

Jahrbuch

Herausgeber

**Ökonomie und
Gesellschaft**

Prof. Dr. Gerd Grötzinger

Prof. Dr. Wenzel Matiaske

Prof. Dr. Hans G. Nutzinger

Prof. Dr. Stephan Panther

Prof. Dr. Peter Weise

ÖKONOMIE UND GESELLSCHAFT

Jahrbuch 20

Sozialkapital: eine (un)bequeme Kategorie

Herausgegeben von
Wenzel Matiaske und Gerd Grötzinger

Redaktionelle Zuschriften und Manuskripte bitte an:

Prof. Dr. Peter Weise, Universität Kassel,
Fachbereich Wirtschaftswissenschaften, 34109 Kassel
bargen@wirtschaft.uni-kassel.de

oder

Prof. Dr. Gerd Grötzinger, Universität Flensburg,
Collegium Mare Balticum, Auf dem Campus 1, 24941 Flensburg
groezing@uni-flensburg.de

Metropolis-Verlag
Marburg 2008

Inhalt

Editorial	7
<i>Franz Schultheis</i> Pierre Bourdieus Konzeptualisierung von „Sozialkapital“. Sozialkapital: zur Genealogie des Gedankens	17
<i>Norman Braun</i> Sozialkapital aus Sicht der Rational Choice Soziologie	43
<i>Jan Freese, Mark Euler und Rainer Marggraf</i> Perspektiven einer rationalen ökonomischen Rekonstruktion sozialer Interaktionen als Basis des Sozialkapitalkonzeptes	79
<i>Felix Roth</i> Sozialkapital, Vertrauen und wirtschaftliches Wachstum	111
<i>Sören Petermann</i> Soziale Netzwerke und politischer Einfluss von Kommunalpolitikern	139
<i>Oliver Ludewig und Dieter Sadowski</i> „Organisationskapital – eine tragfähige Metapher?“	179
Zu den Autoren	211

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Metropolis-Verlag für Ökonomie, Gesellschaft und Politik GmbH
Bahnhofstr. 16a, 35037 Marburg, Deutschland
<http://www.metropolis-verlag.de>
Copyright: Metropolis-Verlag, Marburg 2008
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-89518-661-5

Pierre Bourdieus Konzeptualisierung von „Sozialkapital“

Sozialkapital: zur Genealogie des Gedankens

Franz Schultheis

Der Begriff „Sozialkapital“ taucht in Pierre Bourdieus Werk im Laufe der 1970er Jahre auf, was ihn, wenn es um die Genealogie der aktuellen Debatte um dieses Konzept geht, eindeutig zum Urheber macht. Betrachtet man die dahinter steckende Idee *avant la lettre*, so ist die Bourdieuische Auseinandersetzung mit diesem soziologischen Gegenstand jedoch noch viel früheren Ursprungs und situiert sich im Kontext seiner ethnologischen und soziologischen Feldforschungen der späten 1950er und frühen 1960er Jahre. Dennoch soll gleich zu Beginn dieser Betrachtung unterstrichen werden, dass sich die erstaunliche Karriere dieses Konzepts nur zum geringen Teil der Rezeption Bourdieuscher Gesellschaftstheorie verdankt, sondern hier ganz andere Theoremsätze gemischt mit Zeitgeistsströmungen und *mainstream*-Diskursen zur Geltung kommen.

Bei Bourdieu nimmt sich der Begriff „Sozialkapital“ zunächst wie ein Derivat der bereits fest in seiner Theorie der gesellschaftlichen Welt verankerten Analysen der (ungleichen) Verteilung und Reproduktion von ökonomischem und kulturellem Kapital aus, deren Thematisierung im Werk „Die feinen Unterschiede“ ihren wohl einflussreichsten Nieder-

schlag fand¹. Der von Bourdieu in die Sozialwissenschaften eingeführte erweiterte Kapitalbegriff verdankte sich dabei einer originellen Einschränkung Marxscher und Weberscher Perspektiven: die von Marx entwickelte Theorie des Kapitals als Produkt der Akkumulation kollektiver Arbeit im Sinne menschlicher Gattungskräfte wird um die in Webers Religionssoziologie geleistete Öffnung dieses Denkens gegenüber nicht ökonomischen Gütern, in diesem Falle „Heilsgüter“, ausgedehnt, und dank des hierbei gewonnenen komplexen Paradigmas entsteht eine Entwicklungsdynamik des Bourdieuschen Denkens. Dieses treibt den gesellschaftstheoretischen Ansatz im Wechselspiel mit zwei weiteren interdependenten Konzepten, Feld und Habitus, immer weiter voran und befragt es in immer neuen empirischen Studien zu den unterschiedlichsten soziologischen Gegenständen auf seine heuristische Kraft und theoretische Kohärenz und Tragweite.

Nun taucht das Konzept *capital social* in „Die feinen Unterschiede“ zwar mehrere Dutzend mal auf – wie man dem Schlagwortverzeichnis leicht entnehmen kann –, dies jedoch hauptsächlich in Gestalt von Spezifizierungen hinsichtlich des Wirkungszusammenhangs der eigentlich maßgeblichen strukturierenden Faktoren, nämlich der Verfügung über ökonomisches und kulturelles Kapital.² Sozialkapital erscheint hier als ein auf gesellschaftlichen Beziehungen (Gruppenzugehörigkeiten) beruhende Handlungsressource, die einerseits stark von den Verteilungsstrukturen ökonomischen und kulturellen Kapitals geprägt – wenn auch nie determiniert – wird, andererseits als eine Art Katalysator oder Verstärker die praktische Wirksamkeit dieser beiden Ressourcen mitbestimmt.

¹ Hier geht es z.B. um die Frage, wie unter vergleichbaren Bedingungen der Ausstattung mit kulturellem Kapital die hieraus normalerweise resultierende Chancengleichheit zur Illusion wird, weil Unterschiede in der Ausstattung mit aktivierbaren Netzwerken der Unterstützung konkurrenzverzerrend wirken.

² Im parallel hierzu entstandenen theoretischen Hauptwerk Bourdieus, „Sozialer Sinn“ („Praktischer Sinn“, wie es eine korrekte Übersetzung hätte herüber bringen müssen), taucht das Konzept Sozialkapital im Register erst gar nicht auf. Gleiches gilt später für Werke wie „Homo Academicus“, „Die Regeln der Kunst“ oder „Pascalsche Meditationen“, ein Umstand, der auf die eher randständige Position dieses Elements in der Gesamtarchitektur der Bourdieuschen Theorie der gesellschaftlichen Welt verweist.

Diese relativ sekundäre Rolle des Sozialkapital-Konzepts innerhalb der Bourdieuschen Gesellschaftsanalyse spiegelt sich auch darin wieder, dass er diesem Konzept zwar ein Themenheft³ seiner Hauszeitschrift *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (No 31, 1980) widmet, hier aber nur ein kurzes *statement* von zwei Seiten unter dem bezeichnenden Titel „Le capital social. Notes provisoires“⁴ (Das Sozialkapital. Vorläufige Anmerkungen).

³ Für eine rezeptionskritische Analyse der Bourdieuschen Sozialkapital-Theorie dürfte es nicht uninteressant sein, dass sich diese Nummer von ARSS sich inhaltlich ganz besonders dem Adel widmet und einem Beitrag Monique de Saint-Martins eine exponierte Position einräumt, ist doch der Adel als Relikt der ständischen Gesellschaft weiterhin durch seine Rolle als „geschlossene Gesellschaft“ gekennzeichnet, in der jedem Individuum kraft Geburt und Blutsbande ein eindeutiger Ort in einem klar hierarchisierten Raum zukommt und alle Individuen wiederum einander die Aneerkennung dieser sozialen Identität schulden und garantieren. Die großen Namen großer Familien spiegeln ihren über Generationen akkumulierten gesellschaftlichen Wert wieder, öffnen Türen, prädestinieren für spezifische Allianzen, sei es in Form von Heiraten, Geschäftsbeziehungen oder Geselligkeit.

Wenn darüber hinaus in den Jahren der Emergenz des Sozialkapital-Konzepts in Bourdieus Werk dieses gerade durch zwei groß angelegte empirische Studien zum Patronat (ARSS, 20/21, 1978) und respektive zum Episkopat (ARSS, 44/45, 1982) geprägt ist, so leuchtet es ein, dass auch hier wieder zwei gesellschaftliche Gruppen mit ausgeprägter „ständischem“ Habitus und Lebensstil in sein soziologisches Visier rücken und sich in ähnlicher Weise wie der Adel für die Analyse idealtypischer Manifestationen dieses spezifischen gesellschaftlichen Kraft eignen. Darüber hinaus soll im Folgenden noch aufgezeigt werden, dass Bourdieus Interesse an dem später als „Sozialkapital“ genannten Sachverhalt in seinem Frühwerk *avant la lettre* im Kontext seiner sozialanthropologischen Studien zur vormodernen bäuerlichen Welt geweckt wurde.

