

## SCHWIERIGES VERHÄLTNIS Schwellen zwischen Ethnologie und Soziologie

Karl H. Hörning

Vertreter benachbarter Wissenschaften betonen gerne die Unterschiede zu Lasten der Gemeinsamkeiten ihrer Disziplinen. Ganz anders die Wissenschaftspolitiker. Sie bauen ständig Brücken zwischen den Disziplinen, denken sich Instrumente zu deren Verklammerung aus und suchen nach übergreifenden Themen, um der vorgestellten Einheit Ausdruck zu verleihen. Doch meist zeigen sich die Disziplinen ziemlich widerborstig, zu unterschiedlich sind ihre wissenschaftlichen Traditionen und Erkenntnisziele. So leicht lassen sich die Schwellen nicht abbauen, auch nicht die zwischen Ethnologie und Soziologie, die sich in ihrer jeweiligen Geschichte oft in einem gemeinsamen Boot als Anthropologie, Geistes-, Sozial- oder Kulturwissenschaften verbunden sahen. Große Hoffnungen wurden immer wieder auf den Kulturbegriff als Klammer gesetzt. Doch nun wurde er durch den rasanten Aufstieg der „Kulturwissenschaften“ derart inflationiert, daß er als allgemeiner Brückenbegriff nicht mehr viel taugt.

Im folgenden will ich mein Thema anders angehen. Zu sehr war ich über Jahrzehnte mitten im Geschehen, um nicht aus diesen Erfahrungen heraus Antworten auf die Frage nach dem schwierigen Verhältnis von Ethnologie und Soziologie zu gewinnen. So mache ich meinen Beitrag an drei für meine Wissenschaftlerbiographie wichtigen Zeitmarken fest: 1964, 1984 und 2004.

1964

Das Jahr 1964 war ein wissenschaftshistorisch bemerkenswertes Jahr: In Heidelberg wurde mit einem internationalen Kongreß des 100. Geburtstags Max Webers, des Begründers der deutschen Soziologie, gedacht. Dort hatte er von 1896 bis 1919 gelebt und seine berühmten religionssoziologischen Texte geschrieben. Den Festvortrag sollte der Heidelberger Ordinarius für Soziologie und Ethnologie Wilhelm Emil Mühlmann halten. Zudem hatte die Deutsche Gesellschaft für Soziologie auf Betreiben Mühlmanns einen speziellen Fachausschuß für Ethnosoziologie eingerichtet, in dem das Thema „Paria und externes Proletariat“ behandelt werden sollte. Ich sah als Student beider Disziplinen der Max Weber-Tagung aufgeregt entgegen. Ich hatte noch in meinem ersten Semester Webers Nachfolger, seinen Bruder Alfred, erlebt, und mein Vater, der kurz nach Max Webers Tod mit einem wirtschaftshistorischen Thema in Heidelberg promoviert hatte, aber dann die elterliche Druckerei übernahm, hat mir bei seinem frühen Tod 1960 mehrere Erstausgaben Webers hinterlassen.

Doch bei der Tagung 1964 kam es ganz anders. Mühlmann hielt seinen Vortrag nicht. Statt dessen sprach sein Heidelberger Kollege Ernst Topitsch. Auch im Fachauschuß wurde Mühlmanns Vortrag von seinem Assistenten Ernst W. Müller verlesen. Daneben trugen Christian Sigrist und der noch vielen unbekannte Norbert Elias vor. Was war geschehen? Wer war Mühlmann? Er war erst 1960 mit 56 Jahren aus Mainz nach Heidelberg berufen worden und gründete das Institut für Soziologie und Ethnologie, eine in Deutschland einmalige Institution. Er selbst war ein freundlicher, aber streng formulierender Wissenschaftler, der zu meiner Überraschung, der ich von Neuguinea träumte, zur Feldforschung nicht weiter als bis nach Sizilien fuhr. Er war ein begeisterter Theoretiker, der detailliert, immer kulturvergleichend, ethnographische wie auch vielfältige kulturhistorische Befunde heranzog und sie übergreifenden Verallgemeinerungen und Begriffskonstruktionen zuwies. Er schied deutlich Ethnologie von der beschreibenden Ethnographie. Ethnologie definierte er als „Soziologische Theorie der interethnischen Systeme“, wobei er die interethnischen Beziehungen als Prozesse des Konflikts, der Überlagerung, der Assimilation, aber auch des Schwunds der einen Ethnie zugunsten anderer, stärkerer Ethnien begriff (vgl. Mühlmann 1956:186–205). Die Beziehung zwischen Soziologie und Ethnologie sah er ziemlich unkompliziert: In der Ethnologie vollziehen sich die zu untersuchenden Bewegungen im geographischen Raum, in der Soziologie im sozialen Raum. Seine Soziologieauffassung war deutlich von Max Webers Religionssoziologie beeinflusst, wenn er Ghandis Charisma beschrieb oder die Paria-Völker als historisch dauerhaft analysierte:

Die interethnischen Systeme der Menschheit, d.h. die sozialen Beziehungssysteme zwischen den einzelnen Völkern, sind und waren seit jeher inhomogen und asymmetrisch [...] es mußte nicht erst der Kapitalismus des weißen Mannes hinzu kommen (Mühlmann 1961:352).

Aber als Folge kolonialer und imperialer Unterdrückung durch die industriell fortgeschrittenen Gesellschaften bildete sich aus den interethnischen Beziehungen ein „externes Proletariat“ (ein Begriff Arnold Toynbees) heraus, was nun Mühlmann Anlaß gab, ausführlich die sozial-religiösen Bewegungen des Messianismus, Chiliasmus, Nativismus und Manichäismus zu analysieren. Denn so „wie das ‚interne‘ Proletariat sich in der Arbeiterbewegung gegen die herrschenden Schichten erhoben hat, um seinen Anteil an den Gütern dieser Erde zu erhalten, so erhebt sich heute das ‚externe‘ Proletariat“ (vgl. Mühlmann 1964:361f.). Ethnologisch war ihm interessant, daß politische Bewegungen scheitern, während sich dezidiert religiöse Komponenten bestimmter Handlungs- und Überzeugungsmuster durchsetzen. Vor allem in der nativistischen Prophetie von der völligen Umkehrung der Sozialverhältnisse (Mythologem von der verkehrten Welt) und anderen eschatologischen Phantasmen (wie dem Tausendjährigen Reich) sah Mühlmann die zentrale weltgeschichtliche Dynamik. Diese Dynamik entsteht aus Kontakt:

Alle interethnischen Berührungen schärfen das Bewußtsein für das Eigene. Dies gilt für Kriege und Eroberungen ebenso wie für wirtschaftlichen und kulturellen Austausch. Ethnien in Kontakt miteinander entwickeln spezifische Einstellungen, die konstitutiv steigernd auf sie selbst verweisen, ihren Charakter als „Völker“ also schärfer umreißen („Schismogenese“) (Mühlmann 1962:151).

Den Kulturbegriff benutzte er dazu nicht (er kritisierte heftig die Kulturkreislehren von Pater Wilhelm Schmidt und Leo Frobenius), eher interessierte ihn, durch welche „sozialen Mechanismen das Hinüberwechseln von Menschen eines Ethnos in ein anderes Ethnos vonstatten gehen kann [...], durch die ein Fremder assimiliert, d.h. [...] aus einem Ungenossen in einen Genossen verwandelt werden kann“ (Mühlmann 1962:323f.).

