**Analytische Dualismen bei Tönnies und deren Relevanz für eine kritische Wirtschaftswissenschaft**

Carsten Herrmann-Pillath

Max Weber Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt

Email: carsten.herrmann-pillath@uni-erfurt.de; Website: cahepil.net

***Beitrag zum X. Internationalen Tönnies-Symposium, Kiel, 5.-7. September 2019***

***Überarbeitete Fassung zu Veröffentlichung, 5. März 2020***

**1. Tönnies‘ ‚Sozialbiologie‘ als Wegweiser für normative Verortung der Wirtschaftswissenschaft**

***Was ist kritische Wirtschaftswissenschaft?***

Fragt man nach dem möglichen Beitrag der Befassung mit Tönnies für eine kritische Wirtschaftswissenschaft, muss zunächst geklärt werden, was eine solche ausmacht. Ich folge dabei Horkheimers (1937) klassischer Definition von kritischer Theorie und verstehe darunter eine Wirtschaftswissenschaft, die sich selbst gegenüber explizit eine reflexive Haltung einnimmt und stets fragt, welche Rückwirkung wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnisse auf gesellschaftliche Verhältnisse haben, und wie diese wiederum Einfluss auf das ökonomische Denken nehmen. Kritische Wirtschaftswissenschaft ist sich ihrer Performativität als Theorie bewusst (vgl. Boldyrev und Svetlova 2016): Die Wirtschaft ist nicht einfach ein gegebenes Objekt wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis, sondern wird durch letztere mit konstruiert und konstituiert; diese spezifische Form der Konstitution des Objektes ‚Wirtschaft‘ prägt wiederum implizit und explizit Form und Inhalt wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis und Methode (ausführlich Herrmann-Pillath 2018). Das bedeutet, dass die Wirtschaftswissenschaft keine von ihrem Objekt unabhängige, externe Position einnimmt bzw. einnehmen kann. Daraus folgt vor allem, dass sie keine autonomen, also rein wirtschaftswissenschaftlich begründeten Normen zur Bewertung gesellschaftlicher Zustände entwickeln kann. Ist Wirtschaftswissenschaft performativ, dann können sich normative Urteile nur auf die Konjunktion einer bestimmten Form von Wirtschaft und einer dafür spezifischen ökonomischen Theorie beziehen: Die Bewertung bewegt sich dann immer auf einer epistemischen Meta-Ebene, die selbst nicht Teil der ökonomischen Theorie ist.

Kritische Wirtschaftswissenschaft verwirft also die Annahme, dass die Wirtschaftswissenschaft selbst die Normen der Bewertung ökonomischer Zustände erzeugen kann, wie etwa ‚Effizienz‘ oder ‚Nutzen‘ als definierend für ‚Wohlfahrt‘. Erhebt sie einen solchen Anspruch, wie heute weitestgehend üblich, dann operiert sie in einem Modus epistemologischer Naivität. Zwar ist beim subjektiven Nutzen klar, dass dieser letztlich außerökonomisch begründet ist (eben als ‚subjektiv‘), aber aufgrund der gewählten mathematischen Form wird dieser Tatbestand so weit wie möglich neutralisiert (als ‚offenbarte Präferenz‘), was zur Folge hat, dass die Wirtschaftswissenschaft etwa bei der normativen Betrachtung von Verteilungsfragen an ihre analytischen Grenzen gelangt. Es ist gesellschaftspolitisch fatal und degeneriert zu einer rein ideologischen Position, wenn reklamiert wird, zur Bewertung ökonomischer Zustände oder Maßnahmen seien nur ‚Experten‘, also die Ökonomen (hier bewusst im Maskulinum, siehe unten) in der Lage.

In diesem Aufsatz stelle ich nun die Frage, ob das Werk von Ferdinand Tönnies Hinweise gibt, woher die Wirtschaftswissenschaft ihre normativen Bezüge gewinnen könnte. Meine Vermutung ist, dass seine durchgängigen Dualismen, allen voran die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, aber auch damit zusammenhängende, wie seine dualistische Theorie des Willens, eine solche Verortung ermöglichen. Tönnies‘ Konzept der Gesellschaft ist im Grunde mit dem der ‚Wirtschaft‘ im Sinne des kapitalistischen Systems kongruent, daher liegt es nahe, Normen, die der Wirtschaft exogen sind, in der Gemeinschaft zu verorten. Das wirft aber erhebliche Schwierigkeiten auf, einen normativen Kosmopolitanismus durchzuhalten, den wir heute für ein zentrales Ergebnis der emanzipatorischen und progressiven Bestrebungen seit der Aufklärung halten. Geht man zu Tönnies zurück, wird dieses Dilemma dadurch nur allzu offensichtlich, dass seine Theorie der ‚natürlichen‘ Unterscheidung der Geschlechter einen sehr prominenten Status einräumt: Tönnies sieht die Domänen der ‚Gemeinschaft‘ und der ‚Gesellschaft‘ in der Moderne als weiblich bzw. männlich dominiert an, die Geschlechterdifferenzierung also gerade als ein Ergebnis der jener funktionalen Differenzierungsprozesse, die allseits als definierendes Merkmal der Modernisierung angesehen werden. Das scheint jeden Versuch von vornherein zum Scheitern zu verurteilen, seiner Theorie mehr als ein rein ideengeschichtliches Interesse einzuräumen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass dieses Urteil vorschnell ist.

***Tönnies: Die ‚Sozialbiologie‘ von Gemeinschaft und Gesellschaft***

Tönnies begreift ‚Gesellschaft‘ als einen Idealtypus, der wesentlich durch ökonomische Beziehungen bestimmt ist. Insofern ist eigentlich die Wirtschaftswissenschaft die geborene Theorie der Gesellschaft, bei Tönnies klar als die Marxsche Theorie identifiziert (Tönnies 1887: S. XXVIII). Woher können deren Normen also stammen? Ich werde argumentieren, dass sie Normen der Gemeinschaft sein müssen. In gewissem Sinne ist das eine Hegelsche Sicht, nämlich dass die bürgerliche Gesellschaft als Wirtschaftsgesellschaft der Grundierung in einer Sittlichkeit bedarf, die sich auf konkrete Gemeinschaften bezieht: Familie, Korporationen und der Staat, als in der Geschichte sich konkretisierende Gebilde. Bekanntlich ist das aber auch ein Problem, denn wie lässt sich dann eine kritische Distanz zu diesen Gemeinschaften begründen, im Sinne einer kosmopolitischen Normativität? Die Hegelsche Position weist den Weg zur Lösung, wird aber der Komplexität moderner Gesellschaften nicht gerecht, die ja gerade auf dem Prinzip aufbauen, Wertepluralismus zu ermöglichen und damit eine Vielfalt gemeinschaftlicher Lebensformen integrieren zu können (Taylor 2015). Wie können dann Normen in Gemeinschaft begründet sein?

Kritische Wirtschaftswissenschaft generiert normative Aussagen aus der Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Das möchte ich nicht als abstrakte Rede verstanden wissen, denn gerade das birgt die Gefahr, performative Dynamiken von Theorien zu verkennen. Auch ist die von mir im Ergebnis vorgetragene Lösung keine abstrakt-universale. Diesen wichtigen Punkt möchte ich daher sogleich praktisch illustrieren: In der Ökologischen Ökonomik wird heutzutage deliberativen Prozessen viel Raum gegeben, in denen Politikempfehlungen in einem ‚ko-kreativen‘ Diskurs zwischen Wissenschaft und lokalen Gemeinschaften entwickelt werden, und prinzipiell in Frage gestellt wird, ob alleine die Wissenschaft universell gültige normative Begründungen bestimmter ökologischer Gestaltungsmaßnahmen geben kann (Herrmann-Pillath 2019). In diesem Fall bringt die Wissenschaft die kosmopolitische Dimension ein, möglicherweise auch in Zusammenarbeit mit überlokalen und transnationalen Gemeinschaften, etwa wenn lokale NGOs Teil eines globalen Netzwerkes einer Umweltorganisation sind. Diese treffen auf lokale Gemeinschaften (etwa im Kontext von Biodiversität, eine lokale WWF Gruppierung auf die lokalen Bauern), und die Wissenschaft mediatisiert so die unterschiedlichen Formen der Bewertung einer Maßnahme, wird also nicht zum epistemisch hegemonialen Erzeuger von Bewertungen, sondern zum kritischen Moderator (Hiedanpää und Bromley 2016; Videira et al. 2018). Es geht nicht darum, die diversen, möglicherweise sogar konfligierenden Normen der unterschiedlichen Gemeinschaften aufzuheben, sondern sie in einem kreativen Diskurs zu reflektieren und so fortzuentwickeln, dass sie miteinander vereinbar werden, ohne eine bestimmte normative Position hegemonial durchzusetzen, die sich aus der Wissenschaft ableitet.

Entscheidend ist, Gemeinschaft als konkrete und gelebte Gemeinschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zu begreifen, also nicht als abstraktes Prinzip. Man könnte dies als ‚naturalistische‘ Position bezeichnen, wenn man Tönnies‘ anthropologische Begründung der Soziologie zur Kenntnis nimmt, nämlich in einem weiteren Sinne als ‚Sozialbiologie‘: dies sollte heute so aufgefasst werden, dass sich Phänomene der Gemeinschaft in raumzeitlich konkreten Kontexten materiell konstituieren und in der Körperlichkeit des Menschen gründen. Mit Blick auf die Wirtschaftswissenschaft führt dies auf Adam Smith zurück und dessen Theorie der ‚Moral Sentiments‘, die eine naturalistische Ethik in diesem Sinne begründet. Daher ist die meine hier verfolgte These ideengeschichtlich gut in der Wirtschaftswissenschaft verankert, wobei die reichhaltige Literatur zu Smith auch das Dilemma offengelegt hat, wie sich Kosmopolitanismus über die ‚doux commerce‘ These hinaus noch begründen ließe (Forman-Barzilai 2010).

