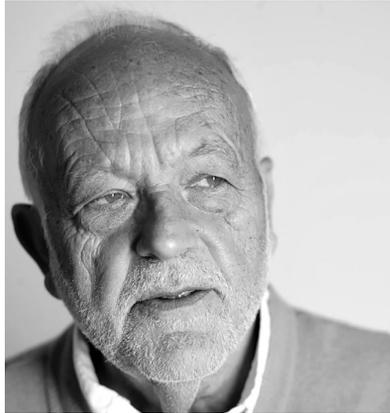


MEIN WEG VON DER SOZIOLOGIE ZUR ETHNOLOGIE

Gerd Spittler



(Foto: Maurice Weiss)

Im Laufe meines Lebens bin ich mehrfach über meine Forschungen interviewt worden, am ausführlichsten von Dieter Haller (2009). Naturgemäß standen dabei Fragen im Mittelpunkt, die den jeweiligen Interviewer besonders interessierten. *Paideuma* mit seiner „autobiographischen Reihe“ bietet dagegen die Chance, im fortgeschrittenen Alter nochmals über das eigene Forscherleben nachzudenken. Ich habe immer mit Interesse diese Autobiographien gelesen und deshalb das Angebot von Holger Jebens, ein Autoportrait zu verfassen, gerne angenommen.

AUF DER SUCHE NACH EINEM MEISTER

Als ich 1959 Soziologie, Geschichte und Volkswirtschaft zu studieren anfing, kannte man noch keinen Bachelor oder Master, noch nicht einmal einen Magister. In der Soziologie gab es an wenigen Universitäten ein Diplom, aber an den übrigen konnte man nur promovieren, aufgeben oder das Fach wechseln. Wo so wenig strukturiert war, konnte man fast beliebig die Fächer

kombinieren und die Universität wechseln. So studierte ich zwischen 1959 und 1966 in Heidelberg, Hamburg, Bordeaux, Basel und Freiburg, wo ich 1966 mit einer Promotion in Soziologie abschloss. – Warum so viele Ortswechsel? Ich folgte berühmten Meistern wie Max Weber in Heidelberg, Helmut Schelsky in Hamburg und Heinrich Popitz in Basel. Dazwischen wollte ich Frankreich kennenlernen und ging nach Bordeaux, weil Hamburg und Bordeaux als Hafenstädte Partneruniversitäten waren und es dafür ein Stipendium gab.

Meinen ersten Kontakt mit der Soziologie hatte ich als Schüler in der fürstlich-fürstenbergischen Bibliothek in Donaueschingen, die nicht nur berühmte Original-Handschriften beherbergte wie das Nibelungenlied, sondern auch alte Reiseberichte, für die ich mich besonders interessierte. Das erste Buch, das ich überhaupt auslieh, war ein bebildertes Buch über eine Antarktisexpedition. Es gab aber auch modernere Autoren wie Max Weber. Ich weiß nicht mehr, wie ich an seine Schriften geriet, vielleicht eher zufällig. Aber ich beschloss nach der Lektüre, bei ihm zu studieren und begann daher mein Studium in Heidelberg, ohne vorher weitere Informationen einzuziehen, es gab ja noch keine Internet-Recherche. Weber war schon lange tot, blieb aber für mich einflußreich, und ich war stolz, daß zu meinem achtzigsten Geburtstag 2019 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ein Artikel mit dem Titel „Webers letzter Schüler“ erschien (Eckert 2019).

Bei meinem Studium in Heidelberg hörte ich, daß der große lebende deutsche Soziologe Helmut Schelsky sei. Also ging ich nach Hamburg, um bei ihm zu studieren. Leider wußte Schelsky nichts von meinem Kommen und nahm zu dieser Zeit gerade einen Ruf nach Münster an. Ich gab nicht auf und stieß bei meiner Lektüre auf die beiden 1957 erschienenen Bücher von Heinrich Popitz „Technik und Industriearbeit“ und „Das Gesellschaftsbild des Arbeiters“. Beide beeindruckten mich sehr, nicht zuletzt durch den Stil, in dem hier Forschungsergebnisse und theoretische Reflexionen präsentiert wurden.

Ich entschied mich also für Popitz als Meister und wollte nach einem Studienjahr in Bordeaux bei ihm studieren. Diesmal war ich klug genug, nicht gleich nach Freiburg aufzubrechen, wo er nach mündlichen Informationen als Privatdozent tätig war, sondern schrieb ihm selbst, um ihn nach seinem Aufenthaltsort zu fragen und ihm mein Kommen anzukündigen. In der Tat hatte er gerade einen Ruf nach Basel angenommen. Dorthin ging ich dann nach meinem Frankreichaufenthalt und studierte bei ihm in Basel und später in Freiburg.

Texte von Popitz, wie zum Beispiel „Prozesse der Machtbildung“ (1968) wirken auf manche Leser einfach und naiv. Daß dahinter eine intensive Reflexion und ein großes Wissen stecken, wird leicht übersehen. Die Texte sind nicht naiv, sondern unpräzise. Es ist nicht das Ziel von Popitz, in seinen Arbeiten sein komplettes Wissen auszubreiten und eine komplette Übersicht über die aktuelle Literaturlage zu geben. Zu seinem Stil gehört auch eine einfache Sprache, die auf wissenschaftlichen Jargon verzichtet.

Ich folgte Popitz von Basel nach Freiburg und wurde dort 1966 mit einer rechtssoziologischen Arbeit über „Norm und Sanktion“ promoviert (Spittler 1967). Popitz hatte mich ermutigt, die Forschung dazu in Form einer Teilnehmenden Beobachtung durchzuführen, was damals in der deutschen Soziologie völlig unüblich war. In Freiburg habilitierte ich mich 1975 in Soziologie mit einer herrschaftsoziologischen Arbeit über das Verhältnis von Bauern und Staat in Gobir (Niger) (Spittler 1978).

STATIONEN MEINER WISSENSCHAFTLICHEN LAUFBAHN

Mein Studium begann ich mit den Fächern Soziologie, Geschichte und Volkswirtschaft. Diese Divergenz war für mich eine Herausforderung, von der ich viel profitierte. Bis heute halte ich „Current Anthropology“ für die interessanteste ethnologische Zeitschrift, weil sie nicht auf eine bestimmte Richtung festgelegt ist, sondern in der Tradition der amerikanischen Anthropologie verschiedene Richtungen repräsentiert: Es dominiert die Cultural Anthropology, aber es gibt immer auch Beiträge zur Linguistik, zur naturwissenschaftlich geprägten ökologischen Anthropologie und zur Archäologie. Zur Ethnologie kam ich erst später. Zunächst in Bordeaux 1961/62, aber dort war ich eher damit beschäftigt, Frankreich kennenzulernen, mich in Rosine zu verlieben, in den Pyrenäen zu wandern, auf die Düne von Arcachon zu steigen und im Atlantik zu schwimmen, mein Französisch zu verbessern, mit kommunistischen Studenten zu diskutieren, die mir die DDR als Vorbild darzustellen versuchten, mich an Demonstrationen gegen den Algerienkrieg zu beteiligen, nachts das Haus von Robert Escarpit, einem linken Literaturprofessor und Starkolumnisten von Le Monde, vor möglichen Bombenattentaten der für ein französisches Algerien kämpfenden Organisation de l'armée secrète zu beschützen und jungen französischen Philosophen bei der Lektüre von Heideggers „Holzwege“, die damals noch nicht ins Französische übersetzt waren, zu helfen.

Erst in Basel begann ich, Ethnologie als Nebenfach ernsthaft zu studieren, bei Alfred Bühler und mehr noch bei Carl August Schmitz, der unter anderem Einführungen in die britische Sozialanthropologie gab. In Freiburg studierte ich dann bei Rolf Herzog Ethnologie als Nebenfach, profitierte aber auch von Popitz' Vorlesungen mit ihrer Rezeption der amerikanischen Kulturanthropologie und von Christian Sigrist, der als Assistent der Soziologie gerade an seiner Dissertation arbeitete, die dann 1967 unter dem Titel „Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft“ Furore machte. Im Rigorosum (1966) war Friedrich von Hayek mein Prüfer im Nebenfach Volkswirtschaft. Diese Art von Ökonomie war sehr verschieden von dem, was ich in der Wirtschaftsethnologie bei Autoren wie zum Beispiel Karl Polanyi oder Claude Meillassoux oder Maurice Godelier gelernt hatte.