Diese transkulturelle Perspektive gefiel uns Studierenden gut. Einer seiner bekanntesten Schüler, Georg Elwert, deutete in den 1970er Jahren den Konflikt interethnischer Systeme marxistisch um. Überhaupt nahm Mühlmanns These vom Aufstand des externen Proletariats die scharfe Kritik der *dependencia*-Schule an den westlichen Entwicklungstheorien vorweg. Aber in meiner genaueren Erinnerung ist ein religionsethnologisches Seminar im Sommersemester 1963, in dem ich ein Korreferat zum Schamanismus bei den Tungusen, Jakuten und anderen sibirischen Ethnien hielt. Besonders beeindruckte mich die Fähigkeit des Schamanen, als „Kenner und Beherrscher der Geisterwelt“ andere zu heilen, indem er den Druck der Geister auf seine eigene Person lenkt und so den Kranken davon befreit. Und natürlich kann er noch viel mehr, aber an den genauen Inhalt erinnere ich mich nicht mehr, nur daß ich ein Lob Mühlmanns erhielt, weil ich vor vorschnellen funktionalistischen Erklärungen gewarnt hatte. Die Seminardiskussion um den großen langen Tisch in der Institutsbibliothek war intensiv und lebhaft. Unter den Teilnehmern besonders engagiert war Hans Peter Dürr, dem das religionsethnologische Seminar sein großes Lebensthema vermittelte. Wir „Heidelberger“ trafen uns später immer wieder.

Ich selbst war erst im Wintersemester 1961/62 an das Institut gekommen. Davor hatte ich Volks- und Betriebswirtschaftslehre in Heidelberg, München und Mannheim studiert und mit dem Diplom abgeschlossen und dabei die Chance wahrgenommen, eine soziologische Diplomarbeit in meinem Nebenfach zu schreiben. Ich war 22 Jahre alt und wollte nicht glauben, daß das alles gewesen sein sollte. So schrieb ich mich in Heidelberg in Ethnologie und Soziologie ein und stürzte mich in ein völlig neues Fach, wobei mir die ausufernden Verwandtschaftsklassifikationen besonders fremd waren; am Ende blieb bei mir davon nur die *cross cousin marriage* hängen. Am Institut lehrte noch ein zweiter Professor, Ernst Topitsch, der kein Soziologe war, sondern ein analytischer Wissenschaftstheoretiker aus dem Erbe des „Wiener Kreises“. Seine vehementen wissenschafts- und ideologiekritischen Attacken gegen die Ungenauigkeit herkömmlicher Sozialwissenschaften führten unter uns Studenten am Institut zu einem permanenten meta-theoretischen Disput. Diese wissenschaftstheoretische Problematik interessierte mich so sehr, daß ich nach fünf Semestern Abschied von Heidelberg nahm

und nach Mannheim zog, wo ich zwei Jahre später bei Hans Albert, einem Popperianer und Antipoden von Adorno im sogenannten Positivismusstreit, mit einer Arbeit zu einer Konsumsoziologie promovierte, die nichts geringeres als die Soziologisierung der empirisch nicht falsifizierbaren mikroökonomischen Nachfragetheorie zum Ziel hatte. Dazu zog ich auch viele wirtschaftsethnologische Befunde heran.

Bevor ich aber 1964 die Universität Heidelberg verließ, passierte etwas Überraschendes. Im Herbst 1963 kam es zu einem dreimonatigen spektakulären Leserbrief-Streit in der „Zeit“, in dem es um die Schriften Mühlmanns bis 1945 ging. Wir Studenten kannten bestimmte Buchtitel aus dieser Zeit, Mühlmann führte einige davon in den Seminar-Literaturlisten auf. Aber irgendwie interessierten uns die alten Bücher nicht. Wir suchten nicht nach ihnen, die Rassen- und Völkerthematik war uns unangenehm. Da Mühlmann ja ständig neue Bücher herausbrachte, hatten wir genug von ihm zu lesen, auch wenn uns sein Insistieren auf dem Rassenbegriff immer wieder irritierte. Wir waren wissensdurstig und zukunfts zugewandt. Das Vergangene wollten wir überwinden, nicht so sehr durch seine Aufarbeitung (das Ungeheuerliche war groß genug), sondern durch genaueres, kritisches Denken und rationales Handeln in der Zukunft. So war ich fest davon überzeugt, daß die Nazi-Katastrophe das direkte Ergebnis falschen Denkens war. Durch strenges, aufgeklärtes Wissen sollte der Ungenauigkeit des Denkens, dem metaphysischen Pathos und dem ideologischen Sprechen der Boden entzogen (und so ein besseres Deutschland hervorgebracht und damit die Schuld abgetragen) werden. Die Wissenschaftstheorie mit ihrem Insistieren auf glasklarer Theorie und Empirie schien mir ein Weg dazu. Die grundlegende Fortschritts- und Wissenschaftsskepsis setzte erst viel später in den 1970er Jahren ein.

Der israelische Schriftsteller und Journalist M.Y. Ben-gavriel hatte in einem Interview mit der „Zeit“ seine Verwunderung darüber geäußert, daß – und er führte zwei ziemlich rassenideologische Zitate aus Mühlmanns Schriften „Rassen- und Völkerkunde“ (1936) und „Krieg und Frieden“ (1940) auf – solche Machwerke den Studenten empfohlen würden, statt sie in der „geschlossenen Abteilung der gefährlichen Curiosa“ zu verwahren. Es gab ein dreimonatiges Hin und Her von Leserbriefen, äußerst peinlich Mühlmanns antisemitische Verteidigung, auch schwächlich die Zuschriften des Rektors und zweier Soziologie-Kollegen. Ethnologen meldeten sich nicht zu Wort.

Für die Historiker der Ethnologie, wie Hans Fischer (1990) und Ute Michel (1992), sind Mühlmanns Schriften aus der Zeit von 1933 bis 1945 sehr ergiebig. Zum einen heben die Autoren Mühlmanns Kritik an einseitigen erbbiologischen Ansätzen hervor. Mühlmann kam nach einer intensiven Ausbildung in Physischer Anthropologie zum Ethnologen Richard Thurnwald nach Berlin und promovierte bei ihm 1931 über Auslese- und Siebungsprozesse. In den späteren Schriften erweiterte er den rein biologischen Rassenbegriff, indem er ethnologisch-soziologische Aspekte heranzog.<sup>1</sup> Aber

<sup>1</sup> Seine Habilitationsbemühungen in Hamburg 1935/36 sind wohl an dieser sozio-ethnologischen Ausweitung zweimal gescheitert. Er habilitierte sich dann 1939 in Berlin und blieb bis 1945 Privatdo-

es ist schwer, mit seinem Begriff der „Rasse“ zu Rande zu kommen, auf dem er auch nach 1945, wenn auch semantisch gemildert, bestand. Mit seiner Betonung von Siebung und Auslese steht er mit Thurnwald in der fatalen Tradition des Sozialdarwinismus: „„Rasse‘ ist eine Gruppe von Menschen, die ähnliche leib-seelische Persönlichkeitszüge aufweisen und die ihren Gruppentypus durch Siebung und nachfolgende Auslese herausbilden und erhalten“.<sup>2</sup> Der reinen nationalsozialistischen Rassenideologie folgt er damit nicht, aber seine zahlreichen Schriften enthalten viele rassenideologische und antisemitische Passagen.<sup>3</sup> Nach dieser Aufdeckung konnte er im April 1964 beim Weber-Kongreß nicht mehr auftreten. Die Regie hatte recht.

