

Peter Streckeisen

Praxis und Form Ökonomiekritik mit Marx und Bourdieu

Die rasche Abfolge wirtschaftlicher Krisen seit der Jahrtausendwende bringt ein neues Interesse am Werk von Karl Marx sowie an Ökonomiekritik hervor. Nach verbreiteter Ansicht haben die Ökonomen versagt: Sie waren nicht in der Lage, die jeweiligen Krisenphänomene vorherzusehen, geschweige denn, Lösungen zu entwerfen. Vielmehr müssen sich führende Vertreter der Zunft vorwerfen lassen, durch ihre eigenen Analysen und Empfehlungen die Krisenursachen gefördert zu haben. Vereinzelt ist denn auch Selbstkritik zu vernehmen: So ruft Straubhaar (2012) das „Ende des ökonomischen Imperialismus“ aus, „dieses Glaubens, dass wir über den anderen Wissenschaften stehen“. Er habe ökonomische Glaubenssätze zu lange akzeptiert, „obwohl sie nicht mit der Empirie übereinstimmten“. Um für die Politik nicht nutzlos zu werden, müssten die Ökonomen vermehrt mit Historikern, Psychologen und Soziologen zusammenarbeiten. Doch der Blick in die Medien oder auf die Zusammensetzung von Regierungskommissionen zeigt, dass die Ökonomen gefragte Experten bleiben. Von einer Erschütterung der ökonomischen Orthodoxie kann kaum die Rede sein – jedenfalls nicht wie zu Keynes' Zeit, als die Krise der Ökonomen nicht nur mit einer tiefen ökonomischen Krise, sondern auch mit Faschismus und Weltkrieg zusammengefallen war.

Dennoch ist das neue Interesse an Marx und Ökonomiekritik erfreulich. Was aber lässt sich heute damit anfangen? Mit der Frage beschäftigt sich dieser Beitrag. Ich gehe davon aus, dass Marx nicht nur Ökonomiekritiker war, sondern auch kritischer Ökonom sowie politischer Theoretiker und Revolutionär. Es kommt deshalb sehr darauf an, wie wir seine Texte lesen. Insbesondere gilt es, sich von einer ökonomischen Lektüre des *Kapitals* zu lösen und die gesellschaftstheoretischen Konzepte des marxschen Hauptwerks aufzuspüren. Hinzu kommt die Tatsache, dass wir es heute nicht mehr genau mit derselben Ökonomie zu tun haben wie Marx. Sowohl als gesellschaftliches System wie auch als Wissenschaft hat sich die kapitalistische Ökonomie vielfach verändert. Schließlich bin ich von der Notwendigkeit überzeugt, verschiedene Quellen der Kritik zu mobilisieren. Am Beispiel von Marx und Bourdieu zeige ich, wie sich unterschiedliche An-

sätze sowohl ergänzen als auch gegenseitig kritisieren lassen, um die Sache der Ökonomiekritik voranzubringen.

Der Beitrag ist wie folgt gegliedert: *Erstens* präzisiere ich, was mit Ökonomiekritik gemeint ist. *Zweitens* stelle ich Schlüsselbegriffe der marxischen Kritik der politischen Ökonomie heraus. *Drittens* umreiße ich Bourdieus Theorie der Praxis als eigenständigen Ansatz der Ökonomiekritik. *Viertens* gehe ich auf die Haltung des französischen Soziologen zu Marx und zum Marxismus ein. *Fünftens* hinterfrage ich Bourdieus Kapitaltheorie mit Marx als Beispiel einer nicht unproblematischen Vervielfältigung von Kapitalbegriffen. *Sechstens* beende ich den Beitrag mit Überlegungen zur Frage, wie unterschiedliche Quellen der Ökonomiekritik auf sinnvolle Weise kombiniert werden können.

1. Ökonomiekritik

An keiner Stelle hat Marx eindeutig definiert, was er mit seinem Programm der *Kritik der politischen Ökonomie* genau meint. Wir können dieses Programm aber rekonstruieren. Meines Erachtens zielt Ökonomiekritik nach Marx auf drei Ebenen: Sie ist *erstens* systematische Analyse der kapitalistischen Ökonomie in kritischer Absicht, *zweitens* kategoriale Kritik ökonomischer Theorie und *drittens* weiterführende Reflexion des Zusammenhangs der Wechselwirkungen zwischen der Ökonomie als sozialem System und der Ökonomie als Wissenschaft. Ökonomiekritik zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass sie nicht nur „diese oder jene Seite der ökonomischen Theorie“, sondern die „Prinzipien der ökonomischen Konstruktion selbst“ (Bourdieu 2002: 185) kritisiert. Sie geht gewissermaßen aufs Ganze und hinterfragt die gesellschaftlichen Prozesse, welche eine kapitalistische Ökonomie als Realität *sui generis* erzeugen, wie die theoretischen Prämissen, die der ökonomischen Wissenschaft stillschweigend zu Grunde liegen. Diesen Punkt streicht auch Heinrich (2009: 32) heraus: „Kritik zielt darauf ab, das *theoretische Feld* (d.h. die ganz selbstverständlich sich ergebenden Vorstellungen) aufzulösen, dem die Kategorien der politischen Ökonomie ihre scheinbare Plausibilität verdanken.“

Ökonomiekritik ist nicht mit kritischer oder heterodoxer Ökonomie gleichzusetzen – einem Bündel unterschiedlicher Ansätze, zu denen auch die marxistische Ökonomie zählt (Lee 2009; Jo 2011). Die kritische Ökonomie lässt sich als Kritik von innen an der ökonomischen Orthodoxie beschreiben, wogegen die Ökonomiekritik die ökonomische Wissenschaft als solche wie von außen hinterfragt. Denn das theoretische Feld, von dem bei Heinrich die Rede ist, muss im Zusammenhang mit dem sozialen Feld der ökonomischen Wissenschaft gesehen werden, einem Ensemble sozialer Institutionen wie Forschungseinrich-

tungen, Zeitschriften, Hochschulabteilungen, Fachverbände und Tagungen, in denen die Ökonomen sich bewegen. Wie jedes Feld (Bourdieu 1993: 107-114) ist es durch Kräfteverhältnisse und Spielregeln bestimmt, um die permanent gerungen wird. Auch wenn sie der Orthodoxie unveröhnlich gegenüberstehen, teilen heterodoxe Ökonomen mit ihren Gegenspielern das Interesse an der Existenz der Ökonomie als Wissenschaft für sich, was sie in der Regel dazu führt, gewisse Fragen nicht zu stellen, die Außenstehende aufzuwerfen geneigt sind. Heterodoxe Ökonomen sind Akteure, die im ökonomischen Feld aus einer beherrschten Position jene Kollegen angreifen, die auf Grund ihrer Stellung und Reputation die Grundzüge der ökonomischen Orthodoxie zu prägen vermögen. Der Glaubenssatz, der Orthodoxe und Heterodoxe jedoch in der Regel vereint, besagt, dass die Ökonomie ökonomisch untersucht werden muss, weil es sich um eine Welt für sich handelt – wenn nicht sogar die soziale Welt als Ganze nichts Anderes als eine Ökonomie ist und sich menschliches Verhalten überhaupt am besten ökonomisch untersuchen lässt.

