

Peter Streckeisen*

Die gesellschaftlichen Formen des Kapitals

Reflexionen zum Kapital-Begriff jenseits von Ökonomie und Marxismus

DOI 10.1515/zksp-2015-0015

Zusammenfassung: Heute werden alle Bereiche des sozialen Lebens durch die Brille des Kapitals betrachtet. Gegen diesen ökonomischen Imperialismus sind die Grundlagen des ökonomischen Denkens neu zu hinterfragen. Der Aufsatz greift Marx' Theorien der Wertform und des Fetischs auf, um sie für eine Ökonomiekritik auf der Höhe der Zeit fruchtbar zu machen. Dabei wird Marx auf eine Weise gelesen, die sich jenseits des marxistischen Kanons bewegt. Der Verfasser untersucht, wie ökonomische Konzepte in die sozialwissenschaftliche Diskussion einfließen. Am Beispiel von Arbeit und Bildung zeigt er, wie das Kapital das Alltagsleben der Menschen durch Formbestimmungen beherrscht.

Schlüsselwörter: Marx, Kapital, Sozialkapital, ökonomischer Imperialismus, Wertform, Fetisch

Societal Forms of Capital. Thinking about the concept of Capital beyond Economics and Marxism

Abstract: Today, every realm of social life is being watched through the lens of Capital. In order to fight this Economic Imperialism, we must take the most basic assumptions of economic thinking as objects of critique. This contribution refers to Marxian theory of value form and fetish, following the intention to use such concepts as powerful means of a contemporary critique of Economics. The author reads Marx in a way which deviates from traditional Marxist interpretations. He looks at the intrusion of economic concepts into social sciences. With regards to work and education, the author analyzes how Capital exerts power by way of imposing specific societal forms on people's everyday life.

Keywords: Marx, Capital, Social Capital, Economic Imperialism, Value Form, Fetish

*Kontaktperson: Peter Streckeisen, Privatdozent und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Soziologie der Universität Basel, E-Mail: p.streckeisen@unibas.ch

Auf welchem Terrain bewegt sich dieser Beitrag? Das Kapital ist ein ökonomisches Phänomen. Das bedeutet allerdings nicht, dass wir gezwungen wären, es ökonomisch zu betrachten, das heißt durch die Brille der Wirtschaftswissenschaften. Ich bin nicht Ökonom, sondern Soziologe. Auch in meinem Fach ist das Kapital längst angekommen und fristet dort heute keineswegs eine Randexistenz. Dies zeigt sich an der großen Aufmerksamkeit, die in der soziologischen Diskussion seit einiger Zeit Begriffen wie kulturellem oder sozialem Kapital gewidmet wird. Auffallend an den soziologischen Verwendungsweisen des Begriffs ist die Tatsache, dass das Kapital stets mit Bindestrich, das heißt versehen mit einem qualifizierenden Zusatz auftritt und nicht, wie in der Ökonomie, *sans phrase*. Wer in unserem Fach vom Kapital an sich spricht, macht sich des Ökonomismus oder gar des Marxismus verdächtig. Dies erinnert daran, dass die Soziologie nicht die Heimat dieses Begriffs ist. Und es gibt gute Gründe zu denken, eine Auseinandersetzung mit dem Kapitalbegriff tue heute gut daran, die Prozesse der Herkunft, Diffusion und Adaptation in den Blick zu nehmen, die bei der Zirkulation von Begriffen zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen beobachtet werden können.

Zweifellos sind die Ökonomie und der Marxismus jene Wissensfelder, in denen das Kapital so richtig zu Hause ist und als selbstverständlicher Begriff eingesetzt wird. In diesem Beitrag trage ich jedoch Reflexionen und Argumentationen vor, die den ökonomischen und marxistischen Kapitalbegriffen sozusagen von außen begegnen. Mehr als die Marxismuskritik dient mir die Ökonomiekritik als roter Faden. Genauer gesagt, setze ich mich mit Marxismus nur insofern auseinander, als er mir für die Ökonomiekritik ein Hindernis darzustellen scheint. Ich stütze mich auf eine Lesart des Marx'schen Hauptwerks (*Das Kapital*), die in verschiedener Hinsicht vom marxistischen Kanon abweicht. Eine These, die meiner Argumentation zu Grunde liegt, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wenn Marx uns heute noch helfen soll, kritisch über Kapital und Kapitalismus nachzudenken, gilt es, ihn anders zu lesen, als es lange Zeit üblich war und auch heute oft noch praktiziert wird. Es geht darum, einen „anderen Marx“ (Vincent 2001) zu entdecken und für die kritische Analyse der heutigen Ökonomie und Gesellschaft fruchtbar zu machen. Wenn einige der hier vorgetragenen Überlegungen eine gewisse Nähe zur ‚Neuen Marx-Lektüre‘ in Deutschland (Elbe 2008; Bonefeld/Heinrich 2011) aufweisen, so handelt es sich um eine Konvergenz, die ich selbst erst mit der Zeit entdeckt habe. Denn meine eigene Auseinandersetzung mit Marx ist vor allem durch heterodoxe Ansätze des französischen Marxismus sowie durch die Marxismuskritik einflussreicher Autoren wie Michel Foucault und Pierre Bourdieu geprägt.

Schließlich gilt es zu berücksichtigen, dass der Kapitalbegriff nicht nur im wissenschaftlichen und politischen Diskurs eine Rolle spielt (Ökonomie und

Marxismus agieren auf beiden Feldern), sondern auch im Alltagsverstand der Menschen, wo das Kapital in Verbindung mit unterschiedlichen Praxen auftritt, die im Feld der Wirtschaft, aber auch in anderen Bereichen des sozialen Lebens routiniert vollzogen werden. Unternehmer und Investoren sprechen im Alltagsgeschäft mit einer Selbstverständlichkeit von Kapital, die wissenschaftliche Analyse und theoretische Fundierung überflüssig zu machen scheint. Darüber hinaus hat die sukzessive Diffusion vielfältiger Praxen und Institutionen, vom Sparen über das Eigenheim und die Altersvorsorge bis hin zu den ‚Investitionen in Bildung‘, dazu beigetragen, dass in den verschiedensten Bevölkerungsgruppen die Welt bisweilen durch die Brille des Kapitals betrachtet wird. Was Bourdieu (2000a, S. 7–20) am Beispiel der Übergangsgesellschaft in Algerien unter französischer Kolonialherrschaft beschreibt, die „Erzeugung des ökonomischen Habitus“, ist ein kollektiver Prozess der „Konversion“, der Menschen an den Markt und an das Kapital glauben lässt. In den kapitalistischen Zentrumsgesellschaften ist diese Sicht der Dinge lange schon zum Fundament der Alltagskultur unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen geworden, und es wäre sinnvoll, nach den Zusammenhängen zwischen den Entwicklungen des Kapitalbegriffs in der wissenschaftlichen Diskussion auf der einen und in der Welt des Alltagsverstands auf der anderen Seite zu fragen.

Dieser Beitrag bewegt sich somit im Bereich einer soziologischen oder gesellschaftstheoretischen Ökonomiekritik, die Wechselwirkungen zwischen wissenschaftlichen Disziplinen ebenso einbezieht wie Zusammenhänge zwischen Wissenschaft und Alltagspraxis. Im folgenden Abschnitt (1) umreißt ich zunächst mein Verständnis von Ökonomiekritik. Dann (2) führe ich aus, wie ich mich auf Marx beziehe, insbesondere auf sein Hauptwerk *Das Kapital*. Um einen ‚anderen Marx‘ zu gewinnen, braucht es eine respektvolle Freiheit gegenüber den Originaltexten: Eher als die klassische Marx-Exegese verspricht die Praxis eines „reflektierten Eklektizismus“ (Bourdieu 2000b, S. 120) die Fähigkeit zu fördern, mit Marx über Marx hinaus (und, wo es angezeigt ist, auch gegen Marx) zu denken und die Aktualität seiner Ökonomiekritik zu erfassen. Es folgt ein Abschnitt (3), in dem ich mich mit vorherrschenden soziologischen Kapitaltheorien auseinandersetze. Im Anschluss daran (4) versuche ich am Beispiel von Arbeit und Bildung zu zeigen, wie gegen die Formvergessenheit der einschlägigen Kapitaltheorien eine Analyse kapitalistischer Formbestimmungen das Kapital als Kraft der Vergesellschaftung sichtbar machen kann. Der Beitrag schließt mit einer kurzen Reflexion (5) zum Verhältnis von sozialer Ungleichheit und Klassenstruktur in kapitalistischen Gesellschaften.

1 Was heißt Ökonomiekritik?

Das Marx'sche Hauptwerk trägt den Untertitel „Kritik der Politischen Ökonomie“. Dies spricht dafür, es nicht als ökonomisches Werk zu lesen, sondern als unvollendetes Ensemble ökonomiekritischer Schriften. Ökonomiekritik ist nicht dasselbe wie kritische Ökonomie. Als kritische (oder heterodoxe) Ökonomie lässt sich ein loses Bündel von Ansätzen beschreiben, zu denen auch die marxistische Ökonomie zählt (Lee 2009; Jo 2011). Es handelt sich um Formen einer ‚inneren Kritik‘ ökonomischer Orthodoxie, wohingegen Ökonomiekritik darauf zielt, die ökonomische Wissenschaft als solche grundsätzlich und gewissermaßen ‚von außen‘ in Frage zu stellen. Heinrich (2004, S. 32) stellt diesen Aspekt deutlich heraus, wenn er schreibt, die Kritik von Marx zielt darauf, „das *theoretische Feld* (d.h. die ganz selbstverständlich sich ergebenden Vorstellungen) aufzulösen, dem die Kategorien der politischen Ökonomie ihre scheinbare Plausibilität verdanken“. In ökonomiekritischer Absicht geht es nicht nur darum, „diese oder jene Seite der ökonomischen Theorie“ zu hinterfragen, sondern die „Prinzipien der ökonomischen Konstruktion selbst“ (Bourdieu 2002, S. 185). Dies ist ein wichtiger Unterschied, bei dem es sich nicht um eine ‚rein akademische‘ (oder rein theoretische) Frage handelt. Denn das theoretische Feld, von dem Heinrich spricht, ist auf vielfältige Weise verbunden mit einem real existierenden wissenschaftlichen Feld, auf dem die Akteure spezifische Interessen verfolgen und entsprechende Kämpfe ausfechten. Die kritischen oder heterodoxen Ökonomen mögen den Vertretern der vorherrschenden Lehrmeinung unversöhnlich gegenüberstehen. Das ändert nichts daran, dass sie mit ihren Gegenspielern ein Interesse an der Existenz und Entwicklung des wirtschaftswissenschaftlichen Feldes, an der gesellschaftlichen Stellung der Ökonomen oder am Einfluss ökonomischer Ansätze im Politikbetrieb sowie in der öffentlichen Diskussion teilen. Diese Interessengemeinschaft zwischen den Kontrahenten, die in aller Regel im Unbewussten verbleibt oder zumindest nicht thematisiert wird, führt dazu, dass kritische Ökonomen gewisse Fragen kaum aufwerfen, die sich außenstehenden Beobachtern geradezu aufdrängen. Was Orthodoxe und Heterodoxe, Herrschende und Beherrschte im Feld der Wirtschaftswissenschaften vielleicht am stärksten und selbstverständlichsten miteinander verbindet, ist der Glaubenssatz, die Ökonomie müsse ökonomisch untersucht werden, das heißt in Begriffen einer wie auch immer konzipierten ökonomischen Theorie, weil es sich um eine Welt mit eigenen Gesetz- und Regelmäßigkeiten (wenn nicht gar: Naturgesetzen) handle.

