

Die Theorie des Humankapitals zwischen Kultur und Ökonomie

DIETER THOMÄ*

The Theory of Human Capital: Cultural and Economical Aspects

The economic concept of 'Human Capital' raises concern among defenders of cultural life-forms who are opposed to 'commodification'. They should take into account though that the concept of 'Human Capital' has defenders among cultural theorists and philosophers (like Herder and Emerson) as well as among economists. In the light of these orthodox and heterodox accounts, a reassessment of 'Human Capital' and its discontents is due. Undertaking this reassessment is the aim of this article. It scrutinizes the relationship between persons and goods, the notion of personal growth, the question of how to evaluate the qualities of a human being, and the problem of interpersonal comparisons.

Keywords: Human Capital, Utility, Self-entrepreneurship, Money, Autonomy, Property, Personal Growth

1. Einleitung

Für das Verhältnis zwischen Kultur und Ökonomie bieten sich zwei Interpretationsstrategien an, die *entweder* auf das Verständnis von *Geschichte* oder auf die Analyse von *Strukturen* setzen. Geht es um die Geschichte, so stellt sich die Frage nach den Triebkräften für Entwicklungen oder nach Wirkungszusammenhängen. Im Hinblick auf Kultur und Ökonomie wird beispielsweise gefragt, wie kulturelle Entwicklungen die Ökonomie beeinflusst haben oder umgekehrt die Ökonomie auf die kulturelle Ebene durchschlägt. Ein *locus classicus* dieser Kontroverse ist das Gebiet, das einerseits durch die marxistische Basis-Überbau-Theorie, andererseits durch Max Webers Versuch, die protestantische Ethik als Triebkraft des Kapitalismus zu bestimmen, umgrenzt wird.

Neben diese Untersuchung von Wirkungen und Entwicklungen tritt die Analyse verschiedener Sphären oder Strukturen innerhalb einer Gesellschaft, zu denen dann eben auch die Kultur und die Ökonomie zu zählen sind. Eine solche Unterscheidung hat deskriptive und normative Aspekte: Zum einen lassen sich verschiedene Sphären anhand der in ihnen geltenden Regeln und den von ihnen übernommenen Funktionen beschreiben (man denke an Niklas Luhmanns *Soziale Systeme*; Luhmann 1984); zum anderen wird versucht, die Eigenständigkeit von Sphären zu verteidigen und die Verwischung der Grenzen zwischen ihnen in normativer Hinsicht zu kritisieren (man denke an Michael Walzers *Sphären der Gerechtigkeit*; Walzer 1983).

* Prof. Dr. Dieter Thomä, Kulturwissenschaftliche Abteilung/Universität St. Gallen, Gatterstr. 1, CH-9010 St. Gallen, Tel.: +41-(0)71-2242735, Fax: +41-(0)71-2242669, E-Mail: dieter.thomae@unisg.ch, Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, Phänomenologie, Theorien des Wohlstands und des Wohlbefindens, Theorien der Moderne.

Geht man von diesen zugegebenermaßen arg schematisch charakterisierten Ansätzen zur Untersuchung von Kultur und Ökonomie aus, so gerät man in ein Dilemma. Während nämlich in der historischen Betrachtung nach Verbindungen zwischen den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft gesucht wird, setzt man in der strukturellen Betrachtung auf Differenzierung und Abgrenzung. Will man aus dieser Gegenüberstellung herauskommen, muss man nach Instanzen suchen, die eine verbindende Rolle spielen können, also in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft gleichermaßen auftreten. Eine solche verbindende Instanz in einem ganz schlichten Sinne ist die Figur des *Akteurs*, der den Aktionen und Interaktionen in den Bereichen der Kultur und der Ökonomie gleichermaßen zugeordnet werden muss. Der Akteur oder die handelnde Person befindet sich an einer Stelle, die zur Schnittmenge zwischen der kulturellen und der ökonomischen Sphäre gehört, weshalb zu fragen ist, welche Annahmen über diese Person in den verschiedenen Sphären jeweils gemacht werden.

Als unzulänglich erweist sich in dieser Hinsicht die aristotelische Strategie, die sich damit begnügt, verschiedene Handlungsformen zu unterscheiden, und darauf verzichtet, nach der Identität desjenigen zu fragen, der diese Handlungen ausführt. Hannah Arendt bleibt mit ihrem Ansatz in *Vita activa*, in dem sie Handeln, Herstellen und Arbeiten unterscheidet, innerhalb der Grenzen des aristotelischen Ansatzes (Arendt 1958/1981). Die Orientierung am Akteur oder an der handelnden Person ist umgekehrt für all jene Unternehmungen leitend, die – wie etwa C. B. Macphersons *Political Theory of Possessive Individualism* (1962) – den Begriff der Person in Ökonomie und politischer Theorie zum Gegenstand haben oder – wie Albert Hirschmans Untersuchung über *The Passions and the Interests* (1977) – mit der Theorie der Person an der Schnittstelle zwischen Ökonomie, Psychologie und Philosophie befasst sind.

Behandelt man das Verhältnis zwischen Ökonomie und Kultur anhand der hier wie dort unterstellten Begriffe der Person, so gelangt man auf der einen Seite, in der Ökonomie, zu der Debatte um den *homo oeconomicus*, die klare Konturen aufweist. Weniger übersichtlich ist das Bild, das die Debatte um den Begriff der Person in der Kulturtheorie bietet. Auf die Gefahr hin, die Sache über Gebühr zu vereinfachen, möchte ich für letztere drei Punkte festhalten. *Zum ersten* wird die Kultur durch ihren Gegensatz zur Natur definiert, was wiederum zur Folge hat, dass die Deutungen der Person unweigerlich das Verhältnis zu deren eigener Natur thematisieren müssen. Die Kultur basiert *zum zweiten* auf der Artikulation; die symbolische Ordnung, durch die sich eine Kultur auszeichnet, ist darauf angewiesen, im Selbstverständnis von Personen verankert und von ihnen *in actu* zum Ausdruck gebracht zu werden. Diese fortlaufend geforderte Tradierung führt *zum dritten* zu einer hohen Aufmerksamkeit für die Erziehung oder allgemeiner für die Frage, wie die handelnde Person sich entwickelt, in den kulturellen Raum hineinwächst etc. In dem Maße, wie eine Kultur für Veränderungen offen ist oder sie gar offensiv fördert, muss in ihr der Stellenwert der Entwicklung der Persönlichkeit zunehmen. Historisch lässt sich dieser Zusammenhang im 18. Jahrhundert mit Händen greifen – etwa bei Jean-Jacques Rousseau, der alle drei genannten Motive zum Ausdruck bringt: die Gegenüberstellung von Kultur und Natur vor allem in den beiden *Discours* über die Wissenschaften und Künste sowie über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit, die Artikulation des inneren Selbst vor allem in

der *Nouvelle Héloïse*, die Hinwendung zu Fragen der Erziehung und Persönlichkeitsentwicklung vor allem in *Émile ou l'éducation*.

In meinem Beitrag möchte ich nun das Verhältnis zwischen Kultur und Ökonomie anhand einer Sonderfrage näher untersuchen, der sich dem dritten der genannten Motive zuordnen lässt. Offensichtlich hat sich der Stellenwert, den die Entwicklung der Persönlichkeit genießt, in modernen Gesellschaften drastisch erhöht; dies ist angesichts der Dynamik, durch die sich die Moderne auszeichnet, auch gar nicht verwunderlich. Wie wird diese Entwicklung der Persönlichkeit nun in der Ökonomie reflektiert? Zunächst ist festzuhalten, dass die klassische Lehre des *homo oeconomicus* für diese Frage kein gesondertes Interesse aufbringt. Dieses Desinteresse erklärt sich freilich nicht daraus, dass man diese Entwicklung etwa bestreiten würde, vielmehr nur daraus, dass man sie vollständig der Zuständigkeit des Individuums überlässt. Weil dieses Individuum einzelne Entscheidungsakte vollzieht, die gemäß aktuell gesetzter Präferenzen der Nutzenmaximierung dienen, wirft die Historizität des Subjekts kein eigenes Problem auf.