Ökonomiekritik und kritische Ökonomie sind nicht immer klar getrennt: Sie können im selben Werk zum Tragen kommen und das marxische *Kapital* ist ein Beispiel des Ineinandergreifens beider Sichtweisen. Marx betreibt in seinem Hauptwerk grundlegende Ökonomiekritik, begibt sich aber auch auf das Terrain der Ökonomen, um ökonomische Theorien zu verbessern; schließlich enthält *Das Kapital* Stellen, in denen Marx ökonomistischen Sichtweisen verfällt (Vincent 2001: 95-109; Hai Hac 2003). Für Heinrich (2009: 90) ziehen sich durch das marxische Hauptwerk zwei unterschiedliche Diskurse: eine substantialistische und naturalistische Werttheorie, die in Kategorien ökonomischer Arbeitswertlehre denkt, und eine gesellschaftliche Werttheorie, die einen grundlegenden Bruch mit ökonomischer Theorie herbeiführt. Wer Ökonomiekritik mit Marx betreiben will, wird sich am zweiten Diskurs orientieren. Aber es gilt auch die ökonomistischen Rückfälle im Auge zu behalten, denn sie manifestieren eine Macht der Ökonomie über das Denken, der wir alle ausgesetzt sind.

Schließlich ist die marxische Formulierung *Kritik der politischen Ökonomie* insofern überholt, als die Politische Ökonomie in den Wirtschaftswissenschaften heute eine Randexistenz fristet und der heterodoxen Ökonomie zugerechnet werden muss. Milonakis und Fine (2009) haben die Herausbildung und Festigung der neoklassischen Orthodoxie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts als einen historischen Prozess der Vertreibung von Gesellschaft und Geschichte aus den Wirtschaftswissenschaften beschrieben: Die *Political Economy* wird verdrängt durch *Economics*, eine rationalistische Verhaltenswissenschaft, die auf mathematischen Modellen beruht und menschliches Handeln als Beziehung zwischen Zielen und knappen Ressourcen mit alternativen Verwendungsmöglichkeiten untersucht (Robbins 1932). Die neoklassische Revolution hat nicht nur die Arbeitswertlehre

durch das Grenznutzentheorem ersetzt. Es handelt sich um eine theoretische Reinigung der Ökonomie, die jeden Bezug auf soziale Realitäten und historische Prozesse vergessen macht. Der Preis, den die Ökonomen zunächst bezahlen, besteht in einer Einengung des Fachgebiets sowie der Abschottung von anderen Sozial- und Geisteswissenschaften. Doch in der Zeit des Kalten Kriegs schlägt das Pendel um und die Ökonomen beginnen, ihre Theorie auf alle Bereiche des sozialen, politischen und kulturellen Lebens anzuwenden. Die Tendenz, in der sich die Ökonomie als überlegene oder sogar einzig richtige Sozialwissenschaft bekräftigt, wird ökonomischer Imperialismus genannt (Fine & Milonakis 2009) – ein Begriff, den selbstbewusste Ökonomen wie Nobelpreisträger Gary S. Becker affirmativ propagieren. Die Eroberung sozial- und geisteswissenschaftlicher Felder wird unterstützt durch Nicht-Ökonomen, die ökonomische Konzepte in ihre eigenen Fachgebiete einführen, indem sie diese anpassen oder übersetzen. Als Beispiel in Soziologie und Politikwissenschaften kann die Sozialkapitaltheorie von Coleman (1988) oder Putnam (1993) genannt werden. Das neoklassische Selbstverständnis als Wissenschaft rationalen menschlichen Verhaltens bedeutet, dass Ökonomiekritik nun stärker als zu Marx' Zeiten auf eine Theorie der Praxis angewiesen ist, die dem Konzept des *homo oeconomicus* systematisch widerspricht. Deshalb macht es Sinn, den Formtheoretiker Marx und den Praxistheoretiker Bourdieu zu verbinden.

2. Form und Fetisch (Marx I)

Ohne Zweifel ist Marx vor allem als Ökonomiekritiker aktuell geblieben. Als kritischer Ökonom hat er die zu seiner Zeit vorherrschenden Theorien korrigiert, aber das ist heute oft nur noch von historischem Interesse. Dasselbe gilt für gewisse Untersuchungen ökonomischer Phänomene seiner Zeit. Was wir in erster Linie von ihm aufgreifen können, sind Konzepte, mit denen er die ökonomische Wissenschaft als solche trifft, über einzelne Theorien und historische Brüche hinweg. Und es zeigt sich, dass die marxsche Form- und Fetischtheorie von erstaunlicher Aktualität ist und auch die heutige ökonomische Orthodoxie zu treffen vermag. Um Marx für die Ökonomiekritik wieder fruchtbar zu machen, muss er allerdings anders gelesen werden, als es im Marxismus üblich war und teils noch ist. In der marxistischen Tradition wurde *Das Kapital* als ein ökonomisches Werk gelesen, das die Notwendigkeit der Überwindung des Kapitalismus unmittelbar beweist. Eine solche Lektüre übersieht den Bruch gegenüber dem theoretischen Feld der Ökonomie und unterwirft die Analyse politischen Imperativen und einer steten Versuchung zur Prophetie, die nicht nur eine gewisse Kurzsichtigkeit, sondern regelrechte Denkverbote hervorrufen können.

Wenn ich hier das marxsche Hauptwerk weder durch eine ökonomische noch eine politische Brille lese, sondern gesellschaftstheoretisch deute, stehe ich aber nicht allein auf weiter Flur, sondern bewege mich durchaus im Horizont der (gar nicht mehr so) neuen Marx-Lektüren im deutschsprachigen Raum wie auf internationaler Ebene (Elbe 2008; Hoff 2009). Unpolitisch wird Marx dadurch höchstens für jene, welche die politische Bedeutung der Ökonomiekritik im Zeitalter des ökonomischen Imperialismus übersehen. Die vorgeschlagene Lektüre führt dazu, dass klassische marxistische Themen wie die Arbeitswertlehre, die Krisentheorie oder das berühmte Transformationsproblem zu Gunsten der Form- und Fetischtheorie aus dem Fokus des Interesses zurückweichen. Ich spreche vier Aspekte im *Kapital* an, die mir für die heutige Ökonomiekritik von Bedeutung scheinen: die Kritik der Naturalisierung, die Theorie gesellschaftlicher Wertformen, das Fetischtheorem und die Vulgärökonomie.