Der Naturalismus von Tönnies leitet sich aus seiner intensiven Befassung mit Hobbes ab. Tönnies versuchte systematisch, soziale Sachverhalte im weitesten Sinne biologisch zu begründen: Die Brücke bildet seine duale Theorie des Willens, die durch Schopenhauers Biologismus inspiriert ist, also die Unterscheidung von ‚Kürwillen‘ und ‚Wesenswillen‘, die ich weiter unten genauer betrachte (Tönnies spricht erst in späteren Auflagen terminologisch prägnanter von ‚Kürwillen‘, vorher von ‚Willkür‘, Tönnies 1887: 122ff.). Der ‚Wesenswille‘ ist direkt durch biologische Anlagen bestimmt, die den Menschen als Individuum konstitutiv zu einer Gemeinschaft in Beziehung setzen: der Mensch als *animal sociale* (Tönnies 1987: S. 99ff., 212). Das bedeutet für unsere Thematik, dass die menschliche Bindung an Normen letzten Endes auf biologische Phänomene zurückgeführt werden muss, und zwar vor allem auf Emotionen. Die entscheidende Frage ist dann, ob und wie auch für die Ebene der Gesellschaft, und also für die normative Bewertung ökonomischer Verhältnisse, ein Rückbezug auf Emotionen möglich ist. Tönnies selbst schließt das freilich aus, denn in der Gesellschaft agieren ‚Personen‘ als artifizielle Konstrukte ihrer Institutionen, die biologischen Individuen zwar zugeordnet sind - aber nicht nur, insoweit Rechtspersonen auch Korporationen sind, die aus einer reinen Vertragsbeziehung entstehen, und in keiner originären Gemeinschaft verwurzelt sind. Durch die Unterscheidung von gesellschaftlich entfaltetem Kürwillen und gemeinschaftlich verankertem Wesenswillen hat sich Tönnies eigentlich die Möglichkeit versperrt, gesellschaftliche Zustände emotional zu bewerten: Das übersetzt sich dann in die Kennzeichnung der Gemeinschaft als ‚weiblich‘ und der Gesellschaft als ‚männlich‘ und begründet insofern auch die Herrschaft des Mannes über die Frau.

Gerade dieses Dilemma motiviert mich aber zu fragen, ob und wie Tönnies für eine kritische Wirtschaftswissenschaft dadurch relevant wird, dass wir fragen, ob und wie deren Normen durch Bezug auf Gemeinschaft und Emotionen naturalistisch begründbar sind. Abgesehen davon, dass dies die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses auf den Plan ruft, nimmt die Wirtschaftswissenschaft gewöhnlich eine diametral entgegengesetzte Position ein: Genau das zeigt aber, wie relevant und möglicherweise radikal innovativ die Lektüre von Tönnies heute sein kann. Am deutlichsten hat ökonomische Position Hayek (1988) formuliert, der explizit die Meinung vertritt, dass Normen, die sich auf emotionale Einbettung in Gemeinschaften gründen, für die Organisation der Wirtschaft qua ‚Great Society‘ völlig ungeeignet, ja schädlich sind. Allgemeiner lässt sich sagen, dass die wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsethische Diskussion von Normen gewöhnlich in der Kantischen Tradition der rationalen Begründung von Normen steht, im weitesten Sinne, konkret etwa als sozialvertragliche Übereinkunft zwischen rationalen Individuen und Ableitung aus bestimmten rational konsensfähigen Prinzipien (siehe aber Binmores 2005 explizit dagegen formulierte naturalistische Perspektive). Vor diesem Hintergrund würde also die Auseinandersetzung mit Tönnies eine alternative Sicht aufzeigen.

Warum sollten wir diesen Gedanken ernst nehmen? Weil wir seit der Kritik Hegels an Kant wissen, dass auch die kosmopolitisch-rationale Begründung von Normen auf tönernen Füssen steht, und dass die wirtschaftswissenschaftliche Debatte diesen Punkt tendenziell verdrängt hat, obwohl sie sogar ihre eigenen Dilemma-Thesen hervorgebracht hat, nämlich die umfängliche Literatur zur Unmöglichkeit einer rationalen Erzeugung kollektiv geteilter Präferenzen (Sen 2002). Das hat auch motiviert, sich wieder verstärkt Adam Smith zuzuwenden (Sen 2009). Dann stehen wir aber in der Tat vor einer aporetischen Situation. Entweder Normen werden aus der Gemeinschaft abgeleitet, aber dann lässt sich nicht begründen, aus welcher konkreten Gemeinschaft - oder aus der Gesellschaft, aber diese wiederum ist zu einem rationalen Konsens nicht in der Lage, prinzipiell. Dann wird normativer Konflikt endemisch.

Deswegen kann die Befassung mit Tönnies durchaus helfen, um aus dieser aporetischen Situation heraus zu gelangen. Ich entwickele diese Idee im Folgenden ausgehend von der Rolle der Geschlechterdifferenzierung bei Tönnies: Das ist provokant. Aber gerade eine kritische Wirtschaftswissenschaft muss zunächst konstatieren: Tönnies hatte recht, bis heute ist die Wirtschaft vornehmlich männlich, und ist Gemeinschaft vornehmlich weiblich. Wenden wir uns also zuerst dieser problematischen Diagnose zu. Es geht darum, mit Tönnies Tönnies zu überwinden, und gerade auf diesem Wege das Problem der normativen Verortung der Wirtschaftswissenschaft zu lösen.

**2. Von der Geschlechterdifferenzierung zur Expropriation der ‚Sorge‘ im Kapitalismus**

***Das traditionelle Bild der Geschlechter bei Tönnies und die Diskriminierung der Sorge***

Mit der Unterscheidung von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ hat Ferdinand Tönnies einen bedeutsamen Beitrag zur Entwicklung soziologischer Konzepte geleistet und wurde zu einem der in diesem Kontext meistzitierten Soziologen. Gleichzeitig ist aber seine dahinterstehende Theorie kaum rezipiert worden: Die Begriffe haben ein diffuses Eigenleben entwickelt, ohne engeren Kontakt zur Theorie, die Tönnies selbst damit verband – Tönnies ist zu einer Art ‚Pflichtzitat‘ degeneriert. Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass seine Theorie von vielen, ja den meisten als problematisch angesehen wird (beispielhaft Sennett 2018: 66). Ich möchte im Folgenden zwei Aspekte fokussieren und – auf den ersten Blick kontraintuitiv - fragen, wie wir diese produktiv in einer kritischen Wirtschaftswissenschaft aufgreifen können:

* Der erste Punkt ist vermutlich wenig überraschend: Tönnies knüpft ausdrücklich an Marx an und übernimmt wesentliche analytische Konzepte. Der Begriff der ‚Gesellschaft‘ ist eindeutig derjenige der kapitalistischen Wirtschaft: Gesellschaft wird durch die kapitalistische Transformation erst erzeugt (Tönnies 1887: S. 60ff., 70ff.). Insofern stünde Tönnies am Anfang einer langen Tradition kritischer Theorie, die an Marx anknüpft, aber diesen soziologisch vertieft und erweitert.
* Der zweite Punkt ist Tönnies‘ Sicht der Geschlechter, die direkt mit der Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft zusammenhängt. Denn Gesellschaft ist bei Tönnies eine männliche Domäne, Gemeinschaft tendenziell eine weibliche, soweit Sphären der Gemeinschaft in der Gesellschaft noch erhalten bleiben. Diese Sicht begründet sich in einer biologischen Definition des Geschlechtes und einer entsprechenden gesellschaftlichen Funktions- und Arbeitsteilung. Die ‚natürliche‘ Domäne des Weiblichen bleibt auch in der kapitalistischen Gesellschaft die Familie. Tönnies generalisiert also eine kulturübergreifend beobachtbare traditionelle Zuweisung der Geschlechter an die ‚innere‘ und ‚äußere‘ Sphäre, wobei letztere vor allem die Wirtschaft beinhaltet. Der räumlich mobile Händler ist Mann, und eine ‚Händlerin‘ ist die Ausnahme bzw. je mehr die Frau in der kapitalistischen Wirtschaft aktiv würde, desto mehr entfremde sie sich von ihrer Natur (Tönnies 1878: S. 188).

In der Tat, der zweite Aspekt mag zum Teil erklären, warum Tönniessens Theorie in der Rezeption seines Dualismus schamhaft verschwiegen wird. Ich möchte im Folgenden diese Theorie sozusagen vom Kopf auf die Füße stellen. Das ist leicht möglich, wenn wir, Nancy Fraser (u.a. 2016) folgend, fragen, wie weit die Funktionsteilung der Geschlechter als ‚natürlich gegeben‘ selbst eine wesentliche Rolle für die Reproduktion der kapitalistischen Wirtschaft spielt, eine Position, die in der feministischen Literatur oft dezidiert vertreten wird (etwa Vaughan 1997). Eine Theorie wie jene von Tönnies erhielte damit auch performative Funktionen, die sie selbst nicht kritisch reflektiert: Indem der Geschlechterbegriff naturalisiert wird, trägt sie dazu bei, die kapitalistische Form der Gesellschaft zu reproduzieren. Dies wirft selbstverständlich die Frage auf, ob es überhaupt eine andere Form der Gesellschaft geben kann, und ob nicht gerade die Überwindung der Geschlechterdiskriminierung auch Wege zu solchen Formen eröffnen würde.

Bei Nancy Fraser wird der Begriff der ‚Ausbeutung‘ in dem Sinne erweitert, dass es nicht nur um Ausbeutung auf dem Arbeitsmarkt und also über den Lohnmechanismus geht, die Tönnies (1887: S. 70ff., 88ff.) ausführlich betrachtet, sondern um die Externalisierung aller Kosten der Reproduktion des ökonomischen Systems. Das betrifft etwa die Natur, wie bei Polanyi (1944) schon herausgearbeitet, oder, wie Fraser (2016) analysiert, den Bereich der ‚Sorge‘ (‚care‘), etwa in der Familie. Die Sorge ist bis heute einer geschlechtlichen Funktionsteilung unterworfen, in der Frauen weiterhin den Löwenanteil tragen und dabei nicht über den marktwirtschaftlichen Zahlungsmodus entgolten werden oder unterbezahlt werden, wie etwa im Gesundheitssektor. In dem Sinne ist die Ausbeutung der Sorge ein wesentlicher Bestandteil kapitalistischer Reproduktion, und gleichzeitig der partielle Ausschluss von Frauen aus dem Marktsystem. Letzteres findet heute nicht mehr statt, aber es gibt weiterhin weitreichende Diskriminierung, etwa durch ungleiche Bezahlung oder durch allgegenwärtige Phänomene des ‚glass ceiling‘. Sehr klar lässt sich diese Logik des Kapitalismus heute in China beobachten, wo die marktwirtschaftliche Transformation mit zunehmender Diskriminierung von Frauen auf dem Arbeitsmarkt einhergeht, trotz in anderer Hinsicht großer Erfolge bei der Gleichbehandlung, etwa im Bildungs- und Gesundheitswesen (World Economic Forum 2018).