Gleichwohl hat die Entwicklung der Persönlichkeit auch in der ökonomischen Debatte ihren Platz – und zwar dort, wo die Rolle und der Wert von Personen im Wirtschaftsprozess verhandelt werden. Gefasst wird dieser Gesichtspunkt unter dem Titel des *Humankapitals*. Dieser Begriff bietet sich nun auch für eine Erkundung des Verhältnisses zwischen Kultur und Ökonomie an – und zwar deshalb, weil er gewissermaßen zwei Gesichter hat: *Innerhalb* der Ökonomie gehört er zum Standardrepertoire, das zur Analyse der Leistungsfähigkeit eines Unternehmens oder einer Volkswirtschaft herangezogen wird, *außerhalb* derselben hat die Rede von „Humankapital“ üblicherweise polemische Züge: Mit ihr wird in der Regel die Ökonomisierung des Umgangs mit Menschen gebrandmarkt. Die Kultur der Lebensführung wähnt sich also frei von der Zumutung des Kapitals oder versucht sich von ihm freizumachen. Man erinnere sich daran, dass das „Humankapital“ von einer deutschen Jury im Jahre 2004 zum „Unwort des Jahres“ gekürt worden ist. In der offiziellen Begründung der Jury hieß es:

„Der Gebrauch dieses Wortes aus der Wirtschaftsfachsprache breitet sich zunehmend auch in nichtfachlichen Bereichen aus und fördert damit die primär ökonomische Bewertung aller denkbaren Lebensbezüge, wovon auch die aktuelle Politik immer mehr beeinflusst wird. Humankapital degradiert nicht nur Arbeitskräfte in Betrieben, sondern Menschen überhaupt zu nur noch ökonomisch interessanten Größen.“

Im Anschluss an die Kür dieses Wortes und deren Begründung wurden Proteste laut, deren Pointe darin bestand, dass die Rede von „Humankapital“ gerade als eine Hinwendung zum Verständnis des „human factor“ in der Ökonomie zu gelten habe. Angesichts dieser Proteste sah sich der Vorsitzende der genannten Jury, Horst Dieter Schlosser, zu einer weiteren Erklärung veranlasst, an deren Schluss es heißt:

„Uns stellt sich angesichts des Unisono-Aufschreis der Experten inzwischen die Frage, ob wir mit der Wortkritik nicht einen Nerv sogar der ‚Humankapital‘-Theorie und ihrer gesellschaftlichen Relevanz getroffen haben. Denn mit welcher Sicherheit soll denn noch der durch Bildung und Ausbildung zu fördernde menschliche Anteil an der Leistungskraft von Unternehmen wie der ganzen Gesellschaft berechnet werden, wenn im wirtschaftspolitischen und -praktischen Handeln das sog. ‚Humankapital‘ von inzwischen mehr als fünf Millionen und mit jeder weiteren Massenentlassung auf den Müll geworfen wird?“¹

Die geschilderte Kontroverse basiert auf einer klaren Gegenüberstellung zwischen der ökonomischen Entwicklung der Person, die ein bestimmtes Kapital repräsentiert und der kulturellen Entfaltung der Persönlichkeit, die mit der Logik des Kapitals bricht. Zu fragen ist, ob der geschilderte Gegensatz in dieser Form aufrechterhalten werden kann. Ich werde zunächst kurz an das Verständnis des Humankapitals in der ökonomischen Theorie erinnern (2) und dann zeigen, dass dieser Begriff in der Kulturtheorie keineswegs nur die Rolle eines Feindbilds spielt (3).² Abschließend komme ich zu einer systematischen Analyse seiner Stärken und Schwächen (4).

2. Die orthodoxe Idee des Humankapitals in der ökonomischen Tradition

Auf eine ökonomische Theorie des Humankapitals *avant la lettre* stößt man bei Thomas Hobbes. „The *Value* or WORTH“ oder, wie es in der deutschen Übersetzung des *Leviathan* heißt, „die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen“ zeigen sich demnach wie bei allen „anderen Dingen“ in dessen „Preis“. Hobbes schreibt: Der Wert „richtet sich danach, wie viel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig“. Deshalb sei in Friedenszeiten der Wert eines Heerführers gering, umgekehrt in Kriegszeiten der Wert eines unbestechlichen Richters niedrig.

„Und wie bei anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer. (...) Sein wahrer Wert [ist] nicht höher, als er von anderen geschätzt wird“ (Hobbes 1651/1996: 63; 1984: 67).³

Was in diese Betrachtung freilich noch keinen Eingang findet, ist die Frage, wie dieser Wert gegebenenfalls (gemäß der Logik des Kapitals) vermehrt werden könnte. Die Leistung einer Person, der man einen „Wert“ zumisst, geht auf die von ihr ausgeführten Handlungen oder Dienste, also auf deren Aktivität zurück: In ihr äußert sich das, was Hobbes als die „Macht“ einer Person im weitesten Sinne bezeichnet. Sein Vorschlag lautet also, das soziale Leben anhand des Dualismus von „Wert“ und „Macht“ zu beschreiben.

Wenn eine Leistung privat bezogen wird, ist man bereit, dessen „Wert“ zu vergelten, also eine Gegenleistung zu erbringen oder eine Bezahlung zu leisten. Aber auch im

¹ Vgl. die Informationen auf der Website www.unwortdesjahres.org.

² In den Abschnitten 2 und 3 stütze ich mich auf Überlegungen, die ich in einem früheren Aufsatz entwickelt habe (vgl. Thomä 2006a). – Danken möchte ich an dieser Stelle Bettina Hollstein und Matthias Jung für Einwände zu einer früheren Fassung dieses Textes.

³ Hervorhebungen hier und in folgenden Zitaten sind immer original.

Bereich der „Öffentlichkeit“ oder des „Staates“ lässt sich der „Wert“ eines Menschen feststellen; er ist nach Hobbes an der ihm zuerkannten „Würde“ abzulesen, die in obrigkeitlichen Ämtern, Titeln und Aufgaben zum Ausdruck kommt (1651/1996, 63f.; 1984: 68). Die „Würde“ steht hier also, anders als bei Kant, diesseits des universellen Respekts vor dem „Menschen“ als solchen. Sie hängt ab von der Erfüllung bestimmter Aufgaben. Hobbes trägt der prinzipiellen Würdigung der Person freilich insoweit Rechnung, als jedes Individuum prinzipiell als Instanz gilt, die über „Macht“ verfügt. Insofern wird es als Quelle von Handlungen und Geltungsansprüchen anerkannt.

Die Theorie des Humankapitals, die bei Hobbes in unausgearbeiteter Form vorliegt, bildet sich dann in einer stattlichen Tradition aus, deren Etappen hier nicht nachvollzogen werden können (vgl. als frühen Überblick Kiker 1966). Wenig überraschend ist, dass auch Adam Smith als bekanntlich oft einseitig verstandene Galionsfigur der modernen Ökonomie einen Beitrag zu dieser Tradition leistet. Zu den Formen des sog. „festen Kapitals“ zählt er nämlich die „erworbenen und nützlichen Fähigkeiten aller Mitglieder der Gesellschaft“; die Ausbildung sei „sozusagen“ („as it were“) eine Investition in eine Person, die sich in der verbesserten Leistung des Betreffenden auszahle und damit dem Wirtschaftsprozess förderlich sei (1776/2000: 306). Im 19. Jahrhundert gibt es dann einen ganzen Chor von Stimmen, die verschiedene Kapitalformen unterscheiden: „Realkapital“ und „persönliche[s] oder Kunstkapital“ (von Schlözer 1805 zitiert nach Hilger/Hölscher 1982: 421), „Waaren-Capital“ und das „Capital von National-Weisheit“, das „vielleicht noch mächtiger“ sei (Müller 1809/1922: 30), „materielle[s] Nationalkapital“ und „geistige[s] Nationalkapital“ (Friedrich List 1844 zitiert nach Hilger/Hölscher 1982: 425), Kapital an Sachen und Kapital an Personen (Walras 1875/1900: 182; vgl. Kiker 1966: 487). Der Begriff des Sozialkapitals, der das Schicksal des Humankapitals insofern teilt, als er gleichfalls auf Bereiche bezogen ist, die nicht der Ökonomie im engeren Sinne angehören, hat übrigens eine ähnlich gewundene Geschichte (vgl. einige Hinweise in Putnam 2001: 16-18).

