

Die Neuvermessung der Ränder

von Timo Luks

Anthropologische Versatzstücke in der aktuellen Kapitalismuskritik

In Paul Masons *Postkapitalismus* findet sich die beiläufige Bemerkung, dass sich Profit- und Entlohnungsfragen unter den Bedingungen digitaler Wissensökonomie und *peer*-Produktion in eine Art Geschenkeaustausch verwandelten. „Und wie die Anthropologen seit Langem wissen“, so schreibt er, „ist das Geschenk nur das dingliche Symbol für etwas nicht Greifbares: Man könnte es Wohlwollen nennen, oder Freude.“[1] Mason ist nicht der einzige, der auf diese Weise anthropologische Versatzstücke in die Kapitalismuskritik einspeist. Vielmehr scheint sich gegenwärtig eine anthropologisch informierte Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik herauszubilden. Gleichzeitig gewinnt jedoch auch eine kapitalismustheoretisch und kapitalismuskritisch informierte Anthropologie an Bedeutung. Um diesen Zusammenhang soll es im Folgenden gehen. Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik, so mein Argument, können tatsächlich von einem Dialog mit der Anthropologie profitieren. Sie sind aber gut beraten, sich nicht auf einige isolierte Versatzstücke einer älteren, ihrerseits bereits historisierbaren Anthropologie zu beschränken. Neben einem differenzierten Blick auf das anthropologische Wissen über Gabe und Geschenkeaustausch ist systematisch auszuloten, was aktuelle anthropologische Ansätze zum Kapitalismus zu sagen haben – was sie also wissen, ‚die Anthropologen‘.

Franz Boas weiß, dass es sich beim Potlatch der Kwakiutl auf Vancouver Island um ein *interest-bearing investment of property* handelte. Die Anhäufung von Reichtümern diente hier dem Ausfechten von Rivalitäten.[2] Bronislaw Malinowski sieht im Kula auf den westpazifischen Trobriand-Inseln ein *ökonomisches Phänomen von beträchtlicher theoretischer Bedeutung*. Dabei zirkulierten Wertgegenstände (*vaygu'a*), die weder Waren, noch Geld oder Kapital im westlich-modernen Sinn waren und deren Zirkulation auch nicht den Regeln des Tauschhandels folgte. Marcel Mauss weiß wiederum – als Leser von Boas und Malinowski –, dass im Gabentausch nicht ausschließlich wirtschaftlich nützliche Dinge gegeben und empfangen wurden, sondern *Höflichkeiten, Finessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte*. Der Handel war *nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags*. Raymond Firth, Malinowski-Schüler und Mitbegründer der Wirtschaftsanthropologie, unterscheidet mit Blick auf die neuseeländischen Maori zwei Formen des Gabentauschs: einen ökonomischen, bei

dem es um den Erwerb von praktisch nützlichen Dingen ging; einen zeremoniellen, mit dem nicht kommerzielle, sondern soziale Zwecke verfolgt wurden. Marshall Sahlins weiß, dass *primitive exchange* der Initiierung oder Absicherung sozialer Beziehungen und politischer Bündnisse diene. Das wurde in der Regel nicht über die Kontrolle der Produktionsmittel, sondern mittels (Um-)Verteilung der Endprodukte bewerkstelligt. Für Andrew Strathern handelt es sich beim zeremoniellen Austauschsystem der Melpa in der westlichen Hochlandprovinz Papua-Neuguineas (dem Moka), gleichzeitig um einen Mechanismus der Allianzbildung zwischen Gruppen und um ein kompetitives Spiel, bei dem Individuen durch Mobilisierung von Kreditnetzwerken um Statusmaximierung ringen. Marilyn Strathern erkennt in ebendiesem Moka einen Mechanismus der Verhandlung von Geschlechterverhältnissen und Geschlechtsidentitäten. Annette Weiner schließlich weiß von *inalienable possessions* im melanesischen Gabentausch, von Dingen also, die im strikten Sinn gar nicht weggegeben werden und daher stets nur verliehen oder treuhänderisch überlassen werden konnten: *the paradox of keeping-while-giving*.