Der Kongreß selbst war eine von erkenntnistheoretischen und vor allem politischen Interessen beherrschte Auseinandersetzung mit Weber. Der inhaltlich-substantielle Weber, den die jüngeren Soziologen gerade erst wieder zu entdecken begannen, wurde an den Rand gedrängt, zugunsten der These, daß Weber mit seinem Plädoyer für Wertfreiheit erst dem Nihilismus des totalen Staates Tür und Tor geöffnet habe. Wertfreiheit des Wissenschaftlers mache seine Aussagen frei, offen für externe Wertungen, führe zur Unterordnung der Wissenschaft unter die Politik, was mit Webers machtpolitischen Thesen verdeutlicht wurde. Vor allem Theodor W. Adorno, Jürgen

---

zent. Der Versuch, 1942/43 Nachfolger von Leo Frobenius als Leiter des Frankfurter Instituts für Kulturmorphologie zu werden, scheiterte. Von 1945 bis 1950 schrieb er, wie auch die gleichermaßen nationalsozialistisch aktiven Hans Freyer, Gunther Ipsen und Arnold Gehlen, mehr als 400 Beiträge für den „Neuen Brockhaus“. 1950 wurde Mühlmann Diätendozent in Mainz. 1957 erhielt er in Mainz ein Ordinariat für Ethnologie.

<sup>2</sup> Mühlmann (1936:213). Damit ist für Mühlmann „Rasse“ ein Konzept, das auf Erbanlagen beruht und von ihm um „Leib und Seele“ erweitert wird: „Der seelische Rassentypus ist ebenfalls erblich. Ja die unsichtbaren seelischen Rasseigenschaften erscheinen wichtiger denn die körperlichen. Von ihnen hängt in erster Linie Wesen und Schicksal der Kultur ab“ (Mühlmann 1936:211).

<sup>3</sup> Diese Aussagen finden sich meist in den „volkstumpolitischen“ Schriften Mühlmanns, die sich nicht mit den außereuropäischen Völkern der Ethnologie, sondern mit Europa, besonders Osteuropa, beschäftigen. Im Zuge dieser Perspektivenverschiebung erweitert Mühlmann interessanterweise die Ethnologie um die Soziologie. Michel und andere finden es bemerkenswert, daß Mühlmann diese Verknüpfung von Ethnologie und Soziologie mit Blick auf die praktischen Probleme der NS-Volkstumspolitik im Osten vornahm, um so die Ethnologie (und vor allem sich selbst) für die sozialwissenschaftliche Planung der Unterwerfung des „Ostraums“ relevant und attraktiv zu machen. Damit erscheint die Versozialwissenschaftlichung der Ethnologie, die wir Studenten in Heidelberg so schätzten, in einem ganz anderen Licht. Hinter der Soziologie „interethnischer Beziehungen“ tauchen Themen der „Umsiedlung“, „Umvolkung“, „Volkwerdung“, wie auch die der „Rassenmischung“, „Umrausung“ und der „Ausmerze“ auf. Vergleiche Michel (1992) und auch Haar (2004). Ähnliche „Überraschungen“ erlebte die Geschichtswissenschaft. Dort wurde aus einer völkisch-nationalkonservativen „Volksgeschichte“, die sich methodologisch eng an die „Soziologie der Volksgemeinschaft“ anlehnte, nach 1945 eine Sozial- und Strukturgeschichte, die hoch innovativ Geschichte und Soziologie verband. Im Nachruf auf Werner Conze, der als Sozialhistoriker nach 1945 ein hohes Ansehen gewann, der aber davor, ähnlich Theodor Schieder, ein überzeugter völkischer Osteuropa-Historiker mit antisemitischen Ausfällen war, bemerkt Reinhard Koselleck: „Aus der immer schon soziologisch begriffenen Volksgeschichte wurde jetzt ‚Strukturgeschichte‘ [...] Der Paradigmenwechsel [...] hier von ‚Volk‘ zur ‚Struktur‘, enthüllt sich als reiner Wortwechsel, der den einmal ausgelösten Erkenntnisfortschritt formalisierte und vorantrieb“ (Koselleck 1987:536).

Habermas und Herbert Marcuse betonten das dezisionistische Element in Webers politischer Soziologie und Zeitdiagnostik und machten Weber via Carl Schmitt mitverantwortlich für den Nationalsozialismus. Carl Schmitt war ein „legitimer Schüler Max Webers“, so Habermas (1965:81). Dagegen warf Marcuse Weber vor, keineswegs selbst wertfrei gearbeitet, sondern die rein formale, technisch-rationale Vernunft mit der bürgerlich-kapitalistischen Vernunft in eins gesetzt zu haben, wo doch, in Marcuses Sicht, „die Vollendung der technischen Vernunft sehr wohl Instrument der Befreiung des Menschen“ von entfremdeter Arbeit sein kann (Marcuse 1965:178; Hervorhebung im Original). Er setzte große Hoffnung auf die Automation und sah in ihr ein Mittel, die Herrschaft des Menschen über den Menschen aufzuheben. Die Diskussionen waren heftig, auch unter uns Studierenden, auch wenn wir nicht ahnen konnten, daß wir an einem ideengeschichtlich zentralen Disput teilnahmen, der vier Jahre später in der 68er-Revolution so folgenreich den Hörsaal verließ.

Damals stritt man leidenschaftlich über alternative Entwicklungswege, heute können wir nur noch abgeklärt über unterschiedliche Formen des Kapitalismus reden. 1964 war der Kapitalismus keineswegs unangefochten. „Er stand weder vor einem aus heutiger Sicht hoffnungslosen Sozialismus noch vor einer Reihe fehlgeschlagener politischer oder ökonomischer Entwicklungsschemata für Drittweltländer“ (Rabinow 2004:22). In den 1960ern diskutierten wir in den Seminaren ernsthaft über einen afrikanischen Sozialismus, die hydraulische Gesellschaft, die asiatische Produktionsweise sowie über die Organisation der Blockfreien Staaten, die Dritten Wegen eine politische, antikolonialistische Stoßkraft versprach – eigentlich eine gute Zeit für das gemeinsame Projekt Ethnologie und Soziologie. Die Schwelle war niedrig, wie das Heidelberger Beispiel zeigt.

Aber dann kam 1968, und die Soziologie erinnerte sich ihrer alten Rolle als Krisen- und Umbruchwissenschaft (wie sie schon im 19. Jahrhundert ihre Begründer Claude-Henri de Saint-Simon und Auguste Comte mit Blick auf den radikalen Wandel der Agrar- zur Industriegesellschaft und möglicher Lösungen [„terminer la crise“] begriffen hatten). Im folgenden Jahrzehnt ging es der Soziologie ausschließlich um soziale Ungleichheit und Entfremdung in der Industriegesellschaft, und sie versprach (leichtfertig) Rettung. Die Erwartungen an sie wuchsen täglich, und die Welle der Zustimmung brachte der Soziologie viele Professuren ein. Nach der vorzeitigen Emeritierung von Mühlmann 1970 ließ man die Ethnologie in Heidelberg fallen beziehungsweise versetzte sie an das Südasien-Institut.

