im Licht von Idealen beruht. „An expressive theory defines rational action as action that adequately expresses our rational attitudes toward people and other intrinsically valuable things.“ (17)

*Drittens: Werte entstehen in sozialen Kontexten.* Die verschiedenen Formen des Wertens können sich nur als soziale Praktiken realisieren. Güter werden im Zusammenhang sozialer Kontexte geschätzt und durch soziale Praktiken konstituiert. Das heißt, Werte und Schätzungsweisen stehen uns nicht individuell zur Verfügung, sondern werden ermöglicht durch existierende soziale Normen, in denen sie sich ausdrücken. Wenn es eine bestimmte

soziale Praxis des Schätzens nicht gibt – wenn z. B. Kunst nicht „als Kunst“, sondern als Gebrauchsgegenstand oder als Gegenstand ritueller Praktiken betrachtet wird –, fehlt uns die Möglichkeit, sie als solche zu schätzen. Als „soziale Entität“ betrachtet, „gibt es“ dieses Gut dann auch nicht. An das „expressivistische Moment“ des Wertens anknüpfend: Wir benötigen solche Ausdrucksformen, um unsere Wertungen auszudrücken. Sie bestehen nur, sofern sie sich ausdrücken können. Dabei bleiben auch individuell gegenläufige Praktiken noch auf existierende soziale Praktiken bezogen, gewinnen ihren Sinn aus diesem Bezug und können sich nur als Veränderung oder Neuerschaffung wiederum sozialer Praktiken erfolgreich zeigen. Erst dieses Moment der sozialen Verfaßtheit von Werten macht die Kommodifikation zu einem ethisch-politischen Problem: Als soziale Praxis formt der Warenverkehr die Art und Weise, wie Individuen sich zu sich und zur Welt verhalten können.

Ihre hiermit skizzierte Theorie der Werte ist es nun, die es Anderson ermöglicht, die interne Beschaffenheit der verschiedenen sozialen Sphären, um deren Unterscheidung es ihr geht, einer genaueren Analyse zu unterziehen. Anderson expliziert nämlich soziale Sphären als Wertesphären, Sphären, in denen wir unterschiedliche Güter geleitet von unterschiedlichen Normen im Licht je verschiedener Ideale schätzen. Daraus folgen nicht nur unterschiedliche Verhältnisse zu den geschätzten Gütern, sondern auch unterschiedliche Formen sozialer Interaktion. Anderson liefert hier eine ganze Taxonomie von Gütern und Beziehungen. In der Sphäre persönlicher Beziehungen z. B. geht es um Güter wie Vertrauen, Zuneigung oder Loyalität. Diese sind „shared goods“ in dem Sinne, daß sie nur wertvoll sind, sofern sie geteilt werden: „Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich.“ (Shakespeare, *Romeo und Julia*.) Der soziale Austausch ist hier als „gift-exchange“ (im übertragenen Sinn) zu denken. Besonders einleuchtend ist das am Beispiel der Liebe<sup>8</sup>: Selbst wenn man, wo man liebt, Liebe zurückbekommen möchte, ist der „Austausch“, der hier stattfindet, kein Äquivalententausch. Man tauscht nicht die „eigene“ gegen ein ebensogroßes Quantum der Liebe eines anderen ein. Die Reziprozität des Gebens und Nehmens ist hier Ausdruck einer Beziehung, in der sich etwas Gemeinsames realisiert. Ganz anders stellt sich die Sphäre des Marktes dar. Sofern hier knappe und teilbare Güter („divisible goods“) getauscht werden, ist ihr Besitz exklusiv. Anders als bei *Romeo und Julia* gilt dann: „Je mehr ich gebe, desto weniger habe ich – und desto mehr hast du.“ Die Beziehung, die sich hier herstellt, ist instrumentell und unpersönlich. In der öffentlichen und politischen Sphäre dagegen geht es um die auf Rechten beruhende Zuteilung von öffentlichen Gütern, der auf der anderen Seite Bürgerpflichten entsprechen, während die *Civil Society* wiederum in Andersons Darstellung eine Art Mischsphäre ist, in der die getauschten Güter nur partiellen Warencharakter haben, ihr Tausch bleibt normativ gebunden. (Beispiel: durch Berufsethik gebundene Leistungen wie medizinische Versorgung.) Diesen unterschiedlichen Formen des Tausches entsprechen unterschiedliche Ideale, die in den jeweiligen Sphären wirksam sind: Intimität und Verpflichtung [*commitment*] in der persönlichen, ökonomische Freiheit in der Markt-, Brüderlichkeit in der politischen Sphäre. Aus der Exi-

<sup>8</sup> Das bedeutet nicht, daß es einleuchtend ist, wenn Anderson die gesamte Sphäre des Persönlichen als geleitet von solchen Normen denkt (Vgl. dazu den Beitrag von A. Krebs in diesem Heft). Hier zeigt sich schon das Grundproblem, daß Anderson dazu neigt, die Sphären zu essentialisieren.

stanz der so beschriebenen Sphären, die (nach oben Gesagtem) nur als soziale Sphären, d. h. auf der Grundlage geteilter Praktiken, bestehen können, zieht Anderson nun normative Konsequenzen: „If different spheres of social life, such as the market, the family, and the state, are structured by norms that express fundamentally different ways of valuing people and things, then there can be some ways we ought to value people and things that can't be expressed through market norms. We have to govern their production, circulation and enjoyment through the norms of other spheres to value them adequately.“ (13) Woher aber kommt dieses „Sollen“? Warum sind die so unterschiedlichen Wertsphären schützenswert? Für Andersons Versuch, dem Markt qua Sphärentrennung „ethische Grenzen“ zu setzen, ergeben sich hieraus unterschiedlich voraussetzungsreiche Strategien der Argumentation.