Deutlich wird bei alledem vor allem eines: Paul Mason weiß nicht, was Anthropologen wissen. Das festzustellen oder ihm vorzuwerfen, bedeutet freilich keinen wesentlichen Erkenntnisgewinn. Spannender ist die Frage, warum ein Wirtschaftsjournalist im publikumswirksamen Versuch, die *Grundrisse einer kommenden Ökonomie* zu zeichnen, ohne irgendeinen weiterführenden Verweis, ohne weitere Erläuterung und vor allem: ohne jeden zwingenden Grund eine Bemerkung zum anthropologischen Wissen über Gabe und Geschenkeaustausch fallen lässt. Im Versuch einer Beantwortung dieser Frage begegnet man zahlreichen jüngeren Arbeiten, die ähnliche Bezüge herstellen. Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik hegen seit geraumer Zeit eine Vorliebe für das Wissen der Anthropologie. Während es sich bei Mason tatsächlich nur um ein willkürlich eingestreutes Versatzstück handelt, bemühen sich andere Autorinnen und Autoren jedoch um eine systematische Diskussion anthropologischer Theoreme. Die Vorliebe für die Anthropologie reflektiert, diese These lässt sich wagen, eine neue Aufmerksamkeit für die (zeitlichen, räumlichen und konzeptionellen) Ränder des Kapitalismus. Die jüngst von Sören Brandes und Malte Zierenberg als Defizit festgestellte „totalisierende Tendenz des Kapitalismusbegriffs“ ist ein Indiz dafür. In Ermangelung eines „Gegenbegriffs“ zum Kapitalismus erscheine alles jenseits des Kapitalismus als „diffuses Etwas [...] für das nur der Begriff des Nichtkapitalistischen bereitsteht, als Summe noch unangetasteter Gesellschafts- oder Lebensbereiche, die dem vordringenden Kapitalismus anheimzufallen drohen.“ Demgegenüber gelte es, die Grenzen des Kapitalismus zu vermessen und zu bestimmen, „was ihm jeweils begegnet oder sein Außen bildet“. Für Brandes und Zierenberg heißt das: „durch gängige Kapitalismusdefinitionen marginalisierte, aber immer und auch in kapitalistischen Ordnungen weiterhin vorhandene nichtkapitalistische ökonomische Praktiken wie das Schenken oder Tauschen“ ernst zu nehmen.[3] Bei einer derartig umrissenen Suche drängt sich die Anthropologie als Wegweiserin förmlich auf. Schließlich finden sich dort Argumente, die in Auseinandersetzung mit anderen als (industrie-)kapitalistischen Ökonomien westlicher Prägung entwickelt wurden. Diese Perspektive bietet die Chance,

Themen zu erschließen, die sich der klassischen Kapitalismustheorie von Marx über Weber und Sombart hin zu Schumpeter tendenziell entziehen. Da Alteritätskompetenz offenkundig der entscheidende Faktor ist, treten anthropologische Versatzstücke und Theoreme nicht zufällig im Zusammenhang mit ganz bestimmten Begriffskompositionen auf. Wo Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik sich aus dem argumentativen Arsenal der Anthropologie bedienen, da sind Prä-, Post-, Para-, oder Perikapitalismus nicht weit. Jede Vorsilbe markiert auf ihre Weise einen Grenzbereich, dessen Vermessung Aufschluss darüber verspricht, was sich innerhalb der Grenzen befindet: Aufschluss über den Kapitalismus.

I.

Die Beschäftigung mit präkapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen ist gemessen am früheren Interesse an diesem Thema inzwischen deutlich ins Hintertreffen geraten. Während im Umfeld Karl Polanyis noch in den 1950er-Jahren Anthropologie und Frühgeschichte systematisch aufeinander bezogen wurden, um Modi der Versorgung von Gesellschaften mit Gütern *vor* der Etablierung des Marktprinzips zu rekonstruieren,[4] finden sich derartige Bemühungen um eine Relativierung der westlich-modernen Marktgesellschaft samt der damit verbundenen Marktmentalität inzwischen nur noch vereinzelt. Zumindest werden ‚archaische‘ oder ‚primitive‘ Wirtschaftsformen nicht mehr in der gleichen Weise als Gegenmodell zum (modernen) Kapitalismus in Stellung gebracht.