Die Jahrzehnte der soziologischen Binnenschau auf den Umbau der Industriegesellschaft waren angebrochen. Erst sehr viel später wurde die deutsche Soziologie durch Migration und Fremdenfeindlichkeit wieder an ihre Ursprünge, vor allem Georg Simmels „Kulturatsachen“ erinnert. Bis dahin hatte sie eine ethnisch sehr homogene Gesellschaft vor sich, die es nun – weil krisengeschüttelt – umzugestalten galt. Dabei spielte die Ethnologie überhaupt keine Rolle. In den Augen sowohl fortschrittsgläubiger als auch fortschrittskritischer Soziologen war sie von gestern, wenn nicht von

vorgestern. So beschränkte sich Jürgen Habermas in seinem *opus magnum* „Theorie des kommunikativen Handelns“ auf eine sehr selektive ethnologische Literatur, um seine evolutionistische Grundannahme zu stützen. Ethnologische Befunde wurden zeitlich rückverlagert auf dem fortschreitenden Weg der Menschheit zur Moderne, zu Demokratie, Emanzipation und Kritikfähigkeit. Auch die später so einflußreiche Systemtheorie Niklas Luhmanns, wie insgesamt die Makroperspektive in der Soziologie, konnte mit diesen kleinen, noch nicht ausdifferenzierten, schriftlosen, vorstaatlichen, ethnisch tief gespaltenen Gemeinschaften nichts anfangen, sie dienten ihr lediglich als Abstoßfolie für die große Erzählung von der modernen Gesellschaft. Auch Talcott Parsons, der damals bekannteste Soziologe, verweigerte unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Existenzweisen die Gleichzeitigkeit. Die einen wurden zugunsten der anderen als defizitär definiert. Immerhin wies Parsons in seinem struktur-funktionalistischen Vierfelderschema, den *pattern variables*, dem kulturellen Wertesystem die gesellschaftliche Integrationsfunktion zu und überstellte dem Ethnologen Alfred Kroeber die Aufgabe, sich um diese Funktion zu kümmern. Parsons und Kroeber gehörten beide zum gleichen Department of Social Relations der Harvard University, in dem für mehrere Jahrzehnte Soziologie, Ethnologie (Cultural Anthropology) und Psychologie vereint waren.

Ich hatte das Glück, gleich nach meiner Promotion für ein Jahr als *postdoc* nach Harvard zu kommen. Dort arbeitete ich mit George Homans, dem dezidierten Opponenten von Parsons und heftigen Kritiker von Lévi-Strauss' Funktionalismus. Vor allem stritt Homans gegen Normen als Letzt-Erklärung. Soziale Normen hatten seiner Ansicht nach keinen unabhängigen Einfluß auf das tatsächliche Verhalten der Gesellschaftsmitglieder. Er setzte statt dessen auf die grundlegenden Verhaltensweisen des Menschen in Gruppe und Interaktion, die er in einer sozial- und lernpsychologischen Verankerung suchte, weil er der festen Überzeugung war, auch die Soziologie müsse, ähnlich den Naturwissenschaften, über empirisch allgültige Aussagensysteme verfügen. Dies mißlang ihm, aber als Gedankenexperiment faszinierte mich die Idee eine Weile, bis mir überdeutlich wurde, wie armselig damit das Geschäft der Soziologen und Ethnologen würde, an deren Seminaren ich in diesem Harvard-Jahr so ertragreich teilnehmen konnte. Ich lehrte dann noch zwei Jahre als Assistant Professor an einem großen Soziologie-Department der Universität des Staates New York (SUNY) in Buffalo, hielt viele Vorlesungen, auch eine über Soziologie der Entwicklungsländer, aus der mein erstes englischsprachiges Buch entstand, und kehrte dann über einen längeren Forschungsaufenthalt an der University of Ghana in Legon bei Accra nach Deutschland an die neugegründete Ruhr-Universität Bochum zurück, wo ich mich 1972 mit einer Arbeit habilitierte, die meine meta-theoretischen, soziologischen und ethnologischen Interessen vereinte. Ich schloß mich mit Maurice Godelier, Claude Meillassoux und Georges Balandier der französischen Diskussion um Westafrika an, um meine Kritik an der westlich-angelsächsischen Modernisierungstheorie nicht nur machttheoretisch zu stützen, sondern auch an mehreren Beispielen genau aufzuzeigen, wie sich die neu-

en Machteliten Westafrikas nach der Entkolonialisierung auf substitutionelle Bewegungen und ethnische Loyalitäten stützten, um mit der „inheritance situation“, die die Kolonialherren ihnen hinterlassen hatten, zu Rande zu kommen. Die Arbeit schloß ich – ganz soziologisch – mit der generalisierenden These von der „sekundären Modernisierung“ ab, wobei ich die strukturell und historisch so unterschiedlichen Entwicklungsprobleme und die multiplen Modernisierungspfade der „latecomer“ in den Vordergrund rückte. Erst sehr viel später wurde diese Folgerung durch den postkolonialen Diskurs zum Allgemeinplatz, indem er die große Variabilität der kulturellen Strategien hervorhebt.

1984

Das Jahr 1984 war nicht nur das Jahr George Orwells, sondern 1984 erschien auch ein Zeitschriftenaufsatz von Sherry Ortner mit dem Titel „Theory in anthropology since the sixties“. Besonders bemerkenswert an diesem Beitrag ist, daß Ortner, eine auf das soziale und religiöse Leben der Sherpas in Nepal spezialisierte Ethnologin, eine Tendenz in der Theorieentwicklung aufzeigt, die dann bis zum Ende des 20. Jahrhunderts immer mehr Momentum erhalten sollte. Immer stärker rückte die Akteur- und Teilnehmerperspektive in den Vordergrund, die vor allem durch Pierre Bourdieu und seinen „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft“ (1976) theoretisch gefaßt wurde. Er hatte in der algerischen Kabylei über Verwandtschaftsverhältnisse, Zeiterfahrung, soziale Ehre und symbolische Machtverhältnisse geforscht, dann in großangelegten Studien das französische Bildungs- und Klassensystem analysiert und das alles reflektierend mit seinem theoretisch höchst kompliziert angelegten Spannungsverhältnis von Struktur, Habitus und Praxis einen Weg zwischen Objektivismus und Subjektivismus gesucht.

