

Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß

Andreas Langenohl

Keywords:

Reflexivität;
Epistemologie;
Ethnomethodologie;
Genealogie;
Postmoderne

Zusammenfassung: Der Beitrag stellt die Frage nach den Gründen für das offensichtliche Vergessen ethnomethodologischer Diskussionen in der Debatte um Reflexivität in der sozialwissenschaftlichen Theorie und Methodologie seit den 1980er Jahren. Dieses Vergessen ist deswegen erstaunlich, weil in der Ethnomethodologie viele der später aufkommenden Fragen bereits formuliert und diskutiert worden waren. Das Hauptargument lautet, dass dieses Vergessen einen epistemisch produktiven Effekt hatte, weil es späteren Diskursen ermöglichte, Antworten auf die epistemologische Herausforderung durch postmoderne Argumentationsfiguren zu finden, die hauptsächlich aus der Anthropologie Eingang in den sozialwissenschaftlichen Diskurs fanden. Wäre die fundamentale ethnomethodologische Argumentationsfigur, dass Reflexivität ein ontologisches Merkmal sozialer Realität ist, berücksichtigt worden, hätten sich jene Antworten nicht stabilisieren können. Der Beitrag schließt mit Vorschlägen zu einer Neubestimmung von Reflexivität in den Sozialwissenschaften, die die performativen Aspekte sozialen Sinns – auch sozialwissenschaftlichen Sinns – berücksichtigt.

Inhaltsverzeichnis

- [1. Einleitung](#)
- [2. Die Debatten um Reflexivität seit den 1980er Jahren](#)
- [3. Rückblick: Reflexivität als ethnomethodologische Kategorie](#)
- [4. Kritiken am Reflexivitätsbegriff seit den 1980er Jahren](#)
 - [4.1 Feministische Kritiken an der "Writing Culture"-Debatte](#)
 - [4.2 Der "epistemological chicken"-Einwand in der *Sociology of Scientific Knowledge*](#)
 - [4.3 Kritik an BOURDIEUs Begriff der Reflexivität](#)
 - [4.4 Resümee: Kritiken der Genealogie von "Reflexivität" und ihre Grenzen](#)
- [5. Genealogie und Geschichte der Reflexivität im Kontext der "Postmoderne"](#)
- [6. Reflexivität und Performativität von Sozialwissenschaft in der Post-Postmoderne](#)

[Danksagung](#)

[Literaturverzeichnis](#)

[Zum Autor](#)

[Zitation](#)

1. Einleitung

Der vorliegende Artikel ist ein Beitrag zur Geschichte begrifflicher Diskontinuitäten in den Sozialwissenschaften. Er behandelt den Begriff der "Reflexivität" in methodologischen Debatten seit den 1980er Jahren und deren Geschichte. Die Fragen lauten, warum diese Debatten eine bestimmte, sehr nahe liegende konzeptuelle Quelle nicht abgefragt haben, und was dieses Vergessen für gegenwärtige Fragen von Methodologie und Epistemologie in den Sozialwissenschaften bedeutet. [1]

Die Rede ist vom ungehörten Verhalten ethnomethodologischer Ansätze in der soziologischen Debatte um Reflexivität seit den 1980er Jahren, als der Begriff – neu, wie es vielen damals schien – in den allgemein-soziologischen und sozialwissenschaftlichen Diskurs eingeführt wurde. Dieser Vorgang ist deswegen bemerkenswert, weil gerade in ethnomethodologischen Arbeiten der Begriff der Reflexivität eine herausragende Rolle spielt, und zwar in doppeltem Sinne: als deskriptives Merkmal von Gesellschaftlichkeit und als methodologische Problematik. Anstatt sich aber auf diese Diskussionen zu beziehen, berief sich die Debatte seit den 1980er Jahren auf Anthropologie und Ethnologie als inspirierende Momente (vgl. LANGENOHL 2009). Im Folgenden gehe ich der Frage nach, welche Bedeutung dieser wissenschaftskulturelle Vorgang, oder eher Nicht-Vorgang, hat und welche Konsequenzen sich daraus für das Verhältnis von Theoretisierungs- und Generalisierungsstrategien in den Sozialwissenschaften ergeben. [2]

Die Geschichte einer konzeptuellen Diskontinuität zu schreiben, ist wesentlich schwieriger, als Begriffs- oder Ideengeschichte zu betreiben, und in Forschungen zur Geschichte der Sozialwissenschaften entsprechend wenig verbreitet. Um hierzu gleich zu Beginn einen Vorschlag zu unterbreiten und damit die Darstellung übersichtlicher zu gestalten, beziehe ich mich bei der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Ethnomethodologie und den gegenwärtigen Debatten um Reflexivität auf eine Unterscheidung, die der Anthropologe Arjun APPADURAI (1996) in seiner Monografie "Modernity at Large" macht. In diesem Werk, in dem es eigentlich um die zeitdiagnostische Bedeutung und die heuristischen und methodologischen Konsequenzen von Transnationalisierungsprozessen geht, beschreibt APPADURAI (1996, S.64-65), wie "history" und "genealogy" auseinander treten. Damit meint er, dass die in die Vergangenheit zurückreichenden kulturellen Sinnhorizonte lokaler Ereignisse, die mit dem Begriff "genealogy" gefasst werden, mit dem Auftreten transnationaler Einflusskräfte (im Sinne von "global forces", vgl. BURAWOY et al. 2000) konfrontiert sind, die APPADURAI als "history" bezeichnet. Seinem Beispiel zufolge weisen Pilgerströme im gegenwärtigen Indien eine religiös-kulturelle Genealogie auf, sind aber gleichzeitig und zunehmend in eine Geschichte transnationaler Touristenströme eingebunden, für deren Bedeutung jene Genealogie keinen Resonanzraum bietet – und dennoch sind diese geschichtlichen Kräfte natürlich nicht ohne Bedeutung für sie. [3]

Ich übertrage diese Unterscheidung in allgemeinerem Sinne auf das Gebiet der Sozialwissenschaft und nutze sie, um gleich zu Beginn meine These zum Verhältnis zwischen den Debatten um Reflexivität und den ihnen voraus liegenden, aber praktisch unbeachtet gebliebenen Diskussionen der Ethnomethodologie zu unterbreiten. In der Genealogie gegenwärtiger Gebrauchsweisen von Reflexivität ist kein Ort für die Ethnomethodologie, d.h. sie findet dort keinen wissenschaftskulturellen Resonanzraum. Ethnomethodologie ist damit aber nicht bedeutungslos geworden, sondern sie ist vielmehr Geschichte im Appaduraischen Sinne: sie ist Geschichte, die die Bedeutung (wissenschafts-) kultureller Genealogien verändert, auch wenn – vielleicht gerade weil – diese ihr keinen Anknüpfungspunkt bieten. [4]