⁴ Interessanterweise geht dieser französische Beitrag später fast eins-zu-eins in einen stark rezipierten deutschsprachigen Aufsatz Bourdieus für den Sonderband „Soziale Ungleichheit“ der Sozialen Welt (1983) ein, wobei er hier jedoch unter dem globaleren Titel „Ökonomisches Kapital – kulturelles Kapital – soziales Kapital“ auftaucht und in Gestalt dieses soziologischen Dreiklanges wird dann auch suggeriert, dass es sich um theoretische Konzepte gleichen Ranges für die Gesellschaftsanalyse handle. Nebenbei bemerkt, hat Bourdieu nie daran gedacht, diesen deutschsprachig übertragenen Beitrag in seinem französischen Original zu veröffentlichen, was auf die sehr relative Bedeutung verweist, die er ihm beimaß.

Gleichzeitig kann man hier an die Analyse der Debatten um Sozialkapital von Portes (1998) erinnern, der feststellte: „The first systematic contemporary analysis of social capital was produced by Pierre Bourdieu.“ und dann bedauert, dass

Die Emergenz des Konzeptes „Sozialkapital“⁵ situiert sich demnach in einer spezifischen Konjunktur des Bourdieuschen Werkes. Diese liegt mittlerweile ein gutes Vierteljahrhundert zurück und ließ damals seitens der Rezeption bei Weitem nicht so viel Tinte fließen wie in den letzten 10 bis 15 Jahren, in denen dieses Konzept in aller Munde war und sowohl in den Politikwissenschaften und in der Ökonomie und der Soziologie Hochkonjunktur hat wie auch im öffentlichen Diskurs rund um gesellschaftspolitische Fragen.

Worauf aber beruht diese plötzliche Karriere des Begriffs Sozialkapital? Paradoxerweise – oder gerade nicht – ist dieses enorme Interesse nur zum geringen Teil Bourdieus Verdienst und Ausfluss seines Werkes; ja trägt bisher noch nicht einmal viel zu einer angemessenen Rezeption seiner Arbeiten bei. Vielmehr hat sich das Konzept Sozialkapital an ganz anderen Orte – geographisch ebenso wie von der intellektuellen Landschaft und vom wissenschaftlichen Feld aus gesehen – so erfolgreich in den zeitgenössischen Diskurs eingebracht. Hieran beteiligt waren vorrangig Coleman (1988; 1990) und etwas später, dafür aber umso nachhaltiger, Putnam (1993; 1995; 2000), die dem von Bourdieu in die Sozialwissenschaften initiierten Konzept eine ganz neue Stoßrichtung und Konnotation gaben und ihm sozusagen als einer „*appellation incontrolée*“ – und ganz und gar nicht im Sinne des Erfinders – zu einer erstaunlichen Publizität verhalfen. Trotzdem werden in der Regel alle drei in einem Atemzug genannt und gemeinsam als Urheber dieser Debatte angesehen. Hinter der oberflächlichen Familienähnlichkeit – der Begriff „Sozialkapital“ kann als Etikett auf unterschiedlichen Schläuchen herhalten und tut es auch – verbergen sich nämlich einige grundlegende Differenzen der gesellschaftstheoretischen Positionen, Perspektiven und Intentionen. Diese lassen sich betreffs Bourdieu als herrschaftssoziologisch und gesellschaftskritisch orientierten genetischen Strukturalismus kennzeichnen

Bourdieu's kurzer Beitrag zum Thema, da in Französisch verfasst, in den USA wenig Echo fand: „This lack of visibility is lamentable because Bourdieu's analysis is arguably the most theoretically refined among those that introduced the term in contemporary sociological discourse.“ Wie dem auch sei: Bei unserem Beitrag geht es nicht darum, die Bedeutung des Konzepts Sozialkapital im Kontext der Bourdieuschen Soziologie zu schmälern, sondern sie ins rechte Licht zu rücken. Dieses gilt es vor allem auf die frühen sozialanthropologischen Schriften Bourdieus zu richten und weniger auf den Kontext von „Die feinen Unterschiede“, wo dieser Begriff nur sekundäre Bedeutung beanspruchen kann.

und von dem heute vorherrschenden strukturfunktionalistischen und interaktionstheoretischen Sozialkapital-Ansätzen klar absetzen.

Mit einer solchen Analyse der Feldeffekte im sozialwissenschaftlichen Diskurs und den aus ihnen resultierenden Missverständnissen könnte man eigentlich die ganze Sache auf sich beruhen lassen, Bourdieu aus diesem Diskursfeld wie einen Fremdkörper entfernen und die Debatte rund um Sozialkapital dem *mainstream* überlassen. Schließlich wird ja auch in den von Coleman⁵ und Putnam entwickelten Ansätzen eine ganze Reihe an wichtigen und innovativen gesellschaftstheoretischen und gesellschaftspolitischen Fragen nachgegangen, zu denen Bourdieu nicht viel beisteuern kann und wohl auch nicht wollte.⁶ Aber dies wäre zu oberflächlich, und es könnte durch diesen heutigen *mainstream* zu einem

⁵ Die hier gewählte Strategie einer Kontrastierung und Hervorhebung der Spezifika der Bourdieuschen Position geht bewusst das Risiko ein, vorhandene Affinitäten und Gemeinsamkeiten, insbesondere zwischen Coleman und Bourdieus Ansätzen, zu vernachlässigen. Wie immer kann man je nach Sicht der Dinge ein Glas als halb voll oder halb leer bezeichnen. Angesichts vorherrschender Amalgamierungen und Nivellierungen im Diskurs rund um Sozialkapital scheint es uns aber klar als wichtiger, Differenzen zu betonen und den Bourdieuschen „Sonderweg“ in dieser Debatte herauszuarbeiten. Ansonsten ließe sich hinsichtlich des Verhältnisses Coleman – Bourdieu unterstreichen, dass beide im Sozialkapital eine zentrale Machtressource von Gruppen sehen und hierbei der Familie für deren Produktion und Reproduktion eine Schlüsselstellung zuordnen (s. hierzu: Lin 2001, 23). Die zentrale Differenz dürfte sich im klassentheoretischen Ansatz Bourdieus finden, der die Vorstellung generalisierter Reziprozität und universeller Teilhabe an Austauschprozessen gemäß egalitärer Chancen als eine Euphemisierung gesellschaftlicher Herrschaftsbeziehungen und kollektive Heuchelei erscheinen lässt (vgl. hierzu Siisänen, 2000). Jedenfalls steht Bourdieu der Coleman'schen Sicht von Sozialkapital deutlich näher als der Putnam'schen, dessen Umgang mit dem Konzept „Vertrauen“ in seiner Abstraktion von gesellschaftlichen Strukturen und seiner strukturfunktionalistischen Reduktion von Sozialkapital auf seine sozialintegrativen Funktionen Bourdieu als naiv vorkommen müsste.

⁶ Hier sei daran erinnert, dass die beachtliche Publizität dieser zunächst us-amerikanischen Diskurse im deutschen Kontext, sowohl auf wissenschaftlicher wie öffentlicher Ebene, in Frankreich kein direktes Gegenstück findet. Die Debatten rund um soziale Kohäsion und Integration werden zwar auch hier geführt, dies aber auf viel unabhängiger Weise gegenüber diesem *mainstream* und mit Begrifflichkeiten wie „*lien social*“ und „*propriété sociale*“, die zum guten Teil auf Robert Castel (Castel/Haroche 2001, Castel 2005) zurück gehen und eben diese soziologischen Fragestellungen auf sehr originelle Weise angehen.

verengten und reduktionistischen Umgang mit Bourdieus Konzept des Sozialkapitals kommen.

Einerseits ist festzuhalten, dass eine Beschäftigung mit Bourdieus Konzept des Sozialkapitals interessante Kontrastfolien hinsichtlich einer kritischen Rezeption der aktuellen Gebrauchsweisen dieses Begriffs bietet. Andererseits bietet sich hier auch die Gelegenheit zu einem unüblichen Zugang zum Bourdieuschen Werk: Bei diesem verfolgt man dessen gängige Konzepte, wie in diesem Falle „Sozialkapital“, in einer werksgeschichtlichen Betrachtung zurück auf die der expliziten Verwendung des Begriffs vorausgehende, d.h. noch „begrifflose“ Verwendung dieser soziologischen Denkfigur und zeigt auf, dass dieses theoretische Werkzeug schon in den allerfrühesten Arbeiten Bourdieus angelegt ist, wenn auch nur *avant la lettre* zur Anwendung gelangt⁷. Hierbei lässt sich zeigen, wie auch im Falle der Sozialkapitaltheorie eine für Bourdieu typische *work in progress* zum Ausdruck kommt, bei dem er über mehrere Jahrzehnte hindurch immer wieder auf schon früh beobachtete Phänomene in konzentrischen Kreisen zurückkommt, sie vor dem Hintergrund der jeweiligen erreichten theoretischen und empirischen Fortschritte seiner Arbeiten neu und kritisch-reflexiv aufgreift, in ein anderes Licht setzt und auch begrifflich zuspitzt. Bevor wir mit dieser Rekonstruktion beginnen, erlauben wir uns den Umweg über die Betrachtung alltäglicher Redeweisen und Ansichten rund um das vom Begriff Sozialkapital anvisierte gesellschaftliche Phänomen, in denen sich auf unvermittelte Art soziologisch relevante Erfahrungen spiegeln.