Nach dem Studium war ich zuerst Assistent am soziologischen Institut in Freiburg (1968–1979), in dieser Zeit auch 1975/76 Vertretungsprofessor für Soziologie in Heidelberg, schließlich Professor für Soziologie in Freiburg (1980–1988). Zu den aufregendsten Ereignissen dieser Zeit gehörte die Studentenbewegung. Als ich 1968 nach einer einjährigen Feldforschung aus Niger nach Freiburg zurückkehrte, war ich überrascht, wie viel sich geändert hatte: Rudi Dutschke zierte das Titelblatt des „Spiegel“. Das soziologische Institut stand im Zentrum der Freiburger Studentenbewegung. Statt Max Weber gab es jetzt Kurse über „Das Kapital“, Band I, II, und III. Sie wurden von Fritz Kramer abgehalten, der dafür aus Heidelberg anreiste. Die Studenten konnten freie Seminare ohne Dozenten durchführen, die sogar mit einem offiziellen Schein belohnt wurden. In der Basisgruppe wurde diskutiert, ob das für die Revolution förderlich sei oder nicht. Heute erscheint das kaum vorstellbar. Als Assistent stand ich damals zwischen den Studenten und den Professoren. Meine radikale Phase hatte ich aber schon mit Bordeaux abgeschlossen.

Im Jahr 1988 wurde ich auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Ethnologie nach Bayreuth berufen. Seit meinen Forschungen in Gobir sah ich mich eher als Ethnologe denn als Soziologe, und es war daher folgerichtig, mich in Bayreuth zu bewerben. Als ich 1994 bei einem Gespräch mit Niklas Luhmann erwähnte, daß ich von der Soziologie zur Ethnologie gewechselt sei, sagte er: „Sie wollten wohl das sinkende Schiff verlassen“. Obwohl er das vermutlich eher ironisch meinte, fühlte ich mich durch diese Bemerkung geehrt. In der Tat fand ich damals die Ethnologie aufregender als die Soziologie. Konsequenterweise trat ich aus der Deutschen Gesellschaft für

Soziologie aus und in die damalige Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) ein.

Zu Bayreuth gehörte ein großer Afrikaschwerpunkt, mit mehr als zwanzig auf Afrika spezialisierten Professuren. Ich kannte schon damals die Kritik an den Area Studies. Aber für mich war es ein Erlebnis, an eine Universität mit vielen an Afrika interessierten Professoren zu kommen. Das bildete die Grundlage für Forschungs Kooperationen. Ich initiierte und leitete in Bayreuth seit 1990 ein Graduiertenkolleg und seit 2000 einen Sonderforschungsbereich („Lokales Handeln im Kontext globaler Einflüsse“). Im Jahr 2000 gründete ich zusammen mit Dieter Neubert den ersten ethnologisch-soziologischen Bachelorstudiengang in Deutschland (Kultur und Gesellschaft Afrikas). Damals sahen manche Professoren – Professorinnen gab es nur wenige – mit der Einführung der Bachelor- und Masterstudiengänge das Ende der Wissenschaft gekommen. Ich dagegen war und bin davon überzeugt, daß dies ein sinnvoller Schritt war, auch wenn es dabei vieles zu verbessern gab und gibt.

Ich hatte mich immer für einen Solitär, einen einsamen Wissenschaftler gehalten, der sich am wohlsten fühlt, wenn er allein forscht. So war ich selbst überrascht, daß ich mich auch in der Organisation von Wissenschaft bewähren und sogar Freude daran finden konnte, als Initiator und Leiter eines Graduiertenkollegs und eines Sonderforschungsbereichs sowie als Fachgutachter der Deutschen Forschungsgemeinschaft für Einzelprojekte und Sonderforschungsbereiche. Im Jahr 2007 wurde ich zum Ehrenmitglied der DGV ernannt. Über diese Anerkennung freute ich mich besonders, weil ich mir lange Zeit nicht sicher war, ob und wie weit ich als Außenseiter in der ethnologischen *community* anerkannt wurde.

Nach meiner Pensionierung 2004 setzte ich meine wissenschaftliche Arbeit fort. Das Forschen bei den Tuareg war durch Rebellionen eingeschränkt, aber ich lehrte in Bayreuth, Basel, Wien, Sousse (Tunesien) und Niamey (Niger). Insgesamt bin ich der Auffassung, daß etablierte Ethnologen mehr in den Ländern, in denen sie ihre Untersuchungen durchführen, unterrichten sollten. Sie machen Karriere mit den Forschungen über die dortigen Bevölkerungen, sie arbeiten heute auch häufig mit afrikanischen Kollegen zusammen. Aber sie geben dort in der Regel wenig durch ihre Lehre zurück. Und ihnen entgeht der intensive Kontakt mit dem afrikanischen Universitätsleben.

Vor allem die Lehre in Niamey ist für mich sehr wichtig geworden. Seit 1984 unterrichte ich dort regelmäßig Soziologie und Ethnologie. Zwar sind

die Studienbedingungen katastrophal, aber die Motivation vieler Studenten ist groß und sie sind begierig, Neues zu lernen. Ich habe dort häufig meine arbeitsethnologischen Forschungen zu Bauern und Nomaden in Niger vortragen und habe dabei auch viel von den Berichten der Studierenden über ihre eigene Arbeit als Kinder profitiert. Auch über Max Weber hielt ich häufig Lehrveranstaltungen – nicht zuletzt über seine *neutralité axiologique* (die französische Übersetzung von Wertfreiheit), weil es mir wichtig erschien, einen Autor zu lesen, der politisch engagiert war und dennoch versuchte, wissenschaftlich objektiv zu bleiben.

In Niamey konnte ich auch gut den Wandel in der Universität aus der Nähe beobachten. Im Jahr 1984 waren die Studenten und Kollegen fast alle Marxisten. Die Studentinnen trugen Afrolook und Miniröcke. Dreißig Jahre später gab es mehrere konkurrierende Moscheen auf dem Campus. Die Studentinnen trugen alle einen Hijab, manche sogar einen Niqab. Die Kollegen und Kolleginnen waren inzwischen fast alle Alhaji beziehungsweise Hajjiya, das heißt sie hatten die Pilgerreise nach Mekka absolviert.

Seit 2016 bildete die regelmäßige Lehre in Sousse (Tunesien) für mich eine neue Erfahrung und eine Ergänzung zur Lehre in Niamey. Wie Niger ist Tunesien ein islamisches Land und war lange Zeit eine französische Kolonie. Aber die Unterschiede im Universitätsleben waren groß und für mich sehr lehrreich. Vor allem Moncef ben Abdeljelil, Professor für Arabic and Islamic Studies und Dekan der Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, verdanke ich viele Einsichten zur französischen und islamischen Prägung der tunesischen Universitäten. Obwohl Professor für Islamstudien, hielt er an der französischen Tradition der *laïcité* fest und verbot den Bau einer Moschee auf dem Campus sowie das Tragen des Niqab.

Meine Karriere als Ethnologe wäre anders verlaufen, wenn ich nicht durch den Aufenthalt in vier renommierten Forschungsinstituten Zeit und Freiheit zum Nachdenken sowie Anregungen durch Forscher aus anderen Ländern und Fächern gehabt hätte. In den Genuss eines einjährigen Aufenthaltes am Wissenschaftskolleg Berlin (WIKO) kam ich 1999/2000. Ich erhielt dort viele Anregungen von Biologen und von der Arbeitsgruppe Ökonomie und Anthropologie, die ich ins Leben gerufen hatte. Wir diskutierten dort unter anderem das Werk des Ökonomen Gary Becker, der mit seinem imperialen Anspruch die Sozialwissenschaften herausforderte. Geblieben ist vor allem die Freundschaft mit dem damaligen Sekretär des WIKO, Joachim Nettelbeck, und mit dem amerikanischen Anthropologen Richard Shweder. Bei einem sechsmonatigen Aufenthalt am Wissenschafts-

zentrum Berlin (2006/07) wohnte ich wiederum im WIKO. Ich erinnere mich an inspirierende Gespräche mit Andreas Voßkuhle (damals Professor für Rechtswissenschaft an der Universität Freiburg), mit dem nigerianischen Islamwissenschaftler Muhammad Sani Umar und mit dem französischen Soziologen Pierre-Michel Menger.

Ein einjähriges Fellowship an dem von Andreas Eckert geleiteten, an der Humboldt-Universität angesiedelten Forschungszentrum Work and Human Lifecycle erhielt ich 2009/10. Dort stellte ich in einem internationalen Diskussionsklima zu *work* und *labour* mein Buch „Anthropologie der Arbeit“ (2016) fertig und organisierte eine Konferenz zur Kinderarbeit in Afrika (Spittler u. Bourdillon 2012). Auf dieser Konferenz wurde die undifferenzierte westliche Verdammung der Kinderarbeit in Afrika kritisiert.

In den Jahren 2017/18 wurde ich als Fellow an das Institut d'Études Avancées (IEA) in Nantes eingeladen. Dort arbeitete ich vor allem an einem Buch, das 2023 unter dem Titel „Leben mit wenigen Dingen. Der Umgang der Kel Ewey Tuareg mit ihren Requisiten“ erschien. Es war ein glückliches Jahr, nicht nur dank der Diskussionen mit dem Gründungsrektor Alain Supiot, mit vielen afrikanischen Kollegen und mit der russischen Juristin Elena Geramisowa, sondern auch dank des Genusses, einmal ein Jahr lang Wissenschaft nicht in einer anglophonen, sondern in einer frankophonen Umgebung zu betreiben. Dazu kamen viele Ausflüge in der Umgebung von Nantes, in der Bretagne und in der Vendée, meistens zu Fuß oder mit dem Fahrrad.