Im Weiteren stelle ich zunächst überblicksartig den Verlauf der Debatten um Reflexivität und ihre die Sozialwissenschaften übergreifende Produktivität seit den frühen 1980er Jahren dar (Abschnitt 2). Abschnitt 3 kontrastiert diesen Verlauf mit ethnomethodologischen Gebrauchsweisen der Kategorie der Reflexivität in den 1960er und 1970er Jahren, die sich in vereinzelt Fällen und abseits der allgemeinen Debatte bis heute finden. Abschnitt 4 baut hierauf auf, indem er die Unwahrscheinlichkeit des Ausbleibens eines Bezugs auf die Ethnomethodologie weiter konturiert, denn Bezüge auf diesen Diskurs fehlten nicht nur in den neueren Verständnissen von Reflexivität, sondern auch in den Kritiken, die gegen sie artikuliert wurden. Abschnitt 5 wirft die Frage auf, was diese Geschichte der Reflexivität, für die in ihrer Genealogie kein Raum ist, über letztere aussagt. Insbesondere geht es um die produktiven – im Sinne von Bedeutung konstituierenden – Effekte des Vergessen, Verleugnens und Marginalisierens der Ethnomethodologie, d.h. darum, welche sozialwissenschaftlichen Probleme durch diese Verdrängung der Geschichte durch Genealogie bearbeitbar, oder umgekehrt unsichtbar, gemacht wurden. Abschnitt 6 fasst zusammen und erläutert die Konsequenzen für Theoriebildung und Methodologie in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft mit Schwerpunkt auf der Soziologie. [5]

2. Die Debatten um Reflexivität seit den 1980er Jahren¹

Reflexivität ist seit mehr als 20 Jahren ein methodologisches Kernkonzept, das sozialwissenschaftliche Debatten und Einzeldisziplinen übergreift.² Trotz dieser Allgegenwart des Konzepts ist bei näherem Hinsehen festzustellen, dass zwei Debatten auseinandergehalten werden müssen, und zwar schon deswegen, weil sie sich selbst auseinanderhalten und kaum Notiz voneinander nehmen. Es können zwei Verwendungsweisen oder, um mit Michael OAKESHOTT (1975) zu sprechen, zwei Idiome der Reflexivität unterschieden werden, deren Charakteristikum darin besteht, dass sie erst durch ihren wechselseitigen Nichtanschluss möglich werden. [6]

Worin bestehen diese Idiome? Zunächst ist eine Gebrauchsweise von Reflexivität zu identifizieren, die auf die *Sociology of Scientific Knowledge* (SSK) der frühen 1980er Jahre zurückgeht, welche sich wiederum durch Debatten in der Kulturanthropologie inspiriert sah, vor allem solche um "Writing Culture" (CLIFFORD & MARCUS 1986), in der sich AnthropologInnen kritisch mit der Repräsentation nichtwestlicher indigener Gruppen durch die westliche Anthropologie auseinandersetzten und dabei besonders den Aspekt der Komposition ethnografischer Texte hervorhoben (vgl. auch CLIFFORD 1988; GEERTZ 1988). Diese Gebrauchsweise des Begriffs setzt am Befund einer epistemologischen Krise der Sozialwissenschaften an und konstatiert, dass es

1 In der Darstellung in diesem Abschnitt beziehe ich mich auf LANGENOHL (2009).

2 In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf methodologische Diskussionen und lasse daher die Gebrauchsweisen des Begriffs in der soziologischen Zeitdiagnose (etwa bei BECK, GIDDENS und LASH 1996) und der LUHMANNschen Systemtheorie (LUHMANN 1984) beiseite. Jedoch sind diese Gebrauchsweisen in Zeitdiagnose und Theoriebildung Gegenstand laufender Untersuchungen, die zu einem späteren Zeitpunkt vorgelegt werden.

über die Welt keine objektive Erkenntnis geben könne. Diese Position führte in der *Sociology of Scientific Knowledge*, im Vehikel derer sie in die qualitative Sozialforschung transportiert wurde, zunächst zu einem Selbstrelativierungsproblem, denn diese Behauptung musste natürlich auf sich selbst rückbezogen werden (vgl. LATOUR 1988 sowie zusammenfassend HANDS 2002). Jedoch setzte sich im Zuge der Debatte, die sich auf weite Teile der an Boden gewinnenden qualitativen Sozialforschung ausdehnte, ein pragmatischer Umgang mit der ontologisch unbegründbaren Validität wissenschaftlicher Aussagen durch, in dem Erkenntniszuwachs nicht als Vermehrung objektiven Wissens, sondern als immer voranschreitende Kontextualisierung der Forschungsergebnisse mit anderen, auch nichtwissenschaftlichen Berichten und Erzählungen konzipiert wurde. Die Behauptung eines epistemologischen Bruchs mit der wissenschaftlichen Moderne führte somit nicht in die Selbstrelativierung, wohl aber in die Selbstkontextualisierung – und genau diese wird mit dem Begriff der Reflexivität bezeichnet. Dieses pragmatische Idiom der Reflexivität führt seine Genealogie, wie bereits erwähnt, auf die Selbstinfragestellung der Kulturanthropologie seit den 1970er Jahren zurück. [7]

Praktisch unabhängig von – und im Gegensatz zu – diesem pragmatischen Idiom der Reflexivität operiert ein Theorieidiom, das im Werk Pierre BOURDIEUs (1993, 2000, 2002, 2008a; BOURDIEU & WACQUANT 1996) entfaltet wird. Von einem Theorieidiom ist deswegen zu sprechen, weil für BOURDIEU Reflexivität als Forschungspraxis in ein Theorieprojekt eingebunden ist und es als solches überhaupt erst möglich macht. Hiermit ist BOURDIEUs Gesellschaftstheorie angesprochen, die auf der Annahme einer Homologie zwischen sozialen Systemzusammenhängen ("Feldern") und sozialisatorisch erworbenen psychisch-motorischen Handlungsdispositionen ("Habitus") beruht. Auf dieser Theorie gründet BOURDIEUs Kritik weiter Teile der Gesellschaftswissenschaft, der er vorwirft, in ihren durchsystematisierten Analysen die genuine Logik der Praxis, die eben nicht systematisiert ist zu verfehlen und somit wissenschaftliche Artefakte zu produzieren. Dies ist laut BOURDIEU darauf zurückzuführen, dass die Praxis der Sozialforschung kraft der ihr eigenen Feldordnung der logischen Theoretisierung gegenüber einer rigorosen Analyse der Praxis den Vorzug gibt. Diese Feldordnung ist aber überwindbar, wenn der eigenen Forschungspraxis dieselbe kritische Aufmerksamkeit geschenkt wird wie dem beforschten Gegenstand – und genau dies meint BOURDIEUs (1993) Begriff "wissenschaftlicher Reflexivität". Unter dieser Voraussetzung sind objektive Beschreibungen des Sozialen möglich, weil Reflexivität in einer Gesellschaftstheorie begründet ist und umgekehrt diese Theorie anwendbar und empirisch sensibel macht. [8]