⁷ Hierbei muss man sich davor hüten, mit solchen Konzepten anachronistisch umzugehen und wie im Falle Labouari Addis „Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu“ (Paris, 2002) sie dem jungen Bourdieu schon in den Mund bzw. in die Feder zu legen. Ein ganzes Kapitel dieser an sich wohl informierten Auseinandersetzung mit Bourdieu und seinem Werk steht hier unter dem Titel „Le modèle théorique et ses concepts constitutifs: capital social et habitus“. Auf diese Weise geht man, um Bourdieu zu paraphrasieren, der bibliographischen Illusion in die Falle.

„Beziehungen haben“: Vorstellungen von Sozialkapital in Alltagstheorien

Oft fällt der Ausspruch „Er/Sie hat Beziehungen“ oder gar „gute Beziehungen“ und ist zu hören, „man lasse diese Beziehungen spielen“ oder „setze sie geschickt ein“. Man sagt, „Jemand kenne die richtigen Leute“, „einflussreiche Personen“, „habe den richtigen Draht“, „verfüge über Vitamin B“, „gehöre zu einer Seilschaft“, „werde protegirt“, „ließe sich sponsern“ etc. Man hört Sätze wie „X hat den Job nur wegen Y bekommen“, oder „A könne sich das nur leisten, weil B ihn schütze“, und schon auf dem Schulhof fallen Sprüche vom „großen Bruder“, der jederzeit rächt, wenn man den jüngeren verhaute.

Es handelt sich hier um gängige Redeweisen bzw. Gemeinplätze, die auf einen breiten Konsensus darüber zu verweisen scheinen, dass die gesellschaftliche Welt Kräfte kennt, die rein relationalen Charakter haben, ungleich verteilt sind und Vorteile mit sich bringen. Beziehungen zu haben scheint nach dem sog. gesunden Menschenverstand geradezu Gold wert zu sein und ein Privileg zu repräsentieren. Dieses scheint einerseits geschenkt oder in die Wege gelegt worden zu sein, andererseits muss es aber auch erarbeitet und unterhalten werden. So sagt man auch, man müsse seine „Beziehungen pflegen“ und „aufrecht erhalten“, „sie nicht einschlafen lassen“ und „falls eingeschlafen wiederbeleben“, man muss „in sie investieren“ und „vorsorglich damit umgehen“. Kurzum: Das Alltagsdenken sieht in dem vom Begriff Sozialkapital anvisierten Phänomen ein Gut, das produziert und reproduziert werden muss, das akkumuliert und Gewinn bringend eingesetzt werden kann: mit einem Wort – ein Kapital.

Zugleich ist auch dem *common sense* bewusst, dass dieses Gut nicht egalitär verteilt und nicht jedermann gleichermaßen zugänglich ist. Im besten Fall ist man hinsichtlich dieser Ressource mehr oder weniger reich ausgestattet und privilegiert. Im schlechtesten Fall kann diese Ungleichheit weitere Ungleichheiten verstärken, z. B. beim Zugang zu materiellen Gütern (Einkommen, Lebenschancen und Lebensqualität) und immateriellen Werten (Ansehen, Ehre, Anerkennung). Man kann also durchaus davon sprechen, dass der Goffmansche „*common sense of social structure*“ (Schulteis 1996) im Sozialkapital einen zentralen Prägefaktor gesellschaftlicher Wirklichkeit sieht. Je nach Ausstattung mit Gütern wie Geld und Bildung scheint man mit mehr oder weniger anerkannten ge-

sellschaftlichem Wert (einen bekannten Namen haben, aus einer guten Familie stammen etc.) und mehr oder weniger privilegierten Beziehungen ausgestattet zu sein. Dank diesen Beziehungen kann man wiederum Vorteile haben gegenüber weniger gut ausgestatteten Zeitgenossen beim Zugang zu spezifischen knappen Gütern und Lebenschancen. Man weiß aber auch, dass man solche Beziehungen – wenn man sie denn hat – auch gezielt zur Mehrung der beiden anderen zentralen Ressourcen oder zumindest zur Optimierung ihrer Wirkung einsetzen kann.

Auch Pierre Bourdieu hatte zunächst selbst Anteil an solchen alltäglichen Sichten und Interpretationen gesellschaftlicher Phänomene, bevor er sich auf den Weg machte, ein Soziologe zu werden und sich dann kritisch-reflexiv mit den hier überlieferten spontansozologischen Deutungen sozialen Handelns auseinander zu setzen und sie nach ihrem praktischen Sinn zu befragen. Hierbei spielte Bourdieus Herkunft eine entscheidende Rolle und verdient daher eine besondere Aufmerksamkeit.

Von der gesellschaftlichen Primärerfahrung zur soziologischen Objektivierung

Woher kam Bourdieu? Geographisch betrachtet aus der tiefsten Provinz, dem Béarn, ein peripheres Gebiet des Hexagons nahe den Pyrenäen; sozialräumlich besehen aus einer nicht minder randständigen Region der gesellschaftlichen Welt. Bis zur Generation seiner Eltern waren Bourdieus Ahnen Bauern. Sein Vater bricht erstmals aus dieser Familientradition und dem bäuerlichen Milieu aus und wird Postbeamter. Bourdieus Familie erfährt vermittelt über ihn den Einbruch der Moderne in Gestalt einer „Entbäuerlichung“⁸ und die mit ihr einhergehenden Enttraditionali-

⁸ Bourdieu benutzt dieses Konzept im Kontext seiner Algerienstudien, um den tief gehenden ökonomischen, sozialen und kulturellen Wandel im Übergang von der traditionellen Agrargesellschaft zur modernen Lohnarbeits- und Marktgesellschaft zu beschreiben. Entbäuerlichung bezeichnet hier einen doppelten Sachverhalt: einerseits den Wandel objektiver gesellschaftlicher Strukturen und materieller Lebensbedingungen und Produktionsformen, andererseits jenen der eingefleischten sozialen Strukturen in Gestalt des (bäuerlichen) Habitus, einem Ensemble an kognitiven, moralischen und verhaltensmäßigen Dispositionen, der bei diesem Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse ebenso wie die objektiven Verhältnisse in seinen Grundfesten erschüttert und revolutioniert wird.

sierung, bzw. den Übergang zur Lohnarbeitsgesellschaft und zur sozialen Mobilität. Doch diese Aufstiegsmobilität – sofern man beim Status eines kleinen Postbeamten überhaupt von Aufstieg sprechen kann – ändert kaum etwas daran, dass die soziale Herkunft Pierre Bourdieus durch Bildungserfahrungen gekennzeichnet ist und seine primäre Lebenswelt eine bäuerliche bleibt, mag diese auch bereits erste Zeichen von Erosion und Umbau zeigen.

Das Aufwachsen in einer noch relativ intakten bäuerlichen Dorfgemeinschaft wird für ihn zu einem wichtigen Erfahrungshintergrund – einer Art Kontrastfolie. Diese erleichtert ihm bei seinen späteren Analysen gesellschaftlicher Modernisierungs- und Transformationsprozesse – sei es im kolonialen Algerien oder im Frankreich der neoliberalen Radikalisierung der Marktlogik – einen verstehenden Nachvollzug der hiermit für die betroffenen Menschen einhergehenden Erfahrungen der Entwurzelung, des Orientierungsverlustes und der sozialen Desintegration. Auch wird er bei seinen ersten autodidaktischen Gelversuchen auf den Gebieten der Ethnologie und Soziologie immer wieder diese Primärerfahrungen – Erfahrungswissen und praktischer Sinn – als zentrale Ressource seiner verstehenden Soziologie und seiner Kritik an den „akademischen Irrtümern“ einer Sozialforschung nutzen, die die Kopfgeburt der rein theoretischen Vernunft mit der gesellschaftlichen Praxis von Alltagsmenschen verwechselt.⁹ Bourdieu teilte deren Alltagswelt und praktischen Sinn, ihre Plausibilitätsstrukturen und *common sense* und verlor auch dann nicht diesen „Draht“ zur gewöhnlichen Welt gewöhnlicher Leute, als er durch die ihm eigene soziale Laufbahn aus ihr herauskatalysiert wurde, in eine andere „Schule“ des Lebens ging und ihm Wissenschaft zum Beruf wurde. In seinen Erzählungen rund um die Kindheit im Béarn, die er unseren Gesprächen über seine Anfänge als Sozialwissenschaftler einstreuen ließ, kam er immer wieder auf die Erinnerungsspuren aus dieser heute weitgehend untergegangenen Welt zurück. Diese ermöglichten

⁹ Wir werden im Nachfolgenden die These vertreten, dass Bourdieus Sozialanthropologie um ein „mediterranes Paradigma“, und nicht, wie von anderer Seite behauptet, um ein „kabylisches Paradigma“ (Addi 2003) kreist. Hierbei gehen wir davon aus, dass Bourdieu seine Theorie des Sozialkapitals – von den Analysen familiärer Reproduktionsstrategien bis hin zur Analyse des symbolischen Kapitals der Ehre – sowohl auf seinen eigenen sozialen Erfahrungshintergrund aus Kindheit und Jugend im Béarn entwickelte wie auch von da aus weiter während seiner Feldforschung in Algerien beobachtete und reflektierte.