Da gibt es zum einen das *Pluralismusargument*: Sphärentrennung wäre demnach nötig zur Erhaltung der „tiefen“ Pluralität der Werte-Welt. Kommodifizierung nämlich führt zur Vereinheitlichung der unterschiedlichen Wertungsweisen und Werte, inkommensurable Güter werden kommensurabel gemacht, d. h. indem nichtkommodifizierte Güter durch kommodifizierte ersetzt werden, reduziert sich die Vielfalt sozialer Verkehrsformen auf die eine des Warentauschs. Zwar stellt der Markt eine große Anzahl von Wahlmöglichkeiten bereit. Selbst für diejenigen aber, die dazu finanziellen Zugang haben, bietet diese „ungeheure Warenansammlung“ nur genau eine Option des sozialen Verkehrs: den unpersönlichen Tausch von Ware gegen Geld. Der „tiefe Pluralismus“ weicht der breiten, aber in sich gleichförmigen Palette der Möglichkeiten. Nun ist es aber nicht diese Gleichförmigkeit an sich, die zum Problem wird. Es ist die Beschränkung, die damit für die Entfaltungsmöglichkeiten von Individuen einhergeht. Freiheit nämlich beruht, wie Anderson argumentiert, auf der Wahl nicht zwischen irgendwelchen, sondern zwischen „significant options“, zwischen Optionen, die sich in einem bedeutungsvollen Sinn voneinander unterscheiden. Mit der Vereinheitlichung von Wertsphären geht also ein Verlust an Freiheit einher. „Because people value different goods in different ways, their freedom requires the availability of a variety of social spheres that embody these different modes of valuation.“ (141)

So sinnvoll allerdings diese Argumentationslinie ist, wenn es darum geht, zu zeigen, daß der Markt kein neutrales Medium ist, in das sich Beliebigeres schadlos „übersetzen“ läßt, so begrenzt ist das Argument andererseits. Die „variety of social spheres“ nämlich wäre nur dann gefährdet, wenn ausgemacht wäre, daß die Kommodifizierung sich immer totalisierend durchsetzt, eine Koexistenz von kommodifizierten und nichtkommodifizierten Verhältnissen nicht möglich ist. Was ließe sich sonst auf der Basis des Pluralismusarguments z. B. dagegen einwenden, daß Sexualität – jedenfalls auch – zum Gegenstand finanzieller Transaktionen wird? Warum sollte das bloße Vorhandensein von Prostitution die Existenz nichtkommerzieller sexueller Beziehungen bedrohen? Überzeugend ist das Pluralismusargument nur vor dem Hintergrund einer Zusatzannahme, die Radin den „Dominoeffekt“ nennt, die Vorstellung also, daß eine Art Ansteckungsgefahr besteht, wenn kommodifizierte Formen sich eines Gutes erst einmal bemächtigt haben. Leicht ergibt sich dann auch das Gesamtbild einer Art natürlicher Dominanz des Marktes, der alle anderen Sphären in sich aufsaugen muß. Das aber ist empirisch nicht leicht zu beweisen. Nicht nur ließe sich, sofern man den Markt überhaupt als eine unter anderen „Sphären“ auffassen kann, mit einigem Recht behaupten, daß der Markt selbst auf die Existenz anderer Sphären – und

sei es als Komplement – angewiesen ist.<sup>9</sup> Auch gibt es – Radins Ansatz stützt sich darauf – faktisch verschiedenste Formen der Koexistenz von kommodifizierten und nichtkommodifizierten Verhältnissen innerhalb einer Sphäre. Würde es nun im Sinne des Pluralismus durchaus reichen, diese Formen der Koexistenz zu erhalten, scheint Andersons Sphärentrennung in Wahrheit auf die Erhaltung „reiner“ Sphären, in denen je verschiedene Güter auf die ihnen je angemessene Weise zirkulieren, zu zielen. Konsequenterweise beabsichtigt die Trennung der Sphären dann nicht mehr nur den Erhalt einer Vielfalt, sondern die Sicherung der angemessenen Art und Weise, bestimmte Güter zu schätzen. Man kann das Argument, das sie hierzu benötigt, als *Idee adäquater Schätzung* bezeichnen. Kommodifizierung bedeutet – so gefaßt – die unangemessene Behandlung bestimmter Güter im Sinne des Verfehlens ihrer spezifischen Qualität. Die Wertsphären repräsentieren dann nicht nur je verschiedene, sondern die jeweils adäquate Art, ein bestimmtes Gut zu schätzen. Güter sind dann „properly valued“, wenn sie in der ihnen entsprechenden Sphäre im Licht der ihnen entsprechenden Ideale behandelt werden. Auch diese Vorstellung ist dem Alltagsverstand geläufig. Es erscheint inadäquat, wenn jemand sein Auto liebt und bewundert, seine Freunde dagegen nur benutzt. Es erscheint inadäquat einem Kunstwerk gegenüber, es ausschließlich als Spekulationsobjekt zu betrachten. Damit wird, so kann man argumentieren, die spezifische Qualität des Kunstwerks bzw. der Sinn von Freundschaften negiert. Im selben Sinne argumentiert Anderson, daß es der Bedeutung von Sexualität als Ausdruck von Intimität und wechselseitigem Vertrauen widerspricht, sie zu kommerzialisieren. Das aber bedeutet, daß man dem Sinn (oder der Logik) bestimmter Güter entsprechen oder ihn verfehlen kann. Diese Idee der Eigenlogik bestimmter Güter, Werte und Verhältnisse ebenso wie die der Angemessenheit ihrer Behandlung hat eine hohe Plausibilität und spielt in den Intuitionen gegen die Kommodifizierung sicherlich eine entscheidende Rolle.