Drei Aspekte sind bei diesen Humankapital-Theorien besonders zu beachten. Die Einbeziehung des ‚human factor‘ steht *zum Ersten* im Dienst einer vollständigen Erfassung ökonomischer Abläufe („Wörtlich genommen schließt der Begriff des Reichtums den Menschen ein. Der Mensch ist genauso ‚Material‘ wie ein Pferd oder ein Ochse“; Fisher 1897/1997: 327f.). Diese Betrachtungsweise kann einerseits zur Instrumentalisierung des Menschen führen, andererseits die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass nicht nur Güter, sondern auch Menschen einen Wert darstellen, den es zu erhalten gilt. So werden z. B. kurz nach 1918 die Vernichtungsschlachten des Ersten Weltkriegs als eine Verschwendung von Humankapital kritisiert (vgl. Kiker 1966: 492f.). Im Sinne einer Humanisierung der Ökonomie wendet man sich auch scheinbar entlegenen Aspekten des Lebens zu. Ein bemerkenswertes Zeugnis hierfür findet sich in den *Principles of Economics* von Alfred Marshall (1890/1898: 647): „Das wertvollste Kapital ist dasjenige, was in Menschen investiert wird, und von diesem Kapital ist der kostbarste Teil das Ergebnis der Pflege und des Einflusses der Mutter, sofern sie ihre zarten und selbstlosen Instinkte bewahrt hat und nicht von der Anstrengung und Anspannung einer Arbeit, die ihr als Frau nicht ansteht, hart geworden ist“. Hier dient der Kapitalbegriff frapperenderweise zur Verteidigung der Mutterliebe gegen die

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

Ein *zweiter Aspekt* der Humankapital-Theorien ergibt sich aus der Differenzierung verschiedener Bereiche der Werterhaltung und Wertsteigerung des ‚Menschenmaterials‘. Dabei kommt neben der Hygiene vor allem der Bildung besondere Bedeutung zu. Der Ökonom Nassau Senior schätzt Mitte des 19. Jahrhunderts, dass die Minimalkosten einer Erziehung rund 40 Pfund betragen, die Investition in einen Sohn ‚aus gutem Hause‘ dagegen 2040 Pfund (Senior 1836/1938: 205). In dem Maße, wie sich eine solche Investition rentiert, verwandelt sich Bildung von einem „Luxus“ zu einer Notwendigkeit im industriellen „Kampf ums Dasein“ (Gottscheid 1911: 531). In einem Buch mit dem Titel *Werth des Menschen* vergleicht der Königlich Geheime Ober-Regierungsrat Ernst Engel die Erhaltung und Entwicklung des Menschen mit der Wartung und Perfektionierung einer Maschine:

„Einer (...) kostspieligen Maschine ist der Mensch vergleichbar, der mit großem Aufwand von Mühe und Zeit zu einem Geschäft erzogen wurde, das besondere Fähigkeiten und Geschicklichkeit erfordert. Es wird erwartet, dass die Arbeit, welche er zu verrichten gelernt, ihm außer dem gewöhnlichen Arbeitslohne auch die Kosten seiner Erziehung nebst Zinsen ersetze“ (Engel 1883: 21; vgl. Vögele/Woelk 2002: 125).

Eine direkte Kopplung zwischen der Investition in die Bildung einer Person und dem Gewinn, der daraus zu ziehen ist, ist freilich nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Anwendbarkeit der Bildungsinhalte sicher gestellt ist. Da jedoch die wirtschaftliche Entwicklung von Innovationen geprägt ist, bleibt eine solche Sicherstellung unerreichbar. Schon nach ökonomischer Logik muss deshalb ein Keil zwischen Bildung und Beruf getrieben werden. Die Forderung nach einem offeneren Profil von Bildungszielen ist, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, in den nicht-ökonomischen Theorien der Bildung und des Humankapitals sowieso populär.

In der These Ernst Engels kommt eine Doppelung zum Ausdruck, die für frühe Humankapital-Theorien charakteristisch ist und den *dritten Aspekt* der Theorie des Humankapitals ausmacht. Er hat zu tun mit der Frage, wer einen eventuell anfallenden Gewinn abschöpft. Zwar ist der natürliche Ort dieser Diskussion das einzelne Unternehmen, in dem verschiedene Beteiligte unter mehr oder minder machtbesetzten Umständen kooperieren und Gewinne aus dem eingesetzten Sach- und Humankapital mehr oder minder gerecht verteilt werden. Doch die Frage nach dem Kapital-Gewinn lässt sich zum einen stärker auf das Individuum zuspitzen, zum anderen stärker auf die Gemeinschaft als ganze ausdehnen. Den *Nutzen für das Individuum* selbst betont Mitte des 19. Jahrhunderts der deutsche Ökonom Johann von Thünen. Er plädiert für eine durchgreifende Anwendung des Kapital-Begriffs auf die Lebensführung, weil man damit der „Freiheit“ zur Entfaltung ver helfe: Bildungsanstrengungen im Sinne der Humankapital-Steigerung zögen die Eigenständigkeit und Emanzipation der Arbeiter nach sich (1826-1850/1990: 475ff.). Der Mensch als „Beherrscher des Kapitals“, das in seiner eigenen Person besteht, „soll also aus und durch sich selbst *werden*; er soll *sein eigenes Werk* sein“ (1826-1850/1990: 477, 479). Bei von Thünen wird die Anwendung des „Kapital“-Begriffs auf den Menschen gerade nicht von Rücksichtslosigkeit getragen, sondern von sozialpolitischer Sentimentalität (Kiker 1966: 487; vgl. Schultz 1959:

10f.). Entscheidend wird demnach die Beurteilung von ‚Werten‘ aus der Perspektive des Betroffenen. Wenn man ‚mit seinen Pfunden wuchern‘ kann, dann fällt die Bewertung positiver aus, als wenn man auf Gedeih und Verderb gezwungen ist, ‚seine Haut zu Markte zu tragen‘. – In einer sozialplanerischen oder *kollektiven Perspektive* wird dagegen stärker der Beitrag hervorgehoben, den die individuelle Entwicklung für das Gemeinwohl leisten kann. So schreibt Rudolf Gottscheid in seinem Buch *Höherentwicklung und Menschenökonomie*:

„Die Menschenökonomie ist (...) die *Lehre vom organischen Kapital*, von jenem Teil des nationalen Besitzes also, den die Bevölkerung selbst darstellt. (...). *Je leidenschaftsloser man Menschenökonomie more organico, wie Agrikultur etwa betreibt, um so mehr wirkt man im Geiste höchster seelischer Kultur* (...). Nur der Mensch als bestgepflegtes Tier, als optimal erzeugtes organisches System gibt den geeigneten Boden für volle Ausgestaltung aller in ihm liegenden Anlagen ab. (...) Man beachtet nicht, daß Bildungspolitik den wichtigsten Zweig der gesamten Wirtschaftspolitik ausmacht (...). Einzig und allein der Mensch, der auf Selbstschutz, auf Ökonomie der äußeren Stoffe und auf Ökonomie am eigenen Organismus hin systematisch erzogen wird, funktioniert (...) optimal im Interesse der sozialen Ertragssteigerung“ (Gottscheid 1911: 488, 492, 526).

Wenn man nun von diesen frühen Zeugnissen der Theorie des Humankapitals zum aktuellen Stand der Diskussion wechselt, so fällt auf, dass es in jüngster Zeit zu einer theoretischen Spaltung gekommen ist. *Auf der einen Seite* wird der Nutzen auf individueller, betriebs- und volkswirtschaftlicher Ebene einfach zusammengezogen (vgl. Blaug 1976). Gestützt auf die Annahme, dass der Markt immer auch Nutzeneffekte auf der individuellen Ebene hat, werden die Bedenken zurückgewiesen, wonach die Bewertung des Humankapitals dem Menschen äußerlich bleibe. Umgekehrt werden auch Bereiche außerhalb der Wirtschaft, etwa das private Leben, in die Nutzenperspektive einbezogen. Die Pioniere der Forschung in diesem Bereich (Schultz 1959; Becker 1962) wurden bekanntlich mit Nobelpreisen für Ökonomie ausgezeichnet. *Auf der anderen Seite* wird das Humankapital im Zusammenhang mit einer von der Dynamik des Kapitals beherrschten Gesellschaft abgehandelt (Bourdieu 1979/1982: 193ff.). Das Junktum zwischen der individuellen Lebensführung und dem von ihnen repräsentierten ‚Kapital‘ ist nach diesem Ansatz unzulässig. Was Gary Becker unter dem Titel der Nutzenmaximierung als Verhaltensmuster auf individueller Ebene unterstellt und affirmiert, wird von Pierre Bourdieu also als Prinzip gesellschaftlicher Organisation analysiert und kritisiert. Demgegenüber operierten die frühen Theoretiker des Humankapitals mit einem weniger eindeutigen – man könnte auch sagen: weniger bornierten – Begriff des Nutzens. Deshalb haben manche von vornherein die komplexen Voraussetzungen der Lebensfähigkeit berücksichtigt (man denke etwa an Alfred Marshalls Bemerkungen zur Mutterliebe) oder die Förderung des individuellen Lebens mit dem Gemeinwohl zusammenzuführen gesucht (man denke etwa an Johann von Thürens Junktum zwischen dem ökonomischen Erfolg und Arbeiterbildung).