Als diese „Praxistheorie“ Ende der 1970er Jahre aufkam, war die theoretische Landschaft beherrscht von drei Paradigmen: dem französischen Strukturalismus, der marxistischen Politökonomie und der Symbolischen Anthropologie. Alle drei stellten wichtige Bewegungen jenseits des so lange vorherrschenden Funktionalismus dar. Während Funktionalisten fragten, welchen Zwecken die untersuchten Phänomene dienen, hatten alle drei Folgebewegungen, trotz erheblicher Unterschiede, eine völlig andere Ausrichtung: Sie waren Theorien der Einschränkung. Menschliches Handeln wurde definiert, geordnet, bestimmt, bedingt, begrenzt durch externe Kräfte und Formationen: durch soziale und mentale Strukturen, durch den Kapitalismus und durch das symbolische Sinnsystem. Immer wurde etwas vorgängig gesetzt. Wie diese Kräfte Eingang in das Handeln finden und durch das Handeln selbst wieder fortgesetzt, weitergetragen, das heißt produziert und reproduziert werden – eben durch die fortlaufende soziale Praxis –, kam nicht in den Blick. Die Praxistheorie setzt den Akteur selbst wieder ein, ganz im Sinne von Karl Marx' berühmter Aussage: „Geschichte macht Menschen, aber

Menschen machen Geschichte“. Bindeglied in dieser Dialektik von Struktur und Handeln ist bei Bourdieu der im einzelnen Akteur inkorporierte Habitus, der seinen sozialen Praktiken eine bestimmte Richtung („Logik“) vermittelt, ohne daß irgendwelche externen Normen oder Sinnsysteme vorausgesetzt werden. Doch indem er den Habitus fest in der kollektiven Sozial- und Klassengeschichte des Akteurs verankert, findet auch Bourdieu nicht ganz aus der strukturalistischen Falle heraus. Produktion und Reproduktion der Verhältnisse kommen allzu leicht zur Deckung. Die kulturelle Dimension gewinnt da keine Eigenständigkeit, ein entwickelter Begriff von Kultur fehlt. Umgreifender kultureller Wandel kann nicht stattfinden.<sup>4</sup>

Wichtiger für das gemeinsame Projekt Soziologie und Ethnologie ist Bourdieus Plädoyer für eine „reflexive Anthropologie“. Zu leicht verfallen für ihn die Sozialwissenschaften „scholastischen Trugschlüssen“, einer Doxa, die die wissenschaftliche Erkenntnis betriebsblind mache.<sup>5</sup> Eine vergleichbare erkenntnistheoretische Kritik finden wir zur ungefähr gleichen Zeit in der amerikanischen Ethnologie entstehen. Dort hatte sich eine grundlegende Kritik an der Repräsentation fremder Gesellschaften entwickelt. Im Gefolge von Entkolonialisierung und französischer *déconstruction* hatten etliche Ethnologen begonnen, ethnographische Studien als literarische Texte zu lesen und auf ihre narrativen Strategien hin zu befragen. Vor allem James Clifford und andere riefen die „Krise der Repräsentation“ aus und stürzten sich in Debatten um postmoderne, indigene und dialogische Ethnographie. Die Ethnologen hatten sich selbst zum Gegenstand ihrer Beobachtung gemacht, waren zu deprimierenden Ergebnissen ihrer Feldarbeit gekommen und versuchten nun, ihre Tätigkeit in die der Produktion und Interpretation von Texten umzudeuten.

In dieser Phase hatte ich die Chance, 1984 mein Forschungsfreisemester an der Stanford University zu verbringen. Dort entdeckte ich nicht nur beim Stöbern in der Bibliothek den erwähnten Aufsatz von Sherry Ortner, sondern begegnete auch James Clifford aus dem benachbarten Santa Cruz, der in einem Konferenzvortrag die Texte und Schreibweisen von Joseph Conrad und Bronislaw Malinowski verglich und ihre Distanznahme und Selbstzweifel auf ihre britisch-polnische Doppelidentität zurückführte.<sup>6</sup> Ich war zutiefst verwundert, denn ich hörte zum ersten Mal von dem so lange geheim gehaltenen, in Polnisch geschriebenen Tagebuch Malinowskis, dessen persönliche Krise und rassistische Ausfälle nun mit meinem Lieblingsschriftsteller Joseph Conrad in einen Topf geworfen wurden, nur weil Malinowski auf den Trobriand-Inseln Bücher von Conrad gelesen hatte. Noch mehr war ich aber irritiert von der Vorstellung, daß es nur noch um Textexegese gehen solle, was mir als Sozialforscher sehr widerstrebte. Ich hatte in dem vergangenen Jahrzehnt zwei große empirische wirtschafts- und techniksoziologische Untersuchungen mit mehreren Mitarbeitern durchgeführt, die Datenfülle

<sup>4</sup> Einen kurzen Rückblick auf die Diskussion seitdem gibt Ortner (2006).

<sup>5</sup> Vergleiche Bourdieu und Wacquant (1996).

<sup>6</sup> Der Vortrag ist abgedruckt in Clifford (1986).

mittels quantitativer Methoden aufwendig ausgewertet und ausführlich diskutiert und dann die Forschungsberichte gemeinsam verfaßt und publiziert.

Ich brauchte einige Zeit, bis ich das tiefer liegende gemeinsame Methodenproblem erkannte. Im Gegensatz zum ethnographischen Feldforscher, der über lange Zeit in völlig fremder Umgebung Augenzeugenstudien betreibt, bleibt der Soziologe nicht nur zu Hause, sondern sucht seine Objektivität über eine große Zahl möglichst distanziert und unpersönlich erhobener und quantitativ ausgewerteter Daten zu erreichen. Erst als wir Soziologen anfangen, auch ethnographisch zu arbeiten, rückte das Thema als qualitatives Methodenproblem in den Vordergrund. Besonders provozierend waren dabei die ethnographisch vorgehenden „Laborstudien“. Soziologen begaben sich unmittelbar an die Labor-Arbeitsplätze von Physikern und Biologen und fanden mittels Teilnehmender Beobachtung über mindestens ein Jahr heraus, wie alltäglich in der sozialen Interaktion der Wissenschaftler naturwissenschaftliche Erkenntnis hervorgebracht, ja, „konstruiert“ wird. Wissenschaft wurde so als Feld sozialer Praxis sichtbar – nicht bloß als Korpus von Wissen und Repräsentation, sondern auch als zeitlich ausgedehnte Arbeit unter Zuhilfenahme von Maschinen und Instrumenten (vgl. z.B. Knorr-Cetina 1984). Der Streit zwischen quantitativ und qualitativ arbeitenden Sozialforschern hält noch immer an, doch die Neigung zur Fallstudie mit detaillierter Felderkundung und nicht-standardisierten Interviews war ab Mitte der 1980er Jahre in der Soziologie unübersehbar. Statt 400 waren es jetzt nur noch jeweils 40 Probanden, die ich in zwei Projekten mit meinen Mitarbeitern intensiv interviewte, um so ihre veränderte Art und Weise des Umgangs mit Zeit angesichts veränderter, vor allem flexibilisierter Arbeits- und Lebensverhältnisse kennen zu lernen.<sup>7</sup> Wir waren damit so erfolgreich, daß eines der beiden Bücher, die „Zeitpioniere“, sogar ins Englische übersetzt wurde.<sup>8</sup>

Die Skepsis gegenüber den quantitativen Methoden wächst mit der Einsicht Wittgensteins, daß es ein Sagen, wie es ist, nicht gibt. Um dem Ungesagten, dem Nichtthematisierten auf die Spur zu kommen, setzen auch Soziologen zunehmend ethnographische Methoden ein. So zeigen etwa Videoanalysen im Operationsaal, wie sich die Professionsschranken zwischen Ärzten und Schwestern während der Operation verwischen. Die Schwestern setzen ihr praktisches Wissen ein und durchbrechen so die offizielle Hierarchie. Ein eingebettetes, implizites, ansonsten „verborgenes“ Wissen findet seinen Einsatz. Wie in vielen, wenn nicht den meisten alltäglichen sozialen Praktiken, die wir zusammen mit anderen ausführen (Erziehungspraktiken, Arbeitspraktiken, Konsumpraktiken, Wohnpraktiken) wirken auch hier stillschweigende Übereinkünfte und praktische Erfahrungsbestände und halten so die Praktiken am Laufen. Die methodischen Probleme der Erhebung sind dabei nicht gering. Ganz zu schweigen von den Problemen objektiverer Auswertung, Interpretation und Generalisierung.