Aus feministischer Sicht könnte man nun einfach sagen, dass sich hier eine kollektive Geschlechtermacht manifestiert. Offensichtlich wirken vielerlei Mechanismen in der Weise, dass die geschlechterspezifische Funktionsteilung ökonomisch reproduziert wird. In den USA beispielsweise gibt es bis heute keine national verbindlichen gesetzlichen Regelungen zur Elternzeit, selbst mit engem Blick auf die Mutterschaft. Untersuchungen haben gezeigt, dass Männer unter wesentlich schärferer Diskriminierung leiden als Frauen, wenn sie sich bewerben und dabei berufliche ‚Auszeiten‘ angeben, die sich durch Erfüllung familiärer Sorge begründen (The Economist July 20th, 2019). Aus Sicht prospektiver Arbeitgeber legitimiert ‚natürliche‘ Mutterschaft die Übernahme von Sorge, Vaterschaft nicht. Da Frauen dann dennoch unter Karriere- und Lohnnachteilen leiden, werden Familien tendenziell traditionelle Formen der geschlechterspezifischen Funktionsteilung reproduzieren, um ökonomische Nachteile für das Familienbudget zu vermeiden.

Mir scheint es freilich zu oberflächlich, die Diskriminierung von Frauen in der Wirtschaft nur durch Machtansprüche der Männer zu erklären. Vielmehr geht es um die Diskriminierung der Sorge in der Wirtschaft, indem diese geschlechterspezifisch diskriminierend externalisiert wird. Damit stellt sich die Frage, was erzeugt dieses Muster? Eine einfache Antwort lautet, dass damit Kosten der kapitalistischen Reproduktion externalisiert werden, die andernfalls die Profite mindern. Das ist ein wichtiges Argument und sicherlich zum Teil richtig. In den USA gibt es einen starken Widerstand gegen Regelungen zur Elternzeit, und selbst elementare Forderungen gelten bereits als ‚liberal-progressiv‘ (‚links‘), die in Europa schon lange selbstverständlich sind. Selbstredend spielen hier die Kosten eine Rolle.

***Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft als ‚männliche‘ Domänen***

Es gibt ein noch tieferliegendes Muster, das sichtbar wird, wenn wir konstatieren, dass die Wirtschaftswissenschaft eine ausgesprochen männliche Domäne ist. Diese Diagnose ist seit einiger Zeit Gegenstand intensiver Debatten in der amerikanischen Wirtschaftswissenschaft: Im Vergleich zu allen anderen Sozialwissenschaften, der Psychologie und auch Teilen der Naturwissenschaften sind Frauen deutlich unterrepräsentiert, ein Muster, das bereits auf der Promotionsstufe einsetzt und dann immer stärker zu Tage tritt, wenn weiterführende Stufen der akademischen Karriere betrachtet werden (Lundberg und Stearns 2019). Bemerkenswert ist, dass dieses Phänomen bereits in den siebziger Jahren diagnostiziert wurde und Maßnahmen motivierte, dass aber seitdem Stillstand eingetreten ist, während sich in vergleichbaren Fächern wie Mathematik der Frauenanteil auf ähnlich niedrigem Niveau langsam, aber stetig erhöht.

Über die Ursachen gibt es eine Reihe von Hypothesen, wie etwa die stark maskulin geprägte Diskussionskultur an amerikanischen Economics departments, oder die Diskriminierung von Frauen bei Zitationen. In unserem Zusammenhang ist von Interesse, dass sich Frauen auch häufiger mit Themen befassen, die weniger geeignet sind, in der Publikationskonkurrenz auf vordere Ränge zu gelangen, wie Arbeitsmarktforschung und Sozialpolitik. Alles in allem kommt die einschlägige Forschung zu dem eindeutigen Schluss, dass die Wirtschaftswissenschaft zu jenen Wissenschaftsbereichen gehört, wo Frauen in ganz besonderem Maße der Diskriminierung ausgesetzt sind. Das schlägt sich auch darin nieder, dass die Zufriedenheit des weiblichen wissenschaftlichen Nachwuchses erheblich niedriger liegt als selbst in jenen Fächern, die einen ähnlich niedrigen Frauenanteil aufweisen. In der Tat, Wirtschaftswissenschaft ist ‚männlich‘!

Interessanterweise war dieses Muster in der ersten Hälfte des 20. Jh. nicht so deutlich ausgeprägt. Ein Grund dafür ist, dass es in der amerikanischen Wirtschaftswissenschaft einen starken Strang der *Home economics* gab, der selbstverständlich als Domäne der Frauen betrachtet wurde bzw. zum Teil auch gerade deshalb gefördert wurde, um Frauen den Zugang zu akademischen Karrieren zu erleichtern (Swedberg 2008). Dies mag man selbst als Diskriminierung ansehen, aber es geht tatsächlich um eine doppelte Diskriminierung, nämlich nicht nur der Frauen, sondern der wissenschaftlichen Behandlung der Sorge in der Wirtschaft. Durch die Entfernung der *Home economics* aus dem wirtschaftswissenschaftlichen Kanon wurde tatsächlich ein wesentlicher Bereich der realen Wirtschaft aus ihrem Forschungsprogramm ausgegrenzt.

Bekanntlich wird das durch die Art und Weise reflektiert, wie das Sozialprodukt berechnet wird. Ein sehr großer Bestandteil der Sorge wird als Haushaltsproduktion geleistet und damit nicht erfasst, trotz einer langen Geschichte kritischer Debatten angesichts des Umstandes, dass das GDP auf diese Weise nur sehr bedingt als Wohlfahrtsmaß gelten darf, selbst wenn Wohlfahrt vornehmlich im materiellen Sinn gedeutet würde (Stiglitz et al 2008; Coyle 2015). Hier sollte man allerdings gleich einen impliziten Genderbias in der Definition von Sorge vermeiden: Denn Sorge umschließt nicht nur die Sorge für die Menschen, sondern auch für deren materielles Umfeld. ‚Männliche‘ Sorge ist in der traditionellen Geschlechterdifferenzierung das weite Feld des Heimwerkens, also nicht nur alle Formen der Gestaltung des Heimes, sondern auch der Reparatur und Instandsetzung, also der Sorge um Dinge (Sennett 2008). Auch diese wird nicht im Sozialprodukt erfasst.

Wir können also diagnostizieren, dass Tönniessens Vorgehen, die Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft mit der Geschlechterdualität in Beziehung zu setzen, einen wichtigen Aspekt der Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft auch in heutiger Zeit abbildet, in diesem Sinne sogar als performatives Phänomen. Wir müssen lediglich seinen biologischen Determinismus der Geschlechterrollen fallen lassen, um zu erkennen, dass es eine systematische Exklusion der Sorge als einer genuin gemeinschaftlichen Einstellung und Handlungsform im modernen Kapitalismus gibt, der in bestimmten Werthaltungen, aber auch theoretischen Dispositionen verwurzelt ist. An dieser Stelle nimmt Tönnies die Verdrängung und Einhegung der Gemeinschaft in der Gesellschaft als notwendig gegeben an, ja naturalisiert sie in der Kennzeichnung der Gemeinschaft als ‚weiblich‘ – und weil sie weiblich ist, akzeptiert Tönnies dies.

Diese Diagnose lässt sich weiter vertiefen. Die Negation der Sorge geht Hand in Hand damit, die Wirtschaft als Domäne des Rationalen zu begreifen, mit der normativen Konsequenz, dass Emotionen als irrationale Störfaktoren ebenfalls ausgegrenzt werden bzw. so weit wie möglich ausgegrenzt werden müssen.

Ein Bereich der Wirtschaft, wo dies besonders ins Auge sticht, ist das Finanzwesen. Der Finanzsektor ist bis heute fast ausschließlich von Männern dominiert, jenseits der Ebene personenbezogener Dienstleistungen auf Filialebene. Im engeren Bereich des Investment Banking und des Trading geht dies einher mit einer ausgesprochen sexistischen Alltagskultur, die Frauen über vielfältige Mechanismen aus Karrieren ausgrenzt (Hassoun 2005; Klaes et al. 2012). Interessanterweise hat sich dieser *gender bias* im Laufe der Jahrhunderte verändert, vor allem mit Blick auf den zentralen theoretischen Begriff des ‚Risikos‘ (Maltby and Rutherford 2012). Im 18. Jhd. wurde Risiko mit weiblicher Verführung in Verbindung gebracht, während im 19. Jhd. allmählich die Vorstellung Platz griff, dass die rationale Befassung mit Risiko als Investor eine genuin männliche Domäne sei, ganz im Sinne von Tönnies (Preda 2005). Im 20. Jhd. gab es dann eine Phase, die dem Aufstieg der *Home economics* entspricht, nämlich die Rolle von Frauen als ‚finanzielle Haushälterinnen‘ der Familie und als Investoren explizit anzuerkennen. Heute wird natürlich Risiko nicht mehr selbst als geschlechtsspezifisch markiert, aber de facto sind die risikoreichen Aktivitäten im Finanzsektor eindeutig eine Domäne der Männer. Das bildet sich auch bereits auf der Stufe der Ausbildung ab: Der Anteil von Frauen in *Finance* ist deutlich niedriger als in anderen Bereichen der Wirtschaftswissenschaft.

