

## Kommentar auf Rahel Jaeggis Programm ›Ökonomie als soziale Praxis‹

[1] Rahel Jaeggi entwickelt mittels des Begriffs der *sozialen Praxis* ein Modell des Verhältnisses von Ökonomie und Gesellschaft, von welchem aus sie zwei Kritiken entfaltet. Zum einen nutzt sie ihr Modell methodisch zur Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Zum anderen nutzt sie ihr Modell normativ-inhaltlich zu einer Kritik des ›Kapitalismus‹. Dabei verwendet sie den Kritikbegriff nicht im Kant'schen Sinn der Analyse und Überprüfung, sondern im normativen Sinn einer Feststellung von Abweichungen von einem (impliziten) Ideal: »Jene Praktiken zu kritisieren bedeutet dann, *sie als misslingende ökonomische Praktiken* auszuweisen« ([13]).

[2] Kern ihrer Analyse ist wie gesagt der Begriff der sozialen Praxis. Soziale Praxen haben für Jaeggi dabei – und insofern folgt sie John Searle – den Charakter von Konventionen, von geteilten Illusionen. Sie existieren, insofern Menschen ihre Existenz anerkennen, andernfalls verschwinden sie. John Searle (2010) spricht auch von der *subjektiven Ontologie* einer Konvention. Einzelne soziale Praxen verbinden sich für Jaeggi dann auf mehr oder weniger kohärente Art zu *Lebensformen* (ich werde den Begriff im Folgenden strikt in diesem Sinn verwenden). Wichtig dabei ist, dass Praxen und Lebensformen tendenziell eher emergent anstatt geplant entstehen, und dass ihre gesellschaftliche Funktion auch dann erfüllt sein kann, wenn die einzelnen Akteure sich ihrer Existenz und ihres Konventionscharakters gar nicht bewusst sind: Ähnlich einem Schachcomputer, der perfekt nach den Regeln spielt, ohne ein Bewusstsein dieser Regeln zu besitzen, können Menschen ein soziales Spiel perfekt spielen, ohne sich der Regeln oder selbst des Umstands, ein solches Spiel zu spielen, bewusst zu sein.

[3] Aus dieser Konzeption folgt unmittelbar, dass »das Ökonomische« (was das ist, wird noch diskutiert werden) ebenfalls als ein Bündel solcher Praxen rekonstruierbar sein sollte. Und dieses Bündel ökonomisch zu nennender Praxen steht anderen Praxen nicht gegenüber, sondern verschränkt sich mit ihnen:

»Mir geht es hier darum, zu beleuchten, was es bedeuten könnte, die Ökonomie als ›Teil der sozialen Ordnung‹ (...) zu verstehen und nicht als ein dieser Ordnung entgegengesetztes ›Anderes‹. Ein solches Verständnis scheint mir nötig, um den begrifflichen Rahmen dafür zu schaffen, die Ökonomie weit und umfassend zu denken« ([10]).

Diese Konzeption von Ökonomie und Gesellschaft als Bündel sozialer Praxen erscheint mir theoretisch sehr fruchtbar zu sein.

---

\* Prof. Dr. Martin Kolmar, Institut für Wirtschaftsethik/Universität St.Gallen, Girtannerstrasse 6, CH-9010 St.Gallen, Tel.: +41-(0)71-2242535, E-Mail: martin.kolmar@unisg.ch, Forschungsschwerpunkte: Institutionenökonomik, Wahrnehmungs- und Verhaltenstheorien, Tugendethiken, Normative Ökonomik.

## Kritik an der Kritischen Theorie

[4] Diese Konzeption des Ökonomischen nutzt Jaeggi, um eine Kritik der Kritischen Theorie zu formulieren, die nach ihrer Lesart eine ökonomische Sphäre als anderen gesellschaftlichen Sphären gegenübergestellt konzipiert, woraus eine spezifische für sie nur bedingt fruchtbare Wahrnehmung auf das Verhältnis von Ökonomie und Gesellschaft erzwungen wird:

»Das bleibt nicht ohne Folgen für die grundsätzliche Ausrichtung der Kritischen Theorie und anderer kapitalismuskritischer Diskurse. Diese konzentrieren ihre kritischen Bemühungen oft darauf, gewisse Sphären (seien sie kulturell, sozial oder persönlich) vor einer Kontamination durch die angeblich eigenständige ökonomische Sphäre zu beschützen« ([42]).