---

<sup>7</sup> Vergleiche Hörning, Ahrens und Gerhard (1997).

<sup>8</sup> Vergleiche Hörning, Gerhard und Michailow (1990).

Meist wirken in den fortlaufenden sozialen Praktiken Bestände an kulturellem Hintergrundwissen mit, die nur unter besonderen Umständen – etwa Störungen, Irritationen, Konflikten im Handlungsverlauf – von Akteuren thematisiert werden. Implizites Wissen ist kein Code, kein erlernbarer Satz von Handlungsregeln, sondern ein in gemeinsamen Praktiken immer wieder neu produziertes und reproduziertes Handlungswissen, ein Wissen, w i e man etwas „richtig“ macht. Sein Ort ist nicht das individuelle Bewußtsein, sondern sind sozial geteilte und eingespielte Handlungsmuster und Gepflogenheiten. Diese impliziten Wissensbestände sind erst richtig durch die Forschung zur Künstlichen Intelligenz und den Expertensystemen aufgefallen. Wie oft wurde versucht, das Arbeits- und Funktionswissen von Fachkräften durch Formalisierung und Modellierung auf informationstechnische Computerprogramme zu übertragen. Doch immer bildeten sich neue Anforderungen und Probleme um die Software herum. Eines Tages gab man das ganze „Künstliche Intelligenz-Programm“ auf, weil es von einem einseitigen kognitivistischen Modell ausgegangen war, das das dem Arbeitshandeln zugrunde liegende prozedurale Erfahrungswissen nicht erfassen kann.

Aber das geschah viel später. Als ich Anfang 1980 begann, mein Forschungsinteresse von den sozialen Folgen der Technisierung im Betrieb auf die Technik im Alltag zu richten, sah ich mich einem neuen technischen Artefakt gegenüber, dem Computer, der sich mit seiner doppelten Natur, Hardware und Software zugleich zu sein, so völlig von der herkömmlichen Maschine unterschied. Lange dominierten unter den Soziologen die Warnungen vor den entfremdenden Wirkungen der neuen Techniken im alltäglichen Leben der Menschen. Ich war von Anfang an optimistischer und sah den Alltag grundlegender, kräftiger, voller. So setzte ich nicht „Technik“, sondern „Alltag“ an die erste Stelle und fragte nach den Umgangs- und Gebrauchsweisen, der Art und Weise der Hereinnahme, der Einbindung von Technik in den Alltag. Doch der Begriff des „Alltags“ war bis dahin nicht wirklich soziologiefähig, wir hatten keinen richtigen Begriff für ihn. Erst der Begriffswandel von Alltag in soziale Praxis als längerfristigem Handlungszusammenhang machte den Blick frei für die Kreativität des Alltags. Auch Gegenstände, Dinge, Objekte, materiale Artefakte waren bis dahin kein Thema der Soziologie. Der überlegt handelnde Akteur der klassischen Soziologie benutzt, beherrscht die Objekte und setzt sie für seine Zwecke ein. Ein Eigenleben der Dinge kommt so nicht in den Blick. Mit dieser begrifflich-thematischen Engführung war ich sehr unzufrieden. So kam ich zur Ethnologie zurück. Die alltäglichen Dinge, die rituellen Objekte, die Artefakte, die Gaben waren von Beginn ihr Thema. Doch die Symbolische Anthropologie, auf die ich stieß, enthielt wenig von materieller Kultur. Unter der „Dichten Beschreibung“ verschwand sie. Dennoch arbeitete ich mich an ihr ab und publizierte einen Zeitschriftenbeitrag „Technik und Symbol“ (Hörning 1985), der viel zitiert, aber meist mißverstanden wurde. Die soziologischen Kollegen verbanden mit Symbol immer nur das Statussymbol, obgleich ich den Symbolbegriff breit diskutierte. So heruntergekommen war damals die kulturelle Dimension in der Soziologie – der *cultural turn* kam erst später. In einer Reihe weiterer Arbeiten weitete ich den Horizont

zu einer Theorie des praktischen Wissens, das mit den alltäglichen, auch technischen Dingen umzugehen weiß und sich dabei vom Eigensinn der Dinge herausfordern läßt. Dabei verstehe ich die Widerständigkeit der Objektwelt nicht als eine ihr innewohnende Qualität, sondern als Resultat des Zusammenspiels von Ding und Mensch. Objekte enthalten meist weit mehr als die Ideen und Zwecke, die man in sie hineinsteckt (vgl. Hörning 1989). Wie bedeutsam das praktische Wissen bei der Nutzung komplizierter Alltagstechnik geworden ist, weiß jeder von uns. Damals, 1984, war ich fasziniert von den Tüftlern, die im Silicon Valley, in direkter Nachbarschaft zu Stanford, in ihren Garagen und Laboren ihr praktisches *know how* entfalteten.

2004

Ich springe in das Jahr 2004, in dem ich auch emeritiert wurde. In den dazwischen liegenden zwanzig Jahren ist viel passiert. Zum einen hat der Computer in seiner telekommunikativen Verknüpfung einen unvorhersehbaren Siegeszug gerade auch in der Alltagstechnik angetreten. Zum anderen, und nicht unverbunden, aber weit darüber hinausgehend, hat sich der historische Prozeß der Globalisierung so verstärkt, daß er die letzten Zipfel der Welt mit seinen Wirkungen durchdringt. Ethnologie und Soziologie sind beide von der Globalisierung schwer getroffen. Die Ethnologie sieht ihre ehemals abgekapselten Ethnien tiefgreifend ökonomisch und kulturell überlagert und ihre Mitglieder als Migranten über den Globus zerstreut. Zwar hat die Welt „immer noch ihre Abteile, aber die Übergänge zwischen ihnen sind viel zahlreicher und viel weniger gut gesichert“ (Geertz 1990). Kulturelle Überschneidungen und Brüche werden im Zuge weltweiter Vernetzung und großer Wanderungsbewegung zur Normalität. Lange Zeit kompatible kulturelle Wissensbestände zersplittern und mischen sich neu. Das Handeln der Gesellschafts- und Gruppenmitglieder kann sich dann nicht mehr auf stabile Deutungsmuster und Sinnsysteme verlassen, sondern ist mit erheblichen Widersprüchlichkeiten und Zumutungen konfrontiert, die aus überlokalen, gesellschaftsübergreifenden Transformationen resultieren. „Je mehr das gesellschaftliche Leben durch die globale Vermarktung von Stilen, Räumen und Vorstellungen, durch internationale Reisen, global vernetzte Medienbilder und Kommunikationssysteme vermittelt wird“, desto eher lösen sich Identitäten von eindeutig kulturell fixierten „Zeiten, Orten, Vergangenheiten und Traditionen“ (Hall 1999:428).