An dieser Stelle zeigt sich die fundamentale Differenz zwischen dem theoretischen und dem zuvor beschriebenen pragmatischen Idiom der Reflexivität. Während Letzteres das Erkenntnisprojekt der Moderne – objektive Erkenntnis – zugunsten einer Selbstrelationierung des Forschungsprozesses aufgibt, behauptet BOURDIEU umgekehrt die Möglichkeit jenes modernen objektivierenden Wissenschaftsprogramms gerade auf der Grundlage der Praxis

reflexiver Sozialforschung. Damit ist ein weiterer Unterschied verbunden: die beiden Idiome der Reflexivität nehmen einander – erstaunlicherweise – nicht nur nicht zur Kenntnis, sondern sie geben sich auch völlig unterschiedliche Genealogien. Während, wie oben beschrieben, das pragmatische Idiom sich über den Umweg der SSK auf die epistemologische Krise der Kulturanthropologie zurückführt, grenzt sich BOURDIEU von der Ethnologie (im französischen Verständnis der 1960er Jahre) gerade ab und stellt ihr die Soziologie als reflexive Königsdisziplin entgegen. [9]

Es ist plausibel zu vermuten, dass diese beiden Idiome der Reflexivität aneinander unangeschlossen bleiben müssen,³ weil sie radikal unterschiedliche Umgangsweisen mit der epistemologischen Krise darstellen, die mit der Bezeichnung "Postmoderne" in Verbindung gebracht wird. Das pragmatische Idiom nimmt jene epistemologische Krise ernst, folgert allerdings daraus nicht, dass Erkenntnis nun unmöglich geworden sei. Gerade die Behauptung, dass objektive Erkenntnis nicht (mehr) möglich sei, ermöglicht einen nüchternen Umgang mit der damit unvermeidlich gewordenen Pluralität von Wissensformen, der sich seinerseits nicht zu einer universalistischen Theorie verdichten muss. Im Unterschied hierzu weist BOURDIEU jeden Versuch der Infragestellung des modernen Wissenschaftsprogramms vehement zurück, denn sein eigenes Theorieprogramm sucht dieses ja gerade zu verlängern und neu zu begründen.⁴ [10]

3 Der einzige mir bekannte Versuch, einen Anschluss zu bewerkstelligen, wurde von Thomas BÉNATOUÏL (1999) vorgelegt, wobei seine Vergleichseinheiten nicht identisch mit denen sind, die ich rekonstruiert habe (vgl. LANGENOHL 2009). BÉNATOUÏL vergleicht die Soziologie BOURDIEUs mit der "pragmatischen Soziologie" in Frankreich, worunter er sowohl die Aktant-Netzwerk-Theorie (ANT) als auch die Soziologie der Kritik von Luc BOLTANSKI, Ève CHIAPELLO und Laurent THÉVENOT fasst. Im hiesigen Kontext besonders hervorzuheben ist die von BÉNATOUÏL gesehene Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden Gruppen soziologischer Arbeiten auf dem Gebiet der Reflexivität: "both are founded on the rejection of methodological positivism and on an epistemological enquiry into the diverse conditions of possibility and of success of sociological research" (BÉNATOUÏL 1999, S.388). Das ist allerdings eine so weitgehende Verallgemeinerung, dass die feineren, aber umso wirkmächtigeren Unterschiede zwischen den beiden Idiomen von Reflexivität, die einem Austausch zwischen ihnen im Wege stehen – insbesondere die unterschiedlichen Schwerpunkte auf epistemologischem oder methodologischem Verständnis von Reflexivität – verloren gehen. – Tim MAY (2000), der sich auf BÉNATOUÏL bezieht, kritisiert an BOURDIEUs Feld-Habitus-Theorie, dass diese nicht den Übergang vorreflexiver zu reflexiven Praktiken beschreiben könne. Wenngleich es zunächst scheint, dass MAY für eine Selbstkontextualisierung soziologischer Erkenntnis (im Sinne des pragmatischen Idioms) vor dem Hintergrund alltäglicher Praktiken eintritt, läuft seine Argumentation letzten Endes auf eine stark an BOURDIEU erinnernde Position hinaus, Soziologie könne zu einer "liberation from self-misunderstanding" beitragen (MAY 2000, S.170).

4 Wie nicht nur die BOURDIEU-Forschung der letzten Jahre, sondern auch BOURDIEU (2008a, S.207) selbst betont hat, sind viele theoretische Elemente BOURDIEUs bereits in der Frühphase seines Werks, d.h. in den Arbeiten über Algerien und das Béarn, angelegt (SCHULTHEIS 2007). Das trifft auch auf den Anspruch zu, gesellschaftliche Wirklichkeit objektiv zu beschreiben und, mehr noch, sie den in ihr Lebenden verständlich zu machen. Dies äußert sich beispielhaft in dem letzten Satz von BOURDIEUs erstem Aufsatz über die Ehelosigkeit im ländlichen Umbruchgebiet an der französischen Peripherie, der im Jahre 1962 erstpubliziert wurde: "Denn die Soziologie wäre vielleicht keiner Mühe wert, wenn sie nur die Fäden aufzeigen würde, von denen die Menschen, die sie beobachtet, in Bewegung versetzt werden, wenn sie vergäße, dass sie es mit Menschen zu tun hat, selbst wenn diese, fast wie Marionetten, ein Spiel spielen, dessen Regeln die nicht kennen, wen sie es sich also nicht zur Aufgabe machte, diesen Menschen das Verständnis für ihre Handlungen zurückzugeben." (BOURDIEU 2008b, S.121)