Der Schritt vom Prä- zum Postkapitalismus ist freilich nie weit. In den Arbeiten David Graebers, die über weite Strecken nicht viel mehr als ein aktivistisch überformtes Sammelsurium anthropologischer und frühgeschichtlicher Beispiele sind, lässt sich kaum entscheiden, an welchem Punkt das empirisch daherkommende Postulat eines „elementaren Kommunismus“ zum politischen Programm der Überwindung des Kapitalismus wird.[5] Wer anerkenne, dass es eine Zeit *vor* dem Kapitalismus gab, so schreibt wiederum Paul Mason, dem stelle sich auch die Frage nach der Zeit *danach*. In postkapitalistischer Transformationsperspektive gehört es inzwischen freilich zum guten Ton, die Zukunft bereits heute beginnen zu lassen. Schließlich existierten gegenwärtig „bereits die Grundformen einer postkapitalistischen Wirtschaft“, die rasch weiterentwickelt werden könnten. Postkapitalismus sei, so Mason, „kein utopischer Traum mehr“. Während einerseits neue Technologien nicht mehr in die kapitalistische Gesellschaftsordnung passten, entwickelten sich andererseits in zahlreichen Nischen eine *sharing economy*, Parallelwährungen, neue Eigentumsformen, Kooperativen usw. Diese „neuen Strukturen“ kündigten an, „was als Nächstes kommen wird.“[6]

Im Zusammenspiel mit alternativwirtschaftlichen Experimenten dient anthropologisches Wissen in der Regel einer Partikularisierung des Kapitalismus – und damit der Öffnung von Möglichkeitsräumen. In J. K. Gibson-Grahams *Postcapitalist Politics* (2006) wird genau diese Perspektive eingenommen: Bestimmte Stränge der (feministischen) politischen Ökonomie, der Soziologie, Geografie und Wirtschaftsanthropologie werden daraufhin befragt, ob sie eine Sprache bereitstellen, in der sich Repräsentationen des Ökonomischen *jenseits des diskursiven ‚Kapitalozentrismus‘* zum Ausdruck bringen lassen. Es geht um Ankerpunkte eines Gegendiskurses, die Konturierung einer „radikal heterogenen Ökonomie“ und die „Myriaden kontingenter Formen und Interaktionen“, die mehr als eine bloße Negation des Kapitalismus seien: „Liberating the ‚noncapitalist‘ occupied Zone“. Für Gibson-Graham schließt das eine Kritik der Umdeutung wirtschaftsanthropologischer Konzepte entlang der *grab bag category* des (Sozial-)Kapitals ein.[7] *Postcapitalist Politics* verwendet anthropologische Bezüge als Munition einer poststrukturalistischen, oder besser: einer postmarxistischen Politik der Sprache. Andere Arbeiten sind stärker in Ethnologie und Sozialtheorie verankert. Aber auch hier geht es um die Verbindung von anthropologischer Tauschtheorie, Kapitalismuskritik und Alternativwirtschaft. Im Mittelpunkt steht dann die „Verarmung an stabilen, von sozialen Tauschbeziehungen getragenen Bindungen“ durch eine „zunehmende Durchkapitalisierung von gesellschaftlichen Bereichen“. Die Beschäftigung mit sozialintegrativ wirkenden Tauschsystemen, „die sich im geographischen Norden und Süden in weniger durchkapitalisierten Nischen der Gesellschaft oder an ihren Peripherien befinden“, gestatte es, so die Ethnologin Sigrun Preissing, „sich mit ihren Inhalten und Erfahrungen als Realität und nicht als Utopie auseinander zu setzen“. Das wiederum ermögliche „ein Verschieben des vorstrukturierten gesellschaftlichen Rahmens für Denken, Fühlen, Verhalten, Normen und Werte“ und letztlich die Schaffung „einer gesellschaftlichen Gegenhegemonie“.[8] Das *Konvivialistische Manifest* (2014) verwandelt das (ethnologische) Faktum der Gabe in ein sozialwissenschaftliches Konzept, das dann zum Paradigma des Zusammenlebens erhoben wird. Das Manifest zielt darauf ab, „nicht-kapitalistische Weisen des Gütertransfers mit dem Anerkennungs- und Bündnischarakter der Gabe zu verbinden“, auch wenn es nicht zwingend „um die Ersetzung der kapitalistischen Wirtschaftsweise, sondern um deren Ergänzung“ geht.[9] Selbstbegrenzung und Gegenseitigkeit werden als Alternative zu Gewinnstreben, Wachstum und Konsum präsentiert, und die verschiedenen Formen einer solidarischen Ökonomie im weitesten Sinn gelten als bereits heute greifbarer Ausgangspunkt einer wirtschaftlichen Umgestaltung. Angesichts derartiger Argumente verwundert es nicht, dass sich ethnologische Stimmen inzwischen gegen eine Verklärung von „Prozessen kapitalistischer Reproduktion wie zum Beispiel Spenden, *gift-giving* und Ähnliches zu anti-kapitalistischen und/oder kritischen Gegenbewegungen zum kapitalistischen Reproduktionsmechanismus“ wenden.[10]