es ihm, in der algerischen Fremde bei seinen Weichen stellenden ethnografischen Beobachtungen oder Befragungen von kabyllischen Bauern eine spontane Vertrautheit mit Handlungslogiken, ethischen Prinzipien und alltäglichen Praktiken (wieder) zu entdecken, die ansonsten bei westlichen „Besuchern“ allenfalls erstauntes Kopfschütteln und Unverständnis hervorgerufen hätten. Erzählte ihm ein Gesprächspartner während seiner Feldforschungen von seiner Arbeit, seiner Zeiteinteilung und seinen Prinzipien des Wirtschaftens, so sagte er oft zu sich selbst: „Das kann doch gar nicht sein, was der mir erzählt. Zu Hause würde das ganz ähnlich klingen und da weiß ich, wie ich das zu nehmen habe.“

So kannte er aus eigener Erfahrung die Grundregeln der Bruderehlik bäuerlicher Gemeinschaft, die Verpflichtung zum Geben sowie die Ehrensache sich großzügig zu zeigen. Hierdurch gelangte er zu einem Verständnis der Logik des Gabentausches und deren konstitutiver Bedeutung für die Idee des Sozialkapitals, das die von strukturalistischen Interpretationen eines Lévi-Strauss vollzogenen Verkürzungen und Reduktionen kritisch als ethnozentrischen Kurzschluss aus dem Blickwinkel der Moderne auf eine fremde Welt entlarvte. Bourdieus Vertrautheit mit der „vormodernen“ bäuerlichen Welt, ihrem Ethos und ihrer eigenen wirtschaftlichen Vernunft ermöglichte es ihm auch, die für die sozialwissenschaftlichen Entwicklungstheorien kennzeichnende Verkennung der traditionellen Wirtschaft so typische Etikettierung bzw. Stigmatisierung vormodernen Wirtschaftens als „irrational“, „vor-logisch“ bzw. „unterentwickelt“ ideologiekritisch als eine Mischung von Ignoranz und Arroganz des modernen Wirtschaftsdenkens gegenüber einer ihm fremden Logik wirtschaftlichen Handelns zu entlarven. Hier setzte sein Suchen nach den Grundlagen einer allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis ein, bei der die Idee des Sozialkapitals später eine zentrale Rolle spielen sollte.

Vor allem aber wird ihm die Vertrautheit mit der Lebenswelt der „France profonde“, des traditionellen Frankreichs der kleinen Leute und des „einfachen Volkes“ von Beginn an mit einem Unbehagen angesichts intellektueller Sichten und gelehrter Interpretationen eben dieser Lebensformen ausstatten. Diese befähigt ihn wiederum, eben diese Formen der Objektivierung gesellschaftlicher Verhältnisse selbst wieder kritisch zu objektivieren: „Weil ich vielleicht eine weniger abstrakte Vorstellung als andere vom Leben eines Bergbauern hatte, war mir entsprechend stärker bewusst, wie unüberwindlich, unaufhebbar die Distanz bei Strafe des

Doppelspiels bzw., wenn das Wortspiel erlaubt ist, des Doppel-Ichs ist.“¹⁰ An anderer Stelle betont Bourdieu, wie sehr ihm die Erinnerungsspuren aus seiner Kindheit den Weg zu einem Verständnis symbolischer Praxis in einer fremden und dennoch aufgrund einer gemeinsamen gesellschaftlichen Grammatik „vertrauten“ Welt ebneten: „So bin ich mir nicht sicher, ob ich an das herangegangen wäre, was mir heute als Sinn der rituellen Erfahrung und als Funktion der von ihr in Gang gesetzten Erzeugungsschemata erscheint, wenn ich die Annahme des sozial Verdrängten nicht weiter als bis zur Erinnerung an gewisse Auffälligkeiten getrieben hätte.“¹¹

Und an anderem Orte stellt Bourdieu fest: „Ich hatte schon früh eine sehr realistische Grundhaltung. Ich machte mir nichts vor und wusste eigentlich schon sehr viel über die soziale Welt, ohne es wirklich zu wissen.“ In persönlichen Gesprächen betonte er aber auch, dass er sehr viel vom gesunden Menschenverstand, der Intuition und dem oft sehr hell-sichtigen Urteil seiner Mutter profitierte, die ihm eine Soziologie *avant la lettre* vermittelte. Dies bringt er in anonymisierter Weise in der Einleitung zum „Sozialen Sinn“ zum Ausdruck. Darin schildert er, woher ihm die Anregung dafür kam, die gängige anthropologische und ethnologische Sicht von Verwandtschaft und ihrer sozialen Logik in Frage zu stellen und hierbei der Idee des Sozialkapitals auf indirekte Weise Ausdruck zu geben: „Aufmerksam gemacht von einem schlichten Anspruch in einer realen Situation („die Sowieso haben entdeckt, dass sie mit den Sowieso eng verwandt sind, seitdem diese einen Absolventen der *Ecole Polytechnique* in der Familie haben“) hatte ich erkennen können, was alle Gesellschaften und alle Verwandtschaftstheorien verdrängen wollen...“¹²

Das Konzept „Sozialkapital“ im Kontext des „mediterranen Paradigmas“ Bourdieus

Bourdieus Theorie und Empirie der gesellschaftlichen Welt entziehen sich beharrlich gängiger Klassifikations- und Etikettierungsversuche. Hatte man sie eine ganze Zeit lang unter „Strukturalismus“ subsumiert,

¹⁰ Bourdieu, P.: Sozialer Sinn, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, S. 35.

¹¹ Bourdieu, P.: ebd.

¹² Bourdieu, P.: ebd.

so nahm Bourdieu selbst deutlich Abstand von einer solchen Zuordnung und reagierte in Form einer Kompromisslösung, mit der er eher leben konnte: „Genetischer Strukturalismus“ wurde zu der von ihm selbst im Umlauf gesetzten Kennzeichnung seines Ansatzes. Daneben zirkulierte der Begriff „Praxeologie“, um eine weitere strategische Besonderheit seiner Konzeption von Sozialforschung und Gesellschaftstheorie ins Zentrum des Interesses zu rücken.

Auch bei der in den letzten Jahren intensivierten Diskussion um die Bedeutung des Algerienaufenthalts für die Prägung des Bourdieuschen Ansatzes finden bereits solche Klassifikationsbemühungen statt, und es gilt hier, kurz auf diese einzugehen und sich mit ihnen kritisch auseinander zu setzen.

Lahouari Addis (2003) hat unter dem Titel „*Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*“ kurz nach Bourdieus Tod eine interessante Studie vorgelegt, in der er die These vertritt, Bourdieus Werk kreise um ein „kabylisches Paradigma“, bzw. die Feldforschungen in der Kabyle seien für ihn zur bleibenden Referenz in Theoriebildung und Forschung geworden. Addi beschreibt sehr detailliert die Bedeutung der frühen Arbeiten Bourdieus für die Herausbildung seiner Theorie der gesellschaftlichen Welt und insbesondere auch für das Konzept Sozialkapital, um dann ihre, wie behauptet, Verengungen und Einglesigkeiten zu kritisieren. Hierbei wirft Addi Bourdieu vor, das kabyliche Paradigma zu sehr generalisiert und auf Gesellschaften mit einem anderen sozio-historischen Hintergrund angewandt zu haben.

Warum greift die These vom «kabylichen Paradigma» Bourdieus zu kurz?

Geht man wie hier von der Genealogie bzw. Chronologie seines Schaffens aus, dann kommt man nicht an der Einsicht vorbei, dass für Bourdieu Algerien und sein heimatliches Béarn ein einziges ethnologisches Terrain repräsentierten. Wie wir versucht hatten zu rekonstruieren, brachte der junge Mann Bourdieu seine „soziologische“ Intuition für die Frage der Konsequenzen eines gewaltsamen Einbruchs der modernen Marktgemeinschaft in eine traditionale bäuerliche Welt aus der Heimat mit, angereichert durch das Potenzial theoretischer Reflexivität, das ihm seine schulische Laufbahn vermittelte. Er beobachtet und analysiert die gleichermaßen vertraute und fremde Welt vor dieser Hintergrundfolie, kehrt dann zurück ins Béarn und verfremdet die Heimat, indem er jetzt die algerische Erfahrung zur Kontrastfolie macht.

Es scheint also angeraten, die These von einem durchgängigen Paradigma Bourdieus in doppelter Hinsicht zu erweitern: Einerseits sollte die Komplementarität ethnologisch-anthropologischer und soziologischer Forschung als konstitutives Merkmal dieses Ansatzes begriffen werden. Andererseits sollte aber auch auf Seiten der Anthropologie auf einen breiteren Bezugsrahmen verwiesen werden, nämlich den Mittelmeerraum als historische, geografische und kulturelle Einheit. Es empfiehlt sich also, von einem „mediterranen Paradigma“ Bourdieus zu sprechen. Die mediterrane Welt war, wie eine Vielzahl an Quellen aus den späten 50er- und frühen 60er-Jahren belegt, ein zentraler Bezugspunkt der Bourdieuschen Forschungen. So produzierte er seine frühesten Beiträge zur Frage der Ehre in der algerischen Gesellschaft – eine erste Auseinandersetzung mit der Frage des Sozialkapitals – oder referierte zum kabylichen Haus im Rahmen eines internationalen Kolloquiums zum Thema „Mediterranean Family Structure“.