Die Stimmen, die bisher angeführt worden sind, kamen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, aus der ökonomischen Ecke. So ist man auch geneigt, das Thema gewissermaßen in dieser Ecke sitzen zu lassen und die Versuche, die Kapitallogik auf das persönliche Leben auszudehnen, als Usurpation abzuwehren. Doch damit würde man

es sich zu leicht tun, denn die Idee des Humankapitals hat auch außerhalb des Bereichs der Ökonomie und innerhalb der Kultur der Persönlichkeitsentwicklung eine – freilich bislang unbeachtete – Rolle gespielt. Sie sei kurz gewürdigt.

3. Die unorthodoxe Theorie des Humankapitals in der Kulturtheorie: Das Beispiel Herders und Emersons

Wenn man nach Spuren des Humankapitals in der Kulturtheorie im weitesten Sinne sucht, stolpert man über eine Passage aus den *Briefen zu Beförderung der Humanität* Johann Gottfried Herders. Seine Antwort auf die Frage, wie eine individuelle Person der Gemeinschaft zur Blüte verhelfen könne, lautet:

„Gehet ein Mensch von hinnen, so nimmt er nichts als das Bewußtsein mit sich, seiner Pflicht, Mensch zu sein, mehr oder minder ein Gnüge getan zu haben. (...) Der Gebrauch seiner Fähigkeiten, alle Zinsen des Kapitals seiner Kräfte, die das ihm geliehene Stammgut oft hoch übersteigen, fallen *seinem Geschlecht* anheim. An seine Stelle treten junge, rüstige Menschen, die mit diesen Gütern *fortbandeln*; sie treten ab, und es kommen andre an ihre Stelle. (...) Ihr Hauptgut, der Gebrauch ihrer Kräfte, die Ausbildung ihrer Fähigkeiten ist ein gemeines, bleibendes Gut; und muß natürlicher Weise im fortgehenden Gebrauch *fortwachsen*“ (Herder 1793-1797/1991: 125).

Die Hintergründe, die an dieser Stelle auszuleuchten wären, sind vielfältig. Zum einen klingt hier Herders Lesart des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft (oder dem „Volk“) an, wonach Gewinne nicht strikt einer einzelnen Person zugerechnet werden. Zum anderen stellt sich Herder in eine theologisch vorgeprägte Diskussion zum Umgang mit Reichtum, deren Vielfalt hier nur angedeutet werden kann: Hier spielt die christliche Auseinandersetzung mit der unproduktiven Kapitalvermehrung durch Zins und Wucher (Nelson 1949/1969, Hirschman 1977) ebenso hinein wie die später von Max Weber analysierte Idee, der Schöpfung dadurch Ehre zu erweisen, dass man ihre Schätze mehrt; diese Idee geht auf die biblische Geschichte zurück, wonach der Herr den Knechten das Silber zur Mehrung überlässt (Mt 25, 14-30).

Doch auch jenseits einer theologischen Legitimation bleibt Herders affirmativer Umgang mit dem ökonomischen Vokabular, der an der zitierten Stelle auffällt, bedenkenswert. Als Repräsentant einer empfindsamen Aufklärung ist er der ökonomischen Entzauberung des sozialen Lebens durchaus unverdächtig, und doch wendet er die Logik und Semantik des Kapitalbegriffs – die Investition, das Wachstum, die Erwartung eines ‚return on investment‘ – wortwörtlich auf das menschliche Leben schlechthin an. Die Angleichung geht bis ins Detail, so etwa, wenn Herder von den „Zinsen des Kapitals“ spricht (s. o.) oder fordert, dass der Mensch mit seinem „Stammgut (...) wuchere“. Auch bezeichnet Herder die „Humanität“ als „Schatz“ und „Ausbeute aller menschlichen Bemühungen“ (1793-1797/1991: 124, 148). Einen frühen Beleg durchaus kurioser Provenienz liefert auch Friedrich der Große, der in sozialpolitischer Absicht der Sache nach auf das Humankapital setzt: „Ich ärgere mich“, so notiert der König, „wenn ich sehe, welche Mühe man sich in diesem rauhen Klima gibt, um Ananas, Bananen und andere exotische Pflanzen zum Gedeihen zu bringen, während man so wenig Sorgfalt auf das menschliche Geschlecht verwendet. Man mag sagen, was

man will: Der Mensch ist wertvoller als alle Ananasse der Welt. Er ist die Pflanze, die man züchten muss, die alle unsere Mühe und Sorgfalt verdient; denn sie bildet die Zier und den Ruhm des Vaterlandes“ (Friedrich der Große 1769/1913: 266f.; vgl. Bauman 1991: 43).

Während Thomas Hobbes das Vermögen qua „power“ auf die Seite des Individuums geschlagen hat, das auf diese Weise seinen „Wert“ oder „Preis“ zu beeinflussen sucht, zeichnet Herder ein anderes Bild des Verhältnisses zwischen dem individuellen Kapital und dem Volksvermögen: nämlich ein harmonistisches, organisches Bild vom freundlichen „*Wettkampf* menschlicher Kräfte“ (1793-1797/1991: 127). Jeder leistet seinen Beitrag, der in das ewige Wachstum einer Kultur eingeht und auch dann noch bleibt, wenn man verwest ist – so wie auch das Sparbuch noch unter der Matratze des Bettes liegt, das zum Totenlager geworden ist. (Deshalb hat Herder auch den Vorwurf auf sich gezogen, er wolle das Individuum in einem Kollektiv, nämlich eben dem „Volk“ untergehen lassen – ein Vorwurf, der in dieser Pauschalität nicht zutrifft.)

Wenn die Idee des Humankapitals im Wachstum des Individuums gründet, das Gewinn aus seinen Anlagen zieht, so kann man darin *entweder* eine Ökonomisierung des Lebens oder aber eine Ent-Ökonomisierung des Kapitals sehen. Es ist klar, was Herder im Schilde führt: Letzteres. Der Philosoph Ralph Waldo Emerson, der das Erbe der europäischen Romantik sowie auch Herders in Amerika antritt, verfolgt diesen Versuch weiter; mit einem Seitenblick auf ihn lässt sich das Bild, das Herder bietet, präzisieren.

Auf „Macht“ hätten es die Menschen „abgesehen“ – so meint Emerson (in entfernter Nachfolge eher zu Herder als zu Hobbes sowie auch als Vorläufer Nietzsches; vgl. Thomä 2005). Nicht um „Süßigkeiten“ (*candy*) gehe es den Menschen, sondern um die „Macht, ihren Entwurf auszuführen, ihren Gedanken Hand und Fuß, Form und Gegenwart zu verschaffen“ (Emerson 1983: 993). So bindet Emerson den Reichtum an die Tätigkeit, aus Anlagen oder Fähigkeiten zu profitieren, und meint, ein Mensch werde „unweigerlich reich durch den Gebrauch seiner Fähigkeiten“. In *Conduct of Life* schreibt er:

„Alles steigt empor, und das königliche Gesetz der Ökonomie ist es, dass auch sie emporsteigt. Dies ist die Maxime: Das Geld ist eine andere Art des Blutes (...), der Besitz eines Mannes ist als eine umfassendere Form seines Körpers aufzufassen und erlaubt eine Organisation, die analog zum Kreislauf seines Körpers funktioniert. (...) Die Ökonomie des Kaufmanns ist nur ein plumpes Abbild der Ökonomie der Seele“ (1983: 991, 996).

Bei der so genannten „Ökonomie der Seele“ geht es darum,

„Einkommen zu investieren, d. h. das Besondere in Allgemeines, Tage in ganze Zeitalter – literarische, emotionale, praktische – des Lebens aufzuheben und bei dieser Investition weiter emporzusteigen (...). Ja, der Mensch muss Kapitalist sein. (...) Die wahre Wirtschaftlichkeit besteht darin, Ausgaben auf immer höherer Ebene zu tätigen (...): Der Mensch (...) erkennt sich selbst durch die tatsächliche Erfahrung eines höheren Gutes“ (1983: 1010f.).