Der Aufenthalt in Nantes hat mir auch einmal mehr die großen Unterschiede zwischen Frankreich und Deutschland gezeigt. Die Dominanz von Zentralstaat und Paris ist für einen Deutschen gerade in einer Provinzstadt wie Nantes sichtbar, unter anderem auch im Institut d'Études Avancées mit internationaler Ausstrahlung. Die politischen Spaltungen sind ausgeprägter als bei uns. Das zeigt sich schon in Aussehen und Habitus. Während man in Deutschland bei einer Betrachtung von Tarifverhandlungen im Fernsehen oft nicht weiß, wer die Arbeitnehmer und Arbeitgeber vertritt, sind in Frankreich die Vertretet der Arbeiter und des Management in Aussehen, Sprache und Gestik immer klar voneinander unterscheidbar. Die gesellschaftliche Spaltung seit der französischen Revolution ist heute weniger ausgeprägt, aber sie ist immer noch präsent. Während sich die linken Intellektuellen in der Tradition der französischen Revolution verankern, feiert ein neues Museum in der Vendée die Helden des katholischen Widerstandes gegen die „Terroristen“ der Revolution. Die Auseinandersetzungen um die

laïcité sind auch heute noch sehr virulent und haben sich durch die wachsende Bedeutung des Islam noch verschärft.

Schmerzhaft war für mich die Feststellung, daß es nur ein geringes Interesse an deutscher Kultur gibt. Nur wenige Schüler lernen noch die deutsche Sprache. In den Buchhandlungen finden sich nur selten Bücher deutscher Autoren, nicht in Übersetzungen und schon gar nicht im Original. Französische Intellektuelle interessieren sich eher für angelsächsische Autoren und solche aus dem Mittelmeerraum und Lateinamerika. Das gilt auch für die Ethnologie. Die französische Ethnologie besitzt eine stolze Vergangenheit (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, André Leroi-Gourhan), die auch sehr gepflegt wird. Darüber hinaus rezipiert sie die angelsächsische, aber nicht die deutsche Sozial- und Kulturanthropologie.

In meinem Alter beschäftigt man sich intensiver mit der Frage, was aus dem angesammelten Forschungsmaterial werden soll. Dazu gehören über 6 000 Fotos, die ich in Niger angefertigt habe und die dann digitalisiert wurden. Sie sind im Netz frei verfügbar. Das gleiche gilt für die in Afrika geschriebenen Forschungstagebücher und für die Tonaufnahmen in Hausa und Tamacheck, die von mir zwischen 1967 und 2004 auf Tonbändern und Kassetten aufgenommen und inzwischen digitalisiert wurden. Sie enthalten Musik und Lieder; vor allem aber viel Material zur Geschichte, zur Arbeit und zur materiellen Kultur von Hausa und Tuareg, das von mir nur partiell ausgewertet wurde. Die ausführlichen Berichte der einheimischen Erzähler können auch abweichend von meiner Interpretation ausgewertet werden. Besonders wertvoll sind meine Tonaufnahmen von 1967 bis 1970 in Tibiri, der ehemaligen Hauptstadt des Königreichs Gobir. Dort schilderten mir alte Männer und Frauen das Leben und die Herrschaftsausübung in Gobir während der vorkolonialen Zeit – nicht im Stil der am Hof gepflegten geglätteten mündlichen Tradition, sondern in bezug auf die Herrschaftspraxis, wie sie sie selbst als Jugendliche beobachtet und erlebt hatten.

Der größte Teil des Forschungsmaterials in Bild, Text und Ton ist digitalisiert. Mein Vertrauen in die Digitalisierung hält sich aber nach einigen negativen Erfahrungen in Grenzen. Aus diesem Grunde sollen die Originalbilder, -texte und -tonaufnahmen auch im Archiv der Universität Bayreuth aufbewahrt werden. Die Digitalisierung soll nicht zuletzt den Afrikanern, vor allem den direkt betroffenen Nigern zugute kommen. – Aber tut sie das wirklich? Meine Erfahrungen in Niger machen mich skeptisch. Das Internet funktioniert selbst in der Hauptstadt nur unregelmäßig, außerhalb von Niamey sind die Ausfälle noch größer. Aber selbst wenn es funktioniert, bil-

det das große Datenvolumen von Audio- und Bilddateien oft ein Hindernis. Es ist deshalb sinnvoll, in Niger selbst bessere Voraussetzungen zu schaffen. Am Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) in Niamey wird zur Zeit eine Datenbank für Forschungsdaten aufgebaut. Dort werden meine Audiodateien gespeichert. Der ehemalige Direktor Seyni Moumouni zeigt sich dabei besonders engagiert.

Mein hier geschilderter Berufsweg liest sich geradliniger als er tatsächlich war. Daß ich in Bordeaux studierte und später in Niger forschte, hatte damit zu tun, daß ich im Schwarzwald zur Schule ging, der nach dem Krieg von Franzosen und nicht von Amerikanern, Engländern oder Russen besetzt war. So lernte man in dem humanistischen Gymnasium in Donaueschingen als moderne Fremdsprache Französisch und nicht Englisch. Dadurch wurde mein Berufsweg stark beeinflusst: kein langer Aufenthalt in England oder den USA, dagegen ein Studienjahr in Bordeaux, ein Fellowship in Nantes sowie langjährige Forschungs- und Lehraufenthalte im sogenannten frankophonen Afrika. Meinen Studenten in Niamey stellte ich mich bei der Einführung damit vor, ich sei wie sie französisch kolonisiert worden.

Daß ich nach Niger ging, war darauf zurückzuführen, daß es dort ein Stipendium der Friedrich-Ebert-Stiftung zur Untersuchung eines Alphabetisierungsprogrammes gab. Es war für mich klar, daß ich in einem haussprachigen Gebiet arbeiten wollte, weil ich schon Grundkenntnisse in Hausa besaß. Ich hatte in Hamburg einen Anfängerkurs in Hausa bei Professor Johannes Lukas besucht. Dieser stark an den grammatischen Forschungsinteressen von Lukas orientierte Kurs half mir aber wenig. Stärker profitierte ich von einem für das amerikanische Peace Corps konzipierten Hausa Basic Course, mit dessen Hilfe ich mich rudimentär unterhalten konnte.

Ich wandte mich bald von dem Thema Alphabetisierung als unergiebig ab und untersuchte Herrschaftsbeziehungen in Gobir. Daß ich dort und nicht anderswo in Niger zu forschen begann, verdanke ich einer Beratung durch den französischen Ethnologen Guy Nicolas, der seit vielen Jahren im zentralen Niger forschte.

Daß ich nach meiner Rückkehr aus Niger eine wissenschaftliche Karriere einschlug, war keineswegs von Anfang an geplant. Ich hatte auch einen Beruf in der Entwicklungshilfe oder in einem internationalen Forschungsinstitut für Nomadismus in Erwägung gezogen. Daß ich Professor für Ethnologie wurde, entsprach zwar meinem Wunsch, war aber alles andere als selbstverständlich. In Deutschland waren Soziologie und Ethnologie stärker getrennt als zum Beispiel in Frankreich oder England.

Zu dem Thema Dürre und Hungerkrisen bei den Tuareg kam ich durch den Umstand, daß dort 1983/84 eine große Dürre ausbrach. Eigentlich war ich zur Untersuchung der Hirtenarbeit bei den Kel Ewey von Timia dorthin gereist. Zuerst wollte ich eine Hilfsaktion starten und dann wieder abreisen. Aber ich blieb, als ich erlebte, daß die Leute in Timia das Gani-Fest (Geburtstag des Propheten) mit dem üblichen Pomp feierten. Ich war tief beeindruckt von den Gesprächen, die ich mit den Hirtinnen während der Hungerkrise über ihre moralische Ordnung und die Interpretation ihrer Geschichte führte. Darüber schrieb ich dann mehrere Bücher (Spittler 1989, 1993a).

ETHNOLOGIE UND SOZIOLOGIE

Wie bereits erwähnt, kam ich zur Ethnologie erst spät. Das hatte Konsequenzen. Ich wurde nie richtig im Fach sozialisiert. Ich gehörte keiner Schule an. Der Freundeskreis, den man sich im Studium aufbaut, bestand bei mir aus Soziologen und Historikern. Erst in Basel gehörten auch Ethnologen dazu. Die großen Themen, die die deutsche Ethnologie zu verschiedenen Zeiten beschäftigten, interessierten mich zwar, aber nie so, daß ich mich mit ihnen voll identifizierte. Das gilt für den Aufstand junger Ethnologen bei der DGV-Tagung 1969 in Göttingen, für die marxistischen Einflüsse in den 1970er Jahren, aber auch später für die Krise der Repräsentation und die verschiedenen *turns* wie den *linguistic turn*, den *ontological turn* und andere. Und heute geht es mir ebenso mit der Dekolonialisierungsdebatte.