Wenn der junge Bourdieu über Fragen familiärer Reproduktionsstrategien in der bäuerlichen Welt forscht und schreibt und hierbei immer wieder auf der enormen Bedeutung der Ressourcen an kollektiver Unterstützung manifestster oder potentieller Art abhebt, so führt er uns diese anhand eigener Beobachtungen, sei es im Béarn, sei es in der Kabyle vor Augen. Die Heiratsstrategien, die er genauer erforscht, orientieren sich beiderseits des Mittelmeers an den gleichen Mustern der Besitzstandswahrung oder -mehrung bzw. der Vergrößerung von Sozialkapital; aber auch an den gleichen Sorgen betreffs möglicher Konsequenzen einer ungleichgewichtigen Allianz und einer falschen Investition in soziale Bande. Die relative kulturelle Geschlossenheit dieses Raums – der Braudel einen guten Teil seiner Forschungen widmete – erlaubt es Bourdieu, Familienstrukturen, Reproduktionsstrategien, die Logik der symbolischen Ordnung rund um die Frage der Ehre, aber auch die Geschlechterbeziehungen oder die Logik des Tauschs in zwei unterschiedlichen Regionen des Mittelmeerraums zum Forschungsgegenstand zu machen.

Die Logik der Gabe und die (Re-)Produktion von Sozialkapital

Bourdieu ethnologisch-soziologische Feldforschungen in einer traditionellen Gesellschaft im Umbruch liefern immer wieder Einblicke in eine Form sozialer Integration und Organisation, die den modernen, hoch dif-

ferenzierten Marktgesellschaften abhandeln gekommen ist. Sie fand in dem, was Marcel Mauss (1984) als „totale soziale Tatsache“ bezeichnete, ihre elementarste Form und äußerte sich darin, dass eine spezifische Handlung zugleich gesellschaftliche, ökonomische, religiöse und symbolische Bedeutungen und Funktionen zum Ausdruck brachte. Bourdieu, der später eine sehr innige Wahlverwandtschaft zu Marcel Mauss und seinem Werk an den Tag legen sollte, bewegte sich bei seinen frühen Gehversuchen in der Feldforschung auf eben diesen Pfaden und suchte nach den Spielregeln einer Gesellschaft, die sich doch so offensichtlich den Grundprinzipien ökonomischer Rationalität, der Logik des often verfolgten Eigennutzes und der Profitmaximierung widersetzte und eine so ganz andere Ethik an den Tag legte. So wie Mauss in vielfältigen Beobachtungen – oft der Literatur entlehnt, da er selbst kein Mann der ethnografischen Feldforschung war – den Eigensinn einer Ethik der Gabe, der moralischen Verpflichtung zur Großzügigkeit und der auf ihr aufbauenden Ehre herauszuarbeiten suchte, lieferte auch Bourdieu viele detaillierte Schilderungen von Alltagsituationen, in welchen eine solche traditionelle Ethik zum Ausdruck kam. Diese Beobachtungen erlauben es Bourdieu schon sehr früh, die gesellschaftliche Macht und Prägekräft der geradezu antiekonomistischen moralischen Grundprinzipien dieser traditionellen Gesellschaft zu ermessen: Ehre, dieses ganz besondere gesellschaftliche Kapital, um nicht schon von „Sozialkapital“ zu sprechen, das nur in und durch die Augen der Anderen zu gewinnen und zu bewahren ist, verlangt unter den spezifischen sozialen Spielregeln geradezu systematisch die Verneinung von materialistischen Nützlichkeitsbewägungen und instrumenteller Vernunft.

Orientative Verschwendung, selbstloser Verzicht, Großzügigkeit ohne Kalkül und im Grenzfall Zerstörung materieller Güter und ökonomischen Reichtums finden ihren sozialen „Sinn“ darin, das allem Anschein nach erstrebenswerteste Gut innerhalb dieser gesellschaftlichen Existenzform zu mehrten: nämlich soziale Anerkennung und Wertschätzung, das symbolische Kapital der Ehre; kurzum das, was von Bourdieu rund zwei Jahrzehnte später mit „Sozialkapital“ auf den Begriff gebracht wird.

Ähnlich wie Mauss wird auch Bourdieu nicht der Illusion verfallen, dass es sich bei dieser Ethik der Großzügigkeit um ein völlige uneigennütziges, von Gefühlen reiner Bruderliebe und Solidarität getriebenes, zweckfreies Unterfangen handelt. Ganz im Gegenteil: Beide versuchen, die ganz unter der Hegemonie des okzidentalen Menschentyps *homo*

oeconomicus stehenden Leser ihrer Studien für eine Form des „Interesses“ zu sensibilisieren, das sich nicht auf materiellen Profit reduzieren lässt, sondern rein sozialer Herkunft und Qualität ist und in enger Beziehung zur Idee des Sozialkapitals steht. Beide gehen davon aus, dass dieses gesellschaftliche Spiel ein gutes Maß an kollektiv geteilter Heuchelei voraussetzt, eine Art „gesellschaftlicher Lüge“, wie Mauss es nennt. Denn wie bei einem stillschweigenden Gesellschaftsvertrag ist es den „Mitspielern“ strikt verboten, die sich hinter der vermeintlichen Uneigennützigkeit verborgenden Egoismen und Strategien zu benennen und aufzudecken. Im Gabentausch, diesem archetypischen sozialen Tatbestand, geht es nach Ansicht beider wahlverwandter Autoren um sehr ernste Einsätze und Interessen: Anerkennung, Ehre, Überlegenheit, Macht; und für diese Einsätze wird hart gerungen. Hier wird sozusagen die für die kapitalistische Gesellschaft kennzeichnende konkurrenzoriente und profitbezogene strategische Orientierung an der Durchsetzung von Interessen auch gegen Widerstreben und zu Ungunsten anderer zum Paradigma der Analyse sozialer Praxis in vormodernen und so grundlegend andersartiger Gesellschaften; wie später umgekehrt die sozialanthropologischen Studien zur traditionellen Gesellschaft später als Hintergrundfolie für die Analyse kapitalistischer Gesellschaften dienen werden, sowohl bei Mauss wie auch bei Bourdieu.

Mit diesen Forschungsstrategien und -gegenständen bewegte sich der junge Bourdieu durchaus im Fahrwasser des alles überragenden, von Lévi-Strauss im heimischen Paris angeführten, anthropologischen *mainstreams* und hätte hier auch mit wohlwollender Aufnahme rechnen können, wenn er nicht schon so früh ausgesichert wäre und etwa im Hinblick auf die strukturalistische Betrachtungsweise Lévi-Strausscher Prägung eine grundlegende erkenntnistheoretische Kritik eingeleitet hätte. Diese betraf ausgerechnet den Kernbereich der Theorie der Gabe und die Art und Weise, wie die strukturalistische Theorie von ihr Gebrauch zu machen suchte, indem Lévi-Strauss etwa das Vorwort zu „Soziologie und Anthropologie“ von Marcel Mauss schrieb und eine Einverleibung dieses wichtigen wissenschaftlichen Erbes in das eigene Patrimonium vollzog. Bourdieu unternahm nach seiner Rückkehr nach Paris vor dem Hintergrund seiner algerischen Feldforschungen eine Fundamentalkritik an der strukturalistischen Sichtweise. Er zeigte auf, dass diese gegenüber einer ganz wesentlichen Dimension des Tauschprozesses – nämlich der zeitlichen – blind blieb und schlicht übersah,

dass zwischen den Elementen „Geben“ und „Zurückgeben“ eines solchen Zyklus' ein soziologisch ganz wesentlicher Tatbestand allzu leicht in Vergessenheit gerät: die dazwischen verstreichende Zeit.

Zwischen dem Geben, von der ethnischen Verpflichtung zur Großzügigkeit vorgeschrieben, und der Erwidern der Gabe durch Gegengabe verstreicht Zeit, die keineswegs „leer“ und bedeutungslos ist. Im Gegenteil: Die angenommene Gabe schafft eine moralische Verpflichtung. Der Nehmende „steht in der Schuld“ des Gebenden, schuldet ihm etwas, und hier liegt eine elementare Form von Sozialkapital begründet. Der obligate Gabentausch produziert und reproduziert ununterbrochen soziale Bindungen. Der Gebende wird offensichtlich ärmer an materiellen Gütern; aber was er gibt, verlässt ihn nicht vollständig: Es nimmt die Form der Schuld an, in der sein Gegenüber bei ihm steht.