(1) Marx war mit ökonomischen Theorien konfrontiert, welche noch nicht wie die Neoklassik jeden Bezug auf Geschichte und Gesellschaft verloren hatten. Doch kritisierte er die Ökonomen dafür, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse als natürliche Gegebenheiten und den Kapitalismus als notwendigen Endpunkt der menschlichen Geschichte betrachteten. Die Kritik an der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schriften. Vom Vergleich der Ökonomen mit den Theologen im *Elend der Philosophie* (Marx [1847] 1972: 139-140) über die Dekonstruktion der ökonomischen Theorie des Sündenfalls im Zusammenhang mit der ursprünglichen Akkumulation (Marx [1873] 1962: 741-742) bis zur Bemerkung, die Grundrente wachse nicht aus dem Boden, sondern aus der Gesellschaft (ebd.: 97), um nur drei Stellen zu nennen: Stets geht es darum, die historische Besonderheit des Kapitalismus zu betonen und ökonomische Phänomene auf gesellschaftliche Zusammenhänge zurückzuführen. Jede sozial- und kulturwissenschaftliche Arbeit ist mit dem Problem der Naturalisierung konfrontiert; Marx' Pionierleistung auf dem Gebiet wird bis heute unterschätzt oder übersehen.

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

ersten *Kapital*-Bandes: „Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt?“ (Marx ([1873] 1962: 94-95) Die Entdeckung gesellschaftlicher Wertformen ermöglicht es, das Kapital als gesellschaftliche Kraft der Vergesellschaftung zu untersuchen, welche die Alltagspraxis beherrscht. Kapitalistische Vergesellschaftung ist vor allem Formbestimmung: Menschliches Denken und Handeln wird in Wertform oder in Wert produzierende Form gebracht, etwa wenn konkrete Arbeit sich in abstrakte verwandelt, oder wenn Kenntnisse und Fähigkeiten als Bildungstitel von unterschiedlichem gesellschaftlichem Rang gekleidet werden.

(3) Der Zusammenhang zwischen Formtheorie und Fetischtheorem liegt darin, dass Marx auch die Erscheinungsformen kapitalistischer Verhältnisse untersucht hat. Gesellschaftliche Verhältnisse stellen sich im Kapitalismus an konkreten Dingen dar, zum Beispiel an Waren, an Geld oder Maschinen. In dieser dinglichen Erscheinung sind sie aber unsichtbar, während die Dinge, an denen sie sich darstellen, eine magische Kraft erlangen, die als Ausdruck der Wirkungsmächtigkeit der an ihnen dargestellten Verhältnisse verstanden werden muss. Deshalb ist bei Marx von Fetischen die Rede, das heißt von eigenartigen Dingen, an deren übermenschliche Kräfte die Menschen glauben. Der wirkungsmächtigste Fetisch ist nicht die Ware, sondern das Kapital. Es ist kein Zufall, dass Marx im *Kapital* immer wieder religiöse Metaphern einsetzt: Seine Ökonomiekritik ist religionskritisch inspiriert. Wenn gegen Ende des dritten *Kapital*-Bandes von einer „verzauberten, verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt“ die Rede ist, von einer regelrechten „Religion des Alltagslebens“ (Marx [1894] 1964: 838), sollten wir dies *à la lettre* nehmen. Dasselbe gilt für den wiederkehrenden Vergleich der Ökonomen und Theologen, und dies führt zum folgenden Punkt.

(4) An verschiedenen Stellen unterscheidet Marx zwischen wissenschaftlicher Ökonomie und Vulgärökonomie. Zugleich betont er, selbst die besten Vertreter der politischen Ökonomie wie David Ricardo blieben „mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen“, während die Vulgärökonomie „nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung der Alltagsvorstellungen der wirklichen Produktionsagenten ist und eine gewisse verständige Ordnung unter sie bringt“ (Marx ([1894] 1964: 838-839). Die Unterscheidung von wissenschaftlicher und Vulgärökonomie darf nicht den Blick auf das Wesentliche verstellen: Die „objektiven Gedankenformen“ des Kapitals, diese verkehrten und verrückten, aber im Kapitalismus „gesellschaftlich gültigen“ Formen des Denkens (Marx ([1873] 1962: 90), prägen nicht nur den Alltagsverstand, sondern auch die ökonomische Theorie. Die Ökonomiekritik

versucht das theoretische Feld der kapitalistischen Religion des Alltagslebens aufzulösen, während die Ökonomen stets auch als Hohepriester des Kapitals agieren. Die Wirkungsmächtigkeit der verrückten Kategorien der kapitalistischen Ökonomie liegt darin begründet, dass sie für die einzelnen Akteure „praktisch richtig“ sind, wie Marx ([1894] 1964: 390-391) am Beispiel der notwendigen Illusion des Unternehmers, ein Arbeiter zu sein, der für seine Tätigkeit entlohnt wird, aufzeigt: Sie geben im Alltag Orientierung und Handlungsmotivation. Wenn sie hingegen als wissenschaftliche Theorie der Ökonomie gelten, ist das „natürlich verrückt“. Marx' Überlegungen zur Vulgäroökonomie erinnern an Durkheims ([1895] 1999: 116) Kritik der Vorbegriffe, dieser „von der Praxis und für die Praxis geschaffen[en] Produkte der Vulgärerfahrung“, mit denen jede Wissenschaft brechen muss, oder an die Problematisierung der Spontansozioologie durch Bourdieu, Chamboredon und Passeron (1991: 15-17).