Ich war es gewohnt, auch als Ethnologe Ideen aus anderen Fächern aufzunehmen, aus der Soziologie, aus der Geschichtswissenschaft und aus der Wirtschaftswissenschaft. Vor allem suchte ich Rat bei Klassikern, zum Beispiel bei dem arabischen Wissenschaftler Ibn Khaldun, der in seiner „Muqaddima“ schon im 14. Jahrhundert wichtige soziologische und ethnologische Analysen vorgelegt hatte (Ibn Khaldun 2002, 2012; Spittler 2002). Für mein Buch „Founders of the anthropology of work“ (2008) behandelte ich nicht nur Autoren wie Karl Marx und Max Weber, sondern auch Charles Fourier, Wilhelm Heinrich Riehl, Karl Bücher und Wilhelm Ostwald, die man im Allgemeinen nicht als Begründer einer Anthropologie der Arbeit bezeichnen würde.

Vor sechzig Jahren war die Trennung zwischen Soziologie und Ethnologie klar: Die Soziologen waren für die Moderne zuständig, die Ethnologen

für die Tradition. Aber während in Frankreich und England Durkheim von Soziologie und Ethnologie rezipiert wurde, war in Deutschland die Trennung stärker ausgeprägt. Noch in dem 1975 beziehungsweise 1979 erschienenen zweibändigen repräsentativen Standardwerk „Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen“ (Baumann 1975, 1979) gab es in Afrika Hunderte von Völkern und Kulturen, aber keine modernen Staaten, keine Städte und keine Industrie.

Die Ethnologen hatten Angst, daß sie von den Soziologen vereinnahmt oder verdrängt werden. Als 1964 in Freiburg, wo ich damals zur Soziologie gehörte, die Ethnologie eingerichtet wurde, wehrte sich der neue Ordinarius Rolf Herzog dagegen, daß die Ethnologie in derselben Fakultät angesiedelt würde wie die Soziologie, und zog die Geographie vor. Unserer guten Beziehung tat das keinen Abbruch. Ich wählte ihn bei meinem Rigorosum als Prüfer im Nebenfach Ethnologie, und ich hielt 1989 die Festrede zu seinem 70. Geburtstag.

Es war schwierig, von der Soziologie zur Ethnologie zu wechseln oder gar berufen zu werden. Nach einer Berufung hatte man die Wahl, sich vom Saulus zum Paulus zu bekehren oder die Ethnologie zu soziologisieren. Ich wählte die erste Variante. Allerdings stellte ich bald fest, daß ich ein soziologisches Erbe in die Ethnologie einbrachte. Ich merkte, daß meine Interessengebiete stark von soziologischen Traditionen beeinflusst waren – beispielsweise ist Herrschaft für die Soziologie ein zentrales Thema. Mein Hauptthema, die Arbeit, war dagegen in der Ethnologie ein Randthema.

Wie ist das heute? – Die Trennung wirkt noch nach, aber sie ist viel weniger ausgeprägt. Soziologen lesen Ethnologen und umgekehrt. Viele Soziologen erforschen heute außereuropäische Gesellschaften, viele Ethnologen, in den USA sogar die meisten, die eigene. – Ist die Ethnologie, wenn nicht für die Tradition, für die Kultur zuständig und die Soziologie für Struktur und Gesellschaft? Wenn Ethnologen den Kulturbegriff für sich beanspruchen, dann wird ihnen das seit längerem von den Cultural Studies streitig gemacht. Wenn die Ethnologen den Soziologen nur ein Interesse an Struktur und Makroebene unterstellen, dann übersehen sie, daß die Kultursociologie auf eine lange und ehrwürdige Tradition zurückblicken kann (zum Beispiel mit Max Weber und Georg Simmel), ebenso die Mikrosoziologie und die Handlungsorientierung.

Wenn es nicht die Kultur ist, ist es dann das Fremde? Auch hier besitzt die Ethnologie nicht das Monopol. Auch die Soziologen haben inzwischen „Die Befremdung der eigenen Kultur“ entdeckt (Hirschauer u. Amann

1997) und sehen Ethnologie und Soziologie als „zwei Seiten einer Medaille“. Stefan Hirschauer veröffentlichte 2013 zusammen mit Kollegen das Buch „Ethnografie – die Praxis der Feldforschung“ (Breidenstein *et al.* 2013).

Andere Soziologen wie Anthony Giddens postulierten, daß die Ethnologie sich überlebt habe. Es gebe immer weniger primitive Gesellschaften, alle seien inzwischen modern und global und gehorchten damit den Gesetzen der Soziologie. Selbst Ethnologen stellen die Frage, ob die Ethnologie am Ende sei. Die Autoren des Sammelbandes „The end of anthropology?“ (Jebens u. Kohl 2011) sehen allerdings nicht das Ende der Anthropologie, sondern ihre Krise und eine tiefgreifende Transformation. Vielleicht bringt Ulf Hannerz in diesem Band das Spezifische der Ethnologie auf den Punkt, wenn er postuliert: „Diversity is our business“ (Hannerz 2011). Das ist bei Hannerz eher auf die Diversität moderner kultureller Gruppen gemünzt, schließt aber die Unterscheidung zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften ein.¹

TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG UND DICHTER TEILNAHME

Zwei Dinge ziehen sich durch meinen Berufsweg: meine Liebe zu Afrika und mein Interesse an der Teilnehmenden Beobachtung. Als Kind im Schwarzwald hörte ich fasziniert zu, wenn ein Missionar aus Afrika erzählte und Bilder zeigte. Da wollte ich hin, wenn auch nicht als Missionar. Und die Teilnehmende Beobachtung hat mich auf allen meinen Forschungen begleitet. Schon für meine Dissertation in der Soziologie habe ich zwei Monate in einer Restaurantküche in München und mehrere Monate als Protokollant in einer psychosomatischen Klinik gearbeitet. Ich beschränkte mich nicht darauf, wie häufig üblich, die Teilnehmende Beobachtung für die Dissertation und Habilitation anzuwenden, sondern habe diese Methode auch bei meinen späteren Forschungen bis hin zu meinem letzten Buch „Leben mit wenigen Dingen“ (2023) praktiziert.

Die Teilnehmende Beobachtung ist im 20. Jahrhundert kein Alleinstellungsmerkmal der Ethnologie. Auch in der Soziologie gibt es eine lange Tradition der Teilnehmenden Beobachtung, sogar das Wort selbst wurde dort geprägt. Während aber eine ein- oder mehrjährige Feldforschung in der Ethnologie die Regel ist, gibt es sie in der Soziologie kaum. Das, was in

¹ Soziologen sprechen von traditionellen Gesellschaften, Ethnologen eher von traditionellen Kulturen. Ich halte mich hier an den soziologischen Sprachgebrauch.

der Soziologie heute als Ethnographie bezeichnet wird, ist etwas Anderes. Die Soziologie hat sich großenteils von der klassischen Teilnehmenden Beobachtung abgewandt. In seinem Aufsatz „Fokussierte Ethnographie“ plädiert Hubert Knoblauch (2001) für eine Methode, die sich im Gegensatz zur „konventionellen Ethnographie“ durch kurze Feldaufenthalte, theoretische Orientierung, technische Aufzeichnungsgeräte (Video) und nichtteilnehmende Beobachtung auszeichnet.

In meinem Aufsatz „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“ (2001) argumentiere ich trotz der Kritik an ihren methodischen Schwächen für die Beibehaltung der Teilnehmenden Beobachtung in der Malinowski'schen Tradition. Ich plädiere jedoch nicht nur für eine Beibehaltung, sondern für eine Radikalisierung der Teilnehmenden Beobachtung als Dichte Teilnahme. In späteren Aufsätzen und Buchkapiteln habe ich die Methode weiterentwickelt (Spittler 2014, 2023).

In meiner Lehre habe ich immer besonderen Wert auf die Teilnehmende Beobachtung als grundlegende Forschungsmethode der Ethnologie gelegt. Wer unter meiner Betreuung im Fach Ethnologie promovierte und habilitierte, vertrat in der Regel dieselbe Auffassung. Was die Themen angeht, haben sich die meisten jüngeren Wissenschaftler allerdings von meinen Interessen entfernt. Hatten sie sich in ihrer Dissertation beziehungsweise Habilitation meist mit klassischen ethnologischen Themen beschäftigt, wandten sie sich danach moderneren Themen zu: von Hirtenarbeit zur Rebellion der Tuareg in Mali (Georg Klute), von Hirten- und Bauernarbeit zum Dieselmotor und dem Bedford-Lastwagen im Sudan (Kurt Beck), von Scham und Schönheit bei den Fulbe in Benin zur Migration von Fulbefrauen aus Niger in die Küstenstädte (Elisabeth Boesen), von den Spuren der Sklaverei in Benin zu modernen politischen Antisklavereibewegungen in Mauretanien (Christine Hardung), von der Tradition der *griots* in Mali zum Einfluss moderner Medien und zu chinesisch-afrikanischen Beziehungen (Mamadou Diawara), vom traditionellen Poro-Bund zu aktuellen politischen Transformationen und visuellen Kulturen (Till Förster), von der historischen Ethnographie einer Insel vor der Bretagne zu chinesischen Unternehmern in Namibia (Gregor Dobler) sowie von den Techniken der Schmiede zur Migration (Valerie Nur).