Strenger noch als Herder zieht Emerson eine Parallele zwischen der Zunahme materieller Güter und individueller Entfaltung. Emerson dreht die Rangordnung zwischen

Ökonomie und Lebensführung (man darf auch sagen: zwischen Ökonomie und Ethik) um. Damit weicht er dem Vorwurf der Ökonomisierung aus: Die Wirtschaft ist nur ein Abglanz, ein Ausdruck der Bewegung der Seele, äußerer Reichtum ist nur gerechtfertigt als Ausdruck inneren Reichtums; ohne letzteren wird er von Emerson als fadenscheiniger Ersatz abgekanzelt (vgl. Sklansky 2002).

Die Provokation, die Herder und Emerson zu entnehmen ist, besteht also in der Annahme, dass – wie Max Scheler in anderem Zusammenhang bemerkte – „das Kapital (...) auf etwas im Geiste und im Herzen und im Leibe des Menschen oder in einer bestimmten Art Mensch Liegendem“ zurückzuführen sei (1919/1982: 619). Wie eng diese Verbindung ist, will ich abschließend prüfen.

4. Einige Probleme bei der Anwendung des Kapitalbegriffs auf die Lebensführung

Welche systematischen Fragen ergeben sich bei der Ausweitung der Idee des Humankapitals über die Ökonomie hinaus? Vier Punkte sind, wie mir scheint, hervorzuheben.

- (1) Im Zentrum der „Ökonomie der Seele“ steht die eigene Person als eine Instanz, die über ihre Fähigkeiten wie über materielle Besitztümer verfügt.
- (2) Deren Entfaltung ist als ein Wachstum aufzufassen, das (durch eine Art von *return on investment*) der Person zugute kommen soll – etwa in Form von ‚bereichernden‘ Erfahrungen.
- (3) *Das Humankapital weist eine komplexe innere Struktur auf, besteht also, wie man in der Finanzsprache sagen würde, aus verschiedenen Anlageformen.*
- (4) *Die Rede vom Kapital erschöpft sich nicht in der Perspektive auf den Einzelnen, sondern bezieht sich auf das Zusammenspiel verschiedener Personen, aus dem ‚Gewinne‘ zu ziehen sein sollen.*

Zu 1. Herder und Emerson erwägen eine *Totalisierung* der Rede vom Kapital, die das Leben doch nicht einfach der Ökonomie unterwirft. Sie lässt sich am leichtesten verständlich machen, wenn man ein deutsches Wort benutzt, das dem „Kapital“ nahe steht: „Vermögen“. Franz Xaver Kaufmann (2005) hat den Begriff des „Humanvermögens“ in die Diskussion eingeführt, um eine solche erweiterte Bedeutung von Humankapital sicherzustellen. Unabhängig davon bemerkt auch Manfred Moldaschl: „Mit Kapital bezeichnen wir also *Ermöglichungsbedingungen von Handeln*. Dieser Aspekt wird auch mit dem Begriff des *Vermögens* zum Ausdruck gebracht“ (2005: 53). Mit dem „Vermögen“ gelangt man zu Potentialen, zu Fähigkeiten, zum ‚Können‘ eines Menschen im weitesten Sinne.⁴

In der Ökonomie wird das Kapital, das ein Mensch verkörpert, nach dessen Nutzen für den Betrieb (oder darüber hinaus für das ‚Volksvermögen‘) bewertet. Nun könnte

⁴ Diese Überlegung bildet übrigens auch die Brücke, über die die Humankapital-Theorien mit dem *capabilities approach* Amartya Sens in Verbindung gebracht werden können; freilich ist dieser *approach* stärker als andere ökonomische Ansätze mit der Frage befasst, welche ermöglichenden Bedingungen in sozialer und politischer Hinsicht erfüllt sein müssen, damit jene Fähigkeiten sich entfalten können (vgl. Sen 1987/2000).

man sich mit der Klage begnügen, dass das Kapital einer Person von anderen bewertet und ausgenutzt wird; die negativen Reaktionen auf die Rede von Humankapital werden teilweise dadurch ausgelöst, dass die damit verbundene Fremdbestimmung zurückgewiesen wird. Man muss jedoch sowohl bei der Beschreibung wie bei der Bewertung des Humankapitals noch einen Schritt weiter gehen. Schon aus ökonomischen Gründen ist nämlich eine Verinnerlichung des Bewertungsprozesses erforderlich, der an den Kapitalbegriff gebunden ist. Mit der Strategie, Menschen nur als Werkzeuge einzusetzen, wird man der Tatsache nicht gerecht, dass der kapitalistische Wirtschaftsprozess von denjenigen, die an ihm teilnehmen, doch Handlungsfähigkeit erwartet. In dieser Handlungsperspektive soll dann der Gesichtspunkt des Gewinns, den man aus seiner ‚Selbst-Investition‘ zieht, leitend werden. Dazu gehört die Idee, über sich selbst zu verfügen – und zwar in der speziellen Form, dass der Einzelne sein Leben als sein eigenes Kapital auffasst. Michel Foucault resümiert diese Auffassung: „Der *Homo oeconomicus* ist ein Unternehmer, und zwar ein Unternehmer seiner selbst (...), der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle“ (2004: 314). Es kommt damit – kurz gesagt – zu einer *Introversion* der Humankapitaltheorie, die Hand in Hand geht mit der Entwicklung des *self-entrepreneurship* oder des *self-management*, das im Anschluss an Foucault (Rose 1992), aber auch in konventionellen Managementtheorien (Drucker 1999) diskutiert wird.

Die ökonomische Tendenz zur Individualisierung spiegelt sich im politischen Liberalismus, der einer Person Spielräume für die Entfaltung ihrer eigenen Fähigkeiten eröffnen will. Die Theorie des Humankapitals steht insofern in der Nachfolge zu John Lockes Konzeption, wonach eine Person über das „Eigentum“ an sich selbst verfügt (1690/1988: 287f. [§ 27]; vgl. 323 [§ 87], 350 [§ 123], 383 [§ 173]). Entsprechend bemerkt der Ökonom Alfred Marshall, im Wirtschaftsprozess bleibe das „menschliche Wesen“ sein „eigenes Eigentum“ (1890/1898: 659). Die Verinnerlichung oder Individualisierung des Humankapitals basiert auf einem Verständnis der Person, der die Freiheit zusteht, über den Umgang mit sich selbst, den Einsatz der eigenen Kräfte und Ressourcen Entscheidungen zu treffen. Was die Abwehr der Fremdbestimmung betrifft, so ist dieser Vorbehalt des Selbst-Eigentums gerechtfertigt. So hat schon Lockes Analyse der Kritik an der Kinderarbeit den Weg gebahnt (vgl. Rothschild 2001: 99ff.). Und doch ist der Ausgang vom Selbst-Eigentum fragwürdig. Da in der Theorie des Humankapitals die Selbst-Verfügung des Kapital-Besitzers einfach vorausgesetzt wird, bleibt dessen Genese, also die Herbeiführung der Handlungsfähigkeit des Individuums, unbeachtet (vgl. zur Kritik z. B. Taylor 1989/1994: 289ff.; Thomä 2003: 223ff.). Die Frage, wie man „wird, was man ist“, wird glatt übersprungen. Die Lebensführung wird als eine Selbst-Kapitalisierung gedeutet, in der man Gewinn aus sich schlagen soll, also jedenfalls schon zu einer solchen Praxis befähigt sein muss.

Diverse Aspekte werden ausgeblendet: die *sozialen Umstände*, auf die das Individuum angewiesen ist, die *natürlichen Bedingungen*, denen es unterliegt, die *historischen Zusammenhänge*, in die es gehört, und schließlich die *psychische Innenwelt*, in der es sich bewegt. Es sind Fälle denkbar, in denen man äußerer Unterdrückung ausgesetzt ist, körperliche Leiden zu ertragen hat, die Last der Geschichte auf seinen Schultern spürt oder sich aufgrund innerer Widernisse selbst im Wege steht. Die Grenzen der Idee der Selbst-Kapitalisierung ergeben sich daraus, dass man kein rein vergegenständlichendes Ver-

hältnis zu seinem eigenen Leben hat, also nicht durchgängig über sich verfügt. Zu erinnern ist hier an die aus der Ethik der Lebensführung geläufigen Ideen, ‚zu sich selbst zu finden‘, ‚mit sich im Reinen‘ oder ‚mit sich selbst befreundet‘ zu sein (vgl. z. B. zur „Selbstliebe“ Thomä 2003, 270ff.). Entsprechend lässt sich die Selbst-Kapitalisierung in der individuellen Lebensführung nur (man könnte auch sagen: immerhin) in den Bereichen anwenden, in denen klar definierte Fähigkeiten eingesetzt und geübt werden können.