3. Ökonomie der Praxis (Bourdieu I)

Bourdieu's Ökonomiekritik stand lange Zeit im Schatten seiner kultursoziologischen Studien. Wenn er in den letzten Lebensjahren als Neoliberalismuskritiker in Erscheinung trat, wurde oft übersehen, dass sich die Auseinandersetzung mit ökonomischen Phänomenen und Theorien durch sein ganzes Werk zieht und als notwendiges Pendant seiner Kultursoziologie betrachtet werden muss. Die Kritik an Vorstellungen reiner Kultur, an der Illusion der Interessellosigkeit der Kulturschaffenden und Intellektuellen, und die Kritik an Vorstellungen reiner Ökonomie waren ihm letztlich zwei Seiten derselben Medaille. Da die Entstehung der kapitalistischen Ökonomie als soziales Feld, in dem sich ökonomische Interessen offen und brutal artikulieren können, historisch gesehen mit der Entstehung zunehmend autonomer Felder der kulturellen Produktion einherging, lässt sich eine geheime Komplizenschaft zwischen der Weltsicht der Ökonomen und jener der Kulturschaffenden beobachten: „Denn werden Begriff des Eigennutzes im engen wirtschaftswissenschaftlichen Sinne gebraucht, ist auch zur Verwendung des Komplementärbegriffs der Uneigennützigkeit gezwungen: Man kann nicht die Welt des 'Bourgeois' mit seiner doppelten Buchführung erfinden, ohne gleichzeitig die Vorstellung vom reinen und vollkommenen Universum des Künstlers und Intellektuellen mitzuschaffen, wo das 'L'art pour l'art' und die reine Theorie uneigennützig regieren.“ (Bourdieu 1992: 71)

Bourdieu hatte nie Berührungängste gegenüber den Wirtschaftswissenschaften und arbeitete bereits früh mit Ökonomen und Statistikern des nationalen Statistik- und Wirtschaftsinstituts INSEE zusammen (Lebaron 2003). Seine Schriften sind geprägt durch eine Haltung, die darauf zielt, die Gegenspieler mit

ihren eigenen Waffen zu schlagen. So kritisiert er die Ökonomen für ein einseitiges und unvollständiges Verständnis von Ökonomie, das es ihnen verbietet, deren verborgene Mechanismen aufzuspüren und Formen von Ökonomie, die nicht auf den ersten Blick ökonomisch aussehen, überhaupt als solche wahrzunehmen. In seiner frühen Untersuchung der algerischen Gesellschaft unter der französischen Kolonialherrschaft (Bourdieu 1958) beschreibt er eine Ökonomie, die sich als solche nicht zu erkennen gibt und von westlichen Ökonomen nicht wahrgenommen wird: Es ist, wie wenn diese Gesellschaft ihrer wirtschaftlichen Realität nicht ins Auge sehen wollte. Wo ökonomische Handlungen als Ehrengeschäfte praktiziert werden, entdeckt er eine Ökonomie der Verschleierung, eine anti-ökonomische Ökonomie, und erfindet damit ein Konzept, das er in Frankreich zur Analyse kultureller Felder einsetzt. Die Algerienstudien dienten als Ausgangspunkt der Formulierung einer allgemeinen Theorie der Praxis, die Bourdieu (1979) auch als eine Ökonomie der Praxis bezeichnet. Dies beruht auf dem Gedanken, dass das Alltagshandeln auf einer un- oder halbbewussten Orientierung an praktischen Interessen beruht, die in den verinnerlichten Dispositionen des Habitus eingeschrieben sind. Praktisch ist diese Ökonomie einerseits, weil sie „implizit, nicht theoretisch“ ist, aber auch, weil sie „angemessen [ist], den Erfordernissen und Dringlichkeiten des Handelns entsprechend“ (Bourdieu 2002: 30). Ökonomisch ist diese Praxis, weil sie materiellen Interessen gehorcht, aber auch, weil sie es den Menschen erspart, permanent darüber nachzudenken, was gerade zu tun ist.

Während Bourdieu (1999) in *Die Regeln der Kunst* sich auf ökonomische Konzepte stützt, um die verborgene Ökonomie des literarischen Feldes sichtbar zu machen, bewegt sich seine Ökonomiekritik auf zwei Ebenen. Zum einen hinterfragt er die Weltsicht der Ökonomen, diese „imaginäre Anthropologie“ (Bourdieu 2002: 223-225) der rational kalkulierenden Subjekte, deren scheinbare Plausibilität auf der verborgenen Homologie zwischen den sozialen Strukturen der Gesellschaft und den mentalen Strukturen des Habitus beruhen. Selbst im Feld der Ökonomie trägt das Bild kalkulierenden Handelns, das die Theorie des *Rational Choice* zeichnet: „*Die Ökonomie der ökonomischen Praktiken*, diese den Praktiken innewohnende Vernunft, hat ihren Ursprung nicht in ‘Entscheidungen’ des rationalen Willens und Bewusstseins oder in von äußeren Mächten ausgehenden mechanischen Determinationen, sondern in den Dispositionen, die in Lernprozessen bei einer langwährenden Auseinandersetzung mit den Regelmäßigkeiten des Feldes erworben wurden; diese Dispositionen können selbst ohne jedes bewusste Kalkül Verhaltensweisen und sogar Antizipationen erzeugen, die eher *vernünftig* als *rational* zu nennen sind, auch wenn ihre Übereinstimmung mit den Einschätzungen des Kalküls dazu verleitet, sie als Produkte der kalkulierenden Vernunft aufzufassen und zu behandeln.“ (ebd.: 29-30) Ähnlich wie bei Marx ist in den Schriften des französischen Soziologen das stete Bemühen

greifbar, ökonomische Theorien nicht nur zu kritisieren, sondern im selben Argument deren soziale Plausibilität und Wirkungsmächtigkeit auszuleuchten.

Zum anderen hält Bourdieu der ökonomischen Orthodoxie seine eigenen Konzepte entgegen, allen voran die Begriffe Habitus, Feld und Praxis, die zur Analyse ökonomischer Prozesse und Phänomene eingesetzt werden können. In Algerien hatte er fast handgreiflich erfahren, dass die uns heute geläufigen Formen wirtschaftlichen Denkens und Handelns alles andere als natürlich sind: Sie setzen einen ökonomischen Habitus voraus, den zu verinnerlichen die kabyllischen Händler und Bauern erst durch das Kolonialsystem gezwungen wurden. Auch fiel es dem französischen Soziologen zunächst schwer, diese vorkapitalistische Ökonomie zu verstehen: „Ich erinnere mich, stundenlang auf einen kabyllischen Bauern eingefragt zu haben, der mir eine traditionelle Form des Verleihens von Vieh zu erklären versuchte, weil es mir nicht in den Kopf wollte, dass sich der Verleiher gegen alle ‘ökonomische’ Vernunft dem Entleiher gegenüber verpflichtet fühlte – aus dem Grund, dass dieser doch das Tier versorgen werde, das man sonst ohnehin hätte füttern müssen.“ (Bourdieu 2002: 22) Später hat Bourdieu die Ökonomie als soziales Feld beschrieben, das sich dadurch auszeichnet, „dass hier die Sanktionen besonders brutal sind und das unverhohlene Streben nach der Maximierung des individuellen materiellen Profits öffentlich zur Zielvorgabe des Verhaltens gemacht werden kann“ (ebd.: 190). Die Struktur des Feldes ist durch die ungleiche Verteilung verschiedener Formen von Kapital geprägt, auf Grund derer große Unternehmen als dominante Akteure auftreten und die Spielregeln des ökonomischen Wettkampfs beeinflussen können. Allerdings ist für Bourdieu selbst im ökonomischen Feld die Bedeutung nichtökonomischer Faktoren zentral. So hebt er gegen das Bild des freien Marktes die Schlüsselrolle des Staates hervor: „[Mehr] als alle anderen Felder ist das ökonomische Feld die Heimstatt des Staates, der jeden Augenblick zu seinem Dasein und Dableiben beiträgt, aber auch zur Struktur der Kräfteverhältnisse, dies es kennzeichnen.“ (ebd.: 34-35)