Meine eigenen Forschungsinteressen haben sich im Laufe der Zeit stark verändert. Während die Teilnehmende Beobachtung eine Konstante in meinem Forscherleben bildet, hat sich mein Forschungsschwerpunkt von einer soziologischen Kritik der Ethnologie zu einer – so glaube ich zumin-

dest – klassischen Ethnologie verlagert. Ich distanzieren mich nicht von den früheren Arbeiten, sondern wende mich neuen Themen zu.

STREITREGELUNG IM SCHATTEN DES LEVIATHAN

Meine wissenschaftliche Karriere begann ich als Rechtssoziologe mit der bereits erwähnten Dissertation „Norm und Sanktion“ (1967). Im Jahr 1980 veröffentlichte ich in der ersten Nummer der neu gegründeten Zeitschrift für Rechtssoziologie den Aufsatz „Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen“ (1980a). In ihm stelle ich zunächst die englischsprachige rechtsethnologische Literatur zur Streitregelung in sogenannten akephalen Gesellschaften, das heißt Gesellschaften ohne Staat und staatliche Gerichte, dar. Auch in diesen Gesellschaften gibt es mehr oder minder schwerwiegende Konflikte. – Wie werden sie geregelt, wenn es keine Gerichte gibt? In der Regel durch Verhandlungen zwischen den Parteien, manchmal mit der Hilfe eines Vermittlers. Meistens sind diese Verhandlungen von Erfolg gekrönt. Diese Interpretation ist aber unzureichend. Ich drücke das schon in dem erwähnten Titel des Aufsatzes aus. Alle Gesellschaften, die von den Rechtsethnologen untersucht wurden, leben innerhalb eines Staates, in der Regel innerhalb eines Kolonialstaates. Der greift zwar nicht bei allen Streitfällen ein, behält sich aber die schweren Fälle vor. Vor allem verbietet er die gewaltsame Selbsthilfe, die in vorkolonialer Zeit häufig nach dem Scheitern von Verhandlungen praktiziert wurde. Die kolonialstaatlichen Gerichte sind in der Regel nicht beliebt. Gerade deshalb ist die Drohung, einen Fall vor Gericht zu bringen, ein Druckmittel, sich in Verhandlungen zu einigen. Dadurch entsteht dann der Eindruck, daß Konflikte friedlich und ohne den Staat gelöst werden. Im Hintergrund steht aber drohend und mächtig der Leviathan, wie ihn Thomas Hobbes konzipiert hatte.

Der erwähnte Aufsatz „Streitregelung im Schatten des Leviathan“ fand unter Soziologen und Juristen größere Resonanz als unter Ethnologen. Zum vierzigjährigen Jubiläum der Zeitschrift für Rechtssoziologie veröffentlichten Judith Bayer und Felix Girke den Artikel „The state of custom: Gerd Spittler's ‚Dispute settlement in the shadow of Leviathan‘“ (2021).

VERWALTUNG IN EINEM AFRIKANISCHEN BAUERNSTAAT

Nicht lange nach der Publikation des zweiten Bandes von „Die Völker Afrikas [...]“ (1979) veröffentlichte ich 1981 das Buch „Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch-Westafrika 1919–1939“. Hier werden zum Teil die gleichen Gesellschaften behandelt, aber der Analyserahmen ist bei mir ein völlig anderer. Es geht nicht um Kulturprovinzen und Völker, sondern um die Föderation Afrique Occidentale Française (AOF) mit den acht Kolonien Mauretanien, Senegal, Guinea, Elfenbeinküste, Togo, Dahomey, Sudan und Niger. Jede dieser Kolonien hatte einen Gouverneur an der Spitze, über allen stand der Generalgouverneur der AOF.

Man konnte dieses koloniale Gebilde ganz verschieden interpretieren: als ein Werk der französischen Zivilisation – diese Sicht überwog während der Kolonialzeit – oder – diese Perspektive überwog seit den 1970er Jahren – als ein Werk einer brutalen kolonialen Ausbeutung. Ich interpretierte es dagegen abweichend von beiden Perspektiven als Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat, wie der Titel meines Buches lautete. Ich interessierte mich für staatliche Verwaltung als Alltagsform von Herrschaft und analysierte diese vor allem im Rahmen einer Bauerngesellschaft. Die Bewohner der AOF waren in ihrer Mehrheit Kleinbauern, deren Wirtschaft überwiegend subsistenzorientiert, aber auch in den kolonialen Export von landwirtschaftlichen Gütern (wie vor allem Erdnüssen und Baumwolle) eingebunden war. Diese Struktur bestimmte die Arbeitsweise der Kolonialverwaltung, die teils despotisch, teils intermediär über Mittelsmänner, teils bürokratisch organisiert war. Auch die Strategien der Bauern gegen den Kolonialstaat waren durch diese Struktur bestimmt. Sie leisteten keinen offenen Widerstand, sondern wehrten sich mit defensiven Strategien.

Wie unterscheidet sich diese Analyse von der damals gängigen Kolonialkritik und was hat sie mit ihr gemeinsam? In den marxistischen Analysen der 1970er Jahre (Samir Amin, Claude Meillassoux, P.P. Rey) dominierte die ökonomische Ausbeutung in einem kapitalistischen System von Zentrum und Peripherie. Das Verwaltungssystem war ein schlichter Erfüllungsgehilfe und verdiente keine eigene Untersuchung. Demgegenüber betonte ich die Eigenständigkeit der Kolonialverwaltung, die ebenso wie die Bauern eigene Strategien verfolgte.

Eine andere Kritik am Kolonialismus vertrat Georges Balandier in einem schon 1952 erschienen Aufsatz über die „koloniale Situation“: Fremde Eroberer unterwerfen eine autochthone Bevölkerung. Die Eroberer bilden

eine kleine Minorität, die sich von den Eroberten strikt abtrennt. Ihre Herrschaft rechtfertigen sie durch ihre rassische und kulturelle Überlegenheit. Eine solche koloniale Situation ist aber nach meiner Meinung für alle Bauernstaaten typisch, sie überlappt sich mit meiner Analyse des Bauernstaates.

In seinem wichtigen Werk „Peasants into Frenchmen“ zeigt der amerikanische Historiker Eugen Weber (1977), daß noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die französische Gesellschaft zweigeteilt war, und zwar in einen zivilisierten städtischen Teil und in eine barbarische Landbevölkerung, die unter primitivsten Bedingungen lebte, an Magie und Zauberei glaubte, weder lesen noch schreiben konnte, und die zum Teil nicht einmal Französisch sprach. Erst in der Dritten Republik von 1870 bis 1914 wurden die barbarischen Bauern durch die Schule in die französische Kultur integriert: Sie entwickelten sich von „Peasants into Frenchmen“.

Nicht nur die AOF im 20. Jahrhundert und Frankreich im 19. Jahrhundert, auch Preußen im 18. Jahrhundert war ein Bauernstaat. In meinem Aufsatz „Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Die Entstehung bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen“ (1980b) zeige ich, wie sich die staatliche Verwaltung von einem despotischen über einen intermediären zu einem bürokratischen Typ entwickelte. Dieser Aufsatz wurde vor allem von Historikern rezipiert. Fast vierzig Jahre nach dem Erstdruck erschien ein Wiederabdruck in dem von Marian Füssel herausgegebenen Sammelband „Wissensgeschichte“ (Spittler 2019).

DER SOZIOLOGE WIRD ZUM ETHNOLOGEN

Heute kann man keinem Ethnologen und keiner Ethnologin mehr vorwerfen, sich nur mit den „Völkern Afrikas und seinen traditionellen Kulturen“ zu beschäftigen. Alle beziehen moderne Einflüsse mit ein. Ethnologen sehen sich als Vertreter der Moderne, wenn auch einer multiplen Moderne. Vor allem die Folgen der Kolonialzeit stehen heute im Zentrum der Ethnologie. Dekolonialisierung in Forschung, Lehre und Institutionen ist das Gebot der Stunde. Die 1929 gegründete „Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde“ wurde 2017 in „Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie“ umbenannt. Die meisten Ethnologen wollen nichts mehr mit Ethnologie und noch weniger mit Völkerkunde zu tun haben.