Zweifelsohne hätte sich Tönnies gar nicht über diese Situation gewundert, sondern dies als Bestätigung seiner dualistischen Theorie angesehen. Wenn wir jedoch seinen biologistischen Gender Begriff ad acta legen, stoßen wir auf eine interessante Frage: Die Entwicklung des Risikobegriffs und der modernen *Finance* hat sehr viel damit zu tun, dass Risiko ursprünglich als ein hochemotionales und irrationales Phänomen angesehen wurde und aus diesem Grunde als ‚weiblich‘, dann aber rationalisiert wurde: Die moderne Wirtschaftswissenschaft basiert auf der These, dass Menschen mit Risiko rational umgehen, und die Wissenschaft der Finance entwickelt auf dieser Grundlage praktische Instrumente des ‚Risikomanagements‘. An dieser Stelle wird also eine normative Betrachtung konstitutiv für die Wirtschaftswissenschaft als Disziplin: Emotionen werden als Störfaktoren angesehen, die Menschen daran hindern, Risiko rational zu bewältigen und zu gestalten. Die moderne Wirtschaftswissenschaft vertritt ein dualistisches Menschenbild, in der modernen Verhaltensökonomik systematisch entfaltet. Verfolgen wir diesen Gedanken weiter: Wie kann diese Beobachtung auf Tönnies rückbezogen werden?

**3. Der Dualismus der Willensformen bei Tönnies und der Dualismus in der modernen Verhaltensökonomik**

***Der Kürwillen als rationales Entscheidungssystem***

Die Theorie des Willens ist grundlegend für die Soziologie von Tönnies. Auch hier gilt ein Dualismus, nämlich zwischen Wesenswillen und Kürwillen (anfänglich weniger klar als ‚Willkür‘ bezeichnet). Der Wesenswille ist der Wille eines biologischen, von Instinkten und Emotionen angetriebenen Individuums, das in eine Gemeinschaft eingebettet ist, in der weitere Bestimmungsgründe des Wesenswillens wurzeln, vor allem die Gewohnheit und das kollektiv verankerte Gedächtnis (Tönnies 1887: S. 108ff.). Insofern ist alles Wollen ein soziales Wollen. Im Gegensatz dazu ist der Kürwille radikal individualisiert, von daher frei, und im Kontext der Gesellschaft auf das Individuum als Person bezogen (Tönnies 1987: S. 201ff.). Personen existieren nur in der Gesellschaft und treten in freie Tausch- und Vertragsbeziehungen mit anderen ein. Daher ist der Kürwille, gesellschaftlich entfaltet, ein Phänomen des Marktes, der auf diese Weise zum Grundprinzip der gesellschaftlichen Organisation wird, im Unterschied zur gemeinschaftlichen Organisation. Der Kürwille bezieht sich auf alle Objekte als Waren und damit auf die Kategorie eines monetär bemessenen Wertes; auf dieser Grundlage operiert er dann im Modus der Rationalität (Tönnies 1887: S. 210ff.).

Das bedeutet nicht, dass nicht beide aufeinander bezogen wären, vor allem im Sinne, dass der Wesenswille die Handlungsmotivation erzeugt, die dann den Kürwillen antreibt (Tönnies 1987: S. 152ff). Aber idealtypisch wird der Kürwille in der Gesellschaft dominant, insbesondere wenn der Markt zum ausschließlichen Handlungsumfeld wird. Deshalb manifestiert sich erneut ein Geschlechter-Dualismus in den Weisen, wie sich die Willensformen verkörpern und realisieren: Die Frau, insofern ihr Handlungsumfeld die Gemeinschaft, namentlich die Familie ist, ist vor allem durch den Wesenswillen angetrieben, der Mann hingegen, sozusagen als geborener Marktakteur, durch den Kürwillen (Tönnies 1878: S. 172ff., 183ff.).

So anachronistisch diese Sichtweise Tönnies‘ heute anmuten mag, so bemerkenswert ist es zu konstatieren, dass auch die moderne Verhaltensökonomik (‚Behavioural Economics‘) von einem grundlegenden Dualismus ausgeht zwischen zwei Entscheidungssystemen, einem emotional-intuitiven und einem rationalen (Kahneman 2011; Alós-Ferrer und Strack 2014). So mit Blick auf die vorherige Diskussion des Risikos: Das rationale System kann Wahrscheinlichkeiten richtig bestimmen, das emotionale nicht. Je stärker der Einfluss des emotionalen Systems, desto häufiger tritt Fehlverhalten in mannigfachen Formen auf, von Sucht bis zu finanziellen Irrtümern. Daraus ergeben sich wieder direkte normative Konsequenzen: Durch geeignete Maßnahmen der Gestaltung des Entscheidungsumfeldes von Menschen (‚nudging‘) soll erreicht werden, dass sich die Individuen rational verhalten, also das emotionale System der Kontrolle des rationalen unterworfen wird. Das ist die Position des ‚libertären Paternalismus‘ (Thaler und Sunstein 2009).

Der libertäre Paternalismus erscheint als geradezu paradoxe Position, weil er den Individuen zunächst die Fähigkeit teilweise abspricht, sich rational verhalten zu können. Rationalität wird aber dennoch nicht extern oktroyiert, weil jeder Mensch in Teilen seiner biologischen Ausstattung die Fähigkeit besitzt, sich rational verhalten zu können, und dazu auch gewillt wäre, wenn er hinreichend informiert wäre, reflektierte und dann entschiede. Der Staat, der durch *Nudging* Rationalität der Entscheidungen erreichen will, tritt also in eine Allianz mit der ‚besseren Hälfte‘ des Individuums ein. In Tönniessens Terminologie, er unterstützt die richtige Funktionsweise des Kürwillens. Nur, wie wir gleich sehen werden, ist bei Tönnies der Kürwillen nicht selbst biologisiert, sondern ein gesellschaftliches Phänomen. Die Verhaltensökonomik geht zwar mit dem Modell des *Nudging* in eine ähnliche Richtung, betrachtet das rationale System aber dennoch als im Individuum verkörpert. Das ist entscheidend, um die staatliche Intervention als prinzipiell kompatibel mit individueller Freiheit zu begreifen.

Diese Sichtweise des Verhaltensökonomik ist nun aufschlussreich von verschiedenen Seiten her kritisiert werden. Im rationalen Standardmodell der Neoklassik ist *Nudging* eine Verletzung des Prinzips der Konsumentensouveränität: Dort wird angenommen, dass eine Verbesserung der Informationsbasis hinreichend ist, um rationales Verhalten zu induzieren, und nur dies würde auch dem Freiheitspostulat gerecht (Harrison und Ross 2018). Umgekehrt kann man aber *Nudging* auch als ein politisches Instrument ansehen, die Marktlogik über die Bereiche des Marktes hinweg auszudehnen. Während die neoklassische Ökonomik annimmt, dass der Markt eine inhärent expansive und rationalisierende Funktion hat, wird der Staat in der Verhaltensökonomik zur Instanz, um dessen Logik weiter auch in jene Bereiche auszudehnen, in denen es Widerstände gibt. Auffällig ist, dass dies wichtige Bereiche individueller Sorge erfasst, wie die Sorge um die eigene Gesundheit oder die Sorge für die Zukunft. Zuspitzt gesagt, wird die Verhaltensökonomik zum Medium, um die Sorge in die Logik des Kürwillens und damit des Marktes zu integrieren.

***Wesenswille und Emotionen als Voraussetzung rationalen Handelns***

Nun gibt es aber auch Anlass, die Validität des dualistischen Entscheidungsmodells selbst in Frage zu stellen, denn es dürfte in Widerspruch stehen zum Stand der modernen Neurowissenschaften. Ich kann dies hier aus Raumgründen nicht detailliert nachvollziehen (Herrmann-Pillath 2019 und die dort verarbeitete Literatur) und stelle daher lediglich fest, dass erstens, Emotionen wesentliche Bestimmungsgründe rationalen bzw. besser vernünftigen Verhaltens sind, und zweitens, viele rational rekonstruierbare Entscheidungen selbst in intuitiver Form ablaufen (Damasio 2019). Das schließt nicht aus, dass bestimmte Entscheidungen in Umfeldern stattfinden bzw. in einer Form repräsentiert sind, die eine solche intuitiv-rationale Entscheidung erschweren (wir sind nicht alle geborene mathematische Wahrscheinlichkeitstheoretikerinnen), aber dies impliziert nicht, dass es einen grundlegenden Gegensatz zweier ‚Systeme‘ gäbe, deren Konflikte und Spannungen dann dysfunktionales menschliches Handeln in der Gesellschaft erzeugen. Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt am Dualismus ist, dass Rationalität eine wesentliche soziale Dimension besitzt, in einem doppelten Sinne. Erstens, Rationalität ist eine Fähigkeit, Entscheidungen in der Interaktion und Kommunikation mit anderen zu begründen (Mercier und Sperber 2018); und zweitens, rationales Handeln wird durch solche Interaktionen auch erst befähigt, etwa indem Möglichkeiten der Selbstbindung geschaffen werden, die Individuen in isolierter Form nicht besitzen (Ainslie 1992).

Nimmt man beide Kritikpunkte zusammen, dann ergibt sich im Sinne des Tönniesschen Dualismus, dass die moderne Wirtschaftswissenschaft auch in der scheinbar selbstkritischen Form der Verhaltensökonomik eine anthropologische Position vertritt, die den Kürwillen auf das konkrete biologische Individuum projiziert und dabei sogar so weit geht, grundlegende biologische und neurowissenschaftliche Befunde zu ignorieren bzw. selektiv zur Stützung dieser Sichtweise einzusetzen: Der *homo oeconomicus* schlüpft als normative Referenz wieder zurück in den Kern des scheinbar neuen ökonomischen Modells. Dagegen erfasst der Begriff des Wesenswillens die beiden soeben angesprochenen Dimensionen moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu den biologischen Bedingungen menschlichen Handelns, nämlich die herausragende Bedeutung der Emotionen ebenso wie deren sozialer Einbettung. Der Wesenswille, heute als ‚System 1‘ verkleidet, ist aber (angeblich) Quelle aller möglichen Dysfunktionen und Friktionen im Marktsystem.