4. Mit Marx gegen den Marxismus (Bourdieu II)

Bourdieu's Praxistheorie lässt sich als eigenständigen Ansatz der Ökonomiekritik betrachten, der die neoklassische Ökonomie als rationalistische Verhaltenswissenschaft im Kern trifft. In welchem Verhältnis zu Marx steht nun dieser Ansatz? Offensichtlich waren die marxschen Frühschriften eine Inspirationsquelle des französischen Soziologen. So finden sich an je einer Schlüsselstelle der zwei Bücher, in denen er die Praxistheorie ausführlich darstellt, Verweise auf die Feuerbachthesen: Im *Entwurf einer Theorie der Praxis* ist dem theoretischen Teil ein Zitat aus der ersten These vorangestellt (Bourdieu 1979: 137), und in

Sozialer Sinn beruft sich Bourdieu (1987: 97) auf Marx' Begriff der „wirklichen, sinnlichen Tätigkeit“, in die wir uns geistig hineinversetzen müssen, um das praktische Verhältnis der Menschen zur Welt zu verstehen. In diesen Zeilen, die dem Wechselspiel von Sozialstruktur, Habitus und Praxis gewidmet sind, geht es dem französischen Soziologen darum, aus der Gegenüberstellung von Objektivismus und Subjektivismus und allen weiteren damit verbundenen Gegensatzbegriffen auszubrechen. Dieser Gedanke, der sich durch das gesamte Werk zieht, erinnert an die Suche des jungen Marx nach dem wirklichen Menschen und der wirklichen Praxis, für deren Entdeckung die Abstraktionen der idealistischen wie der materialistischen Philosophie ein Hindernis darstellten.

Wenn die marxischen Frühschriften deutliche Spuren in Bourdieus Werk hinterlassen haben, lässt sich dasselbe vom Spätwerk, in dem die Ökonomiekritik zu ihrem höchsten Ausdruck gelangt, nicht sagen. Es scheint so, als habe der französische Soziologe *Das Kapital* nicht gelesen oder zumindest nicht in seine eigenen Arbeiten aufgenommen. Es ist aber gut zu sehen, dass sich einige seiner Begriffe mit Konzepten der marxischen Ökonomiekritik verbinden lassen. Das gilt etwa für die mentalen Strukturen des Habitus (Bourdieu) und die objektiven Gedankenformen des Kapitals (Marx). Der Begriff von Marx lässt sich durch Bourdieus Überlegungen zum Wechselspiel von Verinnerlichung und Veräußerlichung befruchten, das eine probabilistische Determination des Denkens und Handelns erzeugt. Während Bourdieus Untersuchungen zu Alltagspraxis und Habitus den Schwerpunkt auf klassenspezifische Formen des Denkens und Handelns setzen, erinnert Marx an die Existenz klassenübergreifender Gedankenformen. Auf ähnliche Weise lassen sich die Begriffe Vulgärökonomie (Marx) und Spontansozioologie (Bourdieu) zusammenbringen: Beide verweisen auf die Notwendigkeit eines erkenntnistheoretischen Bruchs mit dem Alltagsverstand, den wissenschaftliche Arbeit nicht ein für allemal vollziehen kann, sondern als permanente Aufgabe betrachten muss.

Zum Marxismus unterhielt Bourdieu ein kritisches Verhältnis. So wie er die Ökonomen mit ihren eigenen Begriffen schlägt, kritisiert er die Marxisten, indem er sich auf Marx beruft. In *Wie eine soziale Klasse entsteht* führt er gegen die marxistische Illusion des Klassenrealismus ein Argument der marxischen Hegelkritik an: „Tatsächlich begeht die marxistische Tradition den gleichen theoretischen Irrtum, dessen Marx selbst Hegel geziehen hat: Indem sie konstruierte Klassen, die als solche nur auf dem Papier existieren, gleichsetzt mit wirklichen Klassen in Gestalt mobilisierter, absolutes und relationales Selbstbewusstsein besitzender Gruppen, verwechselt die marxistische Tradition die Sache der Logik mit der Logik der Sache.“ (Bourdieu 1997: 112) In dem Text betont Bourdieu die Bedeutung einer politischen Arbeit der Klassenherstellung durch Repräsentationsformen (kognitiv, politisch, theatralisch), ohne die soziale Klassen nicht

in den Köpfen der Menschen zu existieren vermögen. In seinen Augen haben sich die Protagonisten des Marxismus meistens unreflektiert in diese politische Arbeit gestürzt und waren weder in der Lage noch geneigt zu verstehen, was sie selbst zur Entstehung der Arbeiterklasse beigetragen haben und welchen Preis die Arbeiter für diese Repräsentation, ohne die sie als Klasse nicht existieren konnten, zahlen mussten. In *Was heißt sprechen?* nimmt Bourdieu (1990: 146-168) sodann den „Wichtigkeitsdiskurs“ des Althusser-Schülers Etienne Balibar aufs Korn, indem er einen in Comic-Bildern gezeichneten Marx mit Zitaten aus der *Deutschen Ideologie* über diesen Marxisten spotten lässt. Er will auf die konservative Wirkung des intellektuellen Überlegenheitsgefühls hinweisen, das diese Art der marxistischen Philosophie zur Schau trägt, und hält provokativ fest: „Da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, ist es nicht verwunderlich, dass sich in Marx' Polemik gegen Stirner Analysen finden, die wortwörtlich auch auf die französischen Marx-Lektüren zutreffen; oder dass besonders typische Stilmittel des Wichtigkeitsdiskurses bei theoretisch so weit auseinanderliegenden Philosophen wie Althusser und Heidegger anzutreffen sind, die ja auch den für den Status des Philosophen grundlegenden Sinn für hohe Theorie gemeinsam haben.“ (ebd.: 115) Indem sie im Namen der Revolution und der Arbeiterinteressen sprechen, tragen die marxistischen Philosophen für Bourdieu unbewusst ihren Teil zum Ausschluss der Arbeiterklasse aus der Welt der Intellektuellen bei.