3. Rückblick: Reflexivität als ethnomethodologische Kategorie

In den 1980er Jahren, über die im letzten Abschnitt berichtet wurde, hatte die Kategorie der Reflexivität bereits eine lange, jedoch zumeist unbeachtete sozialwissenschaftliche Geschichte.⁵ Abgesehen von den wissenssoziologischen Arbeiten Karl MANNHEIMs (1964 [1924]) zur Standortgebundenheit wissenschaftlichen Wissens, in denen Reflexivität der Konzeptbedeutung nach eine Rolle spielte, wäre zu erwarten gewesen, dass den ZeitgenossInnen etwa Alvin GOULDNERs (1970, S.490) Ruf nach einer "reflexiven Soziologie" noch im Ohr war: "we sociologists must – at the very least – acquire the ingrained habit of viewing our own beliefs as we now view those held by others." Dieser Satz antizipiert BOURDIEUs Konzept wissenschaftlicher Reflexivität. Noch viel eher wäre allerdings mit einem Bezug auf Debatten in der Ethnomethodologie zu rechnen gewesen, die die Kategorie der Reflexivität in sehr viel systematischerer und differenzierterer Weise als GOULDNERs Zeitdiagnose gebraucht hatten. Weder waren diese Debatten zum Zeitpunkt des erneuten Erscheinens der Kategorie der Reflexivität in den 1980er Jahren besonders lange her (vgl. etwa MEHAN & WOOD 1975), noch sind sie bis zum heutigen Zeitpunkt von der Bildfläche verschwunden (HAVE 2002). [11]

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Ethnomethodologie (im Folgenden: EM) Reflexivität ins Zentrum ihrer theoretischen und methodologischen Erwägungen stellt. Nach Harold GARFINKEL (1967) und Aaron CICOUREL (1973) ist soziale Wirklichkeit in dem Sinne reflexiv, dass sie von den AkteurInnen als real unterstellt wird, obwohl sie sich erst als Folge von deren Handlungen konstituiert. Dies gilt gleichermaßen für wissenschaftliche wie für alltägliche Erkenntnis: Wissen über die Welt steht weniger in einem Signifikations-, sondern eher in einem Performativitätsverhältnis zur Welt (vgl. JUCHEM 1988). Dadurch entsteht in den Sozialwissenschaften ein hermeneutischer Zirkel der besonderen Art. Wissenschaftliche Interpretation stellt sich zwar einerseits als ein Resultat dar, das erst am Ende eines Wissensprozesses steht, bedient sich andererseits aber doch als allgemeingültig unterstellter Muster, die sie dann auf das beobachtbare Material projiziert, darin wieder findet und so in ihren Interpretationen bestätigt wird. In Bezug auf soziologisches Wissen bedeutet das beispielsweise, dass ein Datenset als Dokument einer abstrakten Realität (etwa "Gesellschaft") herangezogen wird, dann aber in ihm nur die bereits bekannten Muster (etwa "Sozialstruktur") erkannt werden:

"Not only is the underlying pattern derived from its individual documentary evidences, but the individual documentary evidences, in their turn, are interpreted on the basis of 'what is known' about the underlying pattern. Each is used to elaborate the other."
(GARFINKEL 1967, S.78) [12]

Die meines Wissens am stärksten systematisierte Fassung des ethnomethodologischen Begriffs von Reflexivität findet sich in einer Monografie

⁵ Auf die philosophischen Vorläufer dieser Debatte wird hier nicht eingegangen. Vgl. für einen Überblick BARTLETT (1987).

von Hugh MEHAN und Houston WOOD (1975).⁶ Aus diesem Grund wird hier auf sie etwas näher eingegangen. Aus Sicht der EM weist soziale Realität, nach MEHAN und WOOD (1975, S.10), zuallererst das Merkmal der Reflexivität auf, denn Realität unterliegt nicht sozialem Handeln, sondern konstituiert sich zirkulär als dessen Effekt. Reflexivität kommt jedoch im Alltag nicht zu Bewusstsein, weil die hervorgebrachte Realität im Fortgang des Handelns als Voraussetzung dieses Handelns begriffen wird: "Reflexivity provides grounds for absolute faith in the validity of knowledge" (MEHAN & WOOD 1975, S.14). Die EM ist selbst in diese Reflexivität eingetragen und daher auf eine Stufe mit anderen sozialen Wissensweisen zu stellen, die die Autoren, in Anlehnung an EVANS-PRITCHARD (1937) und unter ausdrücklicher Einbeziehung der EM, als "superstitions" bezeichnen (MEHAN & WOOD 1975, S.14, 19). Aus Sicht der ethnomethodologischen Forschungspraxis verwandelt Reflexivität sozialwissenschaftliche methodische Validierungsprobleme in ontologische Probleme: Da ForscherInnen nicht wissen, ob die von ihnen gebildeten Kategorien (einschließlich Reflexivität), selbst wenn sie von den Untersuchten akzeptiert werden, bereits vor der Untersuchung "da" waren, können sie niemals sicher sein, dass sie tatsächlich existieren (MEHAN & WOOD 1975, S.164). Genau in dieser Unvorgängigkeit der reflexiven Konstruktionspraxis wird aber nicht eine Beschränkung, sondern eine Ermächtigung ethnomethodologischen Wissens gesehen:

"Ethnomethodology is not a method of pursuing the truth about the world. Rather, it examines the many versions, including its own, of the way the world is assembled. Ethnomethodology is not concerned with the truth value of statements about the world except as phenomena. It tries to determine the practices that make any statement true." (MEHAN & WOOD 1975, S.114) [13]

In der Diskussion MEHANs und WOODs treten die epistemischen Konsequenzen der ethnomethodologischen Gebrauchsweise von Reflexivität deutlich vor Augen. Es gibt ebenso viele Wirklichkeiten wie es reflexive Sinngebungspraktiken gibt, die EM eingeschlossen. Dass letztere an dieser Erkenntnis selbst schwer zu laborieren hatte, machen die Autoren in einem Durchgang durch verschiedene Umgehensweisen innerhalb der EM mit der reflexiven Konstellation deutlich.⁷

6 Das Literaturverzeichnis dieser Monografie veranschaulicht das charakteristische Lokalkolorit der EM, denn es führt eine große Anzahl grauer Literatur wie Vortragstexte und Dissertationsschriften auf, die im Umfeld der verschiedenen Standorte der University of California entstanden sind. Dessen ungeachtet war die EM ein Phänomen von großer wissenschaftlicher Strahlkraft. Sie wurde als eine überaus relevante Strömung in der amerikanischen Soziologie – oder als Gegenentwurf zu ihr – wahrgenommen, wie auch die teils heftigen Reaktionen in wichtigen Fachzeitschriften zeigen (vgl. COSER 1975).