Da ich kein Experte in Kritischer Theorie bin, kann ich mir diese Darstellung nur mit einem gutgläubigen und dankbaren Staunen zu eigen machen. Jaeggis Modell der Lebensformen als Bündel sozialer Praxen deckt hier wohl eine wichtige theoretische Begrenztheit der Kritischen Theorie auf, die für ein umfassendes Verständnis unserer Wirtschafts- und Gesellschaftmodelle eher hinderlich als fruchtbar zu sein scheint.

[5] Allerdings kann auch Jaeggis Modell an einer zentralen Stelle nicht vollständig überzeugen, und dies ist mein erster, methodischer Kritikpunkt an ihrer Analyse. Wie grenzt sie das Ökonomische vom Nichtökonomischen ab? Sie schreibt:

»Fassen wir den Bereich des Ökonomischen, grob gesagt, als etwas auf, in dem es um die Befriedigung gesellschaftlicher Reproduktionsbedürfnisse, also der Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen geht (...)« ([25]).

Mit anderen Worten gibt es soziale Praxen, die diese Reproduktionsbedürfnisse regeln, und Praxen, die etwas anderes strukturieren. Diese Unterscheidung lässt sich aber »von aussen« empirisch nicht treffen, da die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen nicht eindeutig verortet werden kann. Ob eine bestimmte Tätigkeit als Befriedigung von Reproduktionsbedürfnissen eingestuft wird oder nicht, hängt von dem mentalen Modell des jeweiligen Akteurs ab. Für den einen ist die Betrachtung eines Tautropfens eine Bestätigung göttlichen Wirkens in dieser Welt, für den anderen Ausdruck von *Anicca*, Impermanenz, und für den Dritten eine optimale Allokation seiner knappen Zeitressourcen zur Maximierung des ästhetischen Genusses oder schlicht und einfach ein Geschäftsmodell.

[6] Das ist aus meiner Sicht gerade der Witz der Ökonomisierungsthese: dass uns unser Wirtschaftssystem dazu bringt, immer mehr Aspekte und Handlungen im Kontext von Bedürfnisbefriedigung und Tausch zu rekonstruieren. Ein kurzer Blick auf den ökonomischen Mainstream der Neoklassik ist hier aufschlussreich (vgl. Kolmar 2017): Diese Theorie beginnt mit der Hypothese, dass menschliches Verhalten als systematische Reaktion auf Knappheit verstanden werden kann. Damit wird jedwedes Verhalten als Versuch einer Bedürfnisbefriedigung unter Knappheitsrestriktionen rekonstruiert, sei es Arbeit, sei es der Einkauf von Nahrungsmitteln, sei es das Putzen der Zähne oder die Wahl einer politischen Partei. Der ökonomische Mainstream behauptet dabei nicht, dass dies die *richtige* Art und Weise ist, über sein eigenes Wirken in der Welt nachzudenken, vielmehr

behauptet sie, dass mit diesem Paradigma Phänomene erklärbar werden, die sonst unerklärt bleiben. Das verführerische dieser Betrachtungsweise ist nun aber, dass sie in der gesellschaftlichen Praxis normativ wirkt, dass man sich selbst plötzlich als Humankapital wahrnimmt, in welches investiert werden muss, welches abgeschrieben wird und welches auf Basis bestimmter Bedürfnisse in Austauschverhältnisse zu anderen Menschen tritt. Dies findet sich übrigens schon bei Immanuel Kant (vgl. MS RL, AA 06: 277), der bekanntlich die Ehe als »Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« definiert: Ökonomismus in Reinform?