Völker und Ethnien gelten als koloniale Schöpfungen und Erfindungen, die in einer modernen Sozial- und Kulturanthropologie nichts zu suchen

haben. Ohne Zweifel gab es während der Kolonialzeit Fälle, in denen Ethnien aus kolonialpolitischen Interessen geschaffen oder gefördert wurden. So begünstigten zum Beispiel die französischen Kolonialherren im 19. Jahrhundert in Nordafrika aus politischen Gründen die Erforschung der Berberkultur als Gegenpol zur arabischen Geschichte und Kultur. – Aber sind die Berber damit eine Erfindung der Franzosen, wie mir einmal eine marokkanische Historikerin erklärte? Keineswegs. Ein des Kolonialismus unverdächtig Wissenschaftler wie Ibn Khaldun schrieb im 14. Jahrhundert seine Weltgeschichte als eine Geschichte von Völkern und Stämmen (2002, 2012). Dazu gehörten unter anderem die Berber und Araber. Ethnische Gruppen haben auch heute noch eine eigene Identität. So tragen mehrere meiner Bücher die Namen der zu den Berbern gehörenden „Tuareg“ beziehungsweise „Kel Ewey“ im Titel.

Während die Mehrheit der Ethnologen immer mehr von der Tradition abrückte und sich der Moderne zuwandte, ging ich den umgekehrten Weg. Meine Bücher ähnelten immer mehr den klassischen ethnologischen Monographien: Sie beruhten auf jahrelanger Feldforschung, die die Kenntnis der lokalen Sprachen voraussetzt. Sie waren einer ethnischen Gruppe gewidmet und wurden voluminös. Und sie untersuchten eher die traditionellen Aspekte einer Gesellschaft als die modernen.

Ich hatte meinen Beitrag zur Kolonialkritik geleistet, zu einer Zeit, als nur wenige Ethnologen daran dachten. Aber ich hatte herausgefunden, daß es in der Ethnologie viele andere spannende Themen gibt und denen wandte ich mich jetzt zu. In meinen Büchern über die Dürre und Hungerkrise 1983/84 (Spittler 1989a,b; 1993a) untersuche ich nicht die Struktur der nationalen und internationalen Hilfsmaßnahmen, sondern die Strategien der Gärtner, Hirtinnen und Hirten in Timia, die auf ihren früheren Erfahrungen mit solchen Krisen beruhten. Auch ein von mir mit initiiertes Hilfsprogramm basierte auf den traditionellen Strukturen in Timia und nicht auf Organisationen, die von außen kamen.

Ich schrieb ein Buch über die Ziegenhirtinnen und Kamelhirten von Timia (Spittler 1998) und nicht über das Leben der jungen Tuareg-Arbeitsmigranten, die für einige Jahre nach Nigeria, Algerien oder Libyen zogen. Die meisten Ethnologen forschen heute lieber in Städten als auf dem Land, sie untersuchen lieber Polizisten als Hirten, ein Bauer ist für sie nur interessant, wenn er nach Europa oder in eine afrikanische Großstadt migriert, sei es freiwillig, sei es als Flüchtling.

Ich gebe zu, daß es besonders die „traditionalen“ Aspekte sind, die mich in der Ethnologie interessierten. Ich war als Soziologe sozialisiert und damit in der Moderne zu Hause, wo es Staaten und Städte, Industriearbeiter und Dienstleistungsberufe gibt, wo alle in die Schule gehen. Meine Dissertation behandelte ein modernes Thema. Auch in Afrika habe ich anfangs über moderne Institutionen wie den Kolonialstaat geforscht, als die Ethnologen nur die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen kannten.

VERGLEICH MIT UNSERER EIGENEN GESELLSCHAFT

Die Erforschung des „Traditionalen“ ist per se spannend. Darüber hinaus leistet sie aber auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis unserer eigenen Gesellschaft. Mich hat die Erforschung der „traditionalen“ Aspekte in den letzten Jahren vor allem deshalb interessiert, weil man nur auf diese Weise unsere moderne Welt verstehen kann. In meinem Buch „Anthropologie der Arbeit“ (2016) vergleiche ich die Arbeit von Jägern, Sammlerinnen, Bauern und Hirten mit moderner Industriearbeit und postindustrieller Arbeit. Wenn wir die Einheit und die Vielfalt von Arbeit verstehen wollen, genügt es nicht, die Arbeit in unserer eigenen Gesellschaft zu untersuchen, sondern wir müssen unseren Blick darüber hinaus lenken. Selbst wenn wir primär an der aktuellen Arbeit bei uns interessiert sind, können wir sie nur einordnen, wenn wir sie mit anderen Arbeitsformen vergleichen.

Voraussetzung dafür ist eine Sichtweise, die den Vergleich von Jägern und Sammlern mit Industriearbeit überhaupt für sinnvoll hält. Vergleichen heißt hier nicht, daß dichotomische Gegensätze oder eine evolutionäre Entwicklung konstruiert werden. Ich gehe dagegen davon aus, daß Jäger, Sammler und Industriearbeiter sozusagen in derselben Liga spielen. Wenn man dagegen annimmt, daß sie jeweils unvergleichbaren Welten angehören, dann läßt man die Finger von ihrer Untersuchung oder man interessiert sich nur für die Transformation von einer überholten zu einer modernen Form von Arbeit. Ich finde dagegen, daß die Arbeit von Jägern, Bauern und Hirten viele Elemente enthält, die auch heute wichtig sind. Flüchtige und verborgene Arbeitsgegenstände wie das Wild sind für die Jagd typisch, aber sie finden sich in allen Wirtschaftsformen in größerem oder kleinerem Ausmaß. Ihre extreme Ausprägung bei der Jagd schärft den Blick für flüchtige und verborgene Arbeitsgegenstände in anderen Wirtschaftsformen.

Sozialwissenschaftler verstehen heute Arbeit in der Regel als instrumentelles Handeln, als Transformation von Objekten, während in den meisten Gesellschaften die Arbeitsobjekte als eigenständig, eigenwillig oder eigensinnig angesehen werden.

- Kann ein solches Verständnis von Arbeit als Interaktion auch bei der Analyse unserer Arbeit helfen?
- Ist die Wirtschaftsform der Jäger und Sammlerinnen eine evolutionäre Frühform von Arbeit oder gibt es auch Parallelen bei der heutigen Arbeit? Können wir die Arbeit der Hirten, die ihren Tieren dienen, mit der Pflege von Kindern und Alten vergleichen?
- Ist die Arbeit in der Hauswirtschaft nur eine historisch wichtige Form, der wir zwar das Wort Ökonomie (= Wissenschaft vom Haus) verdanken, die aber heute gegenüber kapitalistischen Betriebsformen keine Rolle mehr spielt? Oder trägt die Analyse der Arbeit in der Hauswirtschaft wesentlich zum Verständnis von Arbeit insgesamt bei? Sie ist ja nicht verschwunden, sondern zeigt ihre Überlebensfähigkeit vielerorts in der Welt, nicht zuletzt in der häuslichen Pflegearbeit.
- Ist Kinderarbeit, die zu jeder Familienwirtschaft gehört, zugunsten von Spiel und Schule abzuschaffen? Oder trägt sie zur Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit bei?
- Ist das Lernen von Arbeit in der Familienwirtschaft, ohne Bücher, ohne Lehrer im Vergleich zu unserem Lernen defizient oder können wir etwas daraus lernen?

Niger gehört nach den Statistiken der Weltbank zu den ärmsten Ländern der Welt. In einem Artikel setze ich mich mit dem dabei zugrunde gelegten Armutsbegriff auseinander (Spittler 1993b). Mein bislang letztes Buch „Leben mit wenigen Dingen“ (2023) ist nicht der Analyse und Bekämpfung dieser „Armut“ gewidmet, sondern den Menschen, die ihre Lebenswelt mit wenigen Dingen gestalten. – Wie kann eine Person mit 110 Gegenständen leben, während wir Tausende brauchen? Es geht hier nicht um eine Dichotomie zwischen arm und reich, aber auch nicht zwischen Minimalisten und Konsumfetischisten, sondern um eine genaue Beschreibung, wie man mit wenigen Gegenständen umgeht. Das setzt eine zeitaufwendige ethnographische Beschreibung voraus.

In diesem Buch habe ich zum ersten Mal Fotos gleichwertig mit dem Text verwendet. Es sind dreihundert Aufnahmen, die dazu dienen, die Dinge, um die es geht, genauer zu erfassen und auch ihre Geschichte zu illustrieren. Aber die Rolle der Bilder geht weit darüber hinaus. Der Forscher kann auf ihnen Dinge entdecken, die ihm im Augenblick des Fotografierens nicht

auffielen. Ich habe die Fotos auch den Tuareg, die auf ihnen zu sehen sind, vorgelegt und ließ mir von ihnen beschreiben, was sie darauf sehen, was sie dazu erzählen können und wie sie das Bild bewerten. Ich habe ihnen auch Jahrzehnte alte Fotos gezeigt und ließ mir erzählen, welche Erinnerungen sie an die abgebildeten Personen und Gegenstände haben.