Die Einschätzungen dieses Globalisierungsprozesses sind widersprüchlich. Die einen feiern die neuen kulturellen Hybridformen, die anderen beklagen die durch Migrations- und Überlagerungserfahrungen fragmentierten Identitäten. Die einen setzen Hoffnung auf die Kraft des Lokalen, das sich das Globale, die globalen Waren und Ereignisse eigensinnig aneignet (vgl. z.B. Spittler 2002), die anderen befürchten die Rückkehr einer regressiven Ethnizität. Wahrscheinlich wird alles gleichzeitig in unterschiedlicher Gewichtung passieren. Denn das Neue und bisher nicht Denkbare ist die

Gleichzeitigkeit, die uns die Globalisierung beschert. Diese Vergleichzeitigung hebt alle unterschiedlichen Existenzweisen auf die gleiche Ebene eines Weltsystems, das nicht mehr nach historisch früher oder später, sondern nach Zentrum und Peripherie unterscheidet. Der Ethnologe Johannes Fabian hat in seinem bedeutenden Buch „Time and the other: how anthropology makes its object“ (1983) schon früh auf die Chancen, aber auch Gefahren dieser Gleichzeitigkeit hingewiesen. Der Gewinn der Gleichzeitigkeit, jetzt nicht mehr Angehöriger eines vorzeitlichen, primitiven, defizitären Stamms zu sein, wird erkaufte mit dem Nachteil, ständig zeitlich durch das Weltsystem beobachtet und kontrolliert zu werden, so wie die neue Weltmacht Australien die pazifischen Inseln, wie etwa die Salomonen, im Griff hält.

Die Globalisierung treibt aber nicht nur den Ethnologen um, die Soziologie ist gleichermaßen verunsichert. Der „Anderer“ rückt ihr auf den Leib. Der Fremde kommt, geht nicht wieder und bleibt, ohne sich zu assimilieren. Damit hatte die Soziologie nicht gerechnet. Ihr Begriff von „Gesellschaft“ war immer an der nationalstaatlichen Grenze festgemacht. Durch den Prozeß der räumlichen Entgrenzung und Denationalisierung verliert sie ihren zentralen Anker. Ulrich Beck attackiert seit Jahren die von ihm sogenannte „Container-Soziologie“ und plädiert für einen „kosmopolitischen Blick“ (2004) der Soziologie, die bei ihm jedoch noch ziemlich idealistisch und analytisch wenig ausbuchstabiert bleibt. Als Abkömmling des Nationalstaats des 19. Jahrhunderts, in dem sie ihre Annahmen von gesellschaftlicher Integration und sprachlich-kultureller Homogenität ausgebildet hat, muß die Soziologie nun kräftig umsteuern und den von Georg Simmel schon um 1900 hervorgehobenen Prozeß der „Vergesellschaftung“ neu entdecken.

Aber auch die Mikrosoziologie leidet unter der Globalisierung. Das moderne Individuum als einheitliches Subjekt wird fragmentiert. Eine lebenslang kohärente und sichere Identität ist eine Illusion geworden, existiert nur noch in der Erzählung vom eigenen Ich. Im gleichen Subjekt kreuzen sich in Zeiten der Globalisierung unterschiedliche traditionale, lokale, nationale sowie kosmopolitische Wert- und Lebensvorstellungen, die eine widersprüchliche und diskontinuierliche Identität hervorbringen. Dies schließt nicht den kurzen Rausch einer *imagined community*, einer vorgestellten Gemeinschaft nationaler Identität aus, wie er die Deutschen im Sommer 2006 kurzzeitig erfaßte.

Diesen Verlusten an Selbstverständlichkeiten steht aber für beide Wissenschaften ein großer Gewinn gegenüber: Sie haben beide endlich das 19. Jahrhundert verlassen. Die Soziologie läßt die Obsessionen des Nationalstaats, die Ethnologie den Evolutionismus hinter sich. Darwin ist endlich tot. Mit seiner einflußreichen Theorie des Artenwandels, die er 1859 mit seinem „On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life“ weltberühmt machte, hatte er nicht nur den rüden Sozialdarwinismus vom „Überleben der Tauglichsten“ gespeist, dem auch Thurnwald und Mühlmann anhängen, sondern auch das kultur-evolutionistische Paradigma (eines Tylor und Morgan) angeregt, das sich noch in den neoevo-

lutionistischen Annahmen so unterschiedlicher Gesellschaftstheoretiker wie Parsons, Habermas und Luhmann findet. Endlich sind die Ethnien der Ethnologie nicht mehr frühe, noch nicht ausdifferenzierte Vorgänger der Gesellschaften der Soziologie. Eher haben die Nationen der Soziologie die Ethnien der Ethnologie umgebracht, ihre Kulturen zerstört und ihre einzigartigen, vor allem spirituellen Qualitäten missionarisch verteuftelt.

Das ist jetzt größtenteils Geschichte. Was aber haben die beiden Disziplinen im 21. Jahrhundert miteinander zu tun? Beide sind empirische Sozialwissenschaften mit je einem großen methodologischen Erfahrungs- und Wissensrepertoire, das sich von den neuen Kultur- und Medienwissenschaften mit ihren Text- und Bildrepräsentationen deutlich absetzt. Beide haben mit dem Zusammenleben von Menschen und ihren Handlungspraktiken zu tun, in denen kulturelle Wissensbestände und eine Vielzahl von Artefakten eine Rolle spielen. Ethnologen sind spezialisiert auf eine große Vielfalt und Unterschiedlichkeit kultureller Praktiken und Wissensrepertoires. Während die offizielle Kultur skriptural organisiert ist, sind die Alltagskulturen der Ethnologen weithin oral und verbal angelegt, was zu anderen Formen und Inhalten des Wissensrepertoires führt, auf die der einzelne zugreift, wenn er handelt beziehungsweise sich in den laufenden Praktiken auf sie verläßt.

Für mich kommt eine zentrale verbindende Linie zwischen Ethnologie und Soziologie dann in den Blick, wenn man das Kulturelle in bestimmten Modalitäten des Wissens ausgedrückt sieht.<sup>9</sup> Wissen als zentraler Modus von Kultur darf man sich dann aber nicht kognitivistisch verengt vorstellen, sondern breit ausgedrückt in den allgemeinen Formen seiner Symbolisierung und Materialisierung, in Zeichen, Regeln, Ritualen, Diskursen, Dingen, Artefakten und technischen Verfahrensweisen. Ein solches Wissen zeigt Kultur in ihrem Einsatz – „doing culture“<sup>10</sup> – und rückt damit dynamische Fragen nach dessen Variation, praktischem Austausch und Wandel in den Vordergrund. Erlangt wird es weithin im praktischem Umgang mit Menschen und Dingen und konkreten Ereignissen. Die Welt ist weit mehr als Text. Stellen wir das so sehr in der Praxis erworbene Wissen in den Vordergrund, dann können wir auch von „Kultur als Praxis“ sprechen (vgl. Hörning 2004).