[7] Warum ist diese Beobachtung für das Modell von Jaeggi zentral? Weil sie klar macht, dass ihre Definition des Ökonomischen nicht tragfähig ist, da die Frage, ob etwas als Reproduktionsbedürfnis wahrgenommen wird oder nicht, im Kopf des einzelnen Menschen beantwortet wird. Was argumentiert werden kann ist, dass zu einem gegebenen Zeitpunkt die mehrheitliche Lebensform einer Gesellschaft dazu führt, dass es eine mehr oder weniger weitgehende Einigkeit hinsichtlich einer solchen Abgrenzung gibt, mehr aber nicht. Ökonomisierung ließe sich dann als intertemporale Verschiebung der gesellschaftlichen Interpretationsmodelle in Richtung von Tausch- und Knappheit fassen. Aber dann sind wir wieder recht nah an der Kontaminierungsthese der Kritischen Theorie. Jaeggis Modell erfordert meiner Meinung nach eine noch radikalere Auflösung einer Trennung von »Ökonomischem« und »Nichtökonomischem«, als sie in diesem Text vollzogen wird: Etwas als Reproduktionsbedürfnis zu sehen, ist eben selbst schon abhängig von Deutungszusammenhängen und damit den mentalen Modellen der handelnden Akteure immanent.

## Kritik am Kapitalismus

[8] Jaeggi beschränkt sich aber nicht auf eine Kritik der Kritischen Theorie, sondern verwendet ihr Modell auch zu einer Kritik am »Kapitalismus«, und es ist diese zweite Kritik, die mich weitgehend verwirrt und unbefriedigt zurücklässt. Was ist ihr Punkt?

»Aus meiner Diskussion ergibt sich (...) ein *Meta-Kriterium der Kritik*, das den Weg für weitergehende Untersuchungen bereiten könnte. Es knüpft an die unterstellte ethische Neutralität kapitalistischer Wirtschaftsordnungen an. An einer sozialen Ordnung, die auf eine bestimmte Ethik angewiesen ist, diese aber zugleich verschleiert und als ›neutral‹ verallgemeinert, scheint etwas falsch zu sein. Und ebenso scheint etwas an Praktiken falsch zu sein, die wir nicht als Praktiken erkennen und die auf eine Weise zustande kommen, die ihre Künstlichkeit verschleiert – also die Tatsache, dass sie ›gemacht‹ sind. Genau das aber ist der Fall bei den ökonomischen Kräften, die unsere Leben im Kapitalismus antreiben« ([49]).

[9] Erstens: In dieser Schlussfolgerung scheint sich eine gewisse Selbstwidersprüchlichkeit zu verbergen, denn wie zuvor überzeugend dargelegt, sind soziale Praxen tendenziell weder geplant noch planbar, sondern emergent. Sie ist nicht einmal darauf angewiesen, dass die handelnden Akteure sie verstehen (und damit Zuschreibungen eines externen Beobachters). Nun wird aber gerade das Implizite der Normen als Kritik speziell des Kapitalismus dargestellt, ohne überzeugend

darzulegen, inwieweit ein Lebensmodell ohne diese Impliziertheit überhaupt im theoretischen Ansatz der Autorin denkbar ist.

[10] Zweitens: Ist es tatsächlich so, dass die »kapitalistische Wirtschaftsordnung« auf eine bestimmte Ethik angewiesen ist? Hier wird vorausgesetzt, dass ein zumindest lokaler Isomorphismus zwischen sozialer Ordnung und Ethik existiert, der aber in keiner Weise im Text herausgearbeitet wird und von dem ich bezweifle, dass er sich sinnvoll herausarbeiten lässt. Vielmehr scheint es plausibler zu sein, dass dieselbe soziale Praxis mit unterschiedlichen mentalen Modellen der handelnden Akteure und von außen an sie herangetragenen Ethiken vereinbar ist. So lässt sich eine Wettbewerbsökonomie beispielsweise welfaristisch-konsequentialistisch als auch libertär-deontologisch ethisch rechtfertigen (vgl. Kolmar 2017). Nun mag man einwenden, dass die mentalen Modelle Teil der Praxis sind, so dass unterschiedliche mentale Modelle notwendig zu unterschiedlichen Praxen gehören, auch wenn sie sich auf der beobachtbaren Verhaltensebene nicht unterscheiden. Diese Interpretation wird bis zu einem gewissen Grade von der Autorin nahegelegt, wenn sie Praxen an Normen bindet, die mentale Phänomene sind. Der Preis, den man für einen solchen Schritt zahlen müsste (um mir dieses ökonomistische Bild zu erlauben), wäre aber die Nichtfalsifizierbarkeit der Theorie, da wir keinen Zugang zu den mentalen Modellen der Akteure haben (sie selbst oft auch nicht) und sich die Anzahl der auf mentale Modelle kontingenten sozialen Praxen ins Unermessliche steigerte. Auch im globalen Kontext scheint empirisch eher die Vermutung nahe zu liegen, dass eine soziale Ordnung wie der globale Kapitalismus mit sehr unterschiedlichen Ethiken in Einklang steht, solange diese eine gemeinsame Schnittmenge nicht notwendigerweise rechtfertigender Narrative aber als normativ rechtfertigbarer Verhaltensweisen besitzen.