Bourdieu's Polemik gegen Balibar deutet an, dass es in seiner Marxismuskritik auch um das Selbstverständnis der linken Intellektuellen geht. Wenn jemand sich als Marxist bezeichnet, heißt das noch lange nicht, dass seine intellektuelle Praxis sozial und kulturell fortschrittlich ist und ebenso wirkt. „In der gelehrten Welt gibt es viele Leute, die sich ziemlich revolutionär gebärden, wenn es um Dinge geht, die sie nicht selbst betreffen, und konservativ, wenn man zum Eingemachten kommt...“, hält er in einem Gespräch über Max Weber fest und fügt an: „[M]an wird oft als Rechter beschimpft, wenn man die Wahrheit über die 'Linken' sagt...“ (Bourdieu 2000: 126) Zweifellos gibt es in den Schriften des französischen Soziologen viele Stellen, an denen man aus marxistischer Sicht zum Eingemachten kommt. Jedenfalls hat Bourdieu mit dem jungen Marx etwas Anderes gemacht hat als der Marxismus in seinen vorherrschenden Spielarten: Er hat die Erkenntnisse der marxischen Philosophiekritik den Feldern der politischen und philosophischen Diskussion entwunden und für die empirische Sozialforschung fruchtbar gemacht. Wenn wir die marxischen Feuerbachthesen als Aufruf zu einem Forschungsprogramm verstehen, philosophische Abstraktionen hinter sich zu lassen und auf die Suche nach den wirklichen Menschen zu gehen, ist er diesem Aufruf systematisch gefolgt. Ein Buch wie *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1982), in dem kulturelle Praxen von Angehörigen verschiedener sozialer Klassen untersucht werden, ist eine unerschöpfliche Fundgrube für alle,

die sich jenseits politischer Glaubenssätze tatsächlich dafür interessieren, wie wirkliche Menschen leben.

Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, Bourdieus Theorie der Praxis im Verhältnis zu verschiedenen marxistischen Schulen zu positionieren. Aber es lässt sich mit Sicherheit sagen, dass der Marxismus in seinen Augen kaum aus der Opposition von Subjektivismus und Objektivismus – oder Idealismus und Materialismus – auszubrechen versteht, die etwa Lenin ([1909] 1962) auf besonders krude und politisch verhängnisvolle Art zum obersten Denkprinzip stilisiert. So bleiben die marxistischen Denker für Bourdieu dazu verdammt, zwischen beiden Sichtweisen zu schwanken, die im Frankreich der Nachkriegszeit etwa durch Sartre auf der einen und Althusser auf der anderen Seite verkörpert wurden. Im Gespräch mit Terry Eagleton begründet er seinen Verzicht auf den Ideologiebegriff denn auch mit dem Anliegen, Abstand von der kartesischen Bewusstseinsphilosophie des Marxismus zu nehmen (Bourdieu & Eagleton 1992). Selbst bei Gramscis Philosophie der Praxis, die als Bruch mit dem orthodoxen Marxismus seiner Zeit gewürdigt werden muss und etwa in den Augen von Michael Burawoy starke Affinitäten zu Bourdieus Ansatz aufweist (Burawoy & von Holdt 2012: 51-67), stellt sich die Frage, ob sie durch die Brille des Soziologen betrachtet nicht immer wieder auf halbem Weg stehen bleibt. Wenn Gramsci zum Beispiel schreibt, der Alltagsverstand der Massen könne „keine intellektuelle Ordnung bilden“ und sei durch die „zusammenhangslosen Eigenschaften eines allgemeinen Denkens einer bestimmten Epoche in einem bestimmten Volksmilieu“ geprägt (Gramsci 1994: 1378; 1381), übersieht er genau das, was Bourdieu mit dem Begriff des Habitus als System keineswegs zusammenhangloser Dispositionen erfassen will. Und wenn Gramsci (ebd.: 1383) proklamiert, im Gegensatz zur Kirche strebe „die Philosophie der Praxis nicht danach, die ‘Einfachen’ in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstands zu belassen, sondern sie statt dessen zu einer höheren Lebensauffassung zu führen“, schlägt das Überlegenheitsgefühl des Philosophen durch, das sich durch den schönen Satz, dem zu Folge „alle Menschen ‘Philosophen’ sind“ (ebd.: 1375), nicht einfach in Luft aufgelöst hat.

5. Fiktives Kapital und Kapital-Mimesis (Marx II)

Dass aber Bourdieu seinerseits einen Preis dafür zahlt, das marxische Hauptwerk kaum zur Kenntnis zu nehmen, lässt sich an seiner Kapitaltheorie zeigen, die vor allem ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital unterscheidet. In einem oft zitierten Aufsatz über diese Kapitalarten geizt Bourdieu nicht mit Begriffen und Formulierungen, die an Marx erinnern. So bezeichnet er das Kapital als „akkumulierte Arbeit“ und hält fest: „Wird Kapital von einzelnen Aktoren oder

Gruppen privat und exklusiv angeeignet, so wird dadurch auch die Aneignung sozialer Energie in Form von verdinglichter oder lebendiger Arbeit möglich.“ (Bourdieu 1992: 49) Das erinnert an Marx' Ausbeutungsbegriff. In dem Text lässt Bourdieu (ebd.: 71-72) eine klassische Arbeitswertlehre anklingen: „Die universelle Wertgrundlage, das Maß aller Äquivalenzen, ist dabei nichts anderes als die *Arbeitszeit* im weitesten Sinne des Wortes. Das durch alle Kapitalumwandlungen hindurch wirkende *Prinzip der Erhaltung sozialer Energie* lässt sich verifizieren, wenn man für jeden gegebenen Fall sowohl die in Form von Kapital akkumulierte Arbeit als auch die Arbeit in Rechnung stellt, die für die Umwandlung von einer Kapitalart in eine andere notwendig ist.“ Dabei übersieht er allerdings eine wichtige Erkenntnis der marx'schen Kritik der politischen Ökonomie: Arbeit produziert nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen Kapital, sie muss zu dem Zweck eine besondere Form annehmen und abstrakte Arbeit werden, die in gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit verrichtet wird.