Das Problem dieser Argumentation aber liegt auf der Hand: Woher wissen wir, was jeweils angemessen oder unangemessen ist? In bezug worauf z. B. soll es inadäquat sein, Sexualität nicht als persönliches Gut, sondern als Dienstleistung aufzufassen? Können bestimmte Güter „in sich“ ungeeignet sein, warenförmig zu werden? Für Sex zu zahlen, konstituiert sicher ein anderes Verhältnis als die durch „gift-exchange“ initiierte intime Liebesbeziehung. Wenn man aber nicht essentialisierend von einem „Wesen“ der Sexualität ausgehen möchte, ist damit noch nicht gesagt, inwiefern es der Sexualität gegenüber inadäquat ist, sie als Tauschverhältnis zu betreiben.<sup>10</sup> Wenn es soziale Praktiken sind, die den Wert bestimmter Güter konstituieren, ist es – vor allem, wenn als soziale Praxis offenbar beides, die kommerzielle und die nichtkommerzielle Variante, existiert – schwer, die Angemessen-

9 Und es ergibt ein nicht unbedingt attraktiveres, aber doch ganz anderes Bild, wenn man davon ausgeht, daß das familiäre Leben samt Einfamilienhaus, Kamin und Gartenzwergen als Gegenbild gegen die Kälte der kommodifizierten Welt gepflegt werden muß. Hier wäre die bestehende Trennung der Sphären gerade das Problem.

10 Im Gegenteil könnte man sagen, daß die Möglichkeit anonymer Sexualität (deren eine Ausprägung die Form „Sex gegen Geld“ ist) historisch und sozial zum Bedeutungsfeld dessen, was wir damit verbinden, gehört. Andersons Argument scheint insgesamt gegen Praktiken anonymer Sexualität gerichtet zu sein – nicht nur gegen die kommodifizierten.

heit und das Recht der einen gegenüber der anderen Schätzungsweise zu begründen.<sup>11</sup> Komplizierter noch wird die Sache angesichts der Tatsache, daß die Gestalt der Sphären, von denen Anderson ausgeht, Resultat historischer Entwicklung ist. Die Verbindung zwischen Sex und romantischer Liebe z. B. ist sicherlich nicht älter als die zwischen Sex und Geld. Und auch die intime persönliche Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist ein historisch nicht selbstverständliches Gut.<sup>12</sup> Soziale Praktiken können verschwinden oder sich verändern. Und selbst wenn man die Idee einer internen Logik solcher Praktiken plausibel machen könnte – man versteht den Sinn, den Liebe oder Freundschaft für uns haben nicht, wenn man sie als instrumentelle oder kommodifizierbare Beziehungen auffaßt –, hätte man damit immer noch kein Argument für die Erhaltung dieser spezifischen Form von sozialen Beziehungen gewonnen. Wenn Kommodifizierung zum Verschwinden einer bestimmten, überkommenen Form von intimen Beziehungen oder zum Verschwinden einer bestimmten Auffassung von Kunst führen sollte – was spricht gegen eine Welt ohne Freundschaft, Intimität oder Kunst? Die innere Logik der betroffenen Werte oder Praktiken kann darauf keine Antwort geben, selbst wenn es im Sinne einer ethischen Kritik unverzichtbar sein mag, die Konsequenzen einer bestimmten Entwicklung zunächst zu schildern. (Die sozialen Folgen einer totalen Kommodifizierung z. B. dürfen in dieser Hinsicht ein eindrucksvolles Bild liefern.)

Der konventionalistische Versuch aber, die angemessene Begrenzung der Wertsphären mit dem *Common sense* des „das tut man eben nicht“ zu begründen oder auf den „shared understandings“ der Gemeinschaft der Bürger zu fundieren, reicht zur Begründung der Kritik dennoch nicht aus. Selbst dann nämlich, wenn man den *Common sense* (wie Anderson es tut) philosophisch ernst nimmt, führt das zu Schwierigkeiten: *Getan* wird nämlich offenbar beides. Ausgehend von existierenden sozialen Praktiken und Überzeugungen sind Kunstwerke offenbar (jedenfalls auch) Spekulationsobjekte, Sex (jedenfalls auch) käuflich, Freundschaften (jedenfalls auch) Gegenstand strategischer Überlegungen. Und *getan* werden auch Dinge, die man für falsch und unangemessen hält. Gerade aber weil Anderson eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung und Verkehrsformen kritisieren will, braucht sie substantielle Argumente dafür, warum diese Entwicklung falsch, warum bestimmte soziale Praktiken und Verhältnisse anderen gegenüber vorzuziehen sind. Wenn man also die Frage aufwirft, „what sorts of people and communities we make of ourselves when we treat women as commercial baby factories, public spaces of social interaction as places either to

11 Wenig Zweifel besteht daran, daß man „Liebe nicht kaufen“ kann. Nur müßte man richtig sagen: Mit dem Sex kaufe ich – und das ist jedem der Beteiligten vorher bekannt – nicht Liebe. Wenn man Liebe also sowieso nicht kaufen kann – warum sollte man es dann verbieten?

12 Eine stärker soziologisch-historisch ansetzende Analyse würde die Sphären selbst als Resultat einer Entwicklung auffassen, in der der Zuschnitt jeder dieser Sphären in Abhängigkeit von den anderen Sphären zu denken ist. Wenn z. B. in Hegels Rechtsphilosophie die bürgerliche Gesellschaft, in der sich das ökonomische „System der Bedürfnisse“ als eigenständige Sphäre erst entwickelt, Resultat einer Ausdifferenzierung ist, in der sie als eigenständige Sphäre zwischen (die dann zur bürgerlichen Kleinfamilie schrumpfenden) Familie und Staat tritt, dann bedeutet das eine Scheidung zwischen Persönlichem und Sachlichem, aus der erst ein bestimmter Charakter der persönlichen Sphäre hervorgeht.

shop or to avoid, and the natural environment as just another economically exploitable resource“ (11), scheint man sich einer Antwort darauf, wie wir uns selbst und die Gemeinschaft verstehen *sollten*, schwer entziehen zu können.