[11] Drittens: Und wo genau verschleiert »der Kapitalismus« als Lebensform seine Ethik? Ganz im Gegenteil kann man doch die Arbeit von Jaeggi oder die Arbeiten von John Searle (2010) ganz offen lesen und diskutieren. Ist der Wissenschaftsbetrieb, der diese Reflexivität erzeugt, nicht Teil der Ordnung? Haben wir es hier nicht mit einem lebensweltlichen Widerspruch zu tun, wenn immer wieder Autoren als Teil der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Normativität dieser herausarbeiten und wir gleichzeitig behaupten, dass dies nicht geschehe? Liegt das Problem an den Menschen, die hieran nicht interessiert sind und diese Autoren nicht lesen? Wie genau verschleiert »die Ordnung« ihre Ethik? Setzt dies nicht eine handelnde Instanz mit »*moral agency*« voraus? Und gilt dies nicht für jede soziale Praxis?

[12] Viertens: Gehen wir davon aus, dass »die kapitalistische Wirtschaftsordnung« tatsächlich ihre Ethik und ihre Praxen verschleiert. Warum ist das schlecht? Seit der Entwicklung von Ackerbau und Viehzucht und der damit einhergehenden Sesshaftigkeit und Entstehung von Großreichen sind menschliche Gemeinschaften auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass fremde Menschen untereinander ein Mindestmaß an Kooperationsbereitschaft aufbringen (vgl. Harari 2014). Dies geht in gewissem Sinn gegen unser evolutionäres Erbe, welches uns zu parochialen Altruisten macht, die in Wir-gegen-Die-Kategorien denken und handeln (vgl. Bowles/Gintis 2011). Kultur, geteilte Mythen und Religionen sind hierzu in der

Vergangenheit die zentralen Mechanismen gewesen, die Kooperation von Menschen, die sich nicht kennen und die einander im besten Fall gleichgültig gegenüberstehen, ermöglicht hat. In zunehmend säkularen Gesellschaften kann Religion diese Leistung nicht mehr erbringen, und Religion eignet sich auch nicht als globaler Mythos zur Stützung kooperativen Verhaltens, gerade weil sich nichtsäkulare Gesellschaften in ihrem Glauben unterscheiden. Die kapitalistische Wirtschaftsweise kann als ein weiterer Mythos rekonstruiert werden, der in säkularen Gesellschaften an die Stelle der Religion getreten ist, und der Kooperation ermöglichen kann, da er das narrative Angebot macht, im Fremden nicht den Feind, sondern einen potenziellen Handelspartner zu sehen (vgl. Hirschman 1977).

[13] Nun wissen wir aber (siehe oben), dass all diese Mythen nichts anderes sind als Konventionen, geteilte Illusionen (vgl. Searle 2010). Damit können sie ihre Wirksamkeit gerade dann entfalten, wenn ihr Konventionscharakter von der Mehrheit der Menschen nicht verstanden wird. (Eine Ausnahme stellen Konventionen als Koordinationsmechanismen in Spielen mit multiplen Gleichgewichten dar.) Die verhaltensregulierende Wirkung sozialer Ordnungen basiert zumindest in wichtigen Teilbereichen auf dem Umstand, dass sie nicht als Konventionen entlarvt werden. Das gilt nicht nur für die mythologische Ordnung der kapitalistischen Welterzählung, sondern für *jede* symbolische Ordnung.