Diese Prämisse, auf der das gesamte theoretische Feld der Ökonomie beruht, stellt Ökonomiekritik gezielt und konsequent in Frage. Sie verweist nicht nur auf die Einbettung der Ökonomie in die Gesellschaft, um es in den Worten von Polanyi (1995) zu sagen, sondern denkt die Ökonomie selbst als gesellschaftliches

Gebilde sowie als „Glaubenssystem“ (Bourdieu 2002, S. 16), das sich aus ökonomischer Sicht nicht adäquat verstehen lässt. Eine aufmerksame Lektüre des Marx'schen Hauptwerks führt zum Schluss, dass der Verfasser des *Kapitals* zwischen den Ebenen der Ökonomiekritik und der kritischen Ökonomie hin und her wechselt, ohne dies jeweils anzumerken. Außerdem finden sich bei Marx Passagen, in denen er ökonomistische Sichtweisen übernimmt (Vincent 2001, S. 95–109; Hai Hac 2003). Heinrich (2009: 90) erkennt im Marx'schen Hauptwerk zwei unterschiedliche, sich widersprechende Diskurse: eine substantialistische und naturalistische Werttheorie, die als ökonomische Arbeitswertlehre konzipiert sei, sowie eine gesellschaftliche Werttheorie, die zu einem grundlegenden Bruch mit der ökonomischen Theorietradition führe. Die im Kanon der ökonomischen Ideengeschichte übliche Tendenz, Marx in die Reihe der Klassiker zu stellen, übersieht diesen zweiten Diskurs, mit dem der Verfasser des *Kapitals* das theoretische Feld der Wirtschaftswissenschaften verlässt und uns Hinweise an die Hand gibt, wie wir Ökonomiekritik im besten Sinne des Wortes üben können. Es ist vor diesem Hintergrund durchaus gerechtfertigt, Marx bewusst einseitig zu lesen, um sein Hauptwerk als ökonomiekritische Quelle fruchtbar zu machen und ein Potenzial zur Entfaltung zu bringen, das in der traditionellen akademischen Rezeption ebenso wie in den dominanten Strömungen des Marxismus nur wenig zur Geltung gekommen ist.

Seit Marx' Tod im Jahr 1883 hat sich allerdings nicht nur der Kapitalismus auf vielfältige und unvorhersehbare Weisen verändert, sondern auch die Ökonomie als Wissenschaft des Kapitals. Die von Marx ins Visier genommene ‚Politische Ökonomie‘ entspricht nicht dem, was heute den Kern der ökonomischen Orthodoxie bildet. Hinter einer Kontinuität der Bezeichnung des Fachs als Nationalökonomie oder Volkswirtschaftslehre im deutschsprachigen Raum verbergen sich grundlegende Umbrüche, die sich in der angelsächsischen Welt im graduellen Wechsel der vorherrschenden Fachbezeichnung von *Political Economy* zu *Economics* niedergeschlagen haben. Eine konzeptuelle Zäsur führte die sogenannte neoklassische Revolution gegen Ende des 19. Jahrhunderts herbei, für die insbesondere Namen wie Léon Walras, Carl Menger und William S. Jevons stehen. Milonakis und Fine (2008) beschreiben, wie die ökonomische Theorie im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert ihren Charakter insofern grundlegend verändert, als Gesellschaft und Geschichte zunehmend aus den Wirtschaftswissenschaften vertrieben werden und eine nach Naturgesetzen funktionierende Ökonomie imaginiert wird, die Axiomen wie dem Grenznutzentheorem oder den bekannten Gleichgewichtsmodellen folgt. Der Weg ist weit von der klassischen politischen Ökonomie eines Smith oder Ricardo, in der neben ökonomischen auch gesellschaftliche, historische und kulturelle Dimensionen eine Rolle spielen, zur Definition der *Economics* als Wissenschaft des rationalen Verhaltens

unter Bedingungen von Ressourcenknappheit und alternativen Verwendungsmöglichkeiten im vielzitierten Essay von Robbins (1984).

Auf diese theoretische Reinigung der Ökonomie, deren Stoßrichtung jeden Bezug auf historische Besonderheiten und gesellschaftliche Zusammenhänge vergessen lässt, folgt ausgehend von den USA in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eine expansive Bewegung, welche die Ökonomen dazu führt, über ihr angestammtes Fachgebiet hinaus aktiv zu werden und die Forschungsgebiete anderer Human- und Sozialwissenschaften zu erobern. Denn wenn die Ökonomie im Kern als rationalistische Verhaltenswissenschaft mit universellem Geltungsanspruch konzipiert wird, folgt daraus logisch, dass sich ihre Konzepte auf alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens anwenden lassen. Der Prozess, in dessen Verlauf führende Vertreter der Wirtschaftswissenschaften ihre Disziplin als die überlegene, wenn nicht die einzig richtige, weil Naturgesetzen folgende und auf mathematischen Modellen beruhende Sozialwissenschaft betrachten, wird bisweilen als ökonomischer Imperialismus bezeichnet. Gary S. Becker (1993a), eigentlicher Begründer der modernen Humankapitaltheorie und Wirtschaftsnobelpreisträger, zählt zu jenen Ökonomen, die sich selbstbewusst *Economic Imperialists* nennen (Becker 1993a; Pies/Leschke 1998). „Economists are everywhere“: Mit diesem Satz beginnt Fourcade (2009, S. 1) denn auch die Einleitung zu ihrer Studie über die Geschichte der Ökonomie und der gesellschaftlichen Stellung von Ökonomen in den USA, Großbritannien und Frankreich. Allerdings fördert ihre Untersuchung bedeutende länderspezifische Unterschiede zu Tage: So setzt etwa in Frankreich die Herstellung relativ generalistisch ausgebildeter staatlicher Elitekorps durch das System der *Grandes Écoles* der Vorherrschaft des rein ökonomischen Expertentums in Politik und Öffentlichkeit gewisse Grenzen. Fourcade (2006) hat zugleich überzeugend herausgearbeitet, dass die Globalisierung auch als eine Transnationalisierung der Wirtschaftswissenschaften betrachtet werden kann, die von den US-amerikanischen Elitesehulen ausgehend den ganzen Planeten erfasst und dazu führt, dass ein Theorem wie der Prinzipal-Agent-Ansatz heute ebenso in allen möglichen Ländern präsent ist wie die MBA-Diplome, die sich am Vorbild der angelsächsischen Business Schools orientieren.

Eine Ökonomiekritik auf der Höhe der Zeit muss die Bedeutung von Kämpfen im wissenschaftlichen Feld ernst nehmen und sich mit der Verschiebung von Kräfteverhältnissen zwischen akademischen Disziplinen wie der Ökonomie und weiteren Sozialwissenschaften auseinandersetzen. Zum Beispiel ist die eingangs erwähnte Tatsache, dass der Kapitalbegriff heute auch in der Soziologie diskutiert wird, offensichtlich mit dem Phänomen des ökonomischen Imperialismus verbunden. Einflussreiche Autoren wie James S. Coleman oder Robert D. Putnam, auf die ich in der Folge kurz eingehen werde, haben ökonomische Konzepte

aufgegriffen und für eine soziologische oder sozialwissenschaftliche Verwendung modifiziert und weiterentwickelt: So führt eine wichtige Linie von der ökonomischen Humankapitaltheorie zur soziologischen oder politikwissenschaftlichen Sozialkapitaltheorie. In der marxistischen Tradition wurden genuin wissenschaftlichen Auseinandersetzungen oft direkt durch die Brille des Klassenkampfes zwischen Arbeit und Kapital betrachtet, wie wenn sich in der Wissenschaft Vertreter der Bourgeoisie und des Proletariats gegenüberstehen würden. Diese reduktionistische Sichtweise gilt es abzulegen, ohne auf der anderen Seite dem traditionellen Glauben an die reine Wissenschaft zu erliegen: Im wissenschaftlichen Feld spielen sich sehr wohl Kämpfe von politischer Bedeutung ab, doch sind diese an spezifische Interessenkonstellationen gebunden, die sich aus den Klasseninteressen der Wissenschaftler und der gesellschaftlichen Stellung der Intellektuellen ergeben (Streckeisen 2012). Darüber hinaus ist die Ökonomiekritik an ihrer Fähigkeit zu messen, den Kern der heutigen ökonomischen Orthodoxie zu treffen, statt Auseinandersetzungen um Konzepte zu führen, die in den Wirtschaftswissenschaften längst an Bedeutung verloren haben. Insbesondere muss es darum gehen, die hinter den scheinbar universellen Modellen des *Economic Approach* stehenden Vorstellungen von Rationalität und Handeln ins Visier zu nehmen, diese ebenso realitätsfremde wie praxisnah erscheinende „imaginäre Anthropologie“ des kalkulierenden Menschen, von der Bourdieu (2002, S. 223–226) spricht.

2 Ein anderer Marx

Eine derart konzipierte Ökonomiekritik kann sich zweifellos auch heute mit Gewinn auf die Schriften von Marx stützen. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass man *Das Kapital* nicht als abgeschlossenes ökonomisches Werk liest, das die Notwendigkeit einer Überwindung des Kapitalismus unmittelbar beweist, sondern als ein unvollendetes Ensemble ökonomiekritischer Schriften, das interne Widersprüche aufweist und ebenso zukunftsweisende Gedanken enthält, die nicht zu Ende gedacht sind und heute unter veränderten Bedingungen weiter gedacht werden können. Anders gesagt, scheint es mir notwendig, auf eine gewisse Distanz zu marxistischen Lesarten von Marx zu gehen. Selbstverständlich ist der Marxismus ein vielgestaltiges, heterogenes und komplexes Phänomen, doch gibt es einige Anhaltspunkte, die es erlauben, nicht nur von verschiedenen Marxismen, sondern vom Marxismus im Singular zu sprechen (wie es viele der führenden Marxisten im Übrigen mit großer Selbstverständlichkeit getan haben). Typisch für marxistische Lesarten sind nicht zuletzt die folgenden drei problematischen Neigungen: die Tendenz zur Kanonisierung von Marx, die ein unfertiges Werk als etwas Vollendetes und jeder anderen Wissenschaft Überlegenes dar-

stellt; die starke Neigung zur Schließung von Reflexions- und Diskussionsfeldern mit Berufung auf eine jeweils ‚einzig richtige Wahrheit‘, auf Grund deren ein Dialog mit nicht-marxistischen Ansätzen als nutzlos oder problematisch, wenn nicht sogar verräterisch erscheint; die unmittelbare und unreflektierte Politisierung wissenschaftlicher und theoretischer Arbeit, welche die Freiheit von Reflexion und Forschung stark einschränkt und stets in die absurde Alternative zwingt, ‚bürgerlich‘ oder ‚revolutionär‘ zu sein.