Ich habe die Fotos auch in vielen Vorträgen sowie bei meinem Unterricht in Bayreuth, Niamey und Sousse eingesetzt. Es ist erstaunlich, wie unterschiedlich sie interpretiert werden können. Ein Bild von einem jungen Hirten mit einem Kamelfohlen wurde teils als Spiel, teils als Arbeit interpretiert. Es gab auch Personen, die das, was sie hier sahen, als verdammenswerte Kinderarbeit bezeichneten, weniger wegen der Arbeit, die der Junge hier leisten mußte als wegen der Tatsache, daß er offensichtlich noch im Schulalter war und ihrer Auffassung nach in die Schule und nicht auf die Weide gehörte. Einmal sah eine studentische Aktivistin auf dem Bild Tierquälerei. Dabei bestand die Arbeit des abgebildeten Jungen darin, die Fohlen anzubinden, damit sie nicht ihrer Mutter auf die Weide folgten und die Milch tranken, die dem menschlichen Konsum vorbehalten war.

Hier wird deutlich, daß Fotos in einem ethnographischen Buch weit mehr sein können als eine Illustration des Textes. Sie können selbst wiederum als Forschungsmittel eingesetzt werden, und zwar gegenüber dem Forscher, den Fotografierten, den Zuhörern in einem Vortrag und den Studierenden in der Lehre.

Ich habe in dem vorliegenden Aufsatz häufig die Begriffe „traditional“ und „modern“ benutzt, sie manchmal auch in Anführungszeichen gesetzt. Ich versuche hier, nochmals zu präzisieren, was diese Begriffe für mich bedeuten. Ich beginne damit, was „modern“ und „traditional“ nicht sind. Die Begriffe bezeichnen keine automatische Evolution, keine Entwicklung, keinen Fortschritt. Sie bilden auch keine Dichotomie: Eine Gesellschaft ist nicht entweder traditional oder modern, sie kann unterschiedliche Elemente enthalten. Sie bildet kein System, bei dem alle Elemente aufeinander bezogen sind und ein Ganzes ergeben. Tradition und Moderne sind keine objektiven Tatbestände, sondern historische Begriffe, die stark normativ aufgeladen sind. Man kann den Übergang als Fortschritt oder Verfall interpretieren.

Nur im technischen Bereich kann man von einem Fortschritt sprechen. Im Jahr 1943 publizierte Leslie A. White im *American Anthropologist* den Aufsatz „Energy and the evolution of culture“. Dabei sieht er es als die wesentliche Aufgabe der „Kulturanthropologie“ an, Energie in ihrer menschlichen Form zu untersuchen. Denn Energie ist die Grundlage der Kultur, und

die kulturelle Entwicklung hängt davon ab, wie stark der Energieverbrauch pro Kopf pro Jahr gesteigert werden kann. Der White'sche Energiebegriff gewann ab den 1960er Jahren großen Einfluß in der amerikanischen Cultural Ecology. Zurecht wurde es aber von den meisten Ethnologen abgelehnt, ausgehend vom technischen Bereich eine allgemeine kulturelle Entwicklung zu postulieren.

LAST BUT NOT LEAST

Bei der Beschreibung meines Werdeganges habe ich viele Wissenschaftler genannt, die mich beeindruckten oder die ich beeinflusste. Bisher nicht erwähnt wurden Personen, die keine Schule besucht haben, weder lesen noch schreiben konnten und kein Französisch und kein Englisch sprachen, die aber für mich genauso wichtig waren wie die gebildeten Wissenschaftler, weil sie mich in langen und intensiven Gesprächen in ihre Lebenswelt einführten. Sie waren weit mehr als Informanten für mich. Sie waren beeindruckende Persönlichkeiten. Ich nenne hier die für mich wichtigsten:

Kasso aus Tibiri, der mir über die vorkoloniale Herrschaft in Gobir berichtete, nicht nur als Träger einer mündlichen Überlieferung, sondern aus seiner eigenen Erfahrung.

Magajiya aus Tibiri, die mir in ihrem wunderbaren Hausa erklärte, daß es drei Wege der Lebensführung gäbe: den islamischen Weg (*mahamadiya*), den Weg der französischen Schule (*nasariya*) und als dritten den Weg der Tradition des *bori* (*galgajiyar bori*), ein bei den Hausa verbreiteter Besessenheitskult. Das ist der Weg, den sie praktiziert, sagte sie mit großem Selbstbewußtsein, ohne die Verdienste der anderen Wege infrage zu stellen.

Während es sich hier um Hausa handelte, die ich in Tibiri kennengelernt hatte, stammen die folgenden Personen aus Timia und gehören zu den Kel Ewey Tuareg. Mit ihnen sprach ich in der Regel Tamacheck, manchmal auch Hausa. Auf sie gehe ich in „Leben mit wenigen Dingen“ im Kapitel „Forschungen im Feld und in Akademia“ ausführlich ein:

Der 1898 geborene Ghabdu war mein ältester Gesprächspartner. Seine Erinnerungen reichten an die große Hungersnot *kakalaba* (1913/14), an die Sklaverei und an Razzien sowie an den Kawsanaufstand 1916/17 zurück. Er war überdies ein Hort der mündlichen Überlieferung und konnte viele Einzelheiten über die Geschichte der Imakitan (einer Untergruppe der Tuareg), der Kel Ewey und ihrer Beziehungen zu den Hausa berichten.

Den Karawanenführer (*madugu*) Khada begleitete ich seit 1976 auf vielen Reisen im Air und bei den Karawanen nach Bilma und ins Hausaland. Durch ihn gewann ich nicht nur ein tieferes Verständnis des Karawanenwesens, sondern auch der Verwandtschaftsbeziehungen in Timia.

Alhaji Musa war mein Führer bei mehreren Reisen im Air. Alhaji Musa war damals die einflußreichste und reichste Person in Timia. Er hatte überdies eine solide islamische Ausbildung. Er hatte kein offizielles Amt in Timia inne, aber er war ein informeller Führer, der auch Recht sprach und von seinen Karawanenreisen Neuerungen mitbrachte, die sich dann in Timia durchsetzen. Für mich war er noch in anderer Hinsicht wertvoll: Während unserer gemeinsamen Reisen auf dem Kamel war er sehr gesprächig und erzählte mir über die Geschichte der Kel Ewey, über ihren Unterschied zu anderen ethnischen Gruppen, über die Veränderungen der Lebenswelt seit der Kolonialzeit und über seine Familie. Die Reisesituation bot hier besonders günstige Gelegenheiten.

Noch engeren Kontakt als zu Alhaji Musa hatte ich zu seiner Nichte Ghayshata. Sie besuchte ich fast dreißig Jahre lang in verschiedenen Weidegebieten und konnte so an den Wechselfällen ihres Lebens teilnehmen: am Tod ihres Mannes Tanko durch einen Autounfall, an ihrer Wiederverheiratung, an der Geburt der Kinder, an einem Unfall im Ziegenlager, bei dem sie ein Auge verlor sowie an ihrer Pilgerreise nach Mekka, die durch ihren Sohn Makhmudan finanziert wurde. Am meisten beeindruckte sie mich in der Dürre und Hungerkrise 1983/84, und zwar weniger durch das, was sie sagte, als durch das, was sie tat: Statt aufzugeben und sich auf Hilfslieferungen zu verlassen, zog sie mit ihren Ziegen in die Berge, wo das Weiden extrem mühsam war, wo es aber noch ein wenig Gras aus den Vorjahren gab. So rettete sie ihre Herde.

Alhaji Salikhu, der *limam* (*Iman*) von Timia, war ein gebildeter islamischer Gelehrter, der in Bagdad studiert hatte. Er hatte in Timia oft Schüler um sich versammelt, für die er den Koran oder andere islamische Schriften wie zum Beispiel die Risala auslegte. Ich setzte mich oft einfach dazu, kam aber auch mit speziellen Fragen, vor allem Rechtsfragen, persönlich zu ihm.

Die 1905 geborene Khadjita war meine wichtigste Gesprächspartnerin unter den älteren Frauen. Sie hatte die Hungersnot *kakalaba* (1913/14) und den Kawsanaufstand (1916/17) erlebt und noch gut in Erinnerung. Sie war Zeit ihres Lebens auf der Ziegenweide gewesen und stolz auf ihre Arbeit, über die sie viele Details erzählen konnte. Nach ihrem Tod 1990 wurde ihre Tochter Mina eine wichtige Gesprächspartnerin für mich.

Dillu war eine Handwerkerin (*tenad*), die Lederarbeiten anfertigte. Bei ihr saß ich oft im Hof, während sie arbeitete. Sie versuchte mir klar zu machen, daß ich, wenn ich über eine Sache die Wahrheit erfahren wolle, nur die Handwerker, aber nicht die Noblen (*imajeghan*) fragen dürfe. Handwerker sind es gewohnt, frei und frank zu sprechen, während die Noblen nicht offen redeten. Diese Erfahrung machte ich

mit ihrer Tochter Mina, die bei unseren häufigen Treffen gnadenlos über die Schwächen der Noblen reden konnte und auch die mühseligen Seiten des Ziegenhütens beschrieb.