Wenn Bourdieu hier die Bedeutung gesellschaftlicher Formen übersieht, handelt es sich nicht einfach um einen Ausrutscher. Vielmehr setzt seine Kapitaltheorie, die auf der Analogie des sozialen und des kulturellen mit dem ökonomischen Kapital beruht, diese Formvergessenheit voraus. Eine durch Marx inspirierte formtheoretische Reflexion führt unweigerlich zur Hinterfragung solcher Analogien. Zum Beispiel ist die Arbeit zur Produktion sozialen Kapitals – das heißt wichtiger sozialer Beziehungen – keine abstrakte Arbeit im marx'schen Sinne. Genau so wenig lassen sich Formen des kulturellen Kapitals wie etwa Bildungstitel auf dem Markt kaufen. Und weder soziale Beziehungen noch Bildung akkumulieren sich in einer selbstreferenziellen, von einzelnen Menschen entkoppelten Bewegung der Selbstverwertung. Sie lassen sich nicht wie das Kapital bei Marx ([1873] 1962: 169) als „automatisches Subjekt“ beschreiben, das „lebendige Junge [wirft] oder wenigstens goldene Eier [legt]“. Um seine kapitaltheoretischen Analogien zu präzisieren, müsste Bourdieu gerade auch das ökonomische Kapital zum Gegenstand seiner Untersuchungen machen, denn er postuliert ja, dass dieses den anderen Kapitalarten zu Grunde liegt (Bourdieu 1992: 70-71). Diese Aufgabe hat er aber scheinbar bewusst unterlassen. In *Soziologische Fragen* hält er fest: „Was das ökonomische Kapital angeht, verlasse ich mich auf andere, das ist nicht meine Arbeit; ich kümmere mich um das, was von den anderen beiseite gelassen wird, entweder aus Desinteresse oder wegen fehlenden theoretischen Rüstzeugs: das kulturelle und das soziale Kapital.“ (Bourdieu 1993: 54)

Bourdieu's Schweigen zum ökonomischen Kapital hinterlässt im Kern seiner Kapitaltheorie eine Leerstelle, die dem ökonomischen Imperialismus in die Hände spielt. Denn die Macht des Kapitals und seiner Ökonomie – als sozialem System wie als Wissenschaft – beruht auch auf mimetischer Vervielfältigung und Verbreitung seiner gesellschaftlichen Formen. Marx ([1894] 1964: 482) hat

dieses Phänomen an Stellen des dritten *Kapital*-Bandes angedeutet, die unter dem Begriff fiktives Kapital diskutiert wurden: „Die Form des zinstragenden Kapitals bringt es mit sich, dass jede bestimmte und regelmäßige Geldrevenue als Zins eines Kapitals erscheint, sie mag aus einem Kapitel entspringen oder nicht. Erst wird das Geldeinkommen in Zins verwandelt, und mit dem Zins findet sich dann auch das Kapital, woraus es entspringt.“ Marx beschreibt an dieser Stelle gedankliche Vorgänge, die in den Köpfen stattfindende Verwandlung verschiedener Dinge in Kapital, auf Grund derer „aller Zusammenhang mit dem wirklichen Verwertungsprozess des Kapitals bis auf die letzte Spur verloren [geht]“ (ebd.: 484). Für ihn ruft die Herrschaft des Kapitals spezifische Denkweisen hervor, die nicht nur die Naturalisierung, sondern auch die Vervielfältigung der Kapitalformen begünstigen: „Mit der Entwicklung des zinstragenden Kapitals und des Kreditsystems scheint sich alles Kapital zu verdoppeln und stellenweis zu verdreifachen durch die verschiedene Weise, worin dasselbe Kapital oder auch nur dieselbe Schuldforderung in verschiedenen Händen unter verschiedenen Formen erscheint.“ (ebd.: 488) Als Formen des fiktiven oder imaginierten Kapitals nennt er neben Aktienkapital und Staatsschulden auch die Arbeitskraft (ebd.: 483-484).

Durch Marx' Brille betrachtet ist es vielleicht kein Zufall, dass der Siegeszug der modernen Humankapitaltheorie – der zu Folge menschliches Arbeitsvermögen eine Form von Kapital ist – und die erneute Bekräftigung der Handlungsfreiheit und Wirkungsmacht des internationalen Finanzkapitals – oder des zinstragenden Kapitals in marxischer Terminologie – im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gleichzeitig aufgetreten sind. In derselben Zeit hat auch Bourdieu seine Kapitaltheorie entworfen, die in der Soziologie und verwandten Fächern ein breites Echo gefunden hat. Meines Erachtens ist diese unter dem Gesichtspunkt der Ökonomiekritik nicht unproblematisch. Menschliche Fähigkeiten und soziale Beziehungen als Kapital zu betrachten – und sich selbst als Humankapitalist oder Unternehmer seiner selbst – liegt ganz im Zeitgeist des heutigen Kapitalismus. So trifft die Bemerkung, mit der Bourdieu „besonders hartnäckige Ökonomen wie Gary Becker“, den amerikanischen Humankapitaltheoretiker, ins Visier nimmt, auch ihn selbst: Insofern sie die Kapitalformen vervielfältigt, ohne über die gesellschaftlichen Formen des Kapitals nachzudenken, folgt seine Theorie den Bewegungen der kapitalistischen Ökonomie und lässt sich als deren „uneingeständenes Produkt“ betrachten (Bourdieu 2002: 27). Bourdieu kann diesbezüglich durchaus mit Bourdieu kritisiert werden, denn bei der Analogie zwischen den Kapitalarten ohne Analyse des ökonomischen Kapitals handelt es sich um ein „mimetisches Modell“, das Ähnlichkeit und Analogie verwechselt, wogegen es „analogische Modelle“ zu konstruieren gilt, „die zu den verborgenen Prinzipien der von ihnen interpretierten Realitäten vorzudringen suchen“ (Bourdieu, Chamboredon & Passeron 1991: 61).

6. Reflektierter Eklektizismus

In einem Interview über Max Weber hat sich Bourdieu (2000: 120) als einen „reflektierte[n] Eklektizist[en]“ bezeichnet: „Es gibt für mich nicht notwendig einen Widerspruch, von überall her etwas zu ‘borgen’, von Marx zu Durkheim über Weber, wenn das alles zu einer theoretischen Kohärenz führt, die heute von den Postmodernisten einfach als ‘totalitär’ geißelt wird.“ In seinem Werk kommt eine Haltung zu klassischen Texten zum Ausdruck, die auch meine eigenen Überlegungen zur Ökonomiekritik anleitet. Es geht nicht nur um die Verbindung theoretischer Quellen, sondern auch um die Haltung gegenüber jeder einzelnen Quelle: „Ich glaube, dass man gleichzeitig *mit* einem Denker und *gegen* ihn denken kann. Das bedeutet, radikal der klassifikatorischen, und das heißt der politischen Logik zu widersprechen, in der man fast überall die Beziehungen zu den Gedanken der Vergangenheit herstellt. ‘Für Marx’, wie Althusser es wollte, oder gegen Marx... Ich glaube, dass man mit Marx gegen Marx denken kann, oder mit Durkheim gegen Durkheim, und sicher auch mit Marx und Durkheim gegen Weber und umgekehrt...“ (ebd.: 115) Bourdieus Schriften zeigen, dass theoretische Arbeit nicht unpolitisch wird, wenn sie sich unreflektierter Unterwerfung unter die politische Logik verweigert. Und natürlich soll auch mit Bourdieu gegen Bourdieu gedacht werden: So können wir seine Theorie der Praxis aufgreifen und seine Kapitaltheorie kritisieren. Nichts verpflichtet uns, Bourdieu ganz oder gar nicht zu übernehmen.