Die hier vorgeschlagene Lektüre rückt klassische marxistische Themen wie die Arbeitswertlehre, die Krisentheorie oder das berühmte ‚Transformationsproblem‘ in den Hintergrund und interessiert sich vor allem für form- und fetisch-theoretische Fragen des Marx’schen Hauptwerks. Folgende vier Probleme, die Marx im *Kapital* diskutiert, erscheinen mir wichtig, um seinen Kapitalbegriff in gesellschaftstheoretischer Perspektive und ökonomiekritisch fruchtbar zu machen:

(a) Marx war mit ökonomischen Theorien konfrontiert, welche noch nicht wie die Neoklassik jeden Bezug auf Geschichte und Gesellschaft verloren hatten. Doch kritisierte er die Ökonomen dafür, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse als natürliche Gegebenheiten und den Kapitalismus als den notwendigen Endpunkt der menschlichen Geschichte betrachteten. Die Kritik an der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schriften. Vom Vergleich der Ökonomen mit den Theologen im *Elend der Philosophie* (Marx 1972, S. 139–140) über die Dekonstruktion der ökonomischen Theorie des Sündenfalls im Kontext der „ursprünglichen Akkumulation“ (Marx 1962, S. 741–742) bis hin zur Bemerkung, die Grundrente wachse nicht aus dem Boden, sondern aus der Gesellschaft (Marx 1962, S. 97), um nur drei Stellen zu nennen: Stets geht es darum, die historische Besonderheit des Kapitalismus zu betonen und ökonomische Phänomene auf gesellschaftliche Zusammenhänge zurückzuführen. Jede sozial- und kulturwissenschaftliche Arbeit ist mit dem Problem der Naturalisierung konfrontiert. Marx’ Pionierleistung auf diesem Gebiet wird bis heute oft unterschätzt oder übersehen.

(b) Wer im *Kapital* nur eine ökonomische Arbeitswertlehre am Werk sieht, wird in Sachen Ökonomiekritik nicht weit kommen. Der Bruch mit dem theoretischen Feld der Ökonomie manifestiert sich an den Stellen, in denen Marx den Wert, die Ware, das Geld oder das Kapital als gesellschaftliche Formen beschreibt, die das Handeln und Denken der Menschen auf eine Art prägen, welche die Produktion des Kapitals ebenso wie die Reproduktion kapitalistischer Verhältnisse erst möglich und wahrscheinlich macht. So steht die Marx’sche Werttheorie zu derjenigen von Ricardo nicht in einer theoretischen Kontinuität, sondern markiert eine Wende weg von der ökonomischen hin zur Gesellschaftstheorie (Vincent 2001, S. 237–238). Marx hat diese formtheoretische Dimension der Kritik

nur an wenigen Stellen direkt angesprochen, zum Beispiel im Fetischkapitel des ersten *Kapital*-Bandes:

Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt? (Marx 1962, S. 94–95)

Die Entdeckung gesellschaftlicher Wertformen ermöglicht es, das Kapital als gesellschaftliche Kraft der Vergesellschaftung zu untersuchen, welche die Alltagspraxis beherrscht. Kapitalistische Vergesellschaftung ist vor allem Formbestimmung: Menschliches Denken und Handeln wird in Wertform oder in Wert produzierende Form gebracht, etwa wenn konkrete Arbeit sich in abstrakte verwandelt, oder wenn Kenntnisse und Fähigkeiten als Bildungstitel von unterschiedlichem gesellschaftlichem Rang gekleidet werden.

(c) Der Zusammenhang zwischen Form- und Fetischtheorie zeigt sich in Marx' Untersuchungen der Erscheinungsformen kapitalistischer Verhältnisse. Gesellschaftliche Verhältnisse stellen sich im Kapitalismus an konkreten Dingen dar, zum Beispiel an Waren, an Geld oder Maschinen. In dieser dinglichen Erscheinung sind sie aber unsichtbar, während die Dinge, an denen sie sich darstellen, eine magische Kraft zu erlangen scheinen, die in Wirklichkeit als Ausdruck der Wirkungsmächtigkeit der an ihnen dargestellten Verhältnisse verstanden werden muss. Deshalb ist bei Marx von Fetischen die Rede, das heißt von eigenartigen Dingen, an deren übermenschliche Kräfte die Menschen glauben. Während sich die Rezeption mit Bezug auf das berühmte ‚Fetischkapitel‘ im ersten Band des *Kapitals* oft auf den Warenfetisch konzentriert hat, spricht einiges dafür, den Kapitalfetisch in den Blick zu nehmen und als äußerst wirkungsmächtige Form des Kapitalismus zu untersuchen. Es ist kein Zufall, dass Marx im *Kapital* immer wieder religiöse Metaphern einsetzt: Seine Ökonomiekritik ist religionskritisch inspiriert. Wenn gegen Ende des dritten *Kapital*-Bandes von einer „verzauberten, verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt“ die Rede ist, von einer regelrechten „Religion des Alltagslebens“ (Marx 1964, S. 838), sollten wir dies wörtlich nehmen. Dasselbe gilt für den wiederkehrenden Vergleich der Ökonomen und Theologen, und dies führt zum folgenden Punkt.

(d) An verschiedenen Stellen unterscheidet Marx zwischen wissenschaftlicher Ökonomie und Vulgärökonomie. Zugleich betont er, selbst die besten Vertreter der politischen Ökonomie wie David Ricardo blieben „mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen“, während die Vulgärökonomie „nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung der Alltagsvorstellungen der wirklichen Produktionsagenten ist und eine

gewisse verständige Ordnung unter sie bringt“ (Marx 1964, S. 838–839). Die Unterscheidung von wissenschaftlicher und Vulgärökonomie darf jedoch nicht den Blick auf das Wesentliche verstellen: Die „objektiven Gedankenformen“ des Kapitals, diese verkehrten und verrückten, aber im Kapitalismus „gesellschaftlich gültigen“ Formen des Denkens (Marx 1962, S. 90), prägen nicht nur den Alltagsverstand, sondern auch die ökonomische Theorie. Die Ökonomiekritik versucht das theoretische Feld der kapitalistischen Religion des Alltagslebens aufzulösen, während die Ökonomen, ohne es zu wissen und zu wollen, auch als Hohepriester des Kapitals agieren. Die Wirkungsmächtigkeit der verrückten Kategorien der kapitalistischen Ökonomie liegt darin begründet, dass sie für die einzelnen Akteure „praktisch richtig“ sind, wie Marx (1964, S. 390–391) am Beispiel der notwendigen Illusion des Unternehmers, ein Arbeiter zu sein, der für seine Tätigkeit entlohnt wird, aufzeigt: Sie geben im Alltag Orientierung und Handlungsmotivation. Wenn sie hingegen als wissenschaftliche Theorie der Ökonomie gelten, ist das „natürlich verrückt“. Marx' Überlegungen zur Vulgärökonomie erinnern an Durkheims (1999, S. 116) Kritik der Vorbegriffe, dieser „von der Praxis und für die Praxis geschaffen[en] Produkte der Vulgärerfahrung“, mit denen jede Wissenschaft brechen muss, oder an die Problematisierung der Spontansozioologie durch Bourdieu, Chamboredon und Passeron (1991, S. 15–17).

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lässt sich der Kapitalbegriff von Marx nun auf eine Weise bestimmen, die einen deutlichen Bruch mit den Alltagsvorstellungen ebenso wie mit dem in der ökonomischen Theorie und sozialwissenschaftlichen Disziplinen verbreiteten Bild des Kapitals als Ressource, die von individuellen und kollektiven Akteuren für ihre eigenen Zwecke eingesetzt wird (Streckeisen 2014, S. 27–43), herbeiführt. Zunächst einmal beschreibt Marx das Kapital als ein *gesellschaftliches Verhältnis*, in dem die Menschen gefangen sind. Es handelt sich um ein Klassenverhältnis (zwischen Proletariat und Bourgeoisie), das zugleich Produktions- und Macht- oder Herrschaftsverhältnis ist. Es bestimmt nicht nur die Verteilung von Eigentum und Einkommen, sondern zugleich was und wie produziert (das heißt auch: gearbeitet) wird und wie Menschen im Kapitalismus über andere Menschen Macht ausüben. Denn dieses gesellschaftliche Verhältnis verwandelt die Dinge und die Menschen, die in seinem Netz gefangen sind. Marx hat diesen Aspekt deutlich festgehalten, und wir sollten ihn beim Wort nehmen:

Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen bestimmten gesellschaftlichen Charakter gibt. Das Kapital ist nicht die Summe der materiellen und produzierten Produktionsmittel. Das Kapital, das sind die in Kapital verwandelten Produktionsmittel, die an sich so wenig Kapital sind, wie Gold und Silber an sich Geld ist. (Marx 1964, S. 822)

So wie sich Produktionsmittel in Kapital verwandeln, werden aus Menschen Arbeiter oder Unternehmer – mit Foucault wäre hier von Subjektivierung zu sprechen:

Als bewußter Träger dieser Bewegung [der Verwandlung von Geld in Kapital, P.S.] wird der Geldbesitzer Kapitalist. Seine Person, oder vielmehr seine Tasche, ist der Auskehrpunkt und der Rückkehrpunkt des Geldes. Der objektive Inhalt jener Zirkulation – die Verwertung des Werts – ist sein subjektiver Zweck, und nur so weit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er als Kapitalist oder personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital. (Marx 1962, S. 167–168)

Im Gegensatz zu strukturalistischen Lesarten des *Kapitals*, wie sie etwa durch Althusser und Balibar (1972) angeregt wurden, scheint es mir weiterführend zu sein, den Begriff des gesellschaftlichen Verhältnisses nicht objektivistisch, sondern praxeologisch auszulegen. Denn wenn gesellschaftliche Verhältnisse nicht nur objektive Bedingungen benennen, sondern zugleich *Verhaltensweisen*, das heißt wie verschiedene Gruppen von Menschen sich gegenüber anderen Menschen, in Beziehung zu sich selbst sowie im Umgang mit Gegenständen und Situationen des Alltagsleben unter bestimmten Bedingungen üblicherweise *verhalten*, kann Marx als Klassiker der Handlungstheorie betrachtet werden und braucht nicht einseitig auf die Seite der Strukturtheoretiker gestellt zu werden, wie es in soziologischen Handbüchern immer noch üblich ist.

Des weiteren beschreibt Marx das Kapital als eine *soziale Kraft*, die bisweilen magische Wirkungen zu erzielen scheint, so dass im wahrsten Sinne des Wortes von einem *Fetisch* gesprochen werden kann, der Menschen in seinen Bann zieht. Gerade weil er nicht müde wird zu betonen, in Wirklichkeit sei das Kapital ja von Menschenhand gemacht und seine Macht über die Menschen könne gebrochen werden, sollten wir seinen Beschreibungen der Kapital-Magie besondere Aufmerksamkeit schenken.

In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigene Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldene Eier. (Marx 1962, S. 169)

Eine formtheoretische Lektüre von Marx hilft, die gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen dieser „okkulten Qualität“ auszuleuchten. Das Kapital kann nur insofern als übermenschliche Kraft agieren, als die Tätigkeiten von unzähligen Menschen in eine bestimmte Form gebracht und auf eine Weise artikuliert werden, dass soziale Energie in gebündelter und potenzierte Form entsteht. Die

Zurichtung menschlicher Fähigkeiten zur Ware Arbeitskraft, die Verwandlung von konkreter in abstrakte Arbeit, das heißt das In-Wertform-Bringen von menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten ist Voraussetzung des Kapitalfetischs, der seine magische Wirkung gerade dort entfaltet, wo der Zusammenhang mit der Wertproduktion vollständig unsichtbar geworden ist: „Im zinstragenden Kapital ist daher dieser Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und es trägt in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr“ (Marx [1894] 1964, S. 405) – im Gegensatz etwa zum Industrie- und Handelskapital, dessen Akkumulation spontan im Zusammenhang mit der Produktion und Zirkulation greifbarer Dinge gesehen wird. Angesichts der relativen Verselbständigung der kapitalistischen Ökonomie zu einem eigenständigen Handlungs- und Machtfeld ist die übermenschliche Kraft des Kapitals mehr als nur ein falscher Schein, sondern eine durchaus ‚reale Realität‘, die wir immer wieder am eigenen Leibe erfahren müssen.