II.

Die bisher skizzierten Arbeiten teilen eine postkapitalistische Transformationsperspektive. Im Umgang mit anthropologischen Theoremen und Versatzstücken werden wirtschaftliche Praktiken, die in einer evolutionistischen Lesart als *vorkapitalistisch* erscheinen (müssen), zu Vorboten einer *nachkapitalistischen* Ökonomie, deren anhaltende Präsenz darüber hinaus als wesentliches Kennzeichen des heutigen Kapitalismus gilt. Letzteres führt in der aktuellen Diskussion zunehmend zur Entdeckung von Randzonen und Anomalien.[11] Zumindest scheint sich die Erkenntnis festzusetzen, dass der Kapitalismus *kein* allumfassendes System ist (oder jemals war). Nicht alles, was sich in der Epoche des Kapitalismus ereigne, so Thomas Welskopp, sei allein deshalb schon ‚kapitalistisch‘.[12] Einerseits wirft das die Frage auf, was dann das explizit Kapitalistische am Kapitalismus ist. Andererseits bleibt zu klären, worum es sich bei den (vermeintlich) nichtkapitalistischen ökonomischen Praktiken innerhalb des Kapitalismus handelt. Schließlich irritieren deren Vorhandensein und Bedeutungsgewinn unter den Bedingungen der *digital economy*, wie Dave Elder-Vass anmerkt, sowohl die etablierten wirtschaftswissenschaftlichen und kapitalismustheoretischen Kategorien als auch bestimmte Vorstellungen der Ökonomie der Gabe nachhaltig. Unsere heutige Ökonomie beinhalte sowohl – selbst wiederum vielfältige – kapitalistische als auch nichtkapitalistische, eher gabenwirtschaftliche Elemente.[13] Statt nun aber die Gabe als marginales Überbleibsel einer vormodernen Ökonomie zu betrachten, gelte es, so Elder-Vass, die fraglichen Praktiken als wichtigen Bestandteil der Wirtschaft zu fassen – sie gewissermaßen von den Rändern ins Zentrum zu rücken. Die Gabe ist in dieser Lesart weder ein Gegenmodell zu Markttransaktionen und egoistischem Kosten-Nutzen-Kalkül noch lediglich ideologische Selbstrechtfertigung der beteiligten Akteure, die ihr eigennütziges Kalkül mit einer Rhetorik der Gegenseitigkeit und Großzügigkeit bemänteln. Gerade die großen Unternehmen der Digitalwirtschaft erwiesen sich als hybride Formen, in denen einerseits bestimmte Facetten der Ökonomie der Gabe den Kapitalinteressen dienstbar gemacht und andererseits bestimmte Merkmale des Kapitalismus entlang alternativer Transaktionsmodelle neu ausgerichtet würden.[14]