Das führt zu einer dritten Linie der Argumentation, in der die ethischen Prämissen des Ansatzes deutlich werden. Im Hintergrund des Inadäquatheitsarguments steht nämlich die Annahme, daß Kommodifikation eine reduktionistische (und damit degradierende) Praxis ist. Die Form der Bewertung, die der Schätzung von Gütern im ökonomischen Sinne zugrunde liegt, ist dieser These nach ein in entscheidender Hinsicht defizienter Modus der Bewertung, durch den bestimmte Güter degradiert werden. Es scheint also unter den zunächst inkommensurabel verschiedenen Gütern dennoch eine Art von Rangfolge zu geben. Anderson leitet diese allerdings – das ist entscheidend – nicht direkt aus der Qualität der Güter selber her. Sie begründet die „hierarchical incommensurability“, für die sie argumentiert, mit der Existenz von „höheren“ und „niedrigeren“ Formen der Wertschätzung, aus der sich dann erst die Hierarchie von „höheren“ und „niedrigeren“ Gütern ableitet. „One thing is of incomparably higher worth than another if it is worthy of a higher mode of valuation than the other.“ (66) Liebe, Bewunderung und Respekt sind in diesem Sinne qualitativ anspruchsvollere, „höhere“ Formen der Schätzung, als die von „raw appetites“ geleiteten bloßen Präferenzen. Als „höher“ qualifizieren sich dabei die reflektierteren Bewertungsformen bzw. diejenigen, die in einem bedeutungsvolleren Zusammenhang mit der wertenden Person stehen. „One way of valuing something is higher than another if the things concerning it make deeper, qualitative more significant demands on the attitudes, deliberations, and actions of the valuer.“ (70)

Die Marktsphäre ist nun aber nach Anderson dadurch charakterisiert, daß es in ihr um nichtreflektierte Bedürfnisse und Präferenzen geht – „the market takes consumer preferences as uncriticized givens“ (219). Der Markt ist, wie sie sagt, „want-regarding“. Hier muß man weder sich noch anderen gegenüber begründen, *warum* man *was* braucht. Sofern er deshalb eine Sphäre von „lower valuations“ ist, kann man die Begrenzung der Kommodifikation als Verbot von „certain tradeoffs of higher for lower goods“ (71) und damit als Schutz der „higher goods“ vor einer Degradierung durch „lower modes of valuation“ verstehen. Prostitution (oder Leihmutterchaft) z. B. ist dann nicht nur inadäquat, sondern eine „degradierende Praxis“, sofern das „hohe Gut“ der Sexualität (oder der Mutterchaft) gegen das „niedere Gut“ des Geldes getauscht wird. Ähnliches kann man auch beim Tausch von Kunst gegen Geld oder in bezug auf Werte wie Gesundheit oder Naturschönheit anführen. Nun ist aber, selbst wenn man Andersons Beschreibung des Marktes teilt, der Gedanke einer Hierarchie der Werte zunächst nicht nur irritierend, assoziieren wir ihn doch mit recht konventionellen Wertesystemen – z. B. zur Unterscheidung zwischen den billigen Vergnügungen des Massenkonsums und den „tiefen“ Werten klassischer Bildung –, er scheint auch paradox. Anhand welches Maßstabes sollen Werte, auf deren Inkommensurabilität Anderson so großen Wert legt, nun doch miteinander verglichen werden können? Hier zeigt sich erneut, daß, obwohl es manchmal so aussehen mag, Anderson nicht aus der Sicht einer objektivistischen Werttheorie argumentiert. Entscheidend bleibt die ethische Perspektive. Bezugspunkt und Maßstab der Güterhierarchie liefert hier nämlich der Grad, in dem wir in unseren Wertungen diejenigen Eigenschaften und Kompetenzen zum Ausdruck bringen können, die uns als Personen ausmachen und in wichtigen Hin-

sichten motivieren.<sup>13</sup> Zu kritisieren ist also eine unbegrenzte Kommodifizierung, sofern sich in Markt-Interaktionen ein verarmtes oder reduziertes Verständnis unseres Selbst, unseres Verhältnisses zu anderen und zur Welt zum Ausdruck kommt.

In dieser ethisch-anthropologischen Begründungsfigur deutet sich an, wie sehr Andersons gesamtes Projekt mit der Philosophie Charles Taylors verbunden ist. Andersons „higher modes of valuation“ lassen sich offenbar auf Taylors Konzept der „starken Wertungen“ beziehen. Wie diese verweisen sie auf „die Tatsache, daß wir als menschliche Subjekte nicht Subjekte von Wünschen erster Stufe sind, sondern von Wünschen zweiter Stufe, von Wünschen, die sich auf Wünsche beziehen“.<sup>14</sup> Entscheidend für das Konzept starker Wertungen ist, daß es hier nicht um quantitative sondern um qualitativ-evaluative Unterscheidungen geht: starke Wertungen drücken nicht nur aus, daß wir etwas wollen (oder es besonders heftig wollen), sondern daß wir uns zu unseren Wünschen im Lichte von Werten verhalten, die sich in der „qualitativen Charakterisierung von Wünschen als höher oder niedriger, als edel oder gemein“ ausdrücken. Starke Wertungen sind somit<sup>15</sup> gebunden an Prozesse impliziter oder expliziter ethischer Reflexion, in denen wir nicht nur ausdrücken, wer wir sind, sondern auch, wer wir sein wollen. Die Artikulation starker Wertungen macht damit aber, nach Taylors Auffassung, nicht nur die „Tiefe“ einer Person aus, sie ist konstitutiv verbunden mit personaler Identität und Selbstbestimmung, mit der Handlungsfähigkeit verantwortlicher Subjekte. Es ist genau der damit gesetzte Zusammenhang von „Reichtum“ oder „Tiefe“ einer Person und der Fähigkeit zu qualifizierter Selbstbestimmung, der die Taylorsche Theorie für die Kommodifizierungskritik interessant macht. Nicht nur läßt sich die Vermutung, daß eine kommodifizierte eine verarmte Welt ist, jetzt „übersetzen“ in die These, daß Kommodifizierung die Existenz einer Sprache qualitativer Unterscheidungen bedroht, auf die die Artikulation starker Wertungen angewiesen ist. Auch der Zusammenhang mit der Selbstbestimmung von Personen, der für Andersons Ausgangsthese, daß die Universalisierung von Marktbeziehungen die Bedingungen von Autonomie und Freiheit untergräbt, entscheidend ist, läßt sich jetzt folgendermaßen verstehen: Die *Autonomie* von Personen ist gefährdet, sofern sich in dem „mode of valuation“, der die Marktsphäre beherrscht, die für Autonomie konstitutiven Fähigkeiten zur reflexiven Selbstbewertung nicht entwickeln können. Ihre *Freiheit* ist bedroht, sofern mit der Existenz unterschiedlicher Wertsphären nicht nur die Pluralität bedeutungsvoller Optionen, auf die Individuen zur Wahrnehmung ihrer Freiheit konstitutiv angewiesen sind, wegfallen. Bedrohlich ist vor allem die „Verflachung“ dieser Optionen, sofern die *Identität* von Personen auf die Existenz eines „Ausdrucksraums“ angewiesen ist, in dem sich qualitative Unterscheidungen