Diese Problematik stellt sich bei Tönnies nicht in systematischer Weise, denn durch den Geschlechter-Dualismus wird der Kürwille zu einer hegemonialen Kraft in der Gesellschaft. Das ‚System 2‘ der Verhaltensökonomik ist der Mann, und zwar nicht als biologische Entität, sondern als in der Gesellschaft agierende Person. Allerdings geht auch Tönnies davon aus, dass der Kürwillen zunächst ein im Individuum verkörpertes Phänomen ist (Tönnies 1887: S. 127, 139). Indem er ihn als Medium der zukunftsorientierten Planung, der Berechnung und des eigennutzorientierten Entscheidens begreift, ergeben sich auf den ersten Blick viele Ähnlichkeiten mit der verhaltensökonomischen Sicht. Aber gerade im Kontext der Gesellschaft tritt die externe Bedingtheit seiner Manifestationen in den Vordergrund, und die Theorie des Willens wird zu einer soziologischen. Tönnies ist daher ambivalent, was die Bewertung des Kürwillens angeht, denn solange er auf der psychologischen Ebene verbleibt, scheint oft der Wesenswille eher positiv belegt. Klar ist, dass der Kürwille aufs Engste mit der kapitalistischen Form der Wirtschaft verbunden ist, und dass es offenbar Kräfte gibt, die zu einer anthropologischen Hegemonie des Kürwillens führen. Diese Kräfte können wir heute analytisch genauer als performative diagnostizieren (Boldyrev und Svetlova 2016).

Der Kürwillen wird erst durch die Institutionen und Praktiken des Kapitalismus voll entfaltet und dominant. Man mag dies auch in Foucaults Perspektive deuten, nämlich als eine Art globalen Disziplinierungsprozess, durch den eine umfassende Form kapitalistischer Gouvernementalität und ein ‚neoliberales Selbst‘ installiert werden. Das bedeutet dann auch die Auflösung der originären Formen der Gemeinschaften, die den Wesenswillen einbetten und ermöglichen. Dann erkennen wir aber aus kritischer Sicht sofort, dass die moderne Verhaltensökonomik eine performative Funktion ausübt, indem sie ein dualistisches Menschenbild zur empirischen Referenz erklärt. Der Kürwillen wird als ‚rationales System 2‘ biologisiert. Dadurch wird aber dieses System, was bei Tönnies als gesellschaftlich entfaltet und eingebettet angesehen wird, naturalisiert also scheinbar gegenüber jeder Form der Kritik immunisiert (im Sinne von Menke 2016). Genau hier tritt die produktive Kraft Tönniessens Theorie zutage, trotz ihres anachronistischen Dualismus der Geschlechter: Sie legt offen, dass die moderne Verhaltensökonomik bestimmte Formen der Macht und Kontrolle durch Naturalisierung eines marktbezogenen Rationalitätsprinzips legitimiert und immunisiert. Die Verhaltensökonomik fällt tatsächlich hinter den Stand von Tönnies zurück.

Was bedeutet diese Diagnose im Kontext des vorherigen Abschnittes? Der Zusammenhang liegt auf der Hand, wenn wir Sorge als eine emotional grundierte Haltung zur Welt betrachten, in der Terminologie Rosas (2016) als eine Form der Resonanz. Bei Tönnies (1887: S. 22ff) findet sich ein eng verwandter Begriff des ‚Verständnisses‘. Während der Kürwillen das Individuum rational von der Welt isoliert und diese einem Kalkül von Kosten und Nutzen unterwirft, zeichnet sich der Wesenswillen gerade durch die emotional vermittelte Bindung an und Wechselwirkung mit der Welt aus, vor allem auch der sozialen Welt, eben als gegenseitiges Verständnis in einer Gemeinschaft. Sorge ist emotionales Engagement und Betroffenheit, eine Form der Anerkennung der Belange der Welt, und sie findet emotionale Erfüllung darin, sich zu sorgen und zu ‚kümmern‘. Anerkennung bedeutet auch, die Welt zu würdigen. Die im vorherigen Abschnitt betrachtete Arbeit in der häuslichen Gemeinschaft ist eine solche Form der Sorge, um die anderen Mitglieder der Familie und um die Dinge des täglichen Gebrauchs. Daraus folgt aber mit Rosa auch, dass Gesellschaft pathologisch ist, wenn sie Sorge unterminiert und diskriminiert. Auch hier wird deutlich, dass Geschlechterdiskriminierung über sich hinaus auf noch grundlegendere Defekte des modernen Kapitalismus als Gesellschaftsform verweist.

Daraus ziehe ich die Schlussfolgerung, dass wir den Spieß umdrehen können. Die Verhaltensökonomik erklärt den Kürwillen zur dominanten Quelle normativer Aussagen, nämlich in Gestalt von Verletzungen des Rationalitätsprinzips. Was aber, wenn der Wesenswille zur primären Quelle von Normen wird? In diesem Fall wäre also das Prinzip der Sorge der Urgrund aller konkreterer normativer Aussagen, wie etwa die Sorge um künftige Generationen, die Sorge um Menschen, die der Sucht verfallen oder die Sorge um den Wald als Ökosystem. Das würde also konsequenterweise bedeuten, dass die Quelle von Normen in der Gesellschaft nur in der Gemeinschaft liegen kann. Die Wirtschaftswissenschaft muss sich in der Gemeinschaft normativ verorten.

**4. Die Wiedergewinnung der Gemeinschaft in der Wirtschaft der Gesellschaft**

***Hayeks Kritik an der Begründung von Normen aus der Gemeinschaft***

Tönnies ist ambivalent hinsichtlich der Frage, wie weit die Gesellschaft selbst ein pathologisches Phänomen ist (siehe seine Charakterisierung der Gesellschaft als auf Lüge gründend, Tönnies 1887: 187). Gibt es einen grundlegenden Widerspruch zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, bis zu dem Grade, dass Gesellschaft Gemeinschaft zerstört? Gibt es Formen der Gesellschaft, die mit Gemeinschaft kompatibel sind? Und schließlich, wenn wir solche Formen beobachten, handelt es sich dann tatsächlich um alternative gesellschaftliche Formationen, oder lediglich um eine Anpassung der kapitalistischen Form der Gesellschaft, die sich aus gesellschaftlichen Konflikten ergibt und letzten Endes eine Art der Optimierung darstellt, wie Gemeinschaft für die kapitalistische Reproduktion genutzt, ja, in Gestalt der Arbeit der Frauen, ausgebeutet werden kann? Oder ganz einfach gefragt: Kann es überhaupt eine nicht-kapitalistische Gesellschaft geben? Wenn nein, würde dann eine Überwindung des Kapitalismus nur möglich sein, indem das Prinzip der Gemeinschaft wieder dominant wird?

Diese Fragen hat niemand mit größerer Schärfe, rhetorisch und analytisch, beantwortet wie Hayek. Hayek (1988) lehnt den Sozialismus als alternative Form der Gesellschaft ab mit dem Argument, dass moralische Vorstellungen der Gemeinschaft auf die Gesellschaft übertragen würden: Gesellschaft ist ein abstraktes System von Regeln, unter denen soziale Interaktionen und vor allem ökonomischer Transaktionen stattfinden. Der Markt als Katallaxie ist in dem Sinne konstitutiv für die Gesellschaft, als ökonomische Restriktionen ubiquitär gelten, jede Interaktion also eine ökonomische Dimension besitzt. Tiefer reicht noch das Argument, dass komplexe Formen der Gesellschaft immer mit dem Wissensproblem konfrontiert sind, nicht nur bei der Frage, wie ein effizienter Ressourceneinsatz erfolgen kann, sondern auch, welche Ziele sinnvollerweise verfolgt werden sollten. Dann werden der Markt bzw. der Wettbewerb aber zu einem Paradigma gesellschaftlicher Organisation insgesamt.

Praktisch hat sich diese Hayeksche Universalisierung des Marktes in der zumeist als ‚neoliberal‘ titulierten Politik der Ausweitung von Marktmechanismen über die unterschiedlichsten Bereiche hinweg niedergeschlagen. Gegenstand dieser Politik waren und sind oft staatliche Formen der Daseinsvorsorge, wie etwa im Gesundheits- und Bildungswesen, die historisch ein wichtiges Element der sozialpolitischen Reform des Kapitalismus waren. Interessanterweise gibt es hier eine Variante der Bezugnahme auf Gemeinschaft, nämlich als konservative Kritik der Ausweitung staatlicher Daseinsvorsorge, die elementare Formen der Gemeinschaft unterminiere, etwa das staatliche Rentensystem die Familie (etwa klassisch De Jouvenel 1948). Gemeinschaft wird hier zu einer Form der Bekräftigung individueller Freiheit der Lebensgestaltung gegenüber dem Staat. Mit dem Rückzug staatlicher Daseinsvorsorge entstehen deshalb unübersichtliche, oft ungewollte konzeptionelle Verschränkungen zwischen konservativer und progressiver Kapitalismuskritik (wie Plumpe 2019 oft notiert): Sie scheiden sich an der Frage, die bei der Betrachtung von Tönnies sogleich ins Auge springt, nämlich welche Formen von Gemeinschaft als legitim und viabel angesehen werden (also etwa bei der Familie die heterosexuelle Normfamilie versus einer radikalen Öffnung des Konzeptes der Familie zu allen möglichen Formen von Lebens-Partnerschaften).

Historisch betrachtet, kann man allerdings auch argumentieren, dass die staatliche Sozialpolitik darauf reagierte, dass die Ausbreitung des Kapitalismus traditionelle Formen der Gemeinschaft zerstörte und damit der auch für den Kapitalismus entscheidenden Sorge als wesentlichem Beitrag zu seiner Reproduktion. Auch hier kann wieder China als Beispiel im Zeitraffer dienen: Die Massenmigration in die Exportzentren an der Küste hat viele Dörfer entvölkert und die Familie als Ort der Sorge ausgehöhlt, mit der fatalen Folge, dass es zig-Millionen sogenannter ‚left behind children‘ gibt, die unzureichend betreut aufwachsen und bereits irreparable Defekte kognitiver und sozialer Kompetenzen aufweisen. Dies beeinträchtigt direkt künftige Wachstumspotenziale (Li et al. 2017). Kapitalismus braucht Gemeinschaft, ja, er beutet sie systematisch aus. Dies hat Hayek übersehen.