Für Elder-Vass bietet die Wirtschaftsanthropologie entscheidende Anknüpfungspunkte, um ökonomische Praktiken jenseits reiner beziehungsweise idealtypischer Markttransaktionen in den Blick zu bekommen – und so eine *pluralist political economy* zu entwerfen. Innerhalb eines solchen konzeptionellen Rahmens wird nicht zuletzt das Verhältnis kapitalistischer und ökonomischer Praktiken problematisierbar, also die Frage nach der Möglichkeit eines „nichtökonomischen Kapitalismus“. Gemeint sind damit „paraökonomische, aber dennoch kapitalistische Wertschöpfungsprozesse“, beispielsweise das Geldschöpfungsprivileg privater Banken, die Aaron Sahr als „Ausnahme im Herzen des kapitalistischen Systems“ beschreibt – „nicht, weil sie nicht kapitalistisch agieren würden, sondern im Gegenteil, weil sie so agieren können, ohne den Beschränkungen zu unterliegen, die allgemein für Akteure in ökonomischen Systemen unterstellt werden.“[15] In Sahrs Versuch, „eine paraökonomische Zone zu konturieren“, finden sich keine anthropologischen Bezüge, geht es ihm doch nicht „um ein Verständnis archaischer Organisationsformen des Ökonomischen“. „Die These“, so schreibt er, „dass wir es

heute mit einem partiell paraökonomischen Kapitalismus zu tun haben, bedeutet nicht, dass der ‚Ökonomie‘-Teil der ‚kapitalistischen Ökonomie‘ nicht mehr so funktioniert wie Urformen des Wirtschaftens. Auch dass es alternative Wirtschaftsformen geben mag, schadet der These nicht.“[16] Die *Urformen des Wirtschaftens* und *alternative Wirtschaftsformen*? Wer an dieser Stelle weiterdenken möchte, dürfte eher früh als spät auf anthropologische Argumente zurückgreifen, um nach dem Prä- und Postkapitalismus nun auch die Paraökonomie zu konturieren... Zumal es aus wirtschaftsanthropologischer Sicht keineswegs als ausgemacht gilt, dass im Begriff der Ökonomie die Theoreme von Knappheit und Tausch angelegt sind. Es wäre tatsächlich erst einmal zu diskutieren, ob ökonomische Praktiken zwingend und ausschließlich Praktiken sind, „in denen knappe Ressourcen in Besitztümer transformiert werden, die gegen das knappe Eigentum anderer eingetauscht werden“.[17]

III.

Die anthropologisch informierte Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik macht die Wirtschaftsanthropologie, oder präziser: die Entdeckung nicht-beziehungsweise anderskapitalistischer Praktiken in ‚primitiven‘ Ökonomien zur Stichwortgeberin einer Suche nach vergleichbaren Praktiken im Innern des Kapitalismus. Indirekt schließt das an eine Tendenz innerhalb der Ethnologie an. Seit den 1980er-Jahren geht diese nämlich dazu über, ihre Theoreme, die für die Analyse primitiver Gesellschaften – und zur Bestimmung ihres Abstands von westlich-modernen, kapitalistischen Marktgesellschaften – entwickelt wurden, auf westlich-moderne Gesellschaften anzuwenden.[18] Der Umstand, dass in der aktuellen Kapitalismuskritik primär auf Beobachtungen zurückgegriffen wird, die mit den Arbeiten von Marcel Mauss oder Karl Polanyi verbunden sind, reflektiert dieses Interesse. Denn bezeichnenderweise hallen anthropologische Versuche, einen *primitive capitalism* zu rekonstruieren, also kapitalistische Verhaltensweisen und Einstellungen außerhalb der Kernregion des Kapitalismus zu identifizieren,[19] hier kaum nach. Im Gegenteil: Derartige Ansätze werden selbst innerhalb einer bestimmten Spielart der kapitalismuskritischen Ethnologie pauschal weggewischt. Die Ablehnung einer Übertragung eigennutzorientierter Modelle auf ‚primitive‘ Gesellschaften wird dann einfach als ethnologischer Konsens behauptet.[20]