13 Daß z. B. jemand bei einer risikoreichen Arbeit sein Leben riskiert, läßt sich nicht – wie cost-benefit-Analysen es tun – mit dem Gegenwert des höheren Lohns aufrechnen. Seine Einsatzbereitschaft beruht, wie Anderson anhand von empirischen Untersuchungen zeigt, auf vielfältigeren Motiven; auch die Leihmutter kann gar nicht für das bezahlt werden, was sie an emotionaler Teilnahme aufzubringen fast gezwungen ist. In dieser Hinsicht liefert die rein ökonomische Erklärung ein falsches Verständnis der Motive, von denen Menschen tatsächlich geleitet sind.

14 Taylor, Charles, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988, 21.

15 Ebd.

artikulieren können. Hier deutet sich an, inwiefern die Verarmung, Verflachung oder Entwertung der Welt die Freiheit von Individuen – im Sinne ihres „Verwirklichungsbegriffs“ – bedrohen können.

### III. Personale Identität, Unveräußerlichkeit und die Idee einer „Incomplete Commodification“ (Radin)

Ein ähnlich voraussetzungsreiches Verständnis der Identität von Personen liegt – gegenüber bestimmten Verengungen liberaler Theoriebildung – auch Radins Diskussion der Kommodifizierungsfrage zugrunde. Radins Grundintuition dreht sich dabei um die Frage der Veräußerbarkeit. Waren sind, sofern sie „ownable und saleable“ sind, entäußerbar. Kann man sich aber wirklich alle die Dinge, die kommodifiziert werden, so schadlos als veräußerbar denken? Radins Argumente für die Begrenzung der Kommodifikation beruhen auf einer erweiterten Deutung der Idee der Unveräußerlichkeit, der Idee also, daß die Veräußerung bestimmter persönlicher Dinge, Eigenschaften und Aspekte eine Schädigung der Person bedeutet. Verstehen hier – so Radins Kritik – kantianisch geprägte liberale Theorien die Integrität von Personen abstrakt, d. h. ohne ihren konkreten Eigenschaften und „Verwicklungen mit der Welt“ Rechnung zu tragen, bedeutet „harm to personhood“ etwas gänzlich anderes, wenn man von Radins Deutung ausgeht. „I believe that a better view of personhood should understand many kinds of particulars – one's politics, work, religion, family, love, sexuality, friendships, altruism, experiences, wisdom, moral commitments, character and personal attributes – as integral to the self.“ (57) Das Selbst umfaßt dann alles, was mir „zu eigen“ ist, alles, womit ich mich identifiziere: Personen beziehen sich auf Dinge der „äußeren“ Welt (auf Wohnungen, Kleider und Städte) und gewinnen ihr Selbstverständnis und ihre Identität in diesem Verhältnis.

Zum „self in its widest sense“ (William James) kann also Eigentum (im engeren, dinglichen Sinn) ebenso gehören wie Beziehungen, Fähigkeiten oder Eigenschaften. „In human life as we know it, self-constitution includes connectedness with other human beings and also with things in the world, with a home, for example.“ (57) Die Frage nach den Bedingungen für die Integrität von Personen gewinnt so einen ganz neuen Zug. Verletzbar nämlich sind Personen in allen diesen Beziehungen und Bezugnahmen und „unveräußerlich“ sollten dementsprechend nicht allein diejenigen Eigenschaften sein, die man abstrakt dem „innersten Kern“ der Person zuzurechnen versucht ist.

Radin, deren Interesse an der Kommodifikation sich aus ihrem früheren Projekt einer „personhood-oriented theory of property rights and their regulation“<sup>16</sup> ergeben hatte, macht dieses Verständnis des Person-Seins mithilfe einer ausgesprochen interessanten Interpretation der Hegelschen Eigentumstheorie für die Kommodifizierungskritik fruchtbar. In Hegels Rechtsphilosophie wird Eigentum als Medium verstanden, durch das Personen ihre Freiheit und Persönlichkeit entwickeln. Der Status der „Person“ realisiert sich im Eigentum, ihre Freiheit zeigt sich darin, „ihren Willen in etwas legen“ zu können, in das, was sie sich zu eigen macht und worüber sie verfügt. Damit gibt sie sich und ihrer Beziehung zu

16 Vgl. dazu: Radin, M.J., Property and Personhood, in: Stanford Law Review, Vol. 34, 1982.

anderen eine weltliche Wirklichkeit. Das Eigentum fungiert als Vermittler zwischen Welt und Person. Radin zieht nun aus diesem Zusammenhang eine unerwartete Schlußfolgerung. Sie begründet nämlich mit ihm nicht ein unumstößliches Recht auf Eigentum, sondern dessen Beschränkung in bestimmten Hinsichten. Gerade weil die Person sich im Eigentum realisiert, kann Eigentum nicht unter allen Umständen frei veräußerbar sein.<sup>17</sup> Radin unterscheidet hier zwischen „fungible“ und „persönlichem/personalem“ Eigentum: „We understand certain categories of value as being completely interchangeable with others of their kind without loss of value to the person (fungible), and certain categories as being bound up with the person so as to be of unique and nonmonetizable value to the person (personal).“ (58). Während also das fungible Eigentum für seinen Eigentümer ausschließlich ökonomischen und instrumentellen Wert hat und dementsprechend vollständig entäußerbar und kommensurabel ist, ist das „persönliche“ Eigentum mit der Identität seines Besitzers auf so unzertrennliche Weise verbunden, daß seine Entäußerung und Monetarisierung ihn schädigen würde. „Persönliches Eigentum“ ist also das Eigentum, das die Person in ihrem „weiten Sinn“ konstituiert. Bedrohung dieses Eigentums bedeutet eine Bedrohung der Person: „to disconnect it from the person harms or destroys the self“. Weil es dementsprechend nicht schadlos kommodifizierbar sein kann, sollte „personales“ Eigentum besonderen Schutz genießen. Radin kritisiert so – das ist die Pointe ihres Ansatzes – auf der Grundlage des Eigentumsbegriffs die komplette Kommodifizierung des Eigentums.