Schließlich lässt sich das Kapital mit Marx, wie angedeutet, als *objektive Gedankenform* begreifen, das heißt als eine spezifische Art und Weise zu denken und die Welt zu betrachten. Aus der Sicht des Kapitals ist es ganz selbstverständlich, Dinge und Menschen in Wertform zu sehen, zum Beispiel indem man sich selbst als Investitionsobjekt begreift, in das mit Gewinn investiert werden kann (etwa durch ‚Bildungsinvestitionen‘). Dieser Dimension des Kapitalbegriffs, die sich im *Kapital* eigentlich nur zwischen den Zeilen aufspüren lässt, gilt es in Anbetracht der Diffusion des ökonomischen Imperialismus vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken. Konfrontiert mit einer historisch beispielloser Proliferation von Kapitalbegriffen und Kapitalmetaphern, die einst frech oder unanständig klingende Formeln wie ‚Zeit ist Geld‘ heute etwas blass und verstaubt aussehen lassen, können wir Marx‘ Hypothese aufgreifen, der zufolge die kapitalistischen Formbestimmungen auch das Denken erfassen, und rekonstruieren, wie und warum die einer wissenschaftlichen Kritik nicht standhaltenden theoretischen Konstrukte der Ökonomen im Alltagsverstand zahlreicher Menschen auf fruchtbaren Boden fallen und unmittelbar plausibel erscheinen. Wenn zum Beispiel Becker (1993b) in seiner Nobelpreisrede offen sagt, er mache *Commonsense Idea* und *Instinctive Economics* der ‚normalen Leute‘ zum Ausgangspunkt ökonomischer Theoriebildung, lässt er ein sicheres Gespür dafür erkennen, dass die objektiven Gedankenformen des Kapitals auf der Seite der Humankapitaltheorie stehen und deren Erfolg begünstigen.

Gesellschaftliches Verhältnis, soziale Kraft (Fetisch) sowie objektive Gedankenform: Eine bewusst ökonomiekritisch zugespitzte Lektüre des Marx‘schen Hauptwerks lenkt den Blick auf dieses ökonomische Phänomen, das sich in den Begriffen der ‚reinen ökonomischen Theorie‘ nicht zureichend verstehen lässt. Im Alltagsdenken wie in der wirtschaftswissenschaftlichen Theorie erscheint das

Kapital als Ding oder Ressource, welche von individuellen und kollektiven Akteuren strategisch zu eigenen Zwecken eingesetzt wird und die besondere Qualität aufweist, Gewinn abzuwerfen. Wer Kapital besitzt scheint zaubern zu können. Mit Marx lässt sich diese Vorstellung radikal in Frage stellen, indem die hinter der Fassade wirkenden gesellschaftlichen Zusammenhänge und Prozesse sichtbar gemacht werden. So hilft die Lektüre des *Kapitals* verstehen, wie sehr die Kapitalbesitzer, diese kleinen oder grossen Zauberer, in einem sie alle umfassenden Zauber gefangen sind, dem sie im Alltagshandeln erliegen und den sie umso wirksamer am Leben erhalten, als sie ihn als solchen gar nicht wahrnehmen. Das Kapital wird übergreifendes Subjekt wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Prozesse, es schlägt die Menschen wie ein Fetisch in seinen Bann, ja es *hat die Akteure* viel mehr, als diese es haben und für eigene Zwecke nutzen können. Darüber hinaus entzaubert Marx die magischen, Gewinn abwerfenden Dinge, die wir Kapital nennen, indem er zeigt, dass sich an ihnen nur die Wirkungsmacht der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus dinglich darstellt und entfaltet. Die Verausgabung menschlichen Arbeitsvermögens in Wertform, nicht das Kapital, ist die Quelle des wirtschaftlichen Reichtums und Profits. Aber die Macht der objektiven Gedankenformen macht diesen Zusammenhang im Alltagsverstand und auch in den vorherrschenden ökonomischen Theorien weitgehend unsichtbar.

Die formtheoretische Lektüre des Marx'schen Hauptwerks, das Ausgraben eines „anderen Marx“ in den Worten von Jean-Marie Vincent (2001), führt zu einer Umformulierung der Fragen, welche die kanonische Marx-Rezeption in ihren akademischen wie marxistischen Spielarten bis heute dominieren. Das soll hier an den zwei Schlüsselbegriffen ‚abstrakte Arbeit‘ und ‚fiktives Kapital‘ nur angedeutet werden. Das Festhalten an einer klassischen Arbeitswertlehre hat die marxistische Ökonomie geradezu zwangsläufig immer wieder in den objektiven Gedankenformen des Kapitals gefangen gehalten. Dies zeigt sich etwa an den charakteristischen Verstrickungen im Zusammenhang mit Gegenüberstellungen wie produktive vs. unproduktive Arbeit oder qualifizierte vs. unqualifizierte Arbeit. Wer mit wissenschaftlichen Methoden beweisen oder sogar berechnen will, dass und wie sich Warenwerte auf entsprechende Quanta verausgabter Arbeit oder gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit zurückführen lassen, vergisst, dass die kapitalistische Realabstraktion nicht den Regeln der Mathematik folgt, selbst wenn sich deren ‚Ergebnisse‘ mathematisch messen, schätzen und vergleichen lassen. Mit Marx (1976, S. 216) wäre daran zu erinnern, dass die „Logik der Sache“ und die „Sache der Logik“ auch in dem Fall zwei verschiedene Paar Schuhe sind. Gegen die Macht der ökonomischen Orthodoxie, die sich auf die Wirkungskraft der Mathematisierung stützt, wäre in kritischer Absicht nicht die Arbeitswertlehre hochzuhalten, sondern zu erforschen, wie das Kapital sich lebendige Arbeit einverleibt, indem es diese zurichtet, bewertet und quantifiziert. Weder Arbeit noch

Zeit (noch Bildung oder Qualifikation) sind gegebene, natürliche Größen. Vielmehr lässt sich der Kapitalismus gerade als ein System der gesellschaftlichen Zurichtung, Bewertung und Verteilung von Arbeit und Zeit betrachten. Der Abschied von einer klassischen Arbeitswertlehre muss die Ökonomiekritik keineswegs zu einer rein qualitativen Theorie des Kapitals führen. Stattdessen eröffnen sich Möglichkeiten, den „anderen Marx“ in einen Dialog mit jener sozialtheoretisch inspirierten Statistikgeschichte treten zu lassen, die mit dem Namen von Alain Desrosières verbunden ist. Wenn die „Quantifizierung“ ein gesellschaftlicher Prozess ist, der Dinge in Zahlen übersetzt und in dessen Verlauf die Konvention dem Maß vorausgeht (Desrosières 2014, S. 236), lässt sich die Frage nach ‚naturwüchsigen‘ (das heißt nicht natürlichen, aber gesellschaftlich unbewussten und verborgenen) Quantifizierungsprozessen aufwerfen, die nicht in den Theorien und Instrumenten der Statistiker geboren werden, sondern im Medium kapitalistischer Realabstraktionen, deren wechselnde Effekte die Wirtschaftsstatistik misst. Marx' Begriff der abstrakten Arbeit, die sich als menschliche Tätigkeit in Wertform definieren lässt (unabhängig von deren konkretem Inhalt), könnte sich in dieser Hinsicht als besonders anregendes Konzept erweisen.

Eine ähnliche Umformulierung lässt sich bei der Frage nach dem Begriff des fiktiven Kapitals skizzieren. In der marxistischen Tradition wurde dieser von Marx an keiner Stelle systematisch ausgearbeitete Begriff für die Analyse von Banken und Finanzökonomie aufgegriffen; er hat im Kontext marxistischer Analysen der jüngsten Finanzkrisen eine regelrechte Renaissance erlebt. In dieser Rezeptionslinie wurde systematisch übersehen, dass Marx als Beispiele für fiktives Kapital im dritten Band des *Kapitals* neben dem Aktienkapital und den Staatsschulden ganz unvermittelt die Arbeitskraft nennt. Wenn er das zinstragende Kapital als „die Mutter aller verrückten Formen“ bezeichnet (Marx 1964, S. 483), ist für uns daran vielleicht gar nicht in erster Linie relevant, dass es im Gegensatz zu anderen Formen des Kapitals fiktiv wäre, sondern dass sich die verkehrten und verrückten, im Kapitalismus aber „gesellschaftlich gültigen“ „objektiven Gedankenformen“ (Marx 1962, S. 90) bei dieser Form des Kapitals in besonders reiner oder zugespitzter Form zeigen. Im folgenden Zitat beschreibt Marx (1964, S. 482) letztlich eine Art und Weise, die Dinge zu betrachten, das heißt eine gesellschaftlich gültige Gedankenform:

Die Form des zinstragenden Kapitals bringt es mit sich, dass jede bestimmte und regelmäßige Geldrevenue als Zins eines Kapitals erscheint, sie mag aus einem Kapital entspringen oder nicht. Erst wird das Geldeinkommen in Zins verwandelt, und mit dem Zins findet sich dann auch das Kapital, woraus es entspringt.

Und etwas weiter unten folgt die Passage zur Arbeitskraft als fiktives Kapital, die sich auf Vorläufer der modernen Humankapitaltheorie bezieht:

Der Arbeitslohn wird hier als Zins aufgefasst und daher die Arbeitskraft als das Kapital, das diesen Zins abwirft. [...] Die Verrücktheit der kapitalistischen Vorstellungweise erreicht hier ihre Spitze, indem statt die Verwertung des Kapitals aus der Exploitation der Arbeitskraft zu erklären, umgekehrt die Produktivität der Arbeitskraft daraus erklärt wird, dass Arbeitskraft selbst dies mystische Ding, zinstragendes Kapital ist. [...] Es treten hier leider zwei, diese gedankenlose Vorstellung unangenehm durchkreuzende Umstände ein, erstens, dass der Arbeiter arbeiten muss, um diesen Zins zu erhalten, und zweitens, dass er den Kapitalwert seiner Arbeitskraft nicht durch Übertragung versilbern kann. (Marx 1964, S. 483 f.)