Wie macht sich aber ein kulturelles Handlungswissen verständlich, das nicht vertextet ist? Hier hat die Ethnologie eine lang ausgebildete Tradition in ihren Augenzeugenstudien mittels Teilnehmender Beobachtung und ethnographischer Beschreibung. Es sind Methoden, die ein intensives Sich-Einlassen auf fortlaufende Praktiken und Handlungsmuster verlangen, um nicht-explizit formulierten, „einfach so“ wirkenden Regeln und Gepflogenheiten auf die Spur zu kommen. Entgegen dem Dogma der quantitativen empirischen Sozialforschung, mit dem jeder Soziologe aufwächst, ist dies

<sup>9</sup> Ausgeführt in Hörning (2001:185–201). Ähnlich argumentierend Barth (2002).

<sup>10</sup> Vergleiche Hörning und Reuter (2004).

eine sehr zeitaufwendige, lokal konzentrierte Herangehensweise, die einen hochpersönlichen Einsatz verlangt, dem gerade das konventionelle Dogma der Sozialforschung widerspricht. Wenn es um implizites Wissen geht, das man nicht erfragen kann beziehungsweise von dem der Befragte meist gar nicht weiß, daß er es weiß, könnte der Soziologe wohl vom Ethnologen einiges lernen. Um zu erkunden, was tatsächlich geschieht, bedarf es eines längeren Atems, als ihn die meisten Soziologen haben.

Ich habe hier das Verbindende und Trennende von Ethnologie und Soziologie vor allem im Theoretischen und Methodischen aufgesucht. Weniger habe ich über die unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkte und deren Verschiebungen und Überschneidungen gesagt. Einst waren die geographische und kulturelle Ferne beziehungsweise Nähe zentrale Unterscheidungsmerkmale zwischen Ethnologie und Soziologie. Heute liegt der Unterschied wohl eher darin, daß viele Ethnologen versuchen, im Zeitalter hybrider Mischformen kulturelle Wissensbestände vor dem Verschwinden zu bewahren beziehungsweise Kontinuitäten und Revitalisierungen von Traditionen zu erkunden. Soziologen dagegen in ihrem Interesse an gesellschaftlichen Schiefen und Konflikten haben es im Internet-Zeitalter mit ständig neuen Wissensformen und Kompetenzen der einzelnen Akteure zu tun, die sie leicht die kulturellen „Behäbigkeiten“ übersehen lassen. Im 21. Jahrhundert kommen sich beide immer näher, wie etwa schon die ethnologische und soziologische Stadtforschung in ihren Analysen von Urbanität zeigt. Auf jeden Fall müssen beide im Zuge der Globalisierung mit einer immensen Gleichzeitigkeit von völlig unterschiedlichen Dingen und Sachverhalten rechnen, die im großen Umfang erst durch die fortschreitende Dezentrierung des Westens ans Licht kommen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

BARTH, Frederik

2002 „An anthropology of knowledge“, *Current Anthropology* 43:1–18

BECK, Ulrich

2004 *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BOURDIEU, Pierre

1976 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BOURDIEU, Pierre und Loic J.D. WACQUANT

1996 *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

CLIFFORD, James

- 1986 „On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski“, in: Thomas C. Heller, David E. Wellbery und Morton Sosna (Hrsg.), *Reconstructing individualism: autonomy, individuality and the self in western thought*, 140–162. Stanford, CA: Stanford University Press

FABIAN, Johannes

- 1983 *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press

FISCHER, Hans

- 1990 *Völkerkunde im Nationalsozialismus*. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin. Berlin und Hamburg: Reimer

GEERTZ, Clifford

- 1990 *Die künstlichen Wilden*. Der Anthropologe als Schriftsteller. München: Hanser

HAAR, Ingo

- 2004 „Ostforschung im Nationalsozialismus. Die Genesis der Endlösung aus dem Geiste der Wissenschaften“, in: Rainer Mackensen (Hrsg.), *Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik im „Dritten Reich“*, 219–240. Opladen: Leske und Budrich

HABERMAS, Jürgen

- 1965 „Diskussionsbeitrag zum Thema Wertfreiheit und Objektivität“, in: Otto Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, 74–81. Tübingen: Mohr

HALL, Stuart

- 1999 „Kulturelle Identität und Globalisierung“, in: Karl H. Hörning und Rainer Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen*. Cultural Studies als Herausforderung, 393–441. Frankfurt am Main: Suhrkamp

HÖRNING, Karl H.

- 1985 „Technik und Symbol. Ein Beitrag zur Soziologie alltäglichen Technikumgangs“, *Soziale Welt* 36:186–207
- 1989 „Vom Umgang mit den Dingen“, in: Peter Weingart (Hrsg.), *Technik als sozialer Prozeß*, 90–128. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 2001 *Experten des Alltags*. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens. Weilerswist: Velbrück
- 2004 „Kultur als Praxis“, in: Friedrich Jaeger und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, 139–151. Stuttgart und Weimar: Metzler

HÖRNING, Karl H., Daniela AHRENS und Anette GERHARD

- 1997 *Zeitpraktiken*. Experimentierfelder der Spätmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

HÖRNING, Karl H., Anette GERHARD und Matthias MICHAÏLOW

1990 *Zeitpioniere. Flexible Arbeitszeiten – Neuer Lebensstil.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

HÖRNING, Karl H. und Julia REUTER (Hrsg.)

2004 *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis.* Bielefeld: transcript

KNORR-CETINA, Karin

1984 *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

KOSELLECK, Reinhart

1987 „Werner Conze. Tradition und Innovation.“ *Historische Zeitschrift* 245:529–543

MARCUSE, Herbert

1965 „Industrialisierung und Kapitalismus“, in: Otto Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute.* Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, 161–180. Tübingen: Mohr

MICHEL, Ute

1992 „Wilhelm Emil Mühlmann (1904–1988) – ein deutscher Professor. Amnesie und Amnestie. Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus“, in: Carsten Klingemann u.a. (Hrsg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 69–119. Opladen: Leske und Budrich

MÜHLMANN, Wilhelm Emil

1936 *Rassen- und Völkerkunde.* Lebensprobleme der Rassen, Gesellschaften und Völker. Braunschweig: Vieweg

1940 *Krieg und Frieden.* Ein Leitfaden der politischen Ethnologie. Heidelberg: Carl Winter

1956 „Ethnologie als Soziologie der interethnischen Systeme“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 8:186–205

1961 *Chiliasmus und Nativismus.* Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen. Berlin: Reimer

1962 *Homo Creator.* Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden: Harrasowitz

1964 *Rassen, Ethnien, Kulturen: Moderne Ethnologie.* Neuwied und Berlin: Luchterhand

ORTNER, Sherry B.

1984 „Theory in anthropology since the sixties“, *Comparative Studies in Society and History* 26:126–166

2006 „Updating practice theory“, in: Sherry B. Ortner, *Anthropology and social theory: culture, power and the acting subject*, 1–18. Durham, N.C. und London: Duke University Press

RABINOW, Paul

2004 *Was ist Anthropologie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp

SPITTLER, Gerd

2002 „Globale Waren – Lokale Aneignungen“, in: Brigitta Hauser-Schäublin und Ulrich Braukämper (Hrsg.), *Ethnologie der Globalisierung*. Perspektiven kultureller Verflechtungen, 15–30. Berlin: Reimer