Großzügigkeit schafft Anerkennung und Ehre. Dies aber ungleich, denn derjenige, der mehr gibt und zu geben hat, schafft mit seiner Generosität auch eine Bringenschuld, die oft vom Nehmenden nicht beglichen werden kann und sein „In-der-Schuld-stehen“ ist in einer Gesellschaft von „Ehrenmännern“ ein grober Makel. Man steht hier auch die Ambivalenz bzw. Doppelschneidigkeit von Sozialkapital in Bourdieuscher Sicht aufscheinen. Dieses ist immer in konkrete gesellschaftliche Verhältnisse eingebettet, die auch in traditionellen Gesellschaften von Ungleichheiten und Herrschaftsbeziehungen geprägt werden. Diese schaffen sich nicht nur in Tauschbeziehungen aller Art ihren Ausdruck, sondern reproduzieren und legitimieren sich in der Geste des selbstlosen Gebens auf raffinierte Weise, weshalb Mauss auch den Begriff „gift“ als treffenden Ausdruck für diese Doppelbödigkeit anführt.

Die beim Potlatch prototypisch zum Ausdruck kommende Logik des Gabentauschs spiegelt diese Zweischneidigkeit: Das vermeintlich selbstlose Weggeben weltlicher Güter reproduziert und pazifiziert zunächst die sozialen Beziehungen zwischen zwei Gruppen (Clans) und schafft (al)so Sozialkapital. Zugleich geht hierbei aber auch einer der beiden Tauschpartner als Sieger hervor, ganz wie beim Roulette, wo der, der keine Chips mehr zu setzen hat, verloren hat, weil er „aus dem Spiel ist“. Der Gewinner hat dabei aber doppelt gewonnen: gegenüber dem weniger glücklichen Partner dieses ernststen gesellschaftlichen Spiels wie auch gegenüber den Mitgliedern seiner Gruppe und insbesondere seinen möglichen Konkurrenten. Er geht mit einem deutlichen Mehrwert an Anerkennung, Prestige und Ehre aus diesem symbolischen Kampf hervor und

mehrt dabei sein Sozialkapital außerhalb wie auch innerhalb seiner Gemeinschaft. Hier sind wir Lichtjahre von der stets harmonistischen und rein affirmativen Sicht von Sozialkapital des *mainstreams* der Sozialkapital-Debatte entfernt, wo Vorstellungen von Machtbeziehungen und Herrschaftsfunktionen von vorneherein weitgehend ausgeklammert bzw. „undenkbar“ scheinen.

Elementare Formen des Sozialen: Familie und Verwandtschaft

Der von Bourdieu anhand unterschiedlichster Beobachtungen und Analysen in dieser „medierranen Gesellschaftsformation“ umschriebene Gedanke eines rein in sozialen Beziehungen wurzelnden und existierenden Kapitals „eigener Art“, findet neben einer an der Ethik der Gabe orientierten ökonomischen Verkehrsform und Tauschlogik seinen prototypischen Ausdruck innerhalb der auf Verwandtschafts- bzw. Abstammungsprinzipien aufbauenden gesellschaftlichen Ordnung. Bourdieu kannte das enorme Gewicht dieser urwüchsigen Form von Vergemeinschaftung aus seiner eigenen heimischen Erfahrungswelt und entdeckte sie während seiner Feldforschungen unter den besonderen Bedingungen Algeriens auf dem Wege systematischer empirischer Herangehensweise mit reflektierter Distanz. Im Zentrum seiner theoretischen Überlegungen rund um Abstammung und Vererbung steht schon bald die Idee der gesellschaftlichen Reproduktion und deren Schlüsselfigur: die Familie. Die Familie – nicht das Individuum im okzidentalen Sinne – ist hier die Hauptakteurin. Bourdieu widmet ihr insbesondere hinsichtlich ihrer Reproduktionsstrategien ein ganz besonderes Forschungsinteresse, wobei Erbschaftsstrategien und matrimoniale Strategien, aber auch die Frage der familialen Akkumulation und Transmission symbolischen und sozialen Kapitals (Familienethre) vor dem Hintergrund einer traditionellen bäuerlichen Produktionsweise naturgemäß zunächst im Zentrum stehen.

Sozialkapital stellt in traditionellen Gesellschaften gewissermaßen das allgemeine Äquivalent gesellschaftlichen Austauschs dar: Um es zu erhalten und zu mehren wird auch materieller Reichtum, wie am Beispiel des Potlatch illustriert, hergegeben. Dieses besondere Kapital ist kein rein individueller Besitz, sondern zunächst eine Familienangelegenheit, die der Einzelne mit zu vertreten und zu verteidigen hat, aber nicht primär aus individuell-eigennützigen Motiven. Der Einzelne erhält qua Geburt

Anteil am Sozialkapital seiner Familie und trägt diese Schuld lebenslang mit sich: mindestens das, was er von der vorausgehenden Generation erbt – so will es das Prinzip der Familiengerechtigkeit – muss er der nächsten weitergeben.

Bourdieu sieht in der familialen Besitzstandswahrung und -mehrung eine Art sozialanthropologische Konstante. In deren Dienst stehen unterschiedliche familiäre Strategien, zum Teil konkret auf die Reproduktion bestimmter Kapitalformen gerichtet (Strategien der Reproduktion ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitals), zum Teil aber auch global auf eine optimale Wahrung des Gesamtkapitals unter Abwägung unterschiedlicher Parameter hin orientiert (Erbfolge- und Heiratsstrategien). Hier zeigt sich dann eine spezifisch „holistische“ Konzeption gesellschaftlicher Reproduktion, bei der eine Art „Familiengoisimus“ sich in Strategien niederschlägt, die systematisch bestimmte Gruppen von Individuen bzw. Familienmitgliedern – wie etwa Frauen und jüngere Brüder – zugunsten der Besitzstandswahrung bzw. zur Vermeidung einer Zersplitterung des Familienbesitzes zu „strukturellen Optern“ machen. Im Zentrum steht dabei die Idee der Familienehre, eine Art kollektiver Identität, die von spezifischen Ursprungs- und Gründungsmythen begleitet die Vorstellung von einem im Familiennamen symbolisierten Kapital der Ehre nährt, welches es unter allen Umständen zu verteidigen gilt. Die Familie bedarf hierfür „sozialen Kapitals“, d. h. einer möglichst großen Zahl mobilisierbarer männlicher Mitglieder, die in traditionellen Gesellschaften bis „aufs Blut“ für diese Ehre einstehen und auch die Ehre der Frauen der Familie zu schützen haben. Große Familien haben große Namen und umgekehrt und Sozialkapital kommt hier auf sehr krude Art in numerischen Größen und physischer Kraft zum Ausdruck. Die Familie ist demnach die elementare Organisationsform des Sozialkapitals. Sie liefert als eine Schicksalsgemeinschaft „im Guten wie im Bösen“ lebenslang Solidarität und fordert diese auch ein. Zugehörigkeit ist nicht frei gewählt und dadurch einfach aufkündbar wie in anderen Formen der Vergemeinschaftung. Familienzugehörigkeit ergibt sich in der Regel qua Geburt oder fest institutionalisierten „Initiationsriten“, wie Bourdieu sie abgrenzend gegenüber den „Initiationsriten“ des ethnologischen Diskurses benennt.

Bourdieu definiert Sozialkapital als „Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen“. Diese entstehen mit dem „Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen

gegenseitigen Kennens und Anerkennens“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 151f.), und es dürfte wohl kaum in Frage gestellt werden, dass die Familie die ursprünglichste, dauerhafteste und hochgradig institutionalisierte Form sozialer Netze repräsentiert. Letztlich hat sich mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Gesetzbüchern diese Dauerhaftigkeit und Unauflösbarkeit der Familienbände noch verstärkt, denn über das Prinzip der familialen Unterhaltspflicht, das das moderne Familienrecht kennzeichnet, wird Familie als Ressource an mobilisierbarer Unterstützung fest institutionalisiert. Die Familie ist jedoch nicht nur eine Art „Sozialbank“ zum lebenslangen Schutz gegenüber den Unwägbarkeiten des Lebens. Sie ist auch Transmissionsriemen für die Reproduktion des Kapitals in allen seinen Formen. Bourdieu widmete dieser Schlüssel-funktion von Familie ein ganz besonderes Augenmerk, indem er z. B. die Weitergabe kulturellen Kapitals analysierte, insbesondere unter dem Aspekt seiner inkorporierten, d. h. von früher Kindheit an in den Habitus eingeschriebenen Form.

Die familiäre Vererbung von Sozialkapital interessiert hier besonders. Sie geht zunächst durch den symbolischen Akt des Erkennens und Anerkennens seitens der Eltern, dann durch den Akt des Benennens und schließlich durch dessen Beglaubigung seitens der Vertreter kirchlicher und/oder staatlicher Würdenträger, welche die Familienzugehörigkeit beglaubigen und im Familienbuch attestieren. Durch diesen Akt kommt das Kind in den Genuss der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die einen je spezifischen Ort im gesellschaftlichen Raum einnimmt, d. h. mit mehr oder weniger privilegierten materiellen und symbolischen Ressourcen ausgestattet ist. Hat sie einen guten Leumund, so wird dieser gute Name in die Wiege gelegt und ohne eigenen Verdienst und eigenes Zutun Kreditwürdigkeit attestieren. Ist der Ruf der Familie weniger gut oder gar negativ konnotiert, so kommt der Neuankömmling „im Verruf“ ohne sich etwas zu Schulden kommen zu lassen. Das Erbe an Sozialkapital ist hier sozusagen negativ: anstatt mit symbolischem Vermögen ins Rennen zu gehen, hat man bereits eine familiäre Erbschuld zu tragen.