Wenn Marx hier zwischen ‚realem‘ und ‚fiktivem‘ Kapital unterscheiden will, sollten wir jedoch nicht vergessen, dass diese Unterscheidung selbst eine gesellschaftliche Konstruktion ist und auch die ‚realste Form von Kapital‘ nicht ohne die oben genannten gesellschaftlich gültigen Gedankenformen existieren kann. Anders gesagt: Der Gegensatz von ‚real‘ und ‚fiktiv‘ ist nicht als ein absoluter Gegensatz, sondern als etwas Relatives oder Graduelles zu betrachten, wenn wir uns nicht einer objektivistischen oder naturalistischen Sicht des Sozialen hingeben wollen. Was mit der heute als „Ökonomisierung des Sozialen“ (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000) diskutierten Tendenz auf dem Spiel steht, ist gerade die Ausdehnung jener Bereiche, in denen der Glaube an das Kapital gesellschaftlich wirksam wird. Was Marx die Verwandlung von Arbeitskraft in eine Ware nennt, beruht nicht nur auf nacktem gesellschaftlichem Zwang, sondern auch auf einem Glaubenssystem, das Menschen zu marktkonformem Verhalten anhält. Der Begriff des fiktiven Kapitals muss daher nicht zwangsläufig in der Gegenüberstellung von ‚produktivem‘ Industriekapital und ‚parasitärem‘ Finanzkapital diskutiert werden. Als gesellschaftstheoretisch weitaus fruchtbarer könnte sich ein Vergleich mit Polanyis (1995, S. 102–109) Konzept der „fiktiven Waren“ erweisen. In *The Great Transformation* wird dieser Begriff verwendet, um den Umgang mit Arbeit, Boden und Geld in einer kapitalistischen Marktwirtschaft zu beschreiben. Polanyi hält fest, dass diese ‚Produktionsfaktoren‘ als Waren betrachtet werden, obschon sie keineswegs für den Markt hergestellt wurden. Dabei steht Arbeit für nichts anderes als für Menschen, der Boden für Natur und das Geld für Kaufkraft. In den Augen Polanyis (1995, S. 109) wurzelt „das extrem Künstliche der Marktwirtschaft in der Tatsache, daß darin der Produktionsprozess selbst in Form von Kauf und Verkauf organisiert ist“. Weil das Marktsystem auf warenförmiger Produktion beruht, müssen Märkte für alle Produktionsfaktoren geschaffen werden und Arbeit, Boden und Geld wie Waren behandelt werden, auch wenn sie es in gewisser Hinsicht gerade nicht sind und die Aufrechterhaltung dieser „groben Fiktion“ Gefahr läuft, die natürlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des menschlichen Lebens zu zerstören.

Die Warenfiktion liefert somit ein entscheidendes Organisationsprinzip für die Gesellschaft als Ganzes, das praktisch alle ihre Institutionen auf vielfältige Art und Weise beeinflusst, nämlich das Prinzip, wonach keine Vorkehrungen oder Verhaltensweisen zugelassen werden dürfen, die das Funktionieren des Marktmechanismus im Sinne der Warenfiktion verhindern. (Polanyi 1995, S. 108)

Gewiss spricht Polanyi von der Verwandlung der Arbeit – statt der Arbeitskraft – in eine Ware, und begeht damit aus marxistischer Sicht einen konzeptuellen Fehler. Eine aufmerksame Lektüre seines Werks zeigt aber, dass es um die Unterwerfung der Lebensweisen der Bevölkerungsmehrheit unter die Anforderungen der kapitalistischen Marktwirtschaft geht. Wie Marx' Begriff des fiktiven Kapitals eignet sich deshalb Polanyis Konzept der fiktiven Waren sehr gut, um das heute um sich greifende Phänomen des ökonomischen Imperialismus zu analysieren.

3 Vom Humankapital zum Sozialkapital

Dinge, die voll und ganz in Wertform existieren, können auf dem Markt verkauft werden. Das gilt für physisch greifbare Gegenstände ebenso wie für Eigentumstitel und patentierte technische Verfahren oder Wissensbestände. Wie Marx (1962, S. 99) schreibt, „[können] die Waren nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen“. Die Fungibilität der Waren erscheint also zunächst als Vorteil für ihre Besitzer, die sie problemlos austauschen können. Aber ganz so „widerstandslos gegen den Menschen“ sind diese Dinge in Wertform nicht. Erst recht nicht, wenn sich die Waren in Kapital verwandeln, das nach Selbstverwertung strebt und die Menschen dazu antreibt, es optimal zu verwerten. Kapital ist das fungible Ding par excellence, das hypermobile Anlagekapital in Zeiten der Globalisierung treibt diesen Aspekt auf die Spitze. Die Fungibilität des Kapitals ist aber nicht nur ein Vorteil des Kapitalbesitzers, sondern zugleich die Möglichkeitsbedingung jener Verselbständigung des Kapitals gegenüber dem Willen und Bewusstsein einzelner Menschen, die Marx (1962, S. 169) von einem „automatischen Subjekt“ sprechen lässt, das wirtschaftliche Prozesse über die Köpfe auch noch der mächtigsten Kapitalisten hinweg beherrscht. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die von Marx als Beispiele für fiktives Kapital genannten ‚Dinge‘ allerdings ganz entscheidend. Im Gegensatz zu Aktien und Staatsanleihen kann sich Arbeitskraft gerade nicht von einzelnen Menschen lösen und auf dem Markt den Besitzer wechseln. Die Verwandlung der Arbeitskraft in Kapital kann also im ganz strengen Sinne des Wortes gar nicht geschehen (solange nicht Menschen gehandelt werden), sie ist vielmehr ein Prozess, der der Warenfiktion im Sinne Polanyis folgt und zugleich stets an Grenzen stößt, ja an Grenzen stoßen muss,

damit Menschen als Träger von Arbeitskraft daran nicht zu Grunde gehen. Dies ist in Erinnerung zu halten, wenn heute die Rede von einer Verwandlung der Menschen in Humankapital ist.

Es ist wichtig, das für den ökonomischen Imperialismus charakteristische Denken in Wertformen von Prozessen kapitalistischer Realabstraktion zu unterscheiden, die ‚richtige Waren‘ herstellen und bewerten, welche sich ‚auf dem freien Markt‘ kaufen und verkaufen lassen. Wenn die objektiven Gedankenformen des Kapitals uns dazu anhalten, alle möglichen Dinge (und sogar uns selbst) als Kapital zu betrachten, heißt das keineswegs, dass diese Dinge deswegen wirklich in Wertform existieren. Auf dem Spiel steht vielmehr eine Sichtweise, die entsprechende Verhaltensweisen unterstützt, welche sich vielleicht als Kapital-Mimesis benennen lassen, als ein ‚So-Tun, als ob es sich um Kapital handeln würde‘. Der ökonomische Imperialismus, dieser Prozess, auf Grund dessen der Kapitalbegriff auch in der Soziologie heute breite Verwendung findet, operiert gerade auf diesem Feld der Kapital-Mimesis. Die beiden Einwände von Marx gegen die humankapitaltheoretische Betrachtung der Arbeitskraft (der Arbeiter muss arbeiten, um seinen ‚Zins‘ zu erhalten; der Arbeiter kann seine Arbeitskraft nicht ‚versilbern‘) sind längst beiseite geschoben. Wenn wir die ersten Texte jener Handvoll Ökonomen der Universität Chicago (und zugewandter Orte) lesen, die als Begründer der modernen Humankapitaltheorie gelten (Jacob Mincer, Theodore W. Schultz, Gary S. Becker u. a.), können wir die Formulierung und Weiterentwicklung einer Problemstellung rekonstruieren, die zuerst darauf zielt, Einkommensunterschiede und Wirtschaftswachstumsraten durch Investitionen in Bildung zu erklären, und schließlich dahin führt, über Wirtschaft und Bildung hinaus jeden Aspekt des gesellschaftlichen und privaten Lebens durch die Brille des Kapitals zu betrachten.

In seinen Vorlesungen über den amerikanischen Neoliberalismus hat Michel Foucault sehr schön herausgearbeitet, wie die Humankapitaltheoretiker Marx' ersten Einwand aus dem Weg geräumt haben. Indem sie die klassische Ökonomie dafür kritisieren, die Arbeit bisher nur abstrakt und als rein quantitative Größe betrachtet zu haben, ohne qualitative Unterschiede wie Bildung und Qualifikation zu berücksichtigen, stellen sie sich sozusagen „auf den Standpunkt des Arbeiters“ und behandeln diesen nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt, dessen Handlungsrationalität den Schlüssel zur Analyse ökonomischer und gesellschaftlicher Phänomene darbiete. Anders gesagt, betrachten die Ökonomen des amerikanischen Neoliberalismus nun die Arbeit als „praktiziertes ökonomisches Verhalten, das vom Arbeiter eingesetzt, rationalisiert und berechnet wird“ (Foucault 2004, S. 311). Sie beginnen sich dafür zu interessieren, wie die Arbeiter sich zur Arbeit verhalten, und insbesondere wie sie rationale Entscheidungen mit Bezug auf Bildung, Berufswahl und Karriere fällen. Damit

kommt eine neue Figur des Homo oeconomicus in den Blick, der nicht mehr, wie in der klassischen politischen Ökonomie, ein handelnder oder tauschender Mensch ist, sondern ein Unternehmer seiner selbst, ein Mensch, „der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle“ (Foucault 2004, S. 314). Der von Marx zugespitzte Klassenunterschied zwischen jenen, die arbeiten, und jenen, die andere für sich arbeiten lassen, ist damit theoretisch aufgehoben. Traditionellen Formen der Ökonomiekritik (zum Beispiel mit Bezug auf Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, oder die ‚Aufspaltung‘ des Arbeiters in einen Produzenten und Konsumenten mit je widersprüchlichen Interessen) prallen an der neuen ökonomischen Orthodoxie wirkungslos ab, weil die Zielscheiben einer solchen Kritik in deren theoretischem Feld aufgelöst wurden.

Der zunehmende Einfluss ökonomischer Ansätze in den Sozialwissenschaften ist nun aber nicht nur das Werk der Ökonomen allein, sondern beruht in zahlreichen Fällen auf einer mehr oder weniger bewussten Übersetzung und Anpassung ökonomischer Theorien an die Begebenheiten anderer wissenschaftlicher Disziplinen. Das lässt sich am Beispiel der Sozialkapitaltheorie besonders gut zeigen. Eine Schlüsselrolle kommt diesbezüglich dem US-amerikanischen Soziologen James S. Coleman zu, einem führenden Verfechter des Rational-Choice-Ansatzes in den Sozialwissenschaften. In seinen Schriften wird das Ziel, den ‚ökonomischen Ansatz‘ in die Soziologie hineinzutragen, offen ausgesprochen. Aufschlussreich ist insbesondere ein Aufsatz über den Zusammenhang zwischen Human- und Sozialkapital. Coleman beginnt mit einer Gegenüberstellung soziologischer und ökonomischer Menschenbilder: Während in der Soziologie das gesellschaftliche Wesen im Zentrum der Analyse steht, gehen die Ökonomen von autonom und rational handelnden Individuen aus. Die Sozialkapitaltheorie soll nun dazu dienen, ausgehend von der ökonomischen Sichtweise einen Ansatz zu entwerfen, der die sozialen Dimensionen des Handelns integriert. Coleman (1988, S. S97) beschreibt das Ziel in folgenden Worten:

It is to import the economist's principle of rational action for use in the analysis of social systems proper, including but not limited to economic systems, and to do so without discarding social organization in the process.

Er würdigt ausdrücklich die großen Verdienste der Humankapitaltheoretiker, die den Weg für seine eigene Theorie geebnet hätten. Denn mit dem Humankapital ist nun bereits eine Kapitalform anerkannt, die nicht von einzelnen Menschen getrennt werden und auf dem Markt den Besitzer wechseln kann. Dem folgt das Sozialkapital als Bezeichnung für Beziehungen, Institutionen und Strukturen, die von Akteuren als Handlungsressourcen eingesetzt werden können. „Like other forms of capital, social capital is productive, making possible the achievement of

certain ends that in its absence would not be possible“, hält Coleman (1988: S. 98) fest.