Die Konsequenzen dieser Unterscheidung für die Institution des Marktes und die Eigentumsverhältnisse sieht man vor allem da, wo fungibles und persönliches Eigentum miteinander in Konflikt geraten. Eine Mietwohnung beispielsweise wird für den Hausbesitzer fungibles Eigentum sein. Für einen Mieter dagegen, dessen Lebensmittelpunkt über viele Jahre diese bestimmte Wohnung oder diese bestimmte Gegend war, hat dieselbe Wohnung die Bedeutung von persönlichem Eigentum gewonnen: Sie ist Bestandteil seines Lebens, der Stadtteil Mittelpunkt seiner sozialen Beziehungen, Teil seiner Identität. Wohneigentum sollte also, das folgt für Radin daraus, nicht unbegrenzt warenförmig sein. Dementsprechend plädiert sie für rechtliche Regulierungen des Wohnungsmarktes (von Mietpreisbindungen bis zum Schutz vor Räumung), die den Warencharakter des Wohneigentums im Namen des Schutzes der Persönlichkeit seiner Benutzer einschränken. Eine vergleichbare Konstellation ergibt sich bei der „Ware Arbeitskraft“. Auch diese wird von ihrem „Käufer“ anders als von ihrem „Verkäufer“ betrachtet werden. „For many of us work is not only the way we make our living but also a part of ourselves.“ (108) Auch Arbeitskraft sollte insofern nicht als „fungibles Eigentum“ verstanden werden. Und auch hier soll die Beschränkung der Marktförmigkeit, wie Radin sie versteht, dem Schutz der Persönlichkeit des Arbeitnehmers dienen.

17 Daß auf der Grundlage des „weiten“ bzw. „tiefen“ Begriffs der Person die Wohnung ebenso wie das Arbeitsvermögen als schützenswerter Teil der Persönlichkeit begriffen werden kann, zeigt, daß hier das Verhältnis von „Innen“ und „Außen“, Selbst und Welt, Subjekt und Objekt neu bestimmt ist: „When an item of property is involved with self-constitution in this way, it is no longer ‚outside‘ the self, in the world separate from the person; but neither is it wholly ‚inside‘ the self, indistinguishable from the attributes of the person.“ (57)

Diese Form rechtlich-politischer Regulation, die Radin hier vorschwebt, stellt sie nun als Modell der „incomplete commodification“ den Modellen von „Sphärentrennung“ oder „Compartmentalization“, die sie für ein liberales Paradigma hält, entgegen. Genausowenig wie sich zwischen der Person und dem, was ihr „zu eigen“ ist, eine einfache Grenze ziehen läßt, läßt sich das gesellschaftliche Leben so aufteilen, wie es auch Anderson (ohne daß diese so einfach den liberalen „Compartmentalizer“ zuzuordnen wäre) vorschwebt: „[...] traditional liberal compartmentalization is at best oversimplified. [...] Worse, it may tempt us to overlook the ways in which markets and nonmarket conceptualizations of social interactions can and do coexist.“ (2) Radin geht dabei davon aus, daß wir auch in kapitalistischen Gesellschaften immer schon beides, kommodifizierte und nichtkommodifizierte Verhältnisse, vorfinden, ohne daß sich diese in verschiedene „Sphären“ separieren ließen, und daß es einer Kommodifizierungskritik dementsprechend darum gehen muß, diese Mischungsverhältnisse zu bewerten und zu regulieren. Die meisten Verhältnisse, die für die Kommodifizierungsdiskussion interessant werden können, sind demnach, so der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen, „unvollständig kommodifiziert“. Wir verhalten uns – auch in der „Sphäre“ des Marktes – nicht in allen Verhältnissen wie Marktteilnehmer. Unsere alltägliche Erfahrungswelt ist voll von Gütern und Verhältnissen, die wir auch, aber nicht nur als Waren erfahren. Selbst da z. B., wo wir unsere Arbeitskraft verkaufen, verstehen wir die Arbeit nicht rein instrumentell. „Ideals about work – at least for many of us – do not turn on capitalist rationality.“ (105) Wir verstehen nicht alle Güter als austauschbare Waren, sondern gehen engere Verhältnisse zu den Dingen ein. Und wir erwarten voneinander, daß wir uns nicht in allen Hinsichten marktförmig verhalten. Man denke an das Berufsethos ärztlicher Tätigkeit. Wird diese einerseits finanziell entgolten, wird an sie andererseits zu Recht die Erwartung gerichtet, daß hier unter nicht rein kommerziellen Gesichtspunkten zum Wohl des Patienten gehandelt wird.<sup>18</sup> Vermutlich ist die empirische These aussichtsreich, daß ohne diese nichtmarktförmigen Anteile der Markt selbst nicht funktionsfähig wäre.<sup>19</sup> Die Existenz solcher „fragments of a nonmarket social order embedded or latent in the market society“ (3) hat dabei für Radins Konzeption zwei Konsequenzen.