Sozialkapital besteht für Bourdieu aber auch ganz zentral in den von Familien unterhaltenen Sozialbeziehungen: erweiterte Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundeskreis, Geschäftsbeziehungen, Clubs, Sportvereine oder Parteifreunde. Auch hier ist wieder festzustellen, dass ein Gesellschaftsmitglied in unseren stratifizierten und von massiven sozialen Ungleichheiten gekennzeichneten kapitalistischen Gesellschaften kei-

neswegs unter chancengleichen Bedingungen ins Leben tritt und auf eine faire Verteilung der Karten in diesem Spiel rechnen kann.

So ist je nach Wohnquartier der Familie, später dann je nach Kindergarten und Schule der Wohngegend mit einer je anderen Zusammensetzung der Population zu rechnen, aus der sich die potentiellen Nachbarn, Spielkameraden, Freunde und vielleicht auch künftige Partner rekrutieren. Deshalb empfiehlt es sich auch, Bourdieus Sozialkapital-Konzept in seiner sozialräumlichen Perspektive zu verorten.

Sozialkapital und gesellschaftlicher Raum

Unter sozialem Raum versteht Bourdieu ein Ensemble an konkreten Positionen, die mehr oder weniger weit voneinander entfernt koexistieren und deren Distanzen mittels eines mehrdimensionalen Koordinatensystems beschreibbar und messbar sind. Wie zwei Städte auf dem Globus lassen sie sich mittels Längen- und Breitengrade situieren und hinsichtlich ihrer Entfernung bestimmen. Es gibt auch nichts daran zu denken, dass ein Individuum sich jeweils nur an einem Ort zugleich befinden kann. Das Konzept „Raum“ ist für Bourdieus Blick auf die soziale Welt zunächst dadurch von heuristischer Bedeutung, dass es ebenso wie im Falle des Begriffs „Sozialkapital“ zum Denken in Relationen und Strukturen zwingt und sich in besonderer Weise dazu anbietet, einer substantialistischen bzw. essentialistischen Spontantheorie vorzubeugen. Gegenstand der Soziologie ist für Bourdieu zuvorderst das Kräfte- und Spannungsverhältnis zwischen individuellen und kollektiven Akteuren in einem von eben diesen Kräften aufgespannten und entfalten Raum. Gesellschaftliche Wirklichkeit manifestiert sich für ihn primär in Gestalt der sich wechselseitig bedingenden wie auch einander ausschließenden Elemente, die in ihren Wechselwirkungsbeziehungen diesen Raum zur Geltung bringen.

Die den Raum bevölkernden Elemente sozialer Wirklichkeit – Individuen oder Gruppen – existieren in dieser relationalen Sicht immer vermittelt durch ihre Differenz: Sie besetzen relative Positionen in einem Raum von Relationen, welcher zwar als solcher gar nicht unmittelbar sichtbar ist, dennoch aber seine wirkungsmächtige Realität ständig durch die in ihm und durch ihn vermittelten Manifestationen der Elemente unter Beweis stellt. Vereinfachend gesagt ist der Sozialraum der status

quo langfristiger Verteilungskämpfe um knappe Güter verschiedener Art und spiegelt die von Individuen dank ihrer Verfügung über ein Gesamtkapital und dessen Zusammensetzung eingenommene Position. Seine Nachbarn dürfen ihm nicht allein durch ihre Kapitalausstattung, sondern auch durch ihren Lebensstil und ihren Geschmack für Dinge und für Menschen „nahe kommen“ und sich für Allianzen aller Art wie von selbst anbieten. So bietet dann der gesellschaftliche Raum auch ein Bild der Verteilung von potentiellern Sozialkapital bzw. ein Feld des je Möglichen bzw. Wahrscheinlichen bei dessen je konkreter Ausgestaltung.

Diese Vorstellung von Differenz und Abstand ist für das Bourdieusche Konzept des gesellschaftlichen Raums ausschlaggebend. Letzterer wird von sich wechselseitig ausschließenden Positionen gebildet, deren Nachbarschaft oder Entfernung immer auch mit Wertigkeiten in einem hierarchisch geordneten Neben-, Unter- und Übereinander einhergeht. Ein Individuum kann in diesem Ensemble an interdependenten Positionen zu einem gegebenen Zeitpunkt nur einen Platz einnehmen und wird sich damit auch in Nachbarschaft zu Individuen befinden, die in ähnlicher Weise mit Kapital ausgestattet sind (Volumen an Gesamtkapital und dessen Zusammensetzung). Dies ergibt sich geradezu naturwüchsig durch „Orteffekte“ (effets de lieu), die sich in einer relativen sozialen Homogenität von Wohnvierteln und Häusern, Vereinen und Schulen etc. niederschlagen.

Bourdieu's Soziologie zielt zugleich darauf ab, den Zusammenhang zwischen der Position eines Individuums und dessen Dispositionen für spezifische Formen des Urteils und Handelns zu analysieren. Zugleich befindet es sich hierbei in mehr oder minder ausgeprägter Nähe zu Individuen, die ähnliche Positionen im Raum einnehmen: seine Nachbarn, mit denen es eine ganze Zahl an Eigenschaften (materielle und/oder symbolische Charakteristika, Verfügung über Güter, ethnische, ästhetische oder verhaltensmässige Dispositionen etc.) teilt, woraus sich soziale Affinitäten („Gleich und Gleich gesellt sich gerne“, so drückt es der Volksmund aus) ergeben. Die sozialtopographische Nähe kann aber auch direkt in räumlicher bzw. physischer Nähe zum Ausdruck kommen: man wohnt in der gleichen Strasse, im gleichen Viertel, geht in die gleiche Schule, sitzt auf den gleichen Rängen bei Theater- oder Musikveranstaltungen etc. Diese räumliche Nähe wiederum ermöglicht es, dass statistische Ähnlichkeiten und Annäherungen an einen bestimmten Typus gesellschaftlichen Verhaltens aus ihrer Anonymität heraustreten und in direk-

ten persönlichen Bekanntschaften zum Ausdruck kommen. Das Ensemble sozialer Beziehungen, über das ein Individuum an einem bestimmten Punkt seiner biographischen Flugbahn verfügt – und zu ihm „wie angegossen“ zu passen scheint – ist ja das Produkt eines langwierigen kumulativen Prozesses, in dem sich Positionsveränderungen immer auch in selektiven Neugestaltungen der für es kennzeichnenden sozialen „Figuration“ (Elias 1965) niederschlagen. Sein Sozialkapital wird sich aus dem familial ererbten, aber auch selbstständig erarbeiteten bzw. „verschwendeten“ Ensemble an sozialen Ressourcen zusammensetzen und es für eine je „wahrscheinliche“ Positionierung im gesellschaftlichen Raum prädestinieren.

Bourdieu's sozialräumliche Perspektive verdankt sich zum guten Teil der systematischen Verwendung einer spezifischen Methode der statistischen Datenanalyse, nämlich der Korrespondenzanalyse. Diese wird dem Leser Bourdieuscher Werke, allen voran „Die feinen Unterschiede“, als ein Mittel der Visualisierung der Verteilung von Positionen und Manifestationen im Raum des Gesellschaftlichen in Erinnerung sein. Mittels dieser alles andere als „trivialen“ Methode der Datenanalyse und -präsentation, mit der sich Bourdieu schon in den 60iger Jahren im Rahmen seiner Zusammenarbeit mit Vertretern des INSEE, des Amtes für Statistik, vertraut machte, setzte Bourdieu ein sich als besonders effizient erweisendes Erkenntnisinstrument ein. Dieses gab den Bourdieuschen Sozialstrukturanalysen ihre besondere Prägung. In gewissem Sinne stellen sie die soziologische „Brille“ dar, mittels der sozialräumliches Sehen durch die Visualisierung eben jener Räumlichkeit und Mehrdimensionalität der gesellschaftlichen Welt nicht nur möglich, sondern unumgänglich wird. Aber die Korrespondenzanalyse erfüllt mehr als nur optische Funktionen. Sie bildet nicht nur abstrakte, nur statistisch messbare Beziehungen ab – was schon als solches von großen heuristischen Wert wäre – sondern verkörpert bzw. materialisiert gewissermaßen das für Bourdieus räumliche Sicht der gesellschaftlichen Welt ausschlaggebende „probabilistische“ Denken, welches so häufig als „deterministische“ und „mechanistische“ Sicht sozialer Wirklichkeit missverstanden wurde. In der Korrespondenzanalyse fand Bourdieu ein seiner theoretischen Sicht der gesellschaftlichen Welt wahrverwandtes Instrument, welches ihm und seinen Lesern immer wieder vor Augen führte, dass der soziale Raum die in ihm manifest werdenden Erscheinungen ganz wie das postulierte Kräftefeld strukturiert und den sozialen Tatbeständen ihren „Platz“ zu-

weist; man denke etwa an die in den „Feinen Unterschieden“ sehr beeindruckend gelungene Analyse der Homologien zwischen dem Raum gesellschaftlicher Positionen (der Verteilung der beiden für moderne Gesellschaften zentralen Kapitalformen) und dem Raum der Lebensstile (der symbolischen Ordnung des Alltagslebens). Doch welche Rolle spielt hierbei das Sozialkapital?