***Die transformative Kraft des Geldes***

Was ist nun der fundamentale Mechanismus, durch den die Diffusion des Kapitalismus gemeinschaftliche Strukturen und Verhaltensweisen verändert? Tönnies sieht - wie etwas später Simmel (1907) in theoretisch erheblich komplettierter und elaborierter Form - das Geld als Schlüsselmedium an (Tönnies 1887: 53). Dadurch, dass immer mehr soziale Funktionen und Interaktionen geldvermittelt sind, kann der Kürwillen erst in umfassender Weise handlungsleitend werden. Nicht ohne Grund ist die korrosive Wirkung des Geldes immer wieder von Gesellschaftskritikern aller Couleur hervorgehoben worden, von konservativer wie progressiver Seite (eine aktuelle Variante ist Sandel 2013). Indem Lebensstile immer abhängiger werden von Leistungen, die nur durch Geldzahlungen zu erlangen sind, entsteht der Zwang zur Teilhabe am kapitalistischen Prozess, dem nurmehr durch ‚Ausstieg‘ zu entgehen ist. Bei Tönnies bleibt ein Mechanismus unterbelichtet, der in der Verbreitung des Geldes eine Schlüsselrolle spielt, nämlich Kredit und Schuld (Graeber 2011). Sobald erhebliche Teile der Wirtschaft einschließlich des Staates verschuldet sind, können sie dem Druck nicht mehr ausweichen, möglichst hohe Geldeinkommen bzw. Profite zu erwirtschaften. Simmels ausführliche Betrachtungen zu den verhaltensändernden Wirkungen des Geldes sind heute von der Psychologie weitestgehend bestätigt worden, mithin also auch Tönniessens Analyse (Herrmann-Pillath 2016).

Daraus ergibt sich eine weitreichende und fundamentale Konsequenz: Sollen die pathologischen Wirkungen des Kapitalismus eingehegt werden oder gar dieser selbst transformiert werden, ist das Geld der wirkmächtigste Hebel. Diese Einsicht ist für die kritische Wirtschaftswissenschaft sehr produktiv, weil sie sofort wichtige Hinweise gibt, wie und wo gestalterisch eingegriffen werfen kann, um eine nicht-kapitalistische Marktwirtschaft und damit Gesellschaft zu begründen. Auf der Hand liegt, dass der Finanzsektor im Zentrum stehen muss. Im Grunde ist der Finanzsektor sogar konstitutiv für den Kapitalismus als System, als hier die Produktion von Geld durch Geld systematisch institutionalisiert ist. Durch diese Institutionalisierung wird dies dann für alle Bereiche der Wirtschaft handlungsleitend, selbst wenn diese nicht genuin daran ausgerichtet sein müssen (das ist der sogenannte ‚Finanzkapitalismus‘).

Ich möchte zwei konkrete Ideen vortragen, wie eine nicht-kapitalistische Gesellschaft funktionieren kann, die die Rolle von Gemeinschaft gerade in der Wirtschaft stärkt, ja zu einem Grundpfeiler werden lässt. Der erste ist allseits vertraut: Es ist die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens und die optimistische Erwartung, dass seine Einrichtung Freiräume schafft für das Erstarken von Gemeinschaften als Orten der Sorge (Kovce und Priddat 2019). Der zweite ist die radikale Umgestaltung von Unternehmen als Hegelschen Korporationen (Herrmann-Pillath und Boldyrev 2014). Ich gebe dem letzteren mehr Raum, weil diese Idee weniger bekannt ist, belasse es aber an dieser Stelle lediglich beim Hinweis auf Hegel, der mit neueren Ansätzen vereinbar ist, Unternehmen als politische Organisationen zu deuten (vgl. Zingales 2017). Hegel kannte das moderne Unternehmen noch nicht, beim ihm sind Korporationen einer der institutionellen Grundformen der Sittlichkeit. Genau das aber hilft uns, Unternehmen als Gemeinschaften zu denken und damit auch als Generator von Normen (Ansatzpunkte ergeben sich auch bei Tönnissens Behandlung des ‚Gemeinwesens‘, Tönnies 1887: 260ff.).

Damit begebe ich mich nicht auf die Ebene, konkrete normative Aussagen zu definieren und zu begründen. Vielmehr geht es darum, Gemeinschaft als Ort zu aktivieren, wo solche konkreten Normen entdeckt, gelebt und damit auch in der Gesellschaft kommuniziert werden. Das Verbindungsglied solcher Normen ist die Sorge. Gemeinschaft kann nicht selbst zu einem abstrakten Prinzip werden, aus dem Normen rational-deduktiv durch die Wissenschaft abgeleitet würden. Die Wirtschaftswissenschaft kann aber institutionelle Entwürfe anbieten, wie die normbildende Kraft der Gemeinschaft in der Gesellschaft aktiviert werden kann.

***Gesellschaftliche Institutionalisierung von Gemeinschaft: Bedingungsloses Grundeinkommen***

Das bedingungslose Grundeinkommen ist ein wichtiger Mechanismus, um Individuen vom Zwang zur Teilhabe an der kapitalistischen Marktwirtschaft zu befreien und schafft damit die Spielräume, sich aktiv in Gemeinschaften zu engagieren. Dadurch wird die Rolle des Geldes fundamental transformiert: Der Kapitalismus beutet nicht mehr die Gemeinschaft aus, sondern er subventioniert sie, was im Grunde nur bedeutet, dass er einen Ausgleich leistet für die Rolle der Gemeinschaft in seiner Reproduktion. Natürlich ist die Umsetzbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens auch eine Frage gesellschaftlicher Werthaltungen insgesamt: Nicht ohne Grund fürchten die Kritiker der Idee (die durchaus auch auf ‚linker‘ Seite zu finden sind, etwa vielen Gewerkschaftlern), dass Individuen, die sozusagen bereits zu ‚neoliberalen Subjekten‘ geworden sind, einfach gar keine Motivation zur gemeinschaftlichen Arbeit mehr verspüren. Aber diese Prognose steht und fällt mit der Vorstellung, dass es gar keine gemeinschaftlichen Bindungen mehr gibt, die eine entsprechende Motivation zur Arbeit erzeugen, und zwar als ‚sorgenvolle‘ Arbeit, nicht als Arbeit zur Erzielung von Einkommen. Wichtig ist also, dass ein solches Arrangement auch von relevanten Diskursen zu Werten und Praktiken in der Gesellschaft begleitet wird, den Beitrag zur Gemeinschaft zu honorieren, gegebenenfalls in Form von Aufschlägen auf das Grundeinkommen, die aber nicht, wie das Grundeinkommen, steuerfinanziert sein dürfen und können. Ein zentraler institutioneller Mechanismus ist das Ehrenamt (Hollstein 2016): Hier kann ein zusätzliches Einkommen als Aufwandsentschädigung erzielt werden, unter der Bedingung, dass es lediglich eine Art der Unkostenerstattung darstellt, die nicht über Marktmechanismen bestimmt wird, sondern aus freiwilligen Beiträgen der Mitglieder einer spezifischen Gemeinschaft (Verein, Kirche etc.) finanziert ist, und selbst steuerfrei bleibt: Nicht der Markt, sondern eine Gemeinschaft legt fest, welche monetäre Kompensation erfolgt. Das bedingungslose Grundeinkommen würde also gar nicht jene Höhe haben müssen, um einen angemessenen Mindest-Lebensstandard zu sichern, sondern würde vor allem gewährleisten, dass eine andere, gemeinschaftliche Form der Lebenshaltung institutionalisiert werden bzw. gestärkt werden kann. Voraussetzung ist natürlich, dass zwischen Individuen und Gemeinschaften authentische Bindungen bestehen, emotionaler und identitätsstiftender Natur, die es verhindern, dass diese Beziehung selbst wieder von monetären Bewertungen geleitet würde (also Gemeinschaften auf einem wettbewerblichen Arbeitsmarkt gegeneinander konkurrierten).

Gesellschaft und Gemeinschaft können also durch geeignete institutionelle Vorkehrungen bei der Gestaltung des bedingungslosen Grundeinkommens miteinander symbiotisch verschränkt werden. Ich behaupte sogar, dass nur eine solche systematisch institutionelle Verkettung zwischen Grundeinkommen und anderen Formen nicht-marktlicher, gemeinschaftlich alloziierter Einkommen gewährleistet, dass das bedingungslose Grundeinkommen wirklich seinen Beitrag dazu leisten kann, die Menschen vom Zwang zur Teilnahme am kapitalistischen Prozess zu befreien.

Bei den Unternehmen liegen die Dinge schwieriger. Gerade die haftungsbeschränkte Kapitalgesellschaft ist eine Schlüsselinstitution des Kapitalismus, wie auch Tönnies hervorhebt. Die Herausforderung besteht darin, die Unternehmung selbst als eine Form der Gemeinschaft zu konstituieren. Ist das möglich? Tönnies konfrontiert zu Recht die Kapitalgesellschaft mit der Gemeinschaft: Die Kapitalgesellschaft ist ein Wirkungsort des reinen Kürwillens (Tönnies 1987: S. 230ff.). Gibt es also die Möglichkeit, die Kapitalgesellschaft durch ein anderes Konstrukt zu ersetzen? Die kritische Theorie verweist hier zumeist lediglich auf die ‚Wirtschaftsdemokratie‘ (etwa Honneth 2015). Das greift zu kurz, weil die komplexe Problematik des Eigentums unzureichend reflektiert wird und die damit zusammenhängenden institutionellen Gestaltungsprobleme, die von Ökonom:innen m.E. zu Recht betont werden.

***Gesellschaftliche Institutionalisierung von Gemeinschaft: Familienunternehmen und Stiftungsunternehmen***

Eine gewissermaßen ‚natürliche‘ Form der Unternehmung als Gemeinschaft ist das Familienunternehmen, das von der Soziologie des Kapitalismus sträflich vernachlässigt worden ist, allerdings auch lange Zeit von der Wirtschaftswissenschaft (Zellweger 2017). Bezeichnenderweise herrschte lange die Auffassung vor, dass Familienunternehmen langsam aus der modernen Wirtschaft verschwinden würden. Das ist aber nicht der Fall. Das Thema ist tatsächlich von größtem Interesse, weil es sich bei klassischen Familienunternehmen um ‚Häuser‘ als Grundform von Gemeinschaft im Sinne von Tönnies handelt (Tönnies 1887: S. 32ff.). Nun gibt es freilich eine Vielfalt von modernen Formen des Familienunternehmens, vor allem auch als ‚Business family‘, die mehr oder weniger eine Finanzholding von Verwandten ist und wo ‚family offices‘ inzwischen zu wichtigen Spielern im globalen Kapitalismus geworden sind. In unserem Zusammenhang sind klassische Familienunternehmen relevant, die generationenübergreifend in einer bestimmten Branche oder gar Produktgruppe tätig sind.