Ethnologinnen und Ethnologen ist seit Langem klar, dass sie sich bei ihren Feldforschungen nicht in unberührten prä- oder postkapitalistischen Paradiesen bewegen. Aktuelle Arbeiten folgen so auch kaum noch dem Modell einer dichotomischen Gegenüberstellung kapitalistischer und nichtkapitalistischer Gesellschaften (auch eine Suche nach dem Nichtkapitalistischen im Kapitalismus und umgekehrt unterstellt eine solche Dichotomie, die sie gleichzeitig zu unterlaufen behauptet). Das gilt für die Diagnose eigentümlicher Hybridisierungen

und Adaptionen ökonomisch-kapitalistischer Praktiken im Kontext einer *occult economy*, die sich in Reaktion auf die Verwerfungen des (post-)modernen Kapitalismus beispielsweise in Südafrika herauszubilden scheint.[21] Es gilt auch für den Versuch, die Aufmerksamkeit auf einen *indigenen Kapitalismus* als Strategie kultureller Selbstbehauptung *innerhalb* der Strukturen der nationalen und globalen (kapitalistischen) Wirtschaft zu lenken.[22] Vor allem aber gilt es für jene Arbeiten, die sich für die Nahtstellen des globalen Kapitalismus interessieren. „In dieser Gegend“, so schreibt Philippe Descola über die Jívaro (Achuar) Amazoniens,

„wo das Geld eine unbekannte Größe ist, haben die *regatones*, die Flußhändler aus Montalvo, ein fast exklusives Handelsmonopol, und sie zwingen den Achuar ohne Schwierigkeiten ihre maßlosen Forderungen auf. Man kann sich leicht vorstellen, wie viele Mittelsmänner mit welcher Gewinnspanne an dieser Handelskette verdienen, die bei Wajaris eigenhändig erlegtem Pekari beginnt und in den Schaufenstern der großen Lederfabrikanten endet! Es ist schon ein seltsames Paradox der internationalen Geschäftemacherei, daß eine Industrie, die auf der Zurschaustellung des Überflüssigen beruht, in ihrer Rohstoffversorgung von jenen bescheidenen Nebenprodukten abhängt, für die eine auf den Mindestbedarf ausgerichtete Wirtschaft keine Verwendung hat.“[23]

In ethnologischer Perspektive hat sich zuletzt Anna Lowenhaupt Tsing in einer beeindruckenden Studie über das *Leben in den Ruinen des Kapitalismus* gegen die Vorstellung des Kapitalismus als alles verschlingendes System gewandt, das angeblich keinen Raum für andere Formen des Wirtschaftens lasse. Auch sie plädiert für die Anerkennung ökonomischer Diversität und eine Vermessung der „kapitalistischen Randeffekte“. Ihr Argument: Kapitalistische und nichtkapitalistische Formen des Wirtschaftens interagierten auf vielfältige Weise und der Kapitalismus hinge von nichtkapitalistischen Elementen innerhalb der Verwertungsketten ab, ohne dass es sich dabei zwingend um Vorboten einer postkapitalistischen Zukunft handeln müsse.

„Wie ein gigantischer Bulldozer scheint der Kapitalismus die Erde seinen Anforderungen gemäß einzuebnen. Doch all dies macht die Frage umso dringlicher, was sonst noch so geschieht - nicht nur in irgendwelchen geschützten Enklaven, sondern überall, innen wie außen. [...] Verwertungsorte liegen zugleich innerhalb und außerhalb des Kapitalismus. Ich nenne sie ‚perikapitalistisch‘. Durch perikapitalistische Aktivitäten werden Güter und Dienstleistungen aller Art, menschlichen oder nichtmenschlichen Ursprungs, für die kapitalistische Akkumulation ausgeschlachtet. [...] Durch Verwertungsakkumulation bewegen sich die Leben und die Produkte zwischen nichtkapitalistischen und kapitalistischen Formen hin und her; diese Formen beeinflussen und durchdringen sich gegenseitig. Der Begriff ‚perikapitalistisch‘ bringt zum Ausdruck, dass diejenigen von uns, die in solchen Übersetzungsprozessen gefangen sind, niemals völlig vom Kapitalismus abgeschirmt sind. Perikapitalistische Räume sind nicht wirklich Plattformen, die sichere Verteidigung und Erholung böten.“[24]