7 Ich paraphasiere diesen Buchabschnitt kurz. Einige ForscherInnen haben versucht, auf der Grundlage der Reflexivität eine "improved empirical social science" zu entwerfen (MEHAN & WOOD 1975, S.149), die von den Inhalten der Äußerungen und Beobachtungen völlig absieht, stattdessen ihre formalen Relationen untersucht und daher "logico-empiricist methods" anlegen können, weil sie nicht an der Bedeutunghaftigkeit ihrer Untersuchungen interessiert waren (MEHAN & WOOD 1975, S.159). – Im Gegensatz dazu kritisiert SCHWARTZ (MEHAN & WOOD 1975, S.191) die Fixierung der EM auf Reflexivität: erstens könne GARFINKELs Behauptung der Identität von Sinn deutenden und Sinn konstituierenden Praxen (die auf die Unterordnung der Sozialstruktur unter die Strukturierungsleistungen der Mitglieder führt) genauso gut auch umgekehrt interpretiert werden (die Strukturierungsleistungen sind der Sozialstruktur untergeordnet) (MEHAN & WOOD 1975, S.153); zweitens müsse Reflexivität als

Wenn auch die Meinungen zur Reflexivität innerhalb der EM durchaus nicht einheitlich waren, hatte diese Debatte jedenfalls schwerwiegende Konsequenzen für das Verständnis von Objektivität in den Sozialwissenschaften. Das blieb auch kritischen BeobachterInnen nicht verborgen, etwa wenn sie der EM vorwarfen, die Wissenschaftlichkeit der Sozialwissenschaften zu untergraben (COSER 1975, vgl. auch die Replik von MEHAN & WOOD 1976). [14]

Welche Stellung man auch zu dieser Frage beziehen mag: es ist evident, dass die Zutate zur Debatte um Reflexivität in den 1980er Jahren und seitdem, die von den Debattierenden entweder auf Impulse aus der Kulturanthropologie (mit Umweg über die *Sociology of Scientific Knowledge*) zurückgeführt oder in einer theoretisch abgesicherten Selbstanwendung der Soziologie (wie im Falle BOURDIEUs) begründet wurden und werden, bereits in den 1970er Jahren auf dem Tisch lagen – und zwar auf dem der Ethnomethodologie. Warum also wurde hiervon kein Gebrauch gemacht? Denn evident ist auch, dass weder in der auf die Kulturanthropologie sich rückführenden Debatte noch von BOURDIEU der EM entsprechende Beachtung geschenkt wurde. In Bezug auf den Begriff der Reflexivität ist unter qualitativen ForscherInnen seit den 1980er Jahren von der EM praktisch keine Rede mehr.⁸ Stattdessen findet eine entschiedene Hinwendung zur Anthropologie und zu den sich aus ihr ergebenden epistemologischen Implikationen statt. Bei BOURDIEU lässt sich lediglich eine kurz angebundene Kritik der Ethnomethodologie in einem von Loïc WACQUANT durchgeführten Interview finden (BOURDIEU & WACQUANT 1996, S.103-104) Diese Kritik aber stellt das ethnomethodologische Unternehmen auf allzu einseitige Weise dar.⁹ BOURDIEU zufolge ist die EM affirmativ – d.h., sie schreibt sich in gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse ein und stützt sie kulturell – weil sie eine partikulare Weise des Weltbezugs, nämlich die des selbstverständlichen und fraglosen Hinnehmens dieser Welt (das "taking for granted"), universalisiere:

"Es gibt keine umfassendere und vollständigere Bejahung der bestehenden Ordnung als jenes infrapolitische Verständnis der doxischen Selbstverständlichkeit, aus der heraus Existenzbedingungen als natürlich angesehen werden, die für jemanden, der

subjektives Merkmal nicht analysiert, sondern dargestellt werden und unterliege nicht dem Geltungsanspruch der Richtigkeit, sondern dem der "faithfulness" (MEHAN & WOOD 1975, S.154, 156); drittens komme Reflexivität manchmal vor, manchmal nicht, und unterliege deswegen nicht der Realität, sondern sei nur eine ihrer Komponenten (MEHAN & WOOD 1975, S.154), denn AkteurInnen erlebten Reflexivität meist nicht als solche: "Schwartz recommends saving the concept of reflexivity for those occasions where people recognize and display it." (MEHAN & WOOD 1975, S.155)

- 8 Steve WOOLGAR bezieht sich auf GARFINKEL im Zusammenhang seiner Klassifikation verschiedener wissenschaftlicher Grade von Reflexivität und nennt den Reflexivitätsbegriff der EM "constitutive reflexivity" (WOOLGAR 1988, S.22). Jedoch unterschlägt der Autor durch diese Klassifikation – die im Übrigen wenige Bezüge mit dem Rest von WOOLGARs Text unterhält – die fundamentale und radikale epistemologische Bedeutung des Begriffs, wie er in der EM Gebrauch findet (vgl. auch LATOURs [1988] *grosso modo*-Ablehnung der Kategorie). Gerade diese Bedeutung wird allerdings bei Paul ten HAVE (2002) – der, soweit ich sehen kann, sich als Einziger für den ethnomethodologischen Begriff von Reflexivität interessiert – ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.
- 9 An diesem Befund ändert auch die extrem allgemein formulierte Wertschätzung an CICOUREL und LABOV nichts, die BOURDIEU in der Einleitung zu "Ein soziologischer Selbstversuch" zum Ausdruck bringt (BOURDIEU 2002, S.11).

in anderen Verhältnissen sozialisiert wurde und sie daher nicht über die aus dieser Welt selbst stammenden Wahrnehmungskategorien erfaßt, empörend wären." (BOURDIEU & WACQUANT 1996, S.104-105) [15]

Diese Kritik ist deswegen eine halbe Wahrheit, weil die EM sich ja gerade dem zuwendet, was BOURDIEU selbst als "Logik der Praxis" bezeichnet, nämlich den alltäglichen und meist im Vorreflexiven verbleibenden Handlungsvollzügen.¹⁰ Ebenso bleiben die radikalen epistemologischen Konsequenzen der EM unerwähnt – und besonders hierauf wird später zurückzukommen sein. [16]