Solche Familienunternehmen nutzen natürlich alle Formen aus, die der moderne Kapitalismus zur Haftungsbeschränkung bietet, gleichzeitig aber versuchen sie typischerweise, auf Distanz zu Kapitalmärkten zu gehen, um das spezifische Interesse der Familie am Bestand und an der Ausrichtung des Unternehmens zu schützen (was in der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur als ‚socio-emotional wealth‘ und als ‚familiness‘ bezeichnet wird, im Überblick wieder Zellweger 2017). Eine zentrale institutionelle Maßnahme zur Stärkung von Familienunternehmen als Gemeinschaften wäre also, die Ausdünnung der Haftung zu verhindern. Damit wird die Bindung zwischen Unternehmen und Individuum gestärkt, mithin werden auch stärkere Anreize zur Sorge geschaffen.

Historisch betrachtet, haben Familienunternehmen oft aktiv das Ziel verfolgt, Gemeinschaften zur konstituieren: Ein klassisches Beispiel sind die Gemeinden, die der tschechische Familienunternehmer Bata gegründet hatte, der auch umfänglich karitativ tätig war. Dass dies von einer kritischen Wirtschaftswissenschaft nicht weiter als eine institutionelle Alternative fortentwickelt wurde, liegt sicherlich daran, dass Familienunternehmer in der Regel wertkonservativ sind, oft nachdrücklich patriarchalisch aufgestellt. Die patriarchalische Unternehmenskultur wird dann auf das gesamte Unternehmen projiziert. Das Ergebnis können im modernen Kapitalismus pathologische Formen sein, wie etwa Walmart, wo unter dem Schleier der Behandlung von Arbeiter:innen als ‚associates‘ deren gewerkschaftlichen Vertretungsrechte ausgehöhlt werden. Damit stellt sich aber erst Recht die Frage, wie weit progressive Formen des Familienunternehmens möglich sind. Zwei Ansatzpunkte liegen auf der Hand. Der eine besteht tatsächlich darin, das Unternehmen als eine Gemeinschaft zu gestalten, die andere, eine progressive Alternative zur ‚Familie‘ im Unternehmen zu etablieren, die dem Wandel der modernen Familie gerecht wird. Eine institutionelle Form, wie dies gesellschaftlich gefördert werden kann, ist das ‚social enterprise‘, etwa als ‚benefit corporation‘ in den USA. In der Familienunternehmung stellt sich auch unmittelbar die Frage nach der Rolle der Geschlechter. Eine Familie, in der die Töchter Leitungs- und Führungsfunktionen übernehmen, kann glaubwürdig auch entsprechende Maßnahmen der Gleichbehandlung im Unternehmen installieren und gewährleisten.

Mit anderen Worten, die anhaltende Bedeutung der unternehmerischen Familie im modernen Kapitalismus kann selbst als Manifestation von Gemeinschaft gedeutet werden und als solche institutionell gestärkt und gestaltet werden. Ein anderes Konstrukt ist die Umwandlung von Kapitalgesellschaften in Stiftungsunternehmen, eine Maßnahme, die oft auch bei stark gewachsenen Familienunternehmen angewendet wird, freilich oft aus steuerlichen Motiven. Es gibt aber auch solche Stiftungsunternehmen, wo die Stiftungen tatsächlich gemeinnützige Ziele verfolgen. Diese Fälle sind Modell für eine Verallgemeinerung: Wird der Eigentümer einer Kapitalgesellschaft eine gemeinnützige Stiftung, dann wird das Unternehmen aus der kapitalistischen Mechanik des Kapitalmarktes teilweise herausgelöst und kann sich Ziele setzen, die über die reine Gewinnerzielung hinausgehen. Dadurch aber kann sich ein Unternehmen als eine Gemeinschaft konstituieren, in der die Mitglieder des Unternehmens sich auch mit den Zielen identifizieren, die durch die Stiftung definiert sind. Die Erwirtschaftung von Gewinnen verfolgt ein im Stiftungszweck definiertes Ziel, und insofern gibt es eine weitere, wesentliche Motivation zur Beteiligung an einem Unternehmen.

Ich kann diese Überlegungen hier aus Raumgründen nicht weiter detaillieren. Wichtig ist, dass gerade die moderne Wirtschaft Bedingungen schafft, um Unternehmen als Gemeinschaften zu konstituieren (siehe dazu umfassend Holz 2018; solche Ideen werden zunehmend auch von der *mainstream* Wirtschaftswissenschaft diskutiert, etwa bei Collier 2019 als ‚ethical firm‘). Das juristische Konstrukt des Stiftungseigentums ermöglicht es, eine nicht-kapitalistische Form des Unternehmens zu etablieren, die dennoch marktwirtschaftlichen Prinzipien gehorcht, indem das Unternehmen selbst eine autonome Rechtsperson ist und entsprechend auf dem Markt agiert. Da aber Stiftungen Eigentümerinnen sind, ist das Unternehmen der Logik des individualisierten Kapitalmarktes teilweise entzogen, und es gäbe einen inhaltlich bestimmten, gemeinwohlorientierten Zweck der Gewinne. Durch diesen Zweck wird die Unternehmung sinnstiftend als Gemeinschaft konstituiert. Diese Gemeinwohlorientierung ist eine institutionalisierte Form der gemeinschaftlichen Sorge.

Die beiden hier betrachteten Beispiele zeigen die Möglichkeit auf, wie in einer modernen Wirtschaft institutionell Strukturen geschaffen werden können, durch die nicht nur Gemeinschaften gestärkt und geschützt werden, sondern zu Normengeneratoren für die Wirtschaft werden. Bei Stiftungsunternehmen etwa wird auf gesellschaftlicher Ebene keine konkrete Norm jenseits formaler Bestimmungen eines ‚öffentlichen Interesses‘ definiert. Die Normen werden durch das Unternehmen verkörpert, vertreten und kommuniziert. Damit erhält aber auch der Marktprozess selbst eine moralische Dimension (ähnlich Stehr 2007), denn im Wettbewerb von Stiftungsunternehmen treten also auch unterschiedliche normative Entwürfe und Prioritäten miteinander in Wettbewerb: Der Markt wird zu einem Pendant der Demokratie. Tatsächlich hat es solche Formen der Durchdringung von Gemeinschaft und Markt in der Geschichte des modernen Kapitalismus immer wieder gegeben, etwa in der Form von Konsumentengenossenschaften (darauf verweist auch Honneth 2013). In diesem Sinne ist eine ‚Vergemeinschaftung‘ des Marktes möglich, über die dann auch normative Bezüge für eine kritische Wirtschaftswissenschaft hergestellt werden, ohne dass diese aus der Wirtschaftswissenschaft selbst abgeleitet würden – so wird also unser Ausgangsproblem gelöst.

**5. Schlussfolgerungen: Die Materialität der Sorge als leitende Idee einer kritischen Wirtschaftswissenschaft**

Ich habe versucht zu zeigen, dass die Dualismen im Werk von Tönnies wichtige Hinweise geben, wie eine kritische Wirtschaftswissenschaft Normen generieren kann, ohne dabei das Prinzip des Wertepluralismus zu verletzen: Es sind die vielfältigen Formen von Gemeinschaft in einer Gesellschaft, die auch theoretisch als Normengenerator begriffen werden können. Die Wirtschaftswissenschaft hat immer wieder betont, dass der Markt als Ort einer ‚Minimalmoral‘ ein wichtiges Medium sei, um zu verhindern, dass bestimmte Werte hegemoniale Macht erlangen (Baurmann 1996). Ich denke, dass diese Idee auch in einer kritischen Wirtschafswissenschaft Bestand hat. Dazu ist es aber wichtig anzuerkennen, dass Märkte selbst eine Materialität besitzen, die sich gerade in ihrer Funktion bewährt, die Ressourcen zu generieren, die Selbstbestimmung und wertbasiertes Handeln erst praktisch ermöglichen. Daraus ergibt sich freilich, dass Märkte eine Sozialtechnologie sind, aus der sich nicht selbst Werte ableiten lassen. Es gilt, Märkte auf ein menschliches Maß zurückzuschneiden, und sie in den Dienst des Menschen zu stellen, nicht aber, sie aus der Gesellschaft zu verbannen. Hier trägt die kritische Tradition seit Marx eine Erblast, nämlich die unkritische Gleichsetzung von Marktwirtschaft und Kapitalismus.

Diese Gleichsetzung findet sich auch bei Tönnies. Ich habe versucht zu zeigen, dass eine Gesellschaft auf der Basis von Gemeinschaft als nicht-kapitalistische möglich ist, gerade wenn wir Tönnies‘ ‚Sozialbiologie‘ ernst nehmen. Das lässt sich als ‚Materialität der Sorge‘ knapp bestimmen. Etwas ausführlicher bedeutet dies, dass Werte aus emotionaler Betroffenheit, Empathie und Engagement abgeleitet werden, die in gemeinschaftlichem Handeln zum Ausdruck gelangen, und dass ausdrücklich verworfen wird, dass Werte von einem ‚view from nowhere‘ oder ‚behind the veil of ignorance‘ begründbar sind, und vor allem, wie schon Hegels Kritik an Kant zeigte, dass solche rationalen Konstrukte auch tatsächlich nachhaltig wertebasiertes Handeln motivieren könnten (Sayer 2011). Tönniessens Begriff der ‚Gemeinschaft‘ kann in dem Sinne verallgemeinert werden, dass Gemeinschaften durch Sphären gegenseitiger Sorge erst konstituiert werden. Das ist entscheidend, um zu unterbinden, dass real gegebene Gemeinschaften als nicht-hinterfragbare Quellen von Werten transzendentalisiert werden, wie als ‚imagined communities‘ nationalistischer Bewegungen (an dieser Stelle geht Tönnies zu weit in der Auslegung von ‚Gemeinschaft‘, im Einklang mit den nationalistischen Strömungen des 19 Jhd.). Die Sorge ist eine anthropologische Konstante im Sinne einer besonderen menschlichen Befähigung zum moralischen Engagement. Diese Fähigkeit kann durch geeignete institutionelle Arrangements der Gesellschaft unterstützt und befördert werden – oder eben nicht, wie im Falle des Oktrois kapitalistischer Utopien der Gesellschaft seit dem frühen 19. Jhd. Hier bleibt Polanyi relevant auch für die Analyse der Gegenwart.