Zu 2. Wenn eine Person, die über ihr Vermögen verfügt, die Selbst-Kapitalisierung betreibt, so steht sie vor der Frage, wie es um *Vermögensverluste* und *-gewinne* bestellt ist. Das Kapital ist definiert als eine Sonderform des Geldes, die sich dadurch auszeichnet, eingesetzt oder investiert zu werden: Kapital gehört nicht in den Sparstrumpf. So darf auch das Vermögen einer Person nicht ‚totes‘ Kapital sein, sondern muss in Umlauf gebracht oder investiert werden. Schon die Semantik macht deutlich, dass das Vermögen als solches für Möglichkeiten steht. Wenn Georg Simmel das Geld allgemein als einen Repräsentanten reinen „Könnens“ deutet (1900/1989: 313), so gilt dies in besonderer Weise für das Kapital. Geht es um die Veränderung des Vermögens, für das das individuelle Leben stehen soll, so kann man sich z. B. vorstellen, dass das Humankapital, das in einer Person ‚gespeichert‘ ist, sinkt, wenn etwa ihre Sprachkenntnisse ‚einrosten‘. Auch kann man sich vorstellen, dass die Zuverlässigkeit einer Person, die als Teil von deren Humankapital zu gelten hat, sinkt, wenn sie eine Bewährungsprobe nicht besteht, also z. B. schlampig agiert. Umgekehrt könnte jemand seine Fremdsprachenkenntnisse auffrischen oder die richtigen Bekanntschaften pflegen. In diesen Fällen *unternimmt* er etwas, um z. B. sein Ansehen (als eine Form des von ihm verkörperten Kapitals) zu *steigern*: Hier ist wohl die maximale Annäherung des umgangssprachlichen Vokabulars an die Logik des Kapitals erreicht. Und doch bleibt an diesen Beispielen etwas Behelfsmäßiges und Sperriges.

Beim Einsatz von Kapital besteht prinzipiell – anders als bei einer einfachen Transaktion – die Erwartung, dass das, was investiert worden ist, nach angemessener Frist einen Gewinn abwirft. Der Zweck der Übung besteht in dieser Mehrung des Kapitals. Dies bedeutet bei der Übertragung auf das Leben: Die Wirklichkeit des Lebensvollzugs, in der man sich einsetzt oder einbringt, bekommt eine seltsam abgeleitete Funktion. Es kommt zu einer Privilegierung des Könnens, welches vom Vermögen repräsentiert wird, gegenüber der Wirklichkeit, welche letztere als Mittel zum Zweck firmiert. So gehört zum Humankapital eine zukunftslastige Auffassung von der *Zeitlichkeit* des menschlichen Lebens: Die Gegenwart, in der man etwas leistet, wird instrumentalisiert – und zugleich rückt der Zweck, in dessen Dienst man sein Tun stellt, in die Ferne. Diese Wendung geht dem jeweils zu lebenden Leben *gegen den Strich*.⁵ Wer den Zweck seines Lebens (qua Kapital) nur in der Zukunft sieht, in der der Gewinn eingestrichen wird, sägt auf dem Ast der Gegenwart, auf dem er sitzt. Die Person ist

⁵ Im Englischen lässt sich dies an der Grammatik illustrieren: Die Verlaufsform des Präsens, die diesen Vollzugscharakter des Lebens hervorhebt, wird als *present performative* bezeichnet. Ausführlichere Hinweise hierzu gebe ich in einem Aufsatz zu Robert Musil, dessen berühmte Beschreibung des „Möglichkeitsmenschen“ mit einer weniger bekannten, aber höchst aufschlussreichen Hinwendung zum Lebensvollzug einhergeht (vgl. Thomä 2006b).

von ihrem Lebensvollzug nicht in der Weise zu trennen, wie das Kapital aus dem Prozess herausgezogen werden kann, in dessen Verlauf es investiert worden ist.

Deshalb ist übrigens auch die quasi-ökonomische Rede, man habe viel in eine Liebesbeziehung ‚investiert‘ und hoffe, dass sich dies einst ‚gelohnt‘ haben werde, irreführend. Die Institute des ‚Genussscheins‘ und der ‚Genussscheinausschüttung‘ bleiben hier unpassend. Die Erwartung, die mit einer so genannten Investition verbunden ist, besteht nicht in einem Gewinn, der als eine Art Dividende von der Beziehung abzutrennen wäre, sondern in dem gemeinsam geführten Leben selbst. Der Genuss, den eine Person daraus zieht, und die Erfahrungen, die ihr zuteil werden, führen im übrigen zu deren Veränderung oder Verwandlung, weshalb die Bewertungsinstanz, die etwa darüber zu wachen hätte, ob die so genannte Investition lohnend war, gar nicht ungerührt Bestand hat. Wie es einem Menschen beim Zusammensein mit einem anderen ergeht, welchen ‚Gewinn‘ er also – wenn man denn so reden will – daraus zieht, kann er nur herausfinden, indem er sich auf den anderen einlässt. Eine erhabene Beurteilungsposition, von der aus man die potentiellen ‚Gewinne‘ anhand verschiedener Gegenstände (also einer Bandbreite potentieller Partner) vergleichen könnte, ist nicht zugänglich. Deshalb scheitert der Versuch Gary Beckers, die Partnersuche und das Eheleben nach dem Kriterium der Nutzenmaximierung und auf der Basis der Theorie des Humankapitals zu analysieren (Becker 1973; Becker 1974).

Man könnte die vorgebrachten Einwände immerhin dadurch abschwächen, dass man aus der Logik des Kapitals ein Element herausbricht: Statt nämlich gemäß der geschilderten Mittel-Zweck-Relation den Lebensvollzug zu instrumentalisieren und den Sinn einer Investition in der Vermehrung des Kapitals zu sehen, fällt demnach dem Kapital eine dienende Rolle zu. Als belebendes Element soll es Aktivitäten („ventures“) ermöglichen. Als höchster Zweck darf die Kapitalvermehrung bei dieser Verschiebung der Prioritäten, die der Theorie des Humankapitals lebensdienliche Züge gibt, dann nicht mehr gelten; umgekehrt ist nach den konkreten Zielen zu fragen, in deren Dienst sich der Kapital-Geber stellen lassen muss. Letztlich sperrt sich die Logik des Kapitals gegen eine solche Einbindung in einen sozialen und humanen Prozess, doch anhand dieser Einbindung wird verständlich, warum die Theorie des Humankapitals nicht nur in der Ökonomie, sondern auch in der Theorie der Lebensführung und gar im Verständnis der „Seele“ Verwendung findet.

Zu 3. Das Vermögen, über das eine Person verfügt, liegt nicht in einer einzigen Form, in Form von Geld, vor, es besteht vielmehr aus einem Konglomerat von Anlagen. Klärungsbedürftig sind demnach, ökonomisch gesprochen, die *Anlageformen* des Humankapitals. Die inneren Vermögen, um deren Anreicherung es geht, fügen sich nicht notwendig zu einem in sich geschlossenen Bild, vielmehr treten heterogene Elemente neben einander. Das Maximierungsprinzip, auf das sich die Ökonomie methodisch stützt, ist darauf angewiesen, Ergebnisse vergleichen zu können. Ohne Vergleichskriterium wäre kein ‚Maximum‘, kein ‚Mehr‘ oder ‚Weniger‘ identifizierbar. Bei diesem Vergleich muss die Ökonomie eine Währung benutzen, in die man verschiedenste Resultate übersetzen kann (vgl. zu den Problemen einer solchen Währung Williams 1973/1979: 110ff.). Das erzielte Wachstum einer Person lässt sich freilich nicht ‚über einen Kamm scheren‘. Es gibt keine ‚Währung‘, die für eine Übertragung eines bestimmten Vermögens-‚Wertes‘ in einen anderen, also für den Abgleich oder Vergleich

zwischen inneren Anlagen sorgen könnte. Die Grenzen des Humankapitals liegen darin, dass dessen Bemessung, also auch der Ausweis von dessen Mehrung gar nicht eindeutig vorgenommen werden können. Menschen erhöhen ihr Vermögen jeweils in bestimmten Hinsichten; inwieweit etwa die Entwicklung der Fähigkeit, scharf zu schießen, indirekt Potentiale einer Person beeinträchtigt, bedarf erst noch der Klärung. Wenn es zu einer Pluralisierung von ‚Vermögen‘ kommt, so ist eine eigene Fähigkeit gefragt, mit der man mit verschiedenen Potentialen und deren Aktualisierungen umzugehen vermag. Diese zusätzliche Ebene liegt außerhalb des Rahmens des Vermögens-Modells. Auf eine solche höhere Bewertungsebene kann nur Verzicht leisten, wer alles, was eine Person hervorbringt, in pauschaler Bejahung als einen produktiven Beitrag willkommen heißt. So wird auch verständlich, warum sich Anhänger der kulturellen Humankapital-Theorie gerade dort finden, wo man sie vielleicht am wenigsten vermutet: nämlich unter den Romantikern.