Mit Ausnahme von Dillus Tochter Mina und Ghayshata waren alle diese Männer und Frauen älter als ich. Die meisten sind inzwischen tot. Von den jüngeren war Guzzel als Mädchen und junge Frau die wichtigste Gesprächspartnerin für mich. Wie keine andere erriet sie, was mich interessierte und wurde selbst initiativ, um dazu Informationen beizutragen. Von ihr konnte ich besser als von jeder anderen Frau erfahren, wie man das Ziegenhüten lernt. Sie konnte mir auch anschaulich beschreiben, wie sich das Ziegenhüten in der Dürre vom Ziegenhüten in einem Normaljahr unterscheidet und welche Ängste eine junge Frau in einer Hungersnot aussteht.

Von all den genannten Frauen und Männern, ob alt oder jung, hatten nur wenige eine islamische Ausbildung genossen (Alhaji Musa und Alhaji Salikhu). Sie hatten alle keine moderne Schule besucht und konnten Französisch weder lesen noch schreiben oder sprechen. Dabei gibt es zwei Ausnahmen, Aghali und Balla:

Aghali hatte die Primarschule in Timia besucht und arbeitete zeitweilig in leitender Position in einem Entwicklungsprojekt der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. Er war dann jahrelang mein Mitarbeiter in Timia. Er führte mich in die Sprache und Kultur ein, diente anfangs als Übersetzer, übersetzte meine Tamacheck-Tonaufnahmen ins Französische und begleitete mich auf den Reisen nach Bilma und ins Hausaland. In Timia war ich Teil seines Haushaltes. Seine Frau Emate kochte für ihn und für mich.

Balla hielt sich als Kind oft bei mir auf, als ich zwischen 1967 bis 1971 bei den Hausa in Gobir forschte. Ich nahm ihn 1971 als Fünfzehnjährigen mit nach Deutschland, wo er fünf Jahre lang bei mir wohnte und eine Elektrikerlehre bei Siemens absolvierte. Mit Balla war ich vertrauter als mit allen anderen Personen. Mit ihm konnte ich nicht nur Hausa und Französisch, sondern auch Deutsch reden. Bei meinen Reisen mit den Tuareg im Aïr und im Hausaland begleitete er mich als Chauffeur. Er konstatierte Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hausa, Tuareg und Deutschen und konnte mit mir darüber reden.

Mit Ausnahme von Aghali und Balla waren alle hier erwähnten Personen nach dem internationalen Sprachgebrauch Analphabeten (*illitrés*). Zu Beginn meiner Forschungszeit in Timia schickten die Eltern ihre Kinder nur

unter Zwang in die Schule, weil sie die Schule der Ungläubigen ablehnten. Dies gilt für alle älteren oben erwähnten Personen.

Heute haben es die meisten Ethnologinnen und Ethnologen mit Menschen zu tun, die die Schule besucht haben, Französisch beziehungsweise Englisch sprechen, die westliche Zivilisation kennengelernt haben und sich für westliche Konsumgüter interessieren. Die gab es auch unter den Jüngeren in Timia, wenn sie auch die Ausnahme bildeten. Mich faszinierte dagegen die Lebenswelt der „Traditionalisten“ mehr als die der Schulabsolventen. Dabei ging es mir nicht um exotische Rituale, sondern um alltägliche Handlungen: um das Hüten von Ziegen und Kamelen sowie um den täglichen Gebrauch von Sandalen, Matten und Kopftüchern. Diese Alltags-handlungen verdienen es in meinen Augen, daß man sie genau untersucht, ohne sie hierarchisch oder dichotomisch einer modernen Lebenswelt gegenüberzustellen.

LITERATURVERZEICHNIS

BALANDIER, Georges

1970 „Die koloniale Situation. Ein historischer Ansatz“, in: Rudolf von Albertini (Hrsg.), *Moderne Kolonialgeschichte*, 10–124. Köln: Kiepenheuer und Witsch (frz. 1952)

BAUMANN, Hermann

1975 *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Band 1. Wiesbaden: Franz Steiner

1979 *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Band 2. Wiesbaden: Franz Steiner

BAYER, Judith und Felix GIRKE

2021 „The state of custom: Gerd Spittlers ‚Dispute settlement in the shadow of Leviathan‘“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1:3–20

BREIDENSTEIN, Georg, Stefan HIRSCHAUER, Herbert KALTHOFF und Boris NIESWAND

2013 *Ethnografie – die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft

ECKERT, Andreas

2019 „Webers letzter Schüler. Der Bayreuther Ethnologe Gerd Spittler wird achtzig“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 4. April, S. 14

HALLER, Dieter

2009 *Interviews with German Anthropologists*. Interview mit Gerd Spittler am 6. November 2009. URL: <http://www.germananthropology.com/short-portrait/gerd-spittler/147> [abgerufen am 17. Juli 2023]

HANNERZ, Ulf

2011 „Diversity is our business“, in: Holger Jebens und Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *The end of anthropology?*, 177–202. Wantage: Sean Kingston Publishing

HIRSCHAUER, Stefan und Klaus AMANN

1997 *Die Befremdung der eigenen Kultur*. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt am Main: Suhrkamp

IBN KHALDUN

2002 *Le livre des exemples*. Band 1: Autobiographie et Muqaddima. Herausgegeben von Abdesselam Cheddadi. Paris: Bibliothèque de la Pléiade

2012 *Le livre des exemples*. Band 2: Histoires des Arabes et des Berbères du Maghreb. Herausgegeben von Abdesselam Cheddadi. Paris: Bibliothèque de la Pléiade

JEBENS, Holger und Karl-Heinz KOHL (Hrsg.)

2011 *The end of anthropology?* Wantage: Sean Kingston Publishing

KNOBLAUCH, Hubert

2001 „Fokussierte Ethnographie. Soziologie, Ethnologie und die neue Welle der Ethnographie“, *Sozialer Sinn* 2(1): 123–141

POPITZ, Heinrich

1968 *Prozesse der Machtbildung*. Tübingen: Mohr

POPITZ, Heinrich, Hans Paul BAHRDT, Ernst August JÜRES und Hanno KESTING

1957a *Technik und Industriearbeit*. Tübingen: Mohr

1957b *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters*. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. Tübingen: Mohr

SIGRIST, Christian

1967 *Regulierte Anarchie*. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung von politischer Herrschaft in Afrika. Olten: Walter

SPITTLER, Gerd

- 1967 *Norm und Sanktion*. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus. Freiburg und Olten: Walter
- 1978 *Herrschaft über Bauern*. Die Ausbreitung staatlicher Herrschaft und einer islamisch-urbanen Kultur in Gobir (Niger). Frankfurt *et al.*: Campus
- 1980a „Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1:4–32
- 1980b „Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Zur Entstehungsgeschichte bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32:574–604
- 1981 *Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat*. Das koloniale Französisch-Westafrika 1919–39. Wiesbaden: Steiner
- 1989a *Dürren, Krieg und Hungerkrisen bei den Kel Ewey (1900–1985)*. Wiesbaden: Steiner
- 1989b *Handeln in einer Hungerkrise*. Tuaregnomaden und die große Dürre von 1984. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH
- 1993a *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines*. Les Kel Ewey de l’Air (Niger) (1900–1985). Paris: Karthala (Übersetzung von „Dürren, Krieg und Hungerkrisen bei den Kel Ewey [1900–1985]“ [1989a] und „Handeln in einer Hungerkrise“ [1989b])
- 1993b „Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse“, *Zeitschrift für Ethnologie* 116:65–89
- 1998 *Hirtenarbeit*. Die Welt der Kamelhirtinnen und Ziegenhirtinnen von Timia. Köln: Köppe
- 2001 „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“, *Zeitschrift für Ethnologie* 126(1):1–25
- 2002 „Ibn Khaldun – eine ethnologische Lektüre“, *Paideuma* 48:261–282
- 2008 *Founders of the anthropology of work: German social scientists of the 19th and early 20th centuries and the first ethnographers*. Berlin: Lit
- 2014 „Dichte Teilnahme und darüber hinaus“, *Sociologus* 64(2):207–230
- 2016 *Anthropologie der Arbeit*. Ein ethnographischer Vergleich. Wiesbaden: Springer VS
- 2019 „Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Zur Entstehungsgeschichte bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen“, in: Marian Füssel (Hrsg.) *Wissensgeschichte*, 81–110. Stuttgart (Basistexte Früher Neuzeit)
- 2023 *Leben mit wenigen Dingen*. Der Umgang der Kel Ewey Tuareg mit ihren Requisiten. Tübingen: Mohr Siebeck

SPITTLER, Gerd und Michael BOURDILLON (Hrsg.)

- 2012 *African children at work: working and learning in growing up for life*. Berlin: Lit

WEBER, Eugen

1977 *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870–1914*. London: Chatto & Windus

WHITE, Leslie A.

1943 „Energy and the evolution of culture“, *American Anthropologist* 45:355–356