Ein Beispiel für diese Bedeutung der Sorge ist die Herausforderung des Klimawandels. Wie in der Diskussion um eine ökologische Ethik systematisch herausgearbeitet worden ist, ist es wohl hoffnungslos, die gesellschaftliche Antwort auf der Basis politisch-ökonomischen rationalen Kalküls zu suchen (Brown 2015). Dies führt in Rationalitätsfallen, die tragischerweise von genau jenen Wissenschaften umfassend analysiert werden, die am Rationalitätsprinzip ansetzen (Keohane 2014; Nordhaus 2019). Wir sehen uns mit einer fatalen Aporie der Performativität der Theorie konfrontiert: Wenn wir all unser Bemühen darauf konzentrieren, rational die besten Lösungen zu finden, berauben wir uns gleichzeitig der Fähigkeit zur Lösung, ja müssen eigentlich zum Schluss gelangen, dass es keine Lösung geben kann. Es hat zynische Qualitäten, dann womöglich ‚auf den Markt‘ zu setzen, der auf wundersame Weise ‚spontan‘ die technischen Lösungen generieren werde.

Die Lösung kann nur gefunden werden, wenn eine Haltung der Sorge um das Wohl der Erde und des Lebens eingenommen wird, die gemeinschaftlich gelebt wird. Es hilft nichts, wenn dies als ‚tree hugging‘ lächerlich gemacht wird. Dem Klimawandel kann nur begegnet werden, wenn es über alle gesellschaftlichen Gruppen und Bereiche hinweg einen Wertewandel gibt, der sich direkt im individuellen Verhalten niederschlägt (Hiedenpää und Bromley 2016). Diese alltägliche Sorge ist gleichzeitig die notwendige Bedingung dafür, dass institutionelle Maßnahmen auf gesellschaftlicher Ebene politisch akzeptiert und befürwortet werden. Die Grundhaltung der Sorge um das Leben ist der Nährboden für die Ausbildung jener Tugenden und Einstellungen, die uns dazu befähigen, unser Glück in anderen Lebensformen zu finden, die sich in Gemeinschaften materiell konstituieren. Die Ethik des Klimawandels ist eine Form von aufgeklärter Sozialbiologie in der geistigen Tradition von Tönnies und überwindet gleichzeitig dessen tendenziell fatalistische Haltung, was den Vormarsch des Kapitalismus als Gesellschaftsform der Moderne angeht.

**Literatur**

Ainslie, George. 1992. *Picoeconomics: The Strategic Interaction of Successive Motivational States within the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alós-Ferrer, C. und F. Strack. 2014. From Dual Processes to Multiple Selves: Implications for Economic Behavior. *Journal of Economic Psychology* 41, 1-11.

Baurmann, Michael. 1996. *Der Markt der Tugend. Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft. Eine soziologische Untersuchung*. Tübingen: Mohr.

Binmore, Ken. 2005. *Natural Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Boldyrev, I. und E. Svetlova, Hrsg. 2016. *Enacting Dismal Science: New Perspectives on the Performativity of Economics.* New York, Palgrave MacMillan.

Brown, P. G. 2016. Ethics for Economics in the Anthropocene. In *Ecological Economics for the Anthropocene: An Emerging Paradigm*. Hrsg. P. G. Brown und P. Timmerman, 66-88. New York: Columbia University Press.

Collier, Paul. 2019. *The Future of Capitalism: Facing the New Anxieties*. London: Penguin

Coyle, Diane. 2015. *GDP: A Brief but Affectionate History*, Princeton: Princeton University Press.

Damasio, Antonio. 2019. *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. New York: Vintage.

De Jouvenel, Bertrand. 1948. *On Power. Its Nature and the History of Its Growth*. New York: Viking.

Forman-Barzilai, Fonna. 2010. *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraser, N. 2016. Contradictions of Capital and Care. *New Left Review* 100: 99-117.

Graeber, Daniel. 2011. *Debt. The First 5,000 Years.* New York: Melville House.

Harrison, G. W. und D. Ross. 2018. The Empirical Adequacy of Cumulative Prospect Theory and Its Implications for Normative Assessment. *Journal of Economic Methodology* 24 (2): 150-65.

Hassoun, J.-P. 2005. Emotions on the Trading Floor: Social and Symbolic Expressions. In *Sociology of Financial Markets*, Hrsg. K. Knorr Cetina und A. Preda, 102-120. Oxford: Oxford University Press,

Hayek, Friedrich A. von. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: Chicago University Press.

Herrmann-Pillath, C. 2016. Georg Simmel's Theory of Money and its Relevance for Current Neuroeconomics and Psychology. In *Geld! Welches Geld? Geld als Denkform*. Hrsg. K.-H. Brodbeck und S. Graupe, 201-224, Marburg: Metropolis.

Herrmann-Pillath, Carsten. 2018. *Grundlegung einer kritischen Theorie der Wirtschaft*. Marburg: Metropolis.

Herrmann-Pillath, C. 2019. From dual systems to dual function: Rethinking methodological foundations of behavioural economics. *Economics & Philosophy*, 35(3), 403-422.

Herrmann-Pillath, C. 2020. The Art of Co-creation: An Intervention in the Philosophy of Ecological Economics. *Ecological Economics*, https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.106526.

Herrmann-Pillath, C. und I. Boldyrev. 2014. *Hegel, Institutions and Economics: Performing the Social*, Abingdon and New York: Routledge.

Hiedanpää, J. und D. W. Bromley. 2016. *Environmental Heresies: The Quest for Reasonable*. London: Palgrave Macmillan.

Hollstein, Bettina. 2015. *Ehrenamt verstehen. Eine handlungstheoretische Analyse*. Frankfurt und New York: Campus.

Holz, Patrick. 2018. *Towards a New Social Order? Real Democracy, Sustainability & Peace*. Delaware: Vernon Press.

Honneth, Axel. 2013. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2015. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.

Horkheimer, Max. 1937/1992. *Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow.* London: Penguin.

Keohane, R. O. 2014. The Global Politics of Climate Change: Challenge for Political Science. *PS: Political Science & Politics* 48 (1): 19–26.

Klaes, M., G. Lightfoot und S. Lilley. 2012. Market masculinities and electronic trading. In *Towards a Socioanalysis of Money, Finance and Capitalism.* Hrsg.S. Long und B. Sievers, 349-362. London: Routledge.

Kovce, P. und B. P. Priddat, Hrsg. 2019. *Bedingungsloses Grundeinkommen: Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp.

Li, H., P. Loyalka, S. Rozelle und B. Wu. 2017. Human Capital and China's Future Growth. *Journal of Economic Perspectives,* 31 (1): 25-48

Lundberg, S. und J. Stearns. 2019. Women in Economics: Stalled Progress. *Journal of Economic Perspectives*, 33 (1): 3-22.

Maltby, J. und J. Rutherford. 2012. Gender and Finance. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Finance*. Hrsg. K. Knorr-Cetina und A. Preda, 510-528, Oxford: Oxford University Press.

Menke, Christoph. 2016. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.

Mercier, H. und D. Sperber. 2018. *The Enigma of Reason: A New Theory of Human Understanding*. London: Penguin Books.

Nordhaus, W. 2019. Climate Change: The Ultimate Challenge for Economics. *American Economic Review* 109, 6: 1991–2014.

Plumpe, Werner. 2019. *Das kalte Herz- Kapitalismus: Die Geschichte einer andauernden Revolution*. Berlin: Rowohlt.

Polanyi, Karl. 1944/2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Preda, A. 2005. The Investor as a Cultural Figure of Global Capitalism. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Finance*. Hrsg. K. Knorr-Cetina und A. Preda, 141-162, Oxford: Oxford University Press.

Rosa, Hartmut. 2018. *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

Sandel, M. J. 2013. Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy. *Journal of Economic Perspectives*, 27 (4), 121-140.

Sayer, Andrew. 2011. *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge und New York: Cambridge University Press.

Sen, Amartya. 2002. *Rationality and Freedom*. Cambridge and London: Belknap.

Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. London: Allen Lane, and Cambridge (MA): Harvard University Press.

Sennett, Richard. 2008. *The Craftsman*. London: Penguin

Sennett, Richard. 2018. *Building and Dwelling. Ethics for the City*. London: Penguin.

Simmel, Georg. 1907. *Philosophie des Geldes*. 2. Aufl., reprint 2009, Cologne: Anaconda.

Stiglitz, J. E., A. Sen und J.-P. Fitoussi. 2008. *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, [www.stiglitz-sen-fitoussi.fr](http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr)

Stehr, Nico. 2007. *Die Moralisierung der Märkte: Eine Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Swedberg, R. 2008. The Centrality of Materiality: Economic Theorizing from Xenophon to Home Economics and Beyond. In *Living in a Material World: Economic Sociology Meets Science and Technology Studies*. Hrsg. T. Pinch und R. Swedberg, 57-88, Cambridge: MIT Press.

Taylor, Charles. 2015. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thaler, R. H. und C. R. Sunstein. 2009. *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness,* London: Penguin.

Tönnies, Ferdinand. 1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Culturformen*. Facsimile Milton Keynes: Andesite Press

Vaughan, Genevieve. 1997. *For-Giving. A Feminist Critique of Exchange*. http://gift-economy.com/for-giving/

Videira, N. Antunes, P. und Santos, R. 2018. Participatory modelling in ecological economics: lessons from practice. In *Routledge Handbook of Ecological Economics: Nature and Society*, Hrsg. C. L. Spash, London und New York: Routledge.

World Economic Forum. 2018. *Global Gender Gap Report 2018*. Geneva: WEF.

Zellweger, Thomas. 2017. *Managing the Family Business. Theory and Practice*. Aldershot: Edward Elgar Publishers.

Zingales, L. 2017. Towards a Political Theory of the Firm. *Journal of Economic Perspectives* 31 (3), 113-130.