Eine weitere Spielart der Sozialkapitaltheorie vertritt Robert D. Putnam, der sich sowohl in der US-amerikanischen Kommunitarismus-Debatte als auch in entwicklungspolitischen Institutionen (unter Präsident James Wolfensohn wurde die Weltbank zu einer Verfechterin des Sozialkapitalansatzes) als einflussreiche Referenz etabliert hat. Bekannt geworden ist er vor allem mit einer Studie über politische Reformen in Italien, deren regional unterschiedlichen Erfolg er auf Differenzen in der Tradition des zivilgesellschaftlichen Engagements zurückführt. Putnams (1993) Analyse zufolge leidet Süditalien weniger an einem Rückstand im Bereich der wirtschaftlichen Entwicklung als an einem Mangel an Sozialkapital: zu wenig Sozialbeziehungen, die auf Vertrauen und Reziprozität beruhen; zu wenig bürgerschaftliches Engagement in Vereinen; problematische Beziehungen zwischen dem Staat und den Bürgern usw. Seine Sozialkapitaltheorie bezieht sich auf etwas andere Probleme als jene von Coleman, doch übernimmt sie dessen Definition des Sozialkapitals eins zu eins (Putnam 1993, S. 167). In offensichtlicher Analogie zu einschlägigen ökonomischen Theorien beschreibt Putnam gesellschaftliche Gleichgewichtsmodelle und Kapitalkreisläufe des Sozialkapitals. Gestützt auf spieltheoretische Konzepte kommt er zum Schluss, amoralisches und unkooperatives Handeln sei in einem unterdrückerischen Gesellschaftszustand rational, während sich die Existenz vielfältiger Formen von Sozialkapital darin niederschlägt, dass es sich, einmal ausreichend vorhanden, in einer selbstverstärkenden Bewegung nicht nur erhält, sondern weiterhin vermehrt. Das folgende Zitat, mit dem der unterdrückerische Zustand in Süditalien beschrieben wird, gibt ein Beispiel dafür, wie die ohnehin auf den im Mezzogiorno lebenden Menschen lastende ökonomische, politische und kulturelle Abwertung ihrer Lebensformen durch den in Wertformen denkenden Sozialtheoretiker reproduziert und zugleich für das Ergebnis rationaler Prozesse erklärt wird:

Once trapped in this situation, no matter how exploitative and backward, it is irrational for any individual to seek a more collaborative alternative, except perhaps within the immediate family. The ‚amoral familism‘ that Banfield observed in the Mezzogiorno is, in fact, not irrational, but the only rational strategy for survival in this social context. Actors in this social equilibrium may well realize that they are worse off than they would be in a more cooperative equilibrium, but getting to that happier equilibrium is beyond the power of any individual. (Putnam 1993, S. 177)

Einem ganz anders gelagerten Theorieprogramm ist die Sozialkapitaltheorie Bourdieus zuzurechnen. Durchaus in ökonomiekritischer Absicht formuliert, hat sie sich doch immer wieder den Vorwurf des Ökonomismus eingehandelt (Lebaron 2003). Der französische Soziologe setzt bewusst ökonomische Begriffe (Markt,

Kapital, Akkumulation u. a.) ein, um einen Bruch mit alltagspraktischen Vorstellungen herbeizuführen, insbesondere bei der Analyse kultureller und symbolischer Phänomene, das heißt mit Blick auf gesellschaftliche Praxisfelder, deren Protagonisten scheinbar uneigennützig handeln und sich ‚höheren Werten‘ verpflichtet fühlen. Wenn er das Feld der Kunst oder der Wissenschaft einer soziologischen Objektivierung unterzieht, will er nicht behaupten, dass diese Felder genauso wie das ökonomische Feld funktionierten. Vielmehr geht es darum deren jeweils spezifische Ökonomien zu rekonstruieren, die eigenen Regeln gehorchen und nur in Analogie zur ‚ökonomischen Ökonomie‘ gedacht werden können. Allerdings sind für Bourdieu der Glaube an die reine Ökonomie und der Glaube an die reine Kunst oder an die reine wissenschaftliche Wahrheit durchaus zwei Seiten derselben Medaille. Ökonomiekritik und kritische Analyse symbolischer Welten gehen für ihn Hand in Hand.

Denn wer den Begriff des Eigennutzes im engen wirtschaftswissenschaftlichen Sinne gebraucht, ist auch zur Verwendung des Komplementärbegriffs der Uneigennützigkeit gezwungen: Man kann nicht die Welt des ‚Bourgeois‘ mit seiner doppelten Buchführung erfinden, ohne gleichzeitig die Vorstellung vom reinen und vollkommenen Universum des Künstlers und Intellektuellen mitzuschaffen, wo das ‚L’art pour l’art‘ und die reine Theorie uneigennützig regieren. [...] Es ist bemerkenswert, daß gerade diejenigen intellektuellen und künstlerischen Praktiken und Güter dem ‚kalten Hauch‘ des egoistischen Kalküls (und der Wissenschaft) entzogen wurden, die ein Quasi-Monopol der herrschenden Klasse sind. Man könnte sagen, daß der Ökonomismus nur deshalb nicht alles auf die Ökonomie reduzieren konnte, weil dieser Wissenschaft selbst immer schon eine Reduktion zu Grunde liegt: Sie verschont alle die Bereiche, die als sakrosankt gelten sollen. (Bourdieu 1992, S. 51)

Vor dem Hintergrund des ökonomischen Imperialismus scheinen sich allerdings diese Grenzen des Sakrosankten zu verschieben, und Bourdieus Kapitaltheorie läuft Gefahr, ökonomistisch gelesen zu werden oder zu ökonomistischen Interpretationen zumindest einzuladen (siehe dazu auch Ellmers 2012). Es gibt meines Erachtens keinen Zweifel, dass Bourdieu dem Kern der ökonomischen Orthodoxie kritisch gegenübersteht. Insbesondere seine ‚Theorie der Praxis‘ (Bourdieu: 1979) lässt sich als umfassender Gegenentwurf zum Paradigma des rational kalkulierenden Individuums begreifen. Zugleich begibt sich aber auch Bourdieu auf das Feld der Kapital-Mimesis, wenn er eine Kapitaltheorie entwirft, in der insbesondere das soziale und das kulturelle Kapital an die Seite des ökonomischen treten. Da in seinen Augen die ökonomische den anderen Kapitalformen zu Grunde liegt, auch wenn letztere eine Eigendynamik entfalten (Bourdieu 1992, S. 70f.), er es allerdings versäumt, das ökonomische Kapital einer systematischen Analyse zu unterziehen, stellt seine Kapitaltheorie unkontrollierte Analogien her, ganz im Stile der ‚mimetischen Modelle, die bloß auf oberflächlichen Ähnlichkeiten beruhen‘ (Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991, S. 61).

Was das ökonomische Kapital angeht, verlasse ich mich auf andere, das ist nicht meine Arbeit; ich kümmere mich um das, was von den anderen bei Seite gelassen wird, entweder aus Desinteresse oder wegen fehlenden theoretischen Rüstzeugs: das kulturelle und das soziale Kapital. (Bourdieu 1993, S. 54)

Es stellt sich natürlich die Frage, wer diese ‚anderen‘ sind, denen Bourdieu das ökonomische Kapital zur Analyse überlassen will. Aus ökonomiekritischer Perspektive können wir es uns jedenfalls nicht leisten, die ökonomischen Phänomene den Ökonomen zu überlassen. Und wenn Bourdieu in seinem tausendfach rezipierten Kapital-Aufsatz eine klassische Arbeitswertlehre anklingen lässt, ist dies als versteckter Hinweis darauf zu lesen, dass er Marx' Kritik der klassischen Ökonomie, und insbesondere dessen Theorie der Wertformen, nicht oder nur oberflächlich rezipiert:

Die universelle Wertgrundlage, das Maß aller Äquivalenzen, ist dabei nichts anderes als die *Arbeitszeit* im weitesten Sinne des Wortes. Das durch alle Kapitalumwandlungen hindurch wirkende *Prinzip der Erhaltung sozialer Energie* läßt sich verifizieren, wenn man für jeden gegebenen Fall sowohl die in Form von Kapital akkumulierte Arbeit als auch die Arbeit in Rechnung stellt, die für die Umwandlung einer Kapitalart in eine andere notwendig ist. (Bourdieu 1992, S. 71f.)

Doch um ökonomisch oder gesellschaftlich wertvoll zu sein, wäre mit Marx einzuwenden, müssen Dinge und Tätigkeiten in eine bestimmte Form gebracht werden, in eine Wertform, und dafür sind Prozesse der Zurichtung und Realabstraktion notwendig, deren Analyse für jede ökonomiekritische Untersuchung unabdingbar ist.

4 Formbestimmungen

Was die soziologische Kapitaltheorie, selbst jene Pierre Bourdieus, mit der ökonomischen Orthodoxie teilt, ist jene Art der Formvergessenheit, die Marx (1962, S. 95) an den Schriften der klassischen Ökonomen kritisierte:

Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn eben zum Tauschwert macht, herauszufinden. Grade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo, behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches. Der Grund ist nicht allein, daß die Analyse der Wertgröße ihre Aufmerksamkeit ganz absorbiert. Er liegt tiefer. Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch

charakterisiert wird. Versieht man sie daher für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion, so übersieht man notwendig auch das spezifische der Wertform, also der Warenform, weiter entwickelt der Geldform, Kapitalform usw.

Das Übersehen der Wertform ist, wenn wir Marx' Argument folgen, Ergebnis einer Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen wir sozialisiert sind und uns selbstverständlich bewegen. Die Amnesie der gesellschaftlichen Formen in wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Theorien lässt sich als Indiz dafür betrachten, dass wissenschaftliches und Alltagswissen nicht streng getrennt sind bzw. dass wissenschaftliches Denken mitunter Kategorien des Alltagsdenkens übernimmt und sich bisweilen „darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisieren, pedantisieren und als ewige Wahrheiten zu proklamieren“ (Marx 1962, S. 95).

Es liegt gewissermaßen in der gesellschaftlichen ‚Natur der Sache‘, dass Menschen dazu neigen, die Wertformen nicht als solche wahrzunehmen oder als natürlich gegeben zu betrachten. Diese Formen sind nicht konkret greifbar. Es handelt sich um formlose oder zumindest abstrakte Formen. Und es ist zweifellos gerade die Unsichtbarkeit der gesellschaftlichen Wertformen, auf denen die Macht des Kapitals beruht. Weil die Menschen die gesellschaftlichen Kräfte, die sich an einem Gegenstand äußern, mit der konkreten Form des Gegenstands verwechseln (oder zumindest in Verbindung bringen), entfaltet sich der Fetischcharakter der Dinge im Kapitalismus. Kapitalistische Wertformen vermögen durch menschliches Handeln erzeugte soziale Energie umso wirksamer zu bündeln und zu vervielfachen, als sie nicht als besondere gesellschaftliche Formen wahrgenommen werden und durch den Zauber der Naturalisierung geweiht sind. Ökonomiekritik muss zuallererst diese Formen als solche sichtbar machen. Zu diesem Zweck können wir uns leider nicht auf naturwissenschaftliche Instrumente wie das Mikroskop oder chemische Reagenzien stützen, wie Marx (1962, S. 12) festhält: „Die Abstraktionskraft muß beide ersetzen.“ Es braucht eine geistige Abstraktionskraft, das heißt ein spezifisches, gesellschaftstheoretisch geschultes Vorstellungsvermögen, um die Abstraktionskraft des Kapitals als solche zu erkennen, diese Kraft der Vergesellschaftung, die Dinge und Tätigkeiten in abstrakte Wertformen bringt und von deren konkreten Eigenschaften abstrahiert. Die hier vorgeschlagene formtheoretische Lektüre des Marx'schen *Kapital* führt zur Erkenntnis, dass das Kapital durch Formbestimmungen gesellschaftlich wirkungsmächtig wird und das Handeln und Denken der Menschen bestimmt. Es lassen sich drei Dimensionen der Formbestimmung unterscheiden, die ich in der Folge mit Bezug auf Arbeit und Bildung kurz umreißen möchte. Der Begriff *Realabstraktion* steht für Prozesse, die qualitativ Verschiedenes ver-

gleichbar machen und ungleich bewerten, indem von konkreten Eigenschaften abstrahiert bzw. deren relativer Wert am Maßstab der Kapitalverwertung bestimmt wird. Solche Prozesse gehen in der gesellschaftlichen Realität vor sich, es handelt sich in diesem Sinne um reale, nicht um rein gedankliche Abstraktionen. Sie sind allerdings verbunden mit Gedankenformen, die gesellschaftlich gültig sind: Diese *objektiven Gedankenformen*, die in einer kapitalistischen Gesellschaft auf vielfältige Weise institutionalisiert und gefestigt werden, bilden die zweite Ebene der Analyse. Schließlich verleiht die Kapitalform ihrem spezifischen Inhalt einen *Fetischcharakter*: Sie verwandelt also von Menschenhand Gemachtes in Übermenschliches oder Übersinnliches, das die Menschen in seinen Bann schlägt.