Zu 4. Wenn die Theorie des Humankapitals systematisch auf die Entscheidungs- und Bewertungskompetenz des Individuums angewiesen ist (s. o. Punkt 1), so lässt sie sich doch nicht vollständig darauf zurückführen. Eine Pointe des Humankapitals besteht ja gerade darin, eine Verbindung zwischen Innen- und Außenperspektive zu stiften, also die Selbstbewertung mit der Bewertung von außen zu koppeln. Umgekehrt gibt gerade dieser Punkt Anlass zur Kontroverse um die Frage, wer denn nun über die Wertungshoheit verfügt. Diese Frage führt dann weiter zu der Frage, wer Nutznießer der im Zuge einer solchen Bewertung feststellbaren Gewinne wird.

Das Geld, als dessen Sonderform das Kapital gilt, zeichnet sich dadurch aus, dass es Äquivalenz-Beziehungen feststellt. Wie man selbst sein eigenes Vermögen bewerten kann, so soll von außen auf dem Wege der Vergleichung zu beurteilen sein, was man zu bieten hat und wozu man taugt. Der Wert, der einem Menschen zugeschrieben wird, hängt davon ab, wie stark das, was er zu bieten hat, nachgefragt wird. Selbst- und Fremdbewertung können freilich auseinander klaffen. Denkbar ist der Fall, dass der Gewinn, den ein Individuum erzielt, zum Schaden der Gesellschaft ist. So ist etwa das Beziehungsgeflecht (*vulgo*: der Filz), den sich eine Einzelperson aufbaut, für diese selbst ein eminentes ‚soziales Kapital‘, dessen Einsatz auf Kosten der Gemeinschaft gehen kann (vgl. Moldaschl 2005: 55). Ein Individuum muss sein Wachstum nicht in einem für seine Umwelt förderlichen Sinne betreiben. Umgekehrt ist denkbar, dass das Vermögen oder die Fähigkeiten, die ein Individuum nach besten Kräften einsetzt, von einer Gesellschaft brüsk missachtet werden. (Man denke nur an das Problem des ‚verkannten Genies‘.)

Sowohl von der Seite des Individuums, das sich in seinem Beitrag für die Gesellschaft möglicherweise verkannt (oder ‚unterbewertet‘) fühlt, wie auch von der Seite der Allgemeinheit, die sich der Delinquenz mancher ihrer Mitglieder erwehren muss, sind der Anwendung der Kategorie des Vermögens oder des Kapitals auf das soziale Leben enge Grenzen gezogen. So hängt auch die harmonistische Deutung, wonach alle Beteiligten durch das Wachstum des Humankapitals zu Nutznießern werden, in der Luft. Im Rahmen der Kapitaltheorie ist nicht hinreichend zu klären, wie das „Kapital“ oder „Hauptgut“ eines Individuums, von dem Herder spricht, etwa zum Volks-Vermögen beiträgt. Wenn es schließlich um Verfügungs- und Besitzansprüche und um die Ver-

teilung von Gütern geht, bedarf die Theorie des Humankapitals der Ergänzung durch eine Theorie der Gerechtigkeit.

Die *abschließende Beurteilung* der Theorie der Lebensführung, die sich auf die Idee des Humankapitals stützt, ergibt ein ambivalentes Resümee. Der plausible Teil dieser Theorie besteht darin, dass sie das menschliche Leben als einen offenen Prozess der Entfaltung von Vermögen, der Entwicklung von Fähigkeiten fasst. Darin liegt ein durchaus subversives Potential, das gegen die Festschreibung von Rollen oder gegen Modelle der Sozialplanung mobilisiert werden kann: „This one fact the world hates, that the soul *becomes*“ (Emerson 1983: 271). An den Rändern dieses plausiblen Bereichs der Humankapital-Theorie wird das Bild jedoch unscharf – und zwar insbesondere an zwei Seiten, die einander genau gegenüber liegen. *Auf der einen Seite*, nämlich von der Seite des Individuums her, bleibt eine Differenz zwischen der Lebensführung und den Fähigkeiten, über die man verfügen und die man mehrten soll; diese Differenz wird von der Theorie des Humankapitals unterschlagen. *Auf der anderen Seite*, nämlich vom sozialen Kontext her, kommt es zu Konfusionen bei der Bewertung individueller Vermögen und bei den Besitzansprüchen, die sich auf sie richten.

Eine platte Gegenüberstellung zwischen der Ökonomie einerseits, kulturellen Lebensformen andererseits ist wenig hilfreich. Das moralische Urteil, das mit einer solchen Gegenüberstellung in der Regel verbunden ist, ist oft mit einem Defizit auf der Ebene der Beschreibung verbunden. Erst im Zuge einer präzisen Beschreibung lassen sich die Überschneidungen, freilich auch die Unterschiede erfassen, die zwischen Ökonomie einerseits, der Kultur der Lebensführung andererseits bestehen. In meinem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass eine Diabolisierung der Rede von Humankapital wenig hilfreich ist. Man verkennt damit die Gründe, die deren Anziehungskraft ausmachen, und man begnügt sich mit einer unscharfen Fassung der Gründe, die dagegen sprechen, die Entwicklung der Persönlichkeit der Logik des Humankapitals zu unterwerfen.

Die entscheidenden Punkte, die bei der Bestimmung und Beurteilung der Theorie des Humankapitals herangezogen werden, möchte ich im Blick auf die in diesem Abschnitt verhandelten vier Aspekte nochmals zusammenfassen.

- (1) Gemäß der Kapitallogik entsteht der Anschein einer *Homologie zwischen Personen und Sachen*. Demnach würde man zum Beispiel bei Liebesbeziehungen nicht nur irgendwelche Güter zum Einsatz bringen (wobei nicht nur Kondome, sondern auch Konfekt und Kerzen gemeint sein können), man würde vielmehr den Partner geradewegs mit den von ihm geleisteten Diensten identifizieren (vgl. Illouz 1997/2003). In letzter Instanz widerspricht dies der Achtung vor der Autonomie der Person. Jene geschilderte Homologie von Personen und Sachen wird durch die Rede vom Humankapital *suggestiert*, freilich nicht zwingend *betrieben*. Worauf es hier ankommt, ist eine rigide Unterscheidung von Kapitalformen. Um der Sicherung personaler Autonomie willen kann die Humankapital-Theorie auf dem Selbst-Eigentum insistieren, also der Person gewissermaßen eine Verwertungshoheit im Umgang mit dem eigenen Leben attestieren. So wird der Fremdnutzung in der Tat ein Riegel vorgeschoben. Damit ergibt sich freilich eine *Homologie von Lebensführung und Eigennutzung*, die ihrerseits Beschränkungen mit sich bringt: Ausgegrenzt werden damit nämlich die Aspekte des

menschlichen Lebens, die nicht in die Kategorie verwertbaren Eigentums fallen.