Sozialkapital: zwischen Handlungsressource und gesellschaftliche Wertschätzung

Die Idee des Sozialkapitals taucht bei Bourdieu in unterschiedlichen theoretischen Zusammenhängen und mit verschiedenen Konnotationen auf. Zunächst taucht es als Produkt investierter kollektiver Arbeit auf, kumulierbar im individuellen Lebenslauf, aber insbesondere auch über Generationen hinweg vererbbar. Einerseits erscheint es als ein vom Individuum relativ unabhängiges Ensemble an kollektiven Handlungsressourcen und -chancen, an dem es Anteil hat. Andererseits bzw. gleichzeitig erscheint es als ein persönliches „Vermögen“ (im Sinne von Macht), in dem sich der gesellschaftliche Wert eines Individuums widerspiegelt, ganz so, als ob es an einer Börse als Aktie gehandelt würde und je nach Vertrauen und Investition, die man in es setzt, seinen Wert (bzw. die Wertschätzung) steigen oder sinken sähe. Hierin ist in Bourdieuscher Sicht, wie bereits gesagt, zunächst eine anthropologische Konstante zu sehen: Soziohistorische Differenzierung wird nötig, wenn es um die Produktions- und Reproduktionsformen dieser Ressource und ihrer Verkehrrformen geht, wobei sich massive Unterschiede zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften ergeben. Das Originelle des Bourdieuschen Ansatzes zu deren Analyse ergibt sich aus dem paradoxen Umstand, dass er zunächst mit der modernen Vorstellung von Kapital an die dieser ökonomischen Kategorie gegenüber völlig verschlossen schheinenden vormodernen Gesellschaft herangeht und deren soziale Beziehungen durch die Brille kapitalistischer Interessensverfolgung betrachtet. Hierbei kommt es dann zur Übertragung des Kapital-Begriffs auf völlig andersartige und vermeintlich inkompatible gesellschaftliche Einsätze, wie etwa kulturelle Dispositionen und Güter, Prestige und Ehre oder soziale Unterstützung. Im zweiten Schritt wendet Bourdieu die mit der Brille des Kapital-Konzepts beim Objektivieren vormoderner sozialer

Praktiken gewonnenen Einsichten an für eine Kritik am eingegangenen und veramteten Verständnis von Ökonomie in unseren kapitalistischen Gesellschaften und für ein Plädoyer für eine allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie gesellschaftlicher Praxis.

Hinsichtlich der Bedeutung von Sozialkapital für die Strukturierung unserer kapitalistischen Gesellschaften sieht Bourdieu in „Die feinen Unterschiede“ zunächst in der Zugehörigkeitsdauer (*ancienneté*) zu einer bestimmten Gruppe (Stand, Klasse, Schicht) einen zentralen Faktor seiner Verteilung: Je länger man über seine familiäre Herkunft Mitgliedschaft nachweisen kann, umso größer und verlässlicher der Ruf und umso größer die Wahrscheinlichkeit, über ein breites Beziehungsnetzwerk zu verfügen. Das Sozialkapital erscheint hier als wertvolle Basis für die Gewährung von Respektabilität und Vertrauen, die wiederum Türen öffnen helfen, Geschäftsbeziehungen erleichtern, Kreditwürdigkeit herstellen etc. In der Regel geht Kapital dort hin, wo das Kapital bereits sitzt und Sozialkapital verschwärt sich problemlos mit ökonomischem und kulturellem Kapital. Es wird von ihm angezogen und verstärkt, hat aber selbst wiederum die Kraft, die Wirksamkeit der anderen Kapitalarten zu verstärken. Dies wird insbesondere sehr wichtig in Zeiten von Reproduktionskrisen und inflationären Tendenzen, da Sozialkapital hier die schwindenden Marktwerte kompensieren hilft und bei wachsender Marktkonkurrenz oft den entscheidenden kleinen Unterschied zwischen zwei ansonsten gleich gut ausgestatteten Anwärtern für Titel und Stellen ausmachen kann.

Sozialkapital ist bei Bourdieu eben nicht einfach nur Ausdruck der Quantität sozialer Beziehungen, Interaktionen, Frequentierungen etc. Er interessiert sich für die gesellschaftlich anerkannte und wirksame Qualität der zu einem Beziehungsnetz gehörenden Individuen, denn X kann durchaus einen breiten Bekannten- und Freundeskreis in einer wenig privilegierten Vorstadt haben – echte Freunde, aber leider ohne gesellschaftliche Legitimität und Wert, während Y vielleicht weniger direkte Sozialkontakte hat, die sich aber auf der richtigen Seite des gesellschaftlichen Raums befinden.

Schlussbemerkung

Man kann also unschwer in Bourdieus Sicht und Verwendung des Konzepts „Sozialkapital“ die für ihn typische herrschaftssoziologische Herangehensweise an gesellschaftliche Strukturen und Praktiken identifizieren. Wie auch andere Ressourcen materieller oder immaterieller Art ist dieses Gut gesellschaftlich ungleich verteilt. Je nach sozialer Herkunft, Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit und anderen Mustern sozialer Schließung und Ausschließung sind die Zugangschancen zu dieser Handlungsressource mehr oder minder groß und je nach Zugang zu diesem Kapital sind wiederum auch die Chancen des Zugangs zu anderen Typen gesellschaftlicher Güter verschieden. Dieser soziologisch höchst wichtige Zusammenhang gerät aus dem Blick, wo man in der Tradition des Strukturfunktionalismus „Sozialkapital“ global als die eine konkrete Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt kennzeichnenden Solidaritätsressourcen und sozialen Bindungen betrachtet und hierbei so verfährt, als ob – analog gedacht – die sehr ungleiche Verteilung ökonomischen Reichtums bei dessen Thematisierung und Bilanzierung nicht von Relevanz sei.

Literatur

- Addi, Lahouari (2003): *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Adler, Paul S. et Seok-Woo Kwon (2002): „Social Capital: Prospects for a New Concept“. *Academy of Management Review* 27(1): 17–40.
- Bourdieu, Pierre (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten*, Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen.
- Bourdieu, Pierre und Wacquant, Loïc J. D. (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castel, Robert (2005): *Die Stärkung des Sozialen: Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Castel, Robert et Haroche, Claudine (2001): *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Paris: Fayard.
- Coleman, James (1988): „Social Capital in the Creation of Human Capital“. *American Journal of Sociology* 94: S95–S120.

- Coleman, James (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elias, Norbert (1965): Was ist Soziologie? München: Juventa.
- Lévesque, Maurice et Deena White (1999): „Le concept de capital social et ses usages“. *Lien social et Politiques – RIA* 41: 23-33.
- Lin, Nan (2001): *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matiske, Wenzel (1999): Soziales Kapital in Organisationen. Eine tauschtheoretische Studie. München: Hampp.
- Maus, Marcel (1984): Die Gabe. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Portes, Alejandro (1998). "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology". *Annual Review of Sociology* 24: 1-24.
- Putnam, Robert (1993): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Putnam, Robert (1995): "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy* 6: 65-78.
- Putnam, Robert (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Schultheis, Franz et al. (1996): Repräsentationen des sozialen Raums im interkulturellen Vergleich. Zur Kritik der soziologischen Urteilskraft. *Berliner Journal für Soziologie*, 6, S. 43-68.

Sozialkapital aus Sicht der Rational Choice Soziologie

Norman Braun*

1 Einleitung

Soziologen klassifizieren seit langem viele Bereiche des menschlichen Zusammenlebens als Tauschvorgänge. Beispielsweise betonte Georg Simmel (1900), dass die meisten Beziehungen zwischen Menschen als Tauschhandlungen interpretiert werden können – nach Simmels Auffassung gilt dies keineswegs nur im Geschäftsleben, sondern auch für die Mehrzahl sozialer Beziehungen. Tauschdeutungen sind demnach nicht nur für wirtschaftliche Transaktionen sinnvoll, sondern auch für so unterschiedliche Interaktionsituationen wie etwa Augenkontakte, Gespräche, Kartenspiele und Verabredungen.

Ausgehend von diesen Überlegungen wurden bereits vor Jahrzehnten grundlegende Arbeiten zu Austauschvorgängen und ihren Konsequenzen veröffentlicht. Bekannte Beispiele sind die behavioristisch fundierte Tauschtheorie von Homans (1974), die strukturelle Analyse sozialen Tausches von Blau (1964) und das Modell zum Stimmentausch in legislativen Körperschaften von Coleman (1973); Beiträge mit engem tauschtheoretischen Bezug stellen u.a. Gouldners (1960) klassischer Artikel zur Norm der Gegenseitigkeit oder Reziprozität und Emersons (1962) Aufsatz zu Macht und Abhängigkeit in dyadischen Beziehungen dar.

* Ich danke Jochen Groß für seine Verbesserungsvorschläge.