Festzuhalten ist jedenfalls im Augenblick, dass beide Idiome der Reflexivität, die seit den 1980er Jahren die Methodendebatten in den Sozialwissenschaften beleben und im vorigen Abschnitt beschrieben wurden, in ihrer Autogenealogie ihre Geschichte ausblenden. Sie führen sich auf epistemologische Debatten in der Kulturanthropologie bzw. auf eine soziologische Gesellschaftstheorie zurück, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass viele ihrer Darlegungen und die meisten ihrer Implikationen zum Begriff der Reflexivität in der Ethnomethodologie bereits intensiv diskutiert und wiederholt bestätigt worden waren. Mit dieser Feststellung möchte ich nicht die Unaufmerksamkeit der an jener Debatte teilnehmenden ForscherInnen anprangern, denn es geht mir nicht um eine Kritik wissenschaftlicher Praxis, sondern um epistemologische Fragen der Sozialwissenschaft. Hier interessieren die produktiven epistemischen Effekte, die das Vergessen der Geschichte der Reflexivität durch ihre eigene Genealogie hatte. Mit einem Ausdruck der Kulturtheoretikerin und Komparatistin Gayatri Chakravorty SPIVAK (1999, S.371) könnte dieses Vergessen als "enabling violation" bezeichnet werden – als eine Blockierung, die die Voraussetzungen weiteren Wissens schuf. Im Hinblick auf die Entstehung der beiden Idiome der Reflexivität, die, wie dieser Abschnitt gezeigt hat, gleichermaßen die EM vergaßen, wäre die entsprechende These, dass dieses Vergessen einen weiteren "Haltepunkt" im Sinne OAKESHOTTs (1975) etablierte, der die Kristallisation dieser beiden Idiome erst erlaubte. Um die These anders zu formulieren: wären die ethnomethodologischen Debatten über Reflexivität in der Kulturanthropologie, *Sociology of Scientific Knowledge* und von BOURDIEU in ihrer vollen Bedeutung berücksichtigt worden, hätten sich weder das pragmatische noch das Theorieidiom von Reflexivität ausdifferenzieren können – und damit auch nicht die beiden bis zum heutigen Tage einflussreichsten sozialwissenschaftlichen Strategien, mit der Postmoderne umzugehen. Dieser These wird im Folgenden weiter nachgegangen. [17]

¹⁰ Allenfalls wäre BOURDIEU zu konzederen, dass die EM sich auf bestimmte, nämlich kommunikative Handlungen konzentriert, die sie durch die rigorose Protokollierung kommunikativer Handlungen abbildet. Dies ist jedoch lediglich als eine Spezifizierung – wenn man durchaus will: Einschränkung – auf einen bestimmten Aspekt der Logik der Praxis hin zu betrachten und nicht als eine Universalisierung des fraglosen Weltbezugs.

4. Kritiken am Reflexivitätsbegriff seit den 1980er Jahren

An Kritiken an den im zweiten Abschnitt dargestellten Idiomen der Reflexivität hat es in den letzten zwanzig Jahren nicht gemangelt. Sie setzten an unterschiedlichen Phasen der Debatte an und kamen aus verschiedenen Richtungen. Soweit ich sehe, lassen sich drei Kritikmuster unterscheiden: eine feministische Kritik an der "Writing Culture"-Debatte in der Anthropologie in den 1980er Jahren; eine Kritik, die etwas später als Zurückweisung des Hyper-Konstruktivismus der *Sociology of Scientific Knowledge* auftrat und sich in die Tradition des sozialwissenschaftlichen "Realismus" stellte; und, erst seit einigen Jahren, eine Kritik an BOURDIEUs Verwendung der Kategorie der Reflexivität. [18]

Auf diese Einsprüche gegen die beiden Idiome der Reflexivität wird im Folgenden eingegangen. Denn um nachvollziehbar zu machen, was das Vergessen der EM bedeutet, muss zunächst verdeutlicht werden, welche Kritiken es an den beiden Idiomen der Reflexivität gab. Dies ist nicht deswegen von Belang, weil hier ein Bezug auf die EM eingefordert worden wäre, sondern im Gegenteil deswegen, weil sie auch in diesen Kritiken keine Rolle spielte. Insoweit stehen jene Kritiken selbst in einer Reihe mit der idiomatischen Konstellation von Reflexivität seit den 1980er Jahren. Dies ist Gegenstand der nächsten vier Unterabschnitte. [19]

4.1 Feministische Kritiken an der "Writing Culture"-Debatte

Die Publikation der "Writing Culture"-Antologie durch James CLIFFORD und George MARCUS (1986) sowie die darauf folgenden Publikationen, die sich mit der Anthropologie als Textgenre und deren Exotisierungspraktiken auseinandersetzten (CLIFFORD 1988; GEERTZ 1988), riefen eine Kritik auf den Plan, die herausstellte, dass die Konstellation der Reflexivität nicht erst durch jene Publikationen entdeckt worden, sondern bereits wesentlich früher Gegenstand der feministisch informierten Anthropologie gewesen sei. Beispielhaft für diese Kritiklinie sind die Intervention von Frances MASCIA-LEES, Patricia SHARPE und Colleen Ballerino COHEN (1989) und die Monografie von Margery WOLF (1992). Insbesondere wandten sich diese Autorinnen gegen die Autogenealogie der reflexiven Anthropologie in der postmodernen Konstellation:

"At this profoundly self-reflexive moment in anthropology – a moment of questioning traditional modes of representation in the discipline – practitioners seeking to write a genuinely new ethnography would do better to use feminist theory as a model than to draw on postmodern trends in epistemology and literary criticism with which they have thus far claimed allegiance." (MASCIA-LEES et al. 1989, S.7) [20]

Die Autorinnen arbeiten sich insbesondere an James CLIFFORD (1986) ab, demzufolge Ethnografie eine Darstellungsform sei und sich entsprechend als eine solche selbst adressieren solle – also mit literarischem und literaturwissenschaftlichem Gestus. Die Botschaft, die hierdurch transportiert werde – "that culture is composed of seriously contested codes of meaning, that language and politics are inseparable, and that constructing the 'other' entails relations of domination" – sei im Feminismus aber schon längst bekannt. Der

Unterschied zwischen beiden Herangehensweisen bestehe darin, dass, "[w]hile anthropology questioned the status of the participant-observer, it spoke from the position of the dominant and thus for the 'other'. Feminists speak from the position of the 'other'." (MASCIA-LEES et al. 1989, S.11) Die Gründe für die Ignoranz der "Writing Culture"-Debatte gegenüber feministischen Arbeiten lägen darin, dass der Begriff der Reflexivität hier nicht zum Zwecke einer politischen Ermächtigung marginalisierter Gruppen – nichtwestlicher Indigener wie Frauen – eingesetzt werde; stattdessen beschwöre dieser Gebrauch eine angeblich universelle epistemologische Krise und dadurch "undermines the ontological status of the subject at the very time when women and non-Western peoples have begun to claim themselves as subject" (MASCIA-LEES et al. 1989, S.15). [21]