Ich habe in diesem Beitrag gezeigt, dass Marx und Bourdieu zwei eigenständige Ansätze der Ökonomiekritik entworfen haben. Beide operieren auf allen drei ökonomiekritischen Ebenen: Sie leiten die Analyse der Ökonomie als sozialem System an, begründen eine kategoriale Kritik der ökonomischen Theorie und tragen eine weiterführende Reflexion des Verhältnisses zwischen der Ökonomie als sozialem System und der Ökonomie als Wissenschaft vor. Die zwei Ansätze lassen sich für die Ökonomiekritik verbinden. Bourdieu hat praxistheoretische Ansätze des jungen Marx weiter entwickelt, was vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die ökonomische Orthodoxie sich heute als Verhaltenswissenschaft begreift, möglicherweise das Wertvollste ist, das sich ökonomiekritisch aus den marxischen Frühschriften machen lässt. Aber Marx und Bourdieu lassen sich nicht harmonisch vereinen, wie ich am Beispiel der Kapitaltheorie angedeutet habe. Reflektierter Eklektizismus zielt nicht auf theoretische Versöhnung, sondern auf Befruchtung und Kritik. Er hat nichts mit dieser „architektonischen Vernunft“ zu tun, die etwa in den riesigen Sammlungen überlieferter Fragen und Argumente der Kirchenväter zum Tragen kommt, die die Theologen des Mittelalters zusammenstellten. (Funktionale Äquivalente lassen sich in der marxistischen Tradition mühelos finden.) Ein solcher Eklektizismus orientiert sich dagegen am Prinzip

der „polemischen Vernunft“, die theoretische Konzessionen wie das Ausblenden von Divergenzen ausschließt und von den Quellen nur beibehält, „was sie zuvor der Kritik unterworfen hat“ (Bachelard zit. in Bourdieu, Chamboredon und Passeron 1991: 33).

Zum Schluss möchte ich festhalten, dass Marx und Bourdieu natürlich nicht die zwei einzigen theoretischen Quellen sind, aus denen sich eine heutige Ökonomiekritik mit Gewinn speisen kann. Gegen den ökonomischen Imperialismus sind alle verfügbaren Quellen der Kritik zu mobilisieren, ohne den Anspruch auf theoretische Kohärenz preiszugeben. Es spricht auch nichts dagegen, kritische Ökonomie und Ökonomiekritik gegenseitig zu befruchten: Der kritischen Ökonomie kann die Ökonomiekritik ein theoretischer Stachel im Fleisch sein, der sie in ihrer Kritik der Orthodoxie anspricht, sowie eine Chance für Bündnisse, die über das ökonomischen Feld hinausreichen, aber zugleich die Kräfteverhältnisse im Feld beeinflussen können. Für die Ökonomiekritik wiederum kann die kritische Ökonomie von Interesse sein, weil sie sich im ökonomischen Feld besser auskennt und helfen kann, die entscheidenden Fragen zu stellen, statt am Ziel vorbeizuschießen. Zweifellos setzt aber eine fruchtbare Verbindung voraus, dass sich beide Seiten den Unterschied ihrer sozialen Position – innerhalb beziehungsweise außerhalb des Feldes der ökonomischen Wissenschaft – bewusst machen und bereit sind, die unweigerlich auftretenden Divergenzen theoretischer Position in diesem Lichte zu diskutieren.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (2002): *Der Einzige und sein Eigenheim. Erweiterte Neuauflage der Schriften zu Politik & Kultur 3*, Hamburg.
- (2000): Mit Weber gegen Weber. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz.
- (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt/M.
- (1997): Wie eine soziale Klasse entsteht. *Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2*, Hamburg, 102-129.
- (1993): *Soziologische Fragen*, Frankfurt/M.
- (1992): Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1*, Hamburg, 49-79.
- (1990): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien.
- (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M.
- (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M.
- (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- (1958): *Sociologie de l'Algérie*, Paris.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron (1991): *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*, Berlin.
- Bourdieu, Pierre & Terry Eagleton (1992): Doxa and Common Life. *New Left Review*, I/191 (<http://newleftreview.org/I/191/terry-eagleton-pierre-bourdieu-doxa-and-common-life>).

- Burawoy, Michael & Karl von Holdt (2012): *Conversations with Bourdieu. The Johannesburg Moment*, Johannesburg.
- Coleman, James (1988): Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, Vol. 94 (Supplement), S95-S120.
- Durkheim, Emile ([1895] 1999): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin.
- Fine, Ben & Dimitris Milonakis (2009): *From Economics Imperialism to Freakonomics. The shifting Boundaries between Economics and other Social Sciences*, London.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte Band 6. Philosophie der Praxis*, Berlin.
- Hai Hac, Tran (2003): *Relire 'Le Capital'. Marx, critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique*, 2 Bände, Lausanne.
- Heinrich, Michael (2009): Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and new Insights from the Critical Edition, in: Riccardo Bellofiore and Roberto Fineschi, *Re-Reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, New York, 71-98.
- (2004): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Hoff, Jan (2009): *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlin.
- Jo, Tae-Hee (Hg.) (2011): *Informational Directory for Heterodox Economists (4th edition)*, Buffalo/ New York.
- Lebaron, Frédéric (2003): Pierre Bourdieu. Economic Models against Economism. *Theory and Society*, Heft 32, 551-565.
- Lee, Frederic (2009): *A History of Heterodox Economics: Challenging the Mainstream in the 20th Century*, London.
- Lenin, Wladimir I. ([1909] 1962): *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin.
- Marx, Karl ([1894] 1964): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, MEW 25, Berlin.
- ([1873] 1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, MEW 23, Berlin.
- ([1847] 1972): *Das Elend der Philosophie*. MEW 4, Berlin, 63-182.
- Milonakis, Dimitris & Ben Fine (2009): *From Political Economy to Economics. Method, the Social and the Historical in the evolution of Economic Theory*, London.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton
- Robbins, Lionel (1932): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London.
- Straubhaar, Thomas (2012): Schluss mit dem Imperialismus der Ökonomen, *Financial Times Deutschland*, 3.5.2012 (Interview).
- Vincent, Jean-Marie (2001): *Un autre Marx. Après les marxismes*, Lausanne.