Lowenhaupt Tsing lenkt die Aufmerksamkeit auf „Orte, die nach der Güterproduktion aufgegeben worden sind“, in denen sich neue Formen des Überlebens etablieren. Den gängigen Fortschritts- oder Niedergangserzählungen des modernen (Industrie-)Kapitalismus füge sich das allerdings nicht. „Je weiter wir in die Randgebiete der kapitalistischen Produktion wandern“, so schreibt sie, „desto mehr wird die Koordination zwischen polyfonen Gefügen und industriellen Prozessen zur Voraussetzung für den Profit.“[25]

Mauss- oder Polanyi-(Re-)Lektüren müssen also nicht das letzte Wort sein, auch wenn Kapitalismustheorie und Kapitalismuskritik sich sicher schlechtere Gesprächspartner hätten aussuchen können. Der (Um-)Weg über die Anthropologie jedenfalls wertet – und das ist, wie hoffentlich gezeigt wurde, der entscheidende Grund ihrer Popularität in Teilen der aktuellen Diskussion – die Ränder auf: die Überlagerungen, Hybridisierungen und Grenzfiguren. Etwas zugespitzt: Der Kapitalismus erschließt sich von seinen Vorsilben her.

Fußnoten

[1] Paul Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, übers. v. Stephan Gebauer, Berlin 2016, S. 179. Da der Bezugspunkt die *Sozial- und Kulturanthropologie* ist, werde ich im vorliegenden Essay die Bezeichnungen Anthropologie und Ethnologie synonym verwenden.

[2] Vgl. zu Boas' wie auch den folgenden Positionen anstelle einer Vielzahl von Einzelnachweisen: Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, übers. v. Martin Pfeiffer, München 1999. Godeliers Arbeit bietet eine differenzierte Diskussion der Forschungen jener Autorinnen und Autoren, die im Folgenden kurz angeführt werden. Bei den kursivierten Schlagworten handelt es sich um einschlägige Formulierungen, die hier lediglich der Anschaulichkeit halber übernommen werden.

[3] Sören Brandes / Malte Zierenberg, *Doing Capitalism. Praxeologische Perspektiven*, in: *Mittelweg* 36 26 (2017), 1, S. 3-24, Zitate: S. 18-20.

[4] Vgl. Karl Polanyi / Conrad M. Arensberg / Harry W. Pearson (Hg.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Glencoe/Ill. 1957; zum damit verbundenen Forschungsprogramm siehe auch: Gareth Dale, *Karl Polanyi. A Life on the Left*, New York 2016, S. 214-228.

[5] Vgl. David Graeber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, übers. v. Ursel Schäfer, Hans Freundl u. Stephan Gebauer, München 2014, hier: S. 125 f.

[6] Mason, *Postkapitalismus*, S. 12, 20 f. u. 283.

[7] J. K. Gibson-Graham, *Postcapitalist Politics*, Minneapolis 2006, S. XXXIV u. S. 56-59.

[8] Sigrun Preissing, *Tauschen – Schenken – Geld? Ökonomische und gesellschaftliche Gegenentwürfe*, Hamburg 2009, S. 197; vgl. auch: dies., *Beitragen und äquivalentes Tauschen: Alternatives Wirtschaften*, Sulzbach/Taunus 2016.

[9] Im Detail: Frank Adloff, „Es gibt schon ein richtiges Leben im falschen.“

Konvivialismus – zum Hintergrund einer Debatte, in: ders. / Claus Leggewie (Hg.), *Les Convivialistes. Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld 2014, S. 7-31.