*Erstens* lassen sich die Bedürfnisse und Ansprüche auf nichtmarktförmige Interaktion nicht auf eine (oder mehrere) Sphäre(n) „außerhalb“ des Marktes beschränken. Wir wollen uns nicht nur in dem „verwirklichen“, was wir „privat“ und in persönlichen Sphären tun, wir wollen das z. B. auch in unserer Arbeit. Die politische Strategie der „Incomplete Commodification“ zielt dementsprechend auf die rechtlich-politische Regulationen des Marktes *innerhalb* seiner Sphäre, mit dem Ziel des Schutzes und der Beförderung nichtmarktlicher Aspekte vor allem dort, wo diese dem Schutz und der Integrität von Personen dienen. „The way to a less commodified society is to see and foster the nonmarket aspect of much of what we buy and sell, to honor our internally plural understandings, rather than

18 Wie bei Andersons *Civil Society* (als einer Mischsphäre).

19 Die fundamentale Bedeutung z. B. des Vertrauens – als Basis noch der marktförmigen Kommunikation – oder die Bedeutung informeller Kooperationsbeziehungen am Arbeitsplatz werden ja seit längerem diskutiert.

to erect a wall to keep a certain few things completely off the market and abandon everything else to market rationality.“ (107) Während also die „Compartmentalizer“ die Marktsphäre den Mächten des Marktes überlassen, ergibt sich aus Radins Ansatz die Notwendigkeit der Gestaltung der vom Markt besetzten Bereiche selbst.<sup>20</sup> Prinzipiell jede soziale Praxis nämlich kann (und sollte), so ergibt sich aus ihrem Ansatz, der Frage ausgesetzt werden, welche Auswirkungen sie auf die Entfaltungsmöglichkeit der von ihr betroffenen Individuen hat. Das Problem entsteht also nicht erst da, wo die Kommodifizierung den Gartenzaun überschreitend, in die Sphäre des „Persönlichen“ eindringt. Zur Debatte steht vielmehr, ob die Persönlichkeit sich in Auseinandersetzung mit der und Bezugnahme auf die „äußere Welt“ – z. B. die Arbeitswelt – entwickeln (oder „verwirklichen“) kann. Radins Position ist damit nicht nur eine entscheidende Herausforderung in einer Situation, in der viele sich mit der Aufteilung der Welt in eine erfüllte persönliche Sphäre einerseits und der von Machtlosigkeit geprägten rauhen Welt der Ökonomie andererseits abzufinden scheinen. Gegenüber Andersons Modell der „Sphären“ hat das auch den Vorteil größerer Kontextsensibilität, und es verhindert die Essentialisierungen, von denen Andersons Sphärentheorie gezeichnet ist.

Zweitens läßt sich, sofern sich zeigt, daß nicht alles kommodifizierbar ist und nicht alles kommodifiziert wird, auch die Kritik an der Komodifizierung an dieser sozusagen internen Resistenz, diesem internen Widerstandspotential ansetzen. Wenn „Incomplete Commodification“ eine soziale Tatsache ist, kann sich das normative Projekt der Begrenzung der Kommodifikation in pragmatischer Haltung auf vorhandene Ansprüche und existierende Selbstverständnisse stützen, die sich in der sozialen Realität schon vorfinden lassen. In dieser Hinsicht versteht auch Radin ihr Projekt als „a good-faith working out of cultural values“ (110), als Appell an das offene oder verdeckte Selbstverständnis einer politischen Gemeinschaft. Der Versuch allerdings, die kritischen Maßstäbe rein immanent auffinden zu wollen, stößt trotzdem – wie schon bei Anderson – an seine Grenzen, wenn es darum geht, existierende soziale Praktiken zu kritisieren. Nicht nur der latente Konventionalismus einer solchen Position führt hier erneut zu Problemen. Auch lassen sich konfliktierende Ansprüche auf dieser Basis schwer diskutieren.<sup>21</sup> Gerade nämlich, weil ihr erweiterter Begriff der Person auch eine enorme Erweiterung dessen, was potentiell „unveräußerlich“ werden kann (bzw. werden sollte), mit sich bringt, muß die Grenze zwischen veräußerlichen und unveräußerlichen Dingen umstritten bleiben. Der Begriff der Person selbst wird zum „contested concept“.

Daß sie sich des Problems der normativen Grundlegung ihrer Kritik so leicht nicht entledigen kann, zeigt sich an der zweiten Begründungsstrategie, auf die auch Radin – neben der pragmatischen – zurückgreift und die man wiederum als eine quasi-anthropologische Grundlegung der Kritik identifizieren kann. Wenn Radin ausführt: „Complete commodification of work – pure labor – does violence of our notion of what it is to be a well-

20 Je nachdem, wie diese Eingriffe aussehen, wird dann möglicherweise die Koexistenz schwierig.

21 Darüber hinaus: Ist es immer so einheitlich zu beantworten, was „wir“ aus „uns“ machen wollen? Gibt es nicht unterschiedliche Vor- und Nachteile, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen aus der Kommodifizierung ziehen können?

developed person“ (107), dann steht mit dem „proper scope of the market“ zur Debatte, was es bedeutet, eine entwickelte Person zu sein. Das heißt, es geht – inhaltlich – um die Bedingungen für menschliches Wohlergehen. Radin sieht sich hier angewiesen auf ein „substantive commitment to a theory of proper human flourishing“ (49), die sie in Anknüpfung an Martha Nussbaums Fähigkeiten-Ethik findet.<sup>22</sup> Mit dieser – wie auch immer offenen – Bestimmung von so etwas wie anthropologischen Grundkonstanten eines gelingenden Lebens gibt es nun auch in Radins Ansatz existierenden gesellschaftlichen Praktiken gegenüber „externe“ Kriterien dafür, welche Aspekte einer Person gegenüber kommodifizierenden Praktiken zu schützen sind. Wer bestimmte Dinge kommodifiziert, hat nicht verstanden, welche Bedürfnisse Menschen haben und was sie für ein gelingendes Leben brauchen, bzw. er enthält es ihnen vor.