- (2) Zu Recht ist im Hinblick auf *Wachstum und Entwicklung* der Persönlichkeit von Überschneidungen zwischen kulturellem und ökonomischem Humankapital die Rede. Wiederum stellt sich dabei das Problem der Instrumentalisierung; nun aber nicht mehr statisch im Hinblick auf Eigentumsansprüche, sondern dynamisch im Hinblick auf die *Homologie zwischen Selbstkapitalisierung und Lebensführung*. Gemäß dieser Homologie wird der Zweck einer Handlung *vertagt*, also auf einen in der Zukunft zu erzielenden Gewinn verlagert. So ist das Konzept des Humankapitals zuständig für einen Teilbereich des Lebens, in dem es um die Erzielung von Gewinnen geht; inwieweit die Lebenspraxis von diesen Gewinnen ‚profitiert‘, steht auf einem anderen Blatt.
- (3) Im Zusammenhang mit dem Wachstum oder der Entwicklung einer Person stößt man darüber hinaus auf das Dilemma der Maximierung im Zeichen der Pluralisierung von Kriterien. Zu erinnern ist an das Problem, dass eine Währung, nach der die Qualitäten des Lebens gemessen oder gar getauscht werden können, nicht zur Verfügung steht (s. o.). Eine *Homologie der Qualitäten* ist nicht gegeben. Deshalb ist z. B. die Frage, welcher Mensch wohl ‚am liebenswertesten‘ sei, nicht auf der Basis eines Testberichts oder eines vergleichenden Gutachtens zu entscheiden. Das Konzept des Humankapitals muss die Heterogenität der von ihm erfassten Vermögens-Formen anerkennen.
- (4) Schließlich stößt man bei der Anwendung des Konzepts des Humankapitals auf eine Diskrepanz zwischen den *äußeren* Kriterien, nach denen eine Person bewertet wird (und ggf. in den Genuss öffentlicher Hoch- oder Geringschätzung kommt), und den *inneren* Kriterien, die eine Person an sich selbst anlegt. Eine *Homologie der Kriterien*, die bei solchen Bewertungsprozessen verwendet werden, existiert nicht, und so eröffnet sich eine neue Ebene, auf der die Frage, was etwas wert sei, zum Gegenstand des Austausches zwischen Personen wird. Dieser Austausch, bei dem sich der Kampf um Anerkennung mit dem Streit um Werte verbindet, ist eine Voraussetzung für die Rede von Humankapital. Damit wird, allgemein gesagt, deutlich, dass die Ökonomie keine integrale Theorie des personalen Lebens bietet; vielmehr ist die Theorie des Humankapitals *angewiesen* auf eine Theorie sozialer Beziehungen, die die Auseinandersetzung um nicht-ökonomische Werte zum Gegenstand hat.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H.* (1958/1981): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.
- Bauman, Z.* (1991): *Moderne und Ambivalenz*, Frankfurt a. M.
- Becker, G. S.* (1962): *Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis. Part 2*, in: *Journal of Political Economy* 70/5, 9-49.
- Becker, G. S.* (1973): *A Theory of Marriage: Part I*, in: *Journal of Political Economy* 81, 813-846.
- Becker, G. S.* (1974): *A Theory of Marriage: Part II*, in: *Journal of Political Economy* 82, Supplement March/April, 11-26.
- Blang, M.* (1976): *The Empirical Status of Human Capital Theory: A Slightly Jaundiced Survey*, in: *Journal of Economic Literature* 14, 827-855.
- Bourdieu, P.* (1979/1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M.
- Drucker, P.* (1999): *Managing Oneself*, in: *Harvard Business Review*, März/April 1999, 65-74.
- Emerson, R. W.* (1983): *Essays and Lectures* (Hrsg. J. Porte), New York.
- Engel, E.* (1883): *Der Werth des Menschen. 1. Theil: Der Kostenwerth des Menschen*, Berlin.
- Fisber, I.* (1897/1997): *Senses of Capital*, in: (Ders.): *The Works, Vol. I: The Early Professional Works* (Hrsg. W. J. Barber). London, 325-340.
- Foucault, M.* (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt a. M.
- Friedrich der Große* (1769/1913): *Über die Erziehung*, in: (Ders.): *Werke*, Bd. 8: *Philosophische Schriften* (Hrsg. G. B. Volz). Berlin, 257-267.
- Gottscheid, R.* (1911): *Höherentwicklung und Menschenökonomie. Grundlegung der Sozialbiologie*, Bd. 1. Leipzig.
- Herder, J. G.* (1793-1797/1991): *Briefe zu Beförderung der Humanität. Werke*, Bd. 7 (Hrsg. H. D. Irmscher). Frankfurt a. M.
- Hilger, M. E./ Hölsher, L.* (1982): *Kapital*, in: Brunner, O./ Conze, W./ Koselleck, R. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3. Stuttgart, 399-454.
- Hirschman, A.* (1977): *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton.
- Hobbes, Th.* (1651/1996): *Leviathan* (Hrsg. R. Tuck), Cambridge u. a.
- Hobbes, Th.* (1984): *Leviathan* (Hrsg. I. Fetscher), Frankfurt a. M.
- Illouz, E.* (1997/2003): *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt a. M./New York.
- Kaufmann, F. X.* (2005): *Schrumpfende Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Kiker, B. F.* (1966): *The Historical Roots of the Concept of Human Capital*, in: *Journal of Political Economy* 74, 481-499.
- Locke, J.* (1690/1988): *Two Treatises on Government* (Hrsg. P. Laslett), Cambridge u. a.
- Lubmann, N.* (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.
- Macpherson, C. B.* (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford.
- Marshall, A.* (1890/1898): *Principles of Economics*, Vol. 1, London.

- Moldaschl, M.* (2005): Kapitalarten, Verwertungsstrategien, Nachhaltigkeit. Grundbegriffe und ein Modell zur Analyse von Handlungsfolgen, in: Ders. (Hrsg.): Immaterielle Ressourcen. Nachhaltigkeit von Unternehmensführung und Arbeit I, München/Mering, 47-70.
- Müller, A. H.* (1809/1922): Die Elemente der Staatskunst (Hrsg. J. Baxa), Bd. 2. Wien/Leipzig.
- Nelson, B.* (1949/1969): The Idea of Usury, Chicago/London.
- Putnam, R.* (Hrsg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh.
- Rose, N.* (1992): Governing the enterprising self, in: Heelas, P./ Morris, P. (Hrsg.): The Values of the Enterprise Culture. The Moral Debate, London/New York, 141-164.
- Rothschild, E.* (2001): Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment, Cambridge/London.
- Scheler, M.* (1919/1982): Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4 (Hrsg. M. Frings), Bern, 615-675.
- Schultz, Th.* (1959): Investment in Human Capital, in: American Economic Review 51, 1-17.
- Sen, A.* (1987/2000): Der Lebensstandard. Hamburg.
- Senior, N. W.* (1836/1938): An Outline of the Science of Political Economy, London.
- Simmel, G.* (1900/1989): Philosophie des Geldes. Frankfurt a. M.
- Sklansky, J.* (2002): The Soul's Economy. Market Society and Selfhood in American Thought, 1820-1920, Chapel Hill/London.
- Smith, A.* (1776/2000): The Wealth of Nations (Hrsg. E. Cannan), New York.
- Taylor, Ch.* (1989/1994): Quellen des Selbst, Frankfurt a. M.
- Thomä, D.* (2003): Vom Glück in der Moderne. Frankfurt a. M.
- Thomä, D.* (2005): Eine Philosophie des Lebens jenseits des Biologismus und diesseits der „Geschichte der Metaphysik“. Bemerkungen zu Nietzsche und Heidegger mit Seitenblicken auf Emerson, Musil und Cavell, in: Heidegger-Jahrbuch 2, 265-296.
- Thomä, D.* (2006a): „Humankapital“ und die Theorie der Person in der Moderne. Über die Krise innerer und äußerer Werte, in: Liessmann, K. P. (Hrsg.): Der Wert des Menschen. An den Grenzen des Humanen, Philosophicum Lech 9, Wien, 217-263.
- Thomä, D.* (2006b): „Das gesprochene Wort verliert seinen Eigensinn“. Die Spuren der Sprach- und Lebensphilosophie Ralph Waldo Emersons im Werk Robert Musils, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 80 (im Erscheinen).
- Thünen, J. v.* (1826-1850/1990): Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie (Hrsg. H. Lehmann). Berlin.
- Vögele, J./ Woelk, W.* (2002): Der „Wert des Menschen“ in den Bevölkerungswissenschaften vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum Ende der Weimarer Republik, in: Mackensen, R. (Hrsg.): Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik vor 1933, Opladen, 121-133.
- Walras, L.* (1875/1900): Éléments d'économie politique pure ou Théorie de la richesse sociale, Lausanne/Paris.
- Walzer, M.* (1983): Spheres of Justice, New York.
- Williams, B.* (1973/1979): Kritik des Utilitarismus, Frankfurt a. M.