Arbeit. In der Arbeitsforschung können wir auch heute noch an Marx' geradezu pionierhafte Untersuchungen anschließen, wie das Kapital sich die unterschiedlichsten menschlichen Tätigkeiten unterwirft und revolutioniert, indem es sie in die Form der abstrakten Arbeit, das heißt der einen kapitalistischen Wert schaffenden Tätigkeit bringt. Allerdings müssen wir uns von der ouvrieristischen Schlagseite der marxistischen Arbeitsanalyse befreien, die eine spezifische Form der Lohnarbeit (die Arbeit in der kapitalistischen Fabrik) zum Inbegriff von Arbeit schlechthin macht, und die Konzepte von Marx einsetzen, um Funktionsweisen und Grenzen der kapitalistischen Realabstraktion genauer zu bestimmen. In dieser Perspektive ist weniger der Unterschied zwischen ‚Wirtschaftssektoren‘ (Industrie, Dienstleistungen, Finanz etc.) relevant als die Differenz zwischen kapitalistischen Betrieben auf der einen sowie Klein- und Kleinunternehmen oder Betrieben des öffentlichen Sektors auf der anderen Seite, in denen wir eher Formen der Kapital-Mimesis auffinden können, das heißt ein ‚So-tun‘, als ob es sich um kapitalistische Produktion handeln würde‘ als kapitalistische Realabstraktion der Arbeit im eigentlichen Sinne des Wortes. Wie kommt es dazu, dass gewisse Tätigkeiten als wirtschaftlich produktiv gelten und andere nicht? Auf welche Weise zieht und verschiebt die Vergesellschaftung durch das Kapital die Grenzen zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit? Woran liegt es, dass bestimmte Tätigkeiten als qualifiziert gelten und andere nicht? In einer formtheoretischen Lesart besteht die Hauptaussage der Marx'schen Werttheorie nicht darin zu betonen, menschliche Arbeit allein schaffe wirtschaftlichen Reichtum. Stattdessen führt sie uns zur Frage, warum nur bestimmte Tätigkeiten als gesellschaftlich notwendige und wertschöpfende Arbeit gelten. Die nicht als Arbeit anerkannten Tätigkeiten sind gesellschaftlich entwertet, sie liegen außerhalb der kapitalistischen Realabstraktion und entgehen dem Diktat der Kapitalverwertung, können aber in vielfältiger Weise von dieser abhängig sein und/oder für diese in Dienst genommen werden, wie es beispielsweise in zahlreichen Studien über Haus- und Familienarbeit nachgewiesen wurde.

Objektive Gedankenformen der kapitalistisch vergesellschafteten Arbeit, die Marx als solche nicht in Frage stellte und die die marxistische Tradition in unendliche, aber letztlich kaum weiter führende Debatten verstrickten, sind die Gegenüberstellungen von produktiver und unproduktiver Arbeit sowie von einfacher und komplexer Tätigkeit. Insbesondere die Vorstellung, der zufolge gewisse Arbeitstätigkeiten mehr Wert produzieren (und mit einem höheren Einkommen entlohnt werden), weil sie komplexer oder anspruchsvoller sind als andere Tätigkeiten, trägt nicht nur zur Spaltung unterschiedlicher Gruppen von Lohnabhängigen bei, sondern erweist sich zugleich als theoretische Sackgasse, die die marxistische Kapitalismuskritik dem meritokratischen Leitdiskurs der bürgerlichen Gesellschaft ausliefert. Eine grundlegende Kritik dieser Gedankenform ist heute umso dringlicher, als die Entwicklung des öffentlichen Bildungssystems auf der einen sowie der auf Arbeitsplatzbewertung beruhenden tarifvertraglichen Entgeltsysteme auf der anderen Seite mächtige Interessenkonstellationen hervorgebracht haben, welche die meritokratische Idee immer wieder ins Zentrum von Arbeitskämpfen rücken, gewissermaßen als beiderseits geteilter Glaube, um dessen konkrete Auslegung gestritten wird. Auch in der kritischen Analyse des *Arbeitsfetischs* haben sich die führenden Vertreter des Marxismus nicht besonders ausgezeichnet. Wie Postone (1993, S. 8) treffend schreibt, verdrängt in der marxistischen Tradition die vom Standpunkt der Arbeit formulierte Kapitalismuskritik meistens die Kritik der kapitalistischen Lohnarbeit. Um die Verwandlung der Arbeit in einen Fetisch zu untersuchen, der zum zentralen Lebensinhalt der Menschen wird (diese „für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung“, auf Grund deren „der Mensch auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen [ist]“ (Weber 1986, S. 36), findet sich allerdings bei Marx durchaus der eine oder andere Ansatzpunkt. Der Abschnitt über die „trinitarische Formel“ am Ende des dritten *Kapital*-Bandes zum Beispiel stellt die Arbeit als Produktionsfaktor neben Kapital und Boden auf dieselbe Ebene mystischer Dinge, von denen die Menschen glauben, dass sie „Früchte tragen wie ein Baum“ (Marx 1964, S. 830), das heißt auf natürliche und selbstverständliche Weise.

Bildung. Bei der Ware Arbeitskraft macht Marx eine bemerkenswerte Ausnahme von seinem Ansatz, dem zufolge der Wert einer Ware durch die Verausgabung gesellschaftlich notwendiger Arbeit bzw. durch den Verbrauch gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit bestimmt ist. Stattdessen behauptet er, der Wert der zur Reproduktion des Arbeitsvermögens benötigten Lebensmittel sei für diese ganz besondere Ware wertbestimmend (Marx 1962, S. 186–187). Diese elegante, aber letztlich doch nicht überzeugende ‚Lösung‘ führt dazu, einen weiten Bogen um die Frage nach dem Wert schaffenden Charakter von Erziehungs-

Bildungs- und Reproduktionstätigkeiten, heute neudeutsch Care genannt, zu schlagen. Während Begriffe wie Human- oder Kulturkapital suggerieren, die Aneignung und Verwertung von menschlichen Fähigkeiten und Kenntnissen folge einer dem ökonomischen Kapital analogen Akkumulationslogik, scheint es mir angebracht zu betonen, dass sich Familienbeziehungen wie Bildungssysteme weniger an einer chrematistischen Dynamik der maximalen Kapitalverwertung als Selbstzweck orientieren denn an einer Ökonomie der Subjektivierung (Foucault) und der Reproduktion sozialer Ordnung und sozialen Ranges (Bourdieu). Gleichwohl lassen sich mit Bezug auf Bildung gesellschaftliche Prozesse der *Realabstraktion* beschreiben, die Ähnlichkeiten mit der Verwandlung von konkreter in abstrakte Arbeit aufweisen. Auch die Herstellung der schulischen Wertformen (wie Noten, Zeugnisse oder Bildungstitel) beruht auf einer Abstraktion der vielfältigen, inkommensurablen konkreten Fähigkeiten und Kenntnisse einzelner Menschen, die höchst selektiv auf einen Maßstab reduziert werden, der zum Inbegriff von menschlicher Fähigkeit schlechthin (wenn nicht: ‚Intelligenz‘) geworden ist. Als Bildungswert schaffende Tätigkeiten werden nur jene anerkannt, die in einer schulischen Einrichtung erbracht und entsprechend beglaubigt und zertifiziert werden. Diese Grenzziehung überlagert sich mit der zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit: Im Dunkeln dieser gesellschaftlichen Wert-Ökonomie bleiben deshalb die in Familie und Freizeit stattfindenden Bildungsprozesse, obschon sie für den Schulerfolg von entscheidender Bedeutung sind, wie unzählige Studien nachgewiesen haben.

Die Analyse des Werts der Ware Arbeitskraft bietet eine Chance, von Grund auf Zusammenhänge zwischen der Ökonomie der Kapitalverwertung auf der einen sowie der Ökonomie der Herstellung von sozialem Rang und gesellschaftlicher Größe (Boltanski/Thévenot 2007) in den Blick zu nehmen. Als Ausgangshypothese lässt sich vielleicht formulieren, dass Prozesse der Kapital-Mimesis im Bildungssystem spezifische Wertformen hervorbringen, die wie die ökonomischen Wertformen mit *objektiven Gedankenformen* verbunden sind und einen richtigen Fetischcharakter aufweisen. Jedenfalls erweist sich das Bildungssystem als mächtige Instanz der Produktion und Diffusion gesellschaftlich gültiger Sichtweisen der Menschen auf sich selbst und auf andere Menschen. Es ist für uns ganz selbstverständlich geworden, dass schulische Leistungen benotet und Menschen nach ihren Bildungstiteln bewertet werden. An dieser Stelle reichen sich das Schulsystem auf der einen und betriebliche oder tarifvertragliche Entgeltsysteme auf der anderen Seite die Hand, wenn auch nicht ohne permanenten Kampf um die Deutungshoheit über den ökonomischen Wert der schulischen Wertformen. Noten, Zeugnisse und Bildungstitel stellen eine besondere Form der Verdinglichung menschlicher Fähigkeiten und Kenntnisse dar. Sie können zwar nicht auf dem Markt verkauft werden, verselbständigen sich aber gegenüber dem Willen

und Bewusstsein ihrer menschlichen Träger und errichten sich diesen Gegenüber zum Tribunal, an dem sie gemessen werden (und nicht selten sich selbst fraglos messen). Die „kollektive Magie“ des Bildungstitels (Bourdieu 1992, S. 62) als Ausdruck der Fähigkeit der Schule, wie eine religiöse Instanz Wesensunterschiede zwischen den Menschen zu proklamieren, an die die Betroffenen glauben, ist dabei nur eine Seite dessen, was sich als eigentlicher *Bildungsfetisch* betrachten lässt. Hinzu kommt in unserer Zeit der Glaube, Bildung sei zur Grundlage gesellschaftlicher Ordnung und ökonomischen Erfolgs schlechthin geworden, so dass es angemessen sei, von einer Wissensgesellschaft zu sprechen. Damit kommt das, was Pierre Bourdieu „Rassismus der Intelligenz“ (1993, S. 252–256) nennt, heute zu höchster Entfaltung: Der Glaube daran, dass die Erfolgreichen wegen ihrer besonderen Intelligenz erfolgreich seien, während es den Gescheiterten an Wissen und Bildung mangle und nichts anderes als dieser Mangel für ihre unglückliche Lage verantwortlich sei.