Wenn daher auch die Selbstinfragestellungen und der Ruf nach Selbstreflexivität Anthropologie und Feminismus gemeinsam sind, unterscheiden sie sich darin, dass der Feminismus anders als die "Writing Culture"-Debatte die Stoßkraft aus einer politischen Position und nicht einer epistemologischen Behauptung gewinnt. Deswegen stellen sich FeministInnen nicht deswegen gegen die reflexive Ethnografie, weil sie deren Agenda grundsätzlich ablehnen würden, sondern weil sie eine Geschichte der Unterwerfung und Aneignung gerade mittels epistemologischer Behauptungen hinter sich haben (MASCIA-LEES et al. 1989, S.19-20). Selbstkritik im Feminismus ist daher auch nicht epistemologisch begründet, sondern steht im Kontext von Widerstandsstrategien, die ihrerseits Unterwerfung erzeugten oder Widerstand hervorriefen, besonders in "the political confrontation between white feminists and women of color" (MASCIA-LEES et al. 1989, S.23). Im Einklang hiermit macht auch WOLF (1992, S.1-13) darauf aufmerksam, dass das Verhältnis zwischen EthnografInnen und den von ihnen Untersuchten durch eine "reflexive" Bezugnahme auf das eigene Schreiben durchaus nicht geklärt, sondern allenfalls verschleiert werde. [22]

Zusammenfassen lässt sich diese Kritik dahin gehend, dass feministische AnthropologInnen in der Debatte um Reflexivität in der anthropologischen Forschungspraxis (und vor allem im Schreiben) eine Verdunklung politischer Anliegen der Ermächtigung marginalisierter Gruppen sehen.¹¹ Dem Postulat eines epistemologischen Bruchs in der "Writing Culture"-Debatte setzen sie eine Infragestellung epistemologischer Problematisierungen entgegen. Epistemologische Fragen werden damit nicht ausgeschlossen, aber im Rahmen einer ethnografischen "direct action advocacy" (PARKIN 2000, S.270) verhandelt und damit auf ihre ungleichheitspolitischen Implikationen hin überprüft. [23]

11 Damit korrespondiert eine weitere Kritiklinie, die auch in der feministischen Kritik eine gewisse Rolle spielt (vgl. v.a. WOLF 1992, S.51-59), nämlich die an der Fokussierung auf die textuelle Dimension, die die "Writing Culture"-Debatte aufweist und die der Kritik nach die Aufmerksamkeit von der sozialen Begegnung abziehe, die konstitutiver Bestandteil jeder Ethnografie sei (CARRITHERS 1988).

4.2 Der "epistemological chicken"-Einwand in der *Sociology of Scientific Knowledge*

Während die Anthropologie und die "Writing Culture"-Debatte hauptsächlich feministischer Kritik ausgesetzt waren, die epistemologische Fragen als Funktion politischer Hegemonieverhältnisse prozessierte und auf dieser Grundlage relativierte, sah sich die SSK und der in ihr eingesetzte und radikalisierte Reflexivitätsbegriff Einwänden gegenüber, die dessen epistemologische Konsequenzen vor dem Hintergrund einer modernistischen und "realistischen" Wissenschaftssoziologie verhandelten. In diesem Zusammenhang steht der wenig selbsterklärende Ausdruck des "epistemological chicken", der im Zusammenhang eines solchen Einwands aufkam (COLLINS & YEARLEY 1992, S.302). Dieser Einwand richtet sich gegen die Radikalisierung der Reflexivitätsproblematik in der SSK, die mit den Arbeiten von Malcolm ASHMORE (1989) und dem bereits erwähnten Steve WOOLGAR (1988) eingeläutet wurde. In der Zusammenfassung von D. Wade HANDS (2002, S.343) hat diese Radikalisierung der, seinem Ausdruck nach, "reflexivity (or hyper-reflexivity) school" folgende Implikationen:

"The *reflexivity school* of Ashmore, Woolgar, and others, is so named because these authors consider reflexivity to be the main contribution of the sociological approach. For them reflexivity [is; sic] not a problem; it is an opportunity. It provides the fulcrum to overturn all of our traditional conceptual categories and ways of thinking about knowledge, to transcend our tired old representational ways; pushing reflexivity to the limit, exploring its most unsettled implications, creates, according to the reflexivity school, the opportunity to explore the critical 'dynamic of iterative reconceptualization'" (HANDS 2002, S.344-345, Hervorhebung im Original). [24]

Der *epistemological chicken*-Einwand, vorgebracht von H.M. COLLINS und Steven YEARLEY, besagt nun, dass diese Radikalisierungen einen Grad an Skeptizismus artikulieren, "which we liken to the game of chicken; in this case the game is epistemological chicken" (COLLINS & YEARLEY 1992, S.302). Hier fänden keine Erklärungen zum Zwecke wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung mehr statt, sondern nur noch Infragestellungen oder, wie im Falle der Aktant-Netzwerk-Theorie, die in der SSK zur selben Zeit diskutiert wurde¹², reine Beschreibungen. Die wissenschaftssoziologische Alternative, für die COLLINS und YEARLEY optieren, lautet "sozialer Realismus" und fordert die Zurkenntnisnahme von Faktoren wie Interessen und Sozialstruktur (HANDS 2002, S.346). [25]

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, all die anderen Einwände zu berücksichtigen, die sich an der Problematisierung von Reflexivität durch die SSK abgearbeitet haben. Aus der Darstellung von D. Wade HANDS (2002, S.347-350), der die Debatten zusammengefasst und systematisiert hat, wird aber ersichtlich, dass diese Kritiken letztendlich die eine oder andere Form des epistemologischen Realismus gegen einen radikalen und reflexiven Konstruktivismus in Anschlag

12 Vgl. LATOUR (1988) für eine Stellungnahme einer ANT-Position zur Reflexivitätsdebatte.

bringen. Dies ähnelt auf den ersten Blick der Abgrenzung zwischen dem theoretischen und dem pragmatischen Idiom von Reflexivität, die in Abschnitt 2 dargestellt wurde. Der wesentliche Unterschied besteht freilich darin, dass es in der *epistemological chicken*-Debatte überhaupt eine Debatte gab. [26]