Beide Projekte, Andersons Sphärentrennung und Radins „Incomplete Commodification“, scheinen also in letzter Instanz auf eine Art von („schwacher“) Anthropologie angewiesen zu sein. Der Gewinn von Radins Ansatz besteht dabei darin, klarmachen zu können, daß „harm to personhood“ wesentlich mehr Aspekte beinhaltet, als es auf der Grundlage bestimmter, an einem schwachen Begriff von Autonomie orientierten Theorien faßbar werden kann. Interessant ist hier vor allem, daß die Person nicht im Sinne einer inneren (Kern-)Autonomie, sondern in ihren Weltbezügen geschützt wird. Die Unterschiede (und unterschiedlichen Reichweiten) beider Ansätze aber kann man sich mit Bezug auf die oben aufgeworfene Frage des „Selbstmißverständnisses“ klarmachen. Hier ist Andersons Projekt in bestimmter Hinsicht weiterreichend – und damit auch schwieriger. Andersons Ansatz, sofern er mit Taylor bei den grundlegenden Strukturen menschlicher Selbstverhältnisse ansetzt, bleibt gegenüber Radins Rückgriff auf eine Theorie des guten Lebens nicht nur „formaler“, sondern in entscheidender Hinsicht auch „immanenter“: Bestimmte Dinge zu kommodifizieren, bedeutet, die Bedingungen dafür zu untergraben, sich auf sich als Person beziehen zu können. Kommodifizierung wird hier – das ist die eigentlich „ethische Perspektive“ – nicht nur als instrumentalisierendes (oder mißachtendes) Verhältnis zu anderen, sondern als – über diese Verhältnisse vermitteltes – Selbstverhältnis problematisiert. Kommodifizierung zerstört in bestimmten Hinsichten ein soziales Netz von Bedeutungen und Interaktionsmöglichkeiten, auf das wir angewiesen sind. Wo also Radins Perspektive wesentlich davon bestimmt ist, Personen vor (fremden) Übergriffen schützen zu wollen, reicht Andersons Ansatz bis zum Selbstmißverständnis und der Selbstwidersprüchlichkeit einer Gesellschaft, die sich selber kommodifiziert und damit die Bedingungen für ein selbstbestimmtes Leben untergräbt. Damit wird nicht nur klar, daß das Projekt, „sein eigenes Leben zu leben“, nicht unabhängig von der Gestaltung

22 Daß sie ihre „open-ended pragmatic theory of the good“ mit Bezug auf Martha Nussbaums „Fähigkeiten-Ethik“ skizziert, mag dabei unzulänglich (und auch überflüssig) sein, sind doch Radins konkrete Interventionen – z. B. im rechtswissenschaftlichen Streit um das Wohnrecht – gerade ein gutes Beispiel dafür, daß man zunächst formale Behauptungen am sinnvollsten mit Bezug auf konkrete Fälle wirksam werden lassen kann, wohingegen sich die Auflistung von Grundvoraussetzungen des „guten menschlichen Lebens“ gerade in einer eher unbequemen Mitte zwischen Konkretion und Abstraktion, zwischen formalen und materialen Aspekten befindet.

des gemeinsamen Lebens – wie es im Warenverkehr einen Ausdruck findet – verwirklicht werden kann. Damit erst ist ein Motiv angesprochen, das in der „alten“ Verdinglichungsdiskussion eine große Rolle gespielt hat: daß uns unsere eigenen Handlungen als fremde Mächte gegenüberstehen können.

Rahel Jaeggi, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Fachbereich Philosophie, Dantestraße 4–6, D-60054 Frankfurt/M.

## INTERVIEW

## Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik

Von ROBERT B. BRANDOM (Pittsburgh)

Interviewt von SUSANNA SCHELLENBERG (Frankfurt/M.)\*

**Schellenberg:** Sie gelten als der Philosoph, der es verstand, verschiedene philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts, vor allem Debatten um die Philosophie des Geistes, analytisch geprägte sprachphilosophische Diskussionen und Themenkreise der kontinentalen Philosophie in einer Argumentationslinie zusammenzuführen. Welches sind die Elemente dieser verschiedenen Traditionen, denen Sie sich verpflichtet fühlen?

**Brandom:** Ich denke, mein akademischer Hintergrund ist für die Frage, wo ich heute stehe, entscheidend. Meine Lehrer in Princeton, wo ich promoviert habe, waren Richard Rorty und David Lewis. Rorty legt natürlich sehr viel Wert auf die Geschichte der Philosophie und auf traditionelle philosophische Probleme. Er interessiert sich dafür, wie wir in die philosophische Situation gelangt sind, in der wir uns nun, am Ende des 20. Jahrhunderts, befinden. David Lewis auf der anderen Seite ist ein brillanter analytischer und technisch versierter Philosoph, der in der logischen Tradition verwurzelt ist. Ich habe mit ihnen gearbeitet, um mich einerseits mit jenen Fragen auseinanderzusetzen, mit denen sich Rorty beschäftigt, dies aber andererseits mit heutigen Mitteln und Methoden zu tun, die Lewis meisterhaft beherrscht. Rorty hat über seinen Lehrer Wilfrid Sellars gesagt, in ihm liege der Geist Hegels in den Ketten von Carnap. Von mir könnte man sagen, daß ich versucht habe, den Geist Rortys zu vermitteln – vielleicht nicht so sehr in den Ketten von Lewis, als vielmehr mit der Präzision seiner Sprache.

Ich habe mich also immer mit recht traditionellen philosophischen Problemen befaßt: Fragen nach der Natur des Menschen, der Natur des Geistes, des Gebrauchs von Begriffen, Fragen nach den sozialen Praktiken, welche uns als Menschen auszeichnen, und danach, was es heißt, eine Person zu sein. Mein Anliegen war es immer, verschiedene technische Methoden und Entdeckungen der analytischen Philosophie auf diese Probleme anzuwenden, vielleicht eher im Geiste Freges als in dem Russells.

**Schellenberg:** Es ist bekannt, daß Sie sich auch intensiv mit Hegel beschäftigen. Gibt es eine direkte Verbindungslinie zwischen Ihrem Interesse an Hegel und Ihrer Argumentation in *Making It Explicit*?

**Brandom:** Oh ja, ganz klar. Ich berufe mich nur deshalb nicht auf Hegel, um meine Aussagen in *Making It Explicit* zu erklären, weil ich fürchte, daß dies ein Versuch wäre, das Obskure durch das Obskurere zu erhellen. Eine Gruppe von Problemen wurde meines

\* Das Gespräch wurde am 20. Januar in Frankfurt am Main geführt.