5 Soziale Ungleichheit und Klassengesellschaft

Im Wechselspiel der gesellschaftlichen Kräfte, die Arbeit und Bildung prägen, können wir die Konturen jener besonderen Form der Differenz zwischen den Menschen erfassen, welche die kapitalistische Gesellschaft auszeichnet. Soziale Ungleichheit ist nicht etwas, was es in der Geschichte der Menschheit immer schon gegeben hat (und deshalb auch immer geben muss). Es ist vielmehr die spezifische Form, in welche die Vergesellschaftung durch das Kapital die an sich unüberschaubare Verschiedenheit der Menschen bringt. Das Kapital ist kein ‚Gleichmacher der Menschen‘, auch wenn und gerade weil die Idee einer Gleichheit der Menschen historisch gesehen untrennbar mit dem Aufkommen der kapitalistischen Ökonomie verknüpft ist. Das Kapital macht die Menschen vor allem vergleichbar, indem es menschliche Fähigkeiten und Kenntnisse in Wertform bringt und deren Bewertung auf eine Einkommensskala überträgt, auf der allen Erwerbstätigen ein Rang zugeordnet werden kann, hinter dem die jeweils konkreten und qualitativ nicht vergleichbaren Arbeitstätigkeiten verschwinden. Abstraktion von konkreten Eigenschaften, Vergleich und ungleiche Bewertung, die je verschiedene Menschen und Gruppen von Menschen trifft: Dies ist der Modus, in dem kapitalistische Realabstraktion die Menschen vergesellschaftet. Es ist deshalb unter der Herrschaft des Kapitals kaum möglich, „ohne Angst verschieden [zu] sein“, wie Adorno (1980, S. 114) es sich als „besseren Zustand“ herbeiwünscht. Die Ware Arbeitskraft ist der Nexus, in dem Differenz und Ungleichheit in kapitalistischen Gesellschaften ineinandergreifen. Menschliche Existenz in dieser besonderen Gesellschaftsformation zeichnet sich dadurch aus, (formal)

gleich und (real) ungleich in einem zu sein, vor allem aber vergleich- und bewertbar an Maßstäben, die unterschiedslos auf alle Menschen zur Anwendung gebracht werden können.

Die soziale Ungleichheit als gesellschaftliche Form des Kapitals steht in einem komplexen Verhältnis zur Klassenstruktur kapitalistischer Gesellschaften. Wie Marx (1962, S. 741–791) schreibt, setzt der Kapitalismus die Herausbildung einer besonderen Klassenstruktur voraus, in deren Zentrum die Gegenüberstellung von Proletariat und Bourgeoisie steht. Aber der Kapitalismus hat die sozialen Klassen nicht erfunden. Er bringt nicht nur historisch neue Klassen hervor, sondern verändert zugleich das Wesen der Klassen sowie den Charakter der Klassenbeziehungen. Nicht nur zeichnen sich die kapitalistischen Klassen weniger durch starre und unüberwindbare Grenzen aus als deren historische Vorgängerinnen, so dass ein gewisser Grad an sozialer Mobilität zum charakteristischen Reproduktionsmodus der kapitalistischen Klassenordnung gehört. Darüber hinaus macht der Kapitalismus die Menschen über die Klassengrenzen hinweg vergleichbar und räumt in der Tendenz mit traditionellen Vorstellungen auf, denen zufolge Menschen unterschiedlicher Klassen- und/oder Gruppenzugehörigkeit (etwa Adlige, Bürger und Proletarier; aber auch Männer und Frauen) gar nicht miteinander verglichen werden können. Das Zeitalter des Kapitalismus ist nicht nur Zeuge einer wenn auch in gewisser Hinsicht nur formalen, so doch bedeutsamen Universalisierung politischer Rechte geworden, die am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft einer kleinen Elite vorbehalten waren, sondern auch einer Ausdehnung des Schulunterrichts auf die Angehörigen aller Klassen oder einer Hinwendung des Sozialstaats von einer Einrichtung, die nur auf Arme und Proletarier ausgerichtet war, zu einer politischen Programmatik, welche die gesamte Bevölkerung ins Visier nimmt. Es ist von Bedeutung, diese historischen Prozesse nicht nur unter dem Aspekt der ‚sozialen Errungenschaften‘ zu betrachten, sondern zugleich als Dimensionen kapitalistischer Realabstraktionen zu denken, die früher Unvergleichbares vergleichbar machen. Was Castel (2000, S. 306–317) als die „Auflösung der Arbeiterklasse in der Lohnarbeitsgesellschaft“ beschreibt, ist das Ergebnis einer gesellschaftlichen Universalisierung von Lohnarbeit, die *sowohl* als Ausdehnung und Festigung des Klassenverhältnisses zwischen Kapital und Arbeit *als auch* als Erosion tradiertter Klassengrenzen (etwa zwischen der industriellen Arbeiterklasse und anderen Gruppen von Erwerbstätigen) zu sehen ist.

Als vergesellschaftende Kraft wohnt dem Kapital demnach nicht nur die Tendenz inne, die für seine Herrschaft konstitutiven Klassenverhältnisse zu reproduzieren, sondern zugleich immer wieder tradierte Klassengrenzen aufzulösen und/oder neu zu ziehen. Während das Bildungssystem mit seinen schulischen Wertformen spezifische Klassengrenzen zieht und eigentliche Bildungsklassen

entstehen lässt, deren Festigkeit allerdings im Zeitalter des ‚lebenslangen Lernens‘ auf die Probe gestellt wird, verbreiten die Anhänger des ökonomischen Imperialismus das Bild einer neuen Variante der klassenlosen Gesellschaft, in der alle Menschen Unternehmer seien (und sei es nur: Unternehmer ihrer selbst). Die ökonomiekritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalbegriff führt zu Erkenntnissen, die sich nicht darin erschöpfen zu betonen, dass wir immer noch in einer Klassengesellschaft leben, sondern die Analyse in Bezug auf die Frage voranbringen, wie die besondere gesellschaftliche Form der sozialen Ungleichheit die Klassenbeziehungen im Kapitalismus prägt und mitunter unsichtbar werden lässt, da sie in den gesellschaftlich gültigen Gedankenformen des Kapitals als solche unter Umständen gar nicht (mehr) wahrnehmbar sind. Insbesondere lässt sich die Vorstellung der Unternehmergesellschaft, das heißt einer Gesellschaft von Unternehmen und Unternehmern (ihrer selbst) als das Spiegelbild jener Universalisierung der Lohnarbeit betrachten, die Castel (2000) in seiner „Chronik der Lohnarbeit“ so eindrücklich beschrieben hat. Wie wir es mit Marx von einer *objektiven Gedankenform* des Kapitals nicht anders erwarten können, zeichnet sie ein verkehrtes und verrücktes, aber gesellschaftlich gültiges und wirkungsmächtiges Bild der heutigen Gesellschaft.

Quellen

- Adorno, Theodor W. (1980): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Althusser, Louis/Balibar, Etienne (1972): *Das Kapital lesen*. Reinbek b. H.: Rowohlt.
- Becker, Gary S. (1993a): „Economic Imperialism“. In: *Religion & Liberty* Vol. 3, Nr. 2, <http://www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-3-number-2/economic-imperialism>, besucht am 13.7.2015.
- Becker, Gary S. (1993b): „Nobel Lecture: The Economic Way of looking at Behavior“. In: *Journal of Political Economy* 101, Nr. 3, S. 385–409.
- Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent (2007): *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bonefeld, Werner/Heinrich, Michael (Hrsg.) (2011): *Kapital & Kritik. Nach der ‚neuen‘ Marx-Lektüre*. Hamburg: VSA.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): „Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital“. In: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Schriften zu Politik und Kultur 1, Hamburg: VSA, S. 49–79.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Soziologische Fragen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000a): *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK.

- Bourdieu, Pierre (2000b): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2002): *Der Einzige und sein Eigenheim*. Erweiterte Neuauflage der Schriften zu Politik & Kultur 3. Hamburg: VSA.
- Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (1991): *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlin: De Gruyter.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castel, Robert (2000): *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK.
- Coleman, James S. (1988): „Social Capital in the Creation of Human Capital“. In: *American Journal of Sociology* 94 (Supplement), S. S95-S120.
- Desrosières, Alain (2014): *Prouver et gouverner. Une analyse politique des statistiques publiques*. Paris: La Découverte.
- Durkheim, Émile ([1895] 1999): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Ellmers, Sven (2012): „Die Energie der sozialen Physik. Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu“. In: Ingo Elbe/Sven Ellmers/Jan Eufinger (Hrsg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 296–322.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fourcade, Marion (2006): „The Construction of a Global Profession. The Transnationalisation of Economics“. In: *American Journal of Sociology* 112, No. 1, S. 145–194.
- Fourcade, Marion (2009): *Economists and Societies. Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*. Princeton: Princeton University Press.
- Hai Hac, Tran (2003): *Relire, Le Capital. Marx, critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique*. Lausanne: Page deux (2 Bände).
- Heinrich, Michael (2004): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Heinrich, Michael (2009): „Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition“. In: Riccardo Bellofiore/Roberto Fineschi (Hrsg.): *Re-Reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*. New York: Palgrave Macmillan, S. 71–98.
- Jo, Tae-Hee (Hrsg.) (2011): *Informational Directory for Heterodox Economists (4th edition)*. Buffalo, New York: SUNY Buffalo State College, <http://heterodoxnews.com/directory/HeterodoxDirectory4th-2011.pdf>, besucht am 13.7.2015.
- Lebaron, Frédéric (2003): „Pierre Bourdieu. Economic Models against Economicism“. In: *Theory and Society* 32, S. 551–565.
- Lee, Frederic (2009): *A History of Heterodox Economics. Challenging the Mainstream in the 20th Century*. London: Routledge.
- Marx, Karl ([1843] 1976): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. In: *Marx Engels Werke*. Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 203–333.
- Marx, Karl ([1847] 1972): „Das Elend der Philosophie“. In: *Marx Engels Werke*. Bd. 4. Berlin: Dietz, S. 63–182.
- Marx, Karl ([1873] 1962): „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals“. *Marx Engels Werke*. Bd. 23. Berlin: Dietz.

- Marx, Karl ([1894] 1964): „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion“. *Marx Engels Werke*. Bd. 25. Berlin: Dietz.
- Milonakis, Dimitris/Fine, Ben (2008): *From Political Economy to Economics. Method, the Social, and the Historical in the Evolution of Economic Theory*. London: Routledge.
- Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hrsg.) (1998): *Gary Beckers ökonomischer Imperialismus*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Polanyi, Karl (1995): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (3. Auflage).
- Postone, Moishe (1993): *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx' Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Robbins, Lionel ([1932] 1984): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Basingstoke Macmillan.
- Streckeisen, Peter (2012): „Marxistischer Idealismus. Wie linke Intellektuelle ihre eigene Praxis verklären“. In: *Emanzipation* 4, 2/2012, S. 108–123.
- Streckeisen, Peter (2014): *Soziologische Kapitaltheorie. Marx, Bourdieu und der ökonomische Imperialismus*. Bielefeld: transcript.
- Vincent, Jean-Marie (2001): *Un autre Marx. Après les marxismes*. Lausanne: Page deux.
- Weber, Max ([1920] 1986): „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 1–206.

Anmerkung: Der Beitrag stützt sich auf meine Habilitationsschrift, die 2014 unter dem Titel *Soziologische Kapitaltheorie. Marx, Bourdieu und der ökonomische Imperialismus* bei transcript veröffentlicht wurde. Ausführlichere Argumentationen und weiterführende Verweise zu den wichtigsten Aspekten der Problemstellung sind in diesem Buch zu finden.