4.3 Kritik an BOURDIEUs Begriff der Reflexivität

Gegen BOURDIEUs Verwendungsweise des Begriffs der Reflexivität – also gegen das theoretische Idiom, wie es in Abschnitt 2 beschrieben wurde – wurden, soweit ich sehen kann, bislang zwei Einwände geäußert.¹³ Die erste Kritik, vorgebracht von Johan HEILBRON (1999) in Gestalt einer Rezension der "Méditations pascaliennes" (BOURDIEU 2000), besagt (wenn dies auch eher nahe gelegt als ausgesprochen wird), dass BOURDIEUs Gebrauch der Kategorie nichts wirklich Neues in die Sozialwissenschaft und die Auseinandersetzung mit ihren epistemologischen Problematiken hineintrage. Als direkten Vorläufer BOURDIEUs, auf den dieser sich auch selbst beziehe, nennt HEILBRON Georges DEVEREUX und dessen psychoanalytische Studien des Wissenschaftssubjekts. Sowohl DEVEREUX als auch BOURDIEU erwähnten die Schwierigkeit, dass uneingestandene bzw. vorreflexive Positionalitäten des Erkenntnissubjekts durch selbiges nur schwer zu durchschauen seien: "Both insist on the need for a reflexive perspective, on the necessity to uncover basic mechanisms of denial, defence and projection, and both wish to make such an analysis fruitful for epistemological purposes" (HEILBRON 1999, S.303). Indem BOURDIEU (2000) sein Projekt auf PASCAL zurückführe, verwahre er sich gegen postmodernistische Behauptungen, dass Skeptizismus und Kritik eine Erfindung der Hochmoderne seien. Darauf habe aber, so HEILBRON weiter, bereits die Cambridge School der Ideengeschichte in ihrer Betonung des Skeptizismus in der frühen Neuzeit hingewiesen: "An intellectual tradition of radical doubt is as old as the Greeks, and problems of scepticism and relativism can hardly be considered to be recent innovations" (HEILBRON 1999, S.304). Dieser Satz lässt sich nicht nur gegen die "Postmoderne" in Anschlag bringen, sondern mindestens in gleichem Maße gegen BOURDIEU und seine Polemisierungen gegen sie (vgl. LANGENOHL 2009, Abs.23). [27]

Härter geht Thomas BÉNATOUIL (1999) mit BOURDIEU ins Gericht. Ihm zufolge ist die Soziologie BOURDIEUs charakterisiert durch eine "capacity for self-justification. It comprises at the same time a theory of the obstacles which it encounters – of their social necessity and sociological meaning – and a theory of their critical overcoming" (BÉNATOUIL 1999, S.380). Der sozialen Widerständigkeit, mit der die Diagnosen zurückgewiesen werden, werde so eine "epistemic violence" entgegengesetzt. Deswegen sei diese Soziologie stets kulturalistisch orientiert: Sie setze sich reflexiv mit ihrer eigenen Positionalität im Erkenntnisprozess auseinander und konstruiere ihr Objekt auf dieser Grundlage umso unerbittlicher. Diese Diagnose liegt angesichts von Äußerungen BOURDIEUs, denen zufolge Soziologie die Menschen über ihre eigene Lage

13 Die implizite Kritik, die aus der Darstellung dieses Theorieidioms hervorgeht (LANGENOHL 2009), wird hier nicht einbezogen, da sie bereits eine Auseinandersetzung mit der Debatte und ihren Kritiken ist.

aufzuklären habe, durchaus nahe, weil hierdurch – ganz im Unterschied zum pragmatischen Idiom – Reflexivität als Ermächtigung der Forschenden gegenüber den Beforschten fungiert. [28]

4.4 Resümee: Kritiken der Genealogie von "Reflexivität" und ihre Grenzen

Die dargestellten Kritiken zeigen, dass die Kategorie der Reflexivität in den Sozialwissenschaften durchaus nicht unumstritten ist. Darüber hinaus veranschaulichen sie, dass es auch ein gewisses Misstrauen gegenüber den Autogenealogien der beiden Reflexivitätsidiome gegeben hat. FeministInnen machten auf vergessene oder verleugnete Debatten feministischer Anthropologie aufmerksam. Teile der Kritik an der Reflexivitätsdebatte in der SSK nannte diese einen "Idealismus" und setzte ihm (wenig überraschend) einen "sozialen Empirizismus" entgegen (HANDS 2002, S.348-349). BOURDIEU schließlich wurde der – wenn auch indirekt vorgetragene – Vorwurf gemacht, mit seinen Spitzen gegenüber einem epistemologischen Relativismus Antagonismen aufzuwärmen, die so alt wie die abendländische Philosophie sind. [29]

Und dennoch waren auch diese Kritiken im Effekt daran beteiligt, sowohl die Abgrenzung der beiden Reflexivitätsidiome zu stabilisieren als auch die Ethnomethodologie weiterhin außen vor zu lassen. Erstens schlug keine dieser Kritiken eine Querverbindung zwischen den beiden Diskursen.¹⁴ Zweitens wurde die EM und wurden die dort stattfindenden Reflexivitätsdebatten mit keiner Silbe erwähnt, obwohl dies teilweise, zum Beispiel beim "epistemological chicken"-Streit, mehr als nahe gelegen hätte. Damit machen diese Kritiken die Frage, die diese Untersuchung anleitet, nur umso unausweichlicher: wie war ein Übergehen der Ethnomethodologie in der Debatte um Reflexivität möglich, und welchen epistemologischen und theoretischen Konstellationen kam es zugute? [30]

5. Genealogie und Geschichte der Reflexivität im Kontext der "Postmoderne"

LeserInnen, die die Debatten um Reflexivität im Kontext von Arbeiten zu einer "postmodernen" Sozialwissenschaft verfolgt haben (etwa BAUMAN 1995; SEIDMAN 1994; HOLLINGER 1994; LASH 1990), werden sich mittlerweile fragen, welche Bedeutung die Verdrängung der Ethnomethodologie für diese Debatten nun eigentlich gehabt hat, zumal die EM oftmals eher zu den randständigen, wenn nicht gar vergangenen Phänomenen des soziologischen Diskurses gezählt wird. Haben nicht andere Theoriestränge wie etwa die Wissenssoziologie Peter BERGERS und Thomas LUCKMANNs (1966), die sich ebenso wie die EM auf die soziologische Phänomenologie beziehen (s. SCHÜTZ 2004), im Vergleich zu ihr und ohne ihre methodischen Instrumente wie etwa die Konversationsanalyse zu übernehmen, eine ungleich größere Breitenwirkung entfaltet?¹⁵ [31]

14 Nur ganz ansatzweise geschah dies bei BÉNATOUÏL (1999); vgl. Fußnote 3.

15 Diese Sichtweise ist allerdings insofern ergänzungsbedürftig, als auch konversationsanalytische