[10] Mario Schmidt, Wampum und Biber: Fetischgeld im kolonialen Nordamerika. Eine maussche Kritik des Gabeparadigmas, Bielefeld 2014, S. 126.

[11] Für eine kluge historische Fallstudie zu den „Grenzfiguren des Kapitalismus“ vgl. Martin H. Geyer, *Kapitalismus und politische Moral in der Zwischenkriegszeit. Oder: Wer war Julius Barmat?*, Hamburg 2018.

[12] Dazu: Thomas Welskopp, *Zukunft bewirtschaften. Überlegungen zu einer praxistheoretisch informierten Historisierung des Kapitalismus*, in: *Mittelweg* 36 26 (2017), 1, S. 81-97.

[13] Vgl. Dave Elder-Vass, *Profit and Gift in the Digital Economy*, Cambridge u. a. 2016, S. 3-5.

[14] Vgl. ebd., S. 205 f. Elder-Vass ist nicht der einzige, der in diese Richtung argumentiert. Arun Sundararajan identifiziert in der *sharing economy* eine ähnliche Spannung. Die meisten dieser Tauschformen, so schreibt er, seien „like an interesting meld of market and gift“, die verschiedene Positionen im *market-to-gift-spectrum* markierten (Arun Sundararajan, *The Sharing Economy. The End of Employment and the Rise of Crowd-Based Capitalism*, Cambridge/London 2016).

[15] Aaron Sahr, *Keystroke-Kapitalismus. Ungleichheit auf Knopfdruck*, Hamburg 2017, S. 18.

[16] Ebd., S. 59, Fn. 113.

[17] Ebd., S. 65.

[18] Das betrifft zum Beispiel die Diskussionen um Geld und Monetarisierung oder die Frage des Vorhandenseins verschiedener ‚Tauschsphären‘ (als Überblick: Georg Klute, *Lässt sich Geld zähmen? Ethnologische Perspektiven auf die Monetarisierung*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 128 (2003), S. 99-117; Ute Röschenthaler, *Tauschsphären. Geschichte und Bedeutung eines wirtschaftsethnologischen Konzepts*, in: *Anthropos* 105 (2010), S. 157-177).

[19] Als inzwischen – zumindest in der Wirtschaftsanthropologie – klassische Studien: Sol Tax, *Penny Capitalism. A Guatemalan Indian Economy*, Washington/D.C. 1953; Leopold Pospisil, *Kapauku Papuan Economy*, New Haven 1963; Trude Scarlett Epstein, *Capitalism Primitive and Modern. Some Aspects of Tolai Economic Growth*, Manchester 1968; Walter Goldschmidt, *Kambuya's Cattle. The Legacy of an African Herdsman*, Berkeley/Los Angeles 1969; Harold K. Schneider, *The Wahi Wanyaturu. Economics in an African Society*, Chicago 1970.

[20] Besonders schwungvoll, dafür aber auch besonders unbefriedigend bei: David Graeber, *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*, übers. v. Andrea Stumpf, Sven Koch, Michaela Grabinger u. Gabriele Werbeck, Zürich/Berlin 2012 [2001], S. 23-43.

[21] Im Detail: John L. Comaroff / Jean Comaroff, *Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes From the South African Postcolony*, in: *American Ethnologist* 26 (1999), S. 279-303; David McNally, *Monsters of the Market. Zombies, Vampires, and Global Capitalism*, Amsterdam 2011.

[22] Vgl. Alexis C. Bunten, *A Call for Attention to Indigenous Capitalisms*, in: *New*

Proposals 5 (2011), S. 60–71.

[23] Philippe Descola, *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jívaro-Indianern*, übers. v. Grete Osterwald, Frankfurt am Main 2011, S. 82.

[24] Anna Lowenhaupt Tsing, *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, übers. v. Dirk Höfer, Berlin 2018 [2015], S. 83–89.

[25] Ebd., S. 43.