[14] Interessanterweise legt diese Schlussfolgerung die folgende Passage aus Jaeggi auch nahe:

»Während Praktiken von Menschen gemacht und so Instanzen der zweiten Natur sind, kann in Bezug auf sie der natürliche Aspekt – der Anschein des ›bloß Gegebenen‹ – Überhand nehmen. (Man kann das Unternehmen der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie als großangelegten Versuch verstehen, dieses Verdinglichungsmoment theoretisch und praktisch aufzuheben)« ([33]).

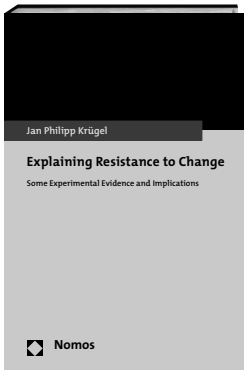
Genau: Revolution basiert darauf, die bestehende symbolische Ordnung als Fiktion zu dekonstruieren und damit ihre Stabilität zu unterspülen. An die Stelle des alten Mythos tritt dann aber nicht die sozusagen »nackte Wahrheit«, sondern ein anderer (nennen wir ihn, um im Beispiel zu bleiben, »Sozialismus«), andernfalls kann die symbolische Ordnung ihre stabilisierende Funktion nicht entfalten: sie muss im Schattenreich des Selbstverständlichen verschwinden, um ihre Koordinationsleistung zu vollbringen.

[15] Fünftens: Jaeggi will die kapitalistische Wirtschaftsordnung explizit nicht auf Basis einer Theorie des guten Lebens oder der lebensweltlichen Folgen kritisieren. Aber warum? Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Stabilität einer symbolischen Ordnung: was ist so schlimm daran, dass viele Menschen vielleicht über den normativen und ontologischen Status des hegemonen Mythos der Gegenwart unaufgeklärt bleiben? Wir verstehen so vieles nicht. Was mich vielmehr in der Nacht nicht schlafen lässt sind zwei viel »banalere« Kritiken an der Funktionslogik der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Dass sie sich ohne Einhegung durch ein verlässliches Rechtssystem keinen Regeln außer der Gewinnmaximierung beugt und damit auch Errungenschaften wie Demokratie und Rechtsstaat bedroht sind, wenn diese Einhegung – wie derzeit – nicht mehr funktioniert. Und dass sie aufgrund der nicht existierenden Nachhaltigkeit mit großer Wahr-

scheinlichkeit in leider sehr absehbarer Zukunft in eine ökologische und damit einhergehend humanitäre Katastrophe führen wird, deren Ausmaß wohl jenseits unseres Vorstellungsvermögens liegt.

## Literaturverzeichnis

- Bowles, S./Gintis, H.* (2011): *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Harari, Y. N.* (2014): *Sapiens: A Brief History of Humankind*, London: Harvill Secker.
- Hirschman, A.* (1977): *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kant, I.*, (1797): *AA VI: Die Metaphysik der Sitten*, Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften.
- Kolmar, M.* (2017): *Principles of Microeconomics: An Integrative Approach*, Heidelberg: Springer.
- Searle, J.* (2010): *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.



## Faire Löhne verringern Widerstände gegen Reformen

### Explaining Resistance to Change

Some Experimental Evidence and Implications

Von Dr. Jan Philipp Krügel, M.Sc.

2017, 156S., brosch., 39,- €

ISBN 978-3-8487-4188-5

eISBN 978-3-8452-8457-6

[nomos-shop.de/29880](http://nomos-shop.de/29880)

Mit Hilfe eines ökonomischen Laborexperimentes zeigt Jan Philipp Krügel in dieser Arbeit, dass Widerstände der Mitarbeiter gegen Unternehmensreformen durch das Zahlen fairer Löhne verringert werden können.



Unser Wissenschaftsprogramm ist auch online verfügbar unter:  
[www.nomos-elibrary.de](http://www.nomos-elibrary.de)

Portofreie Buch-Bestellungen unter [www.nomos-shop.de](http://www.nomos-shop.de)  
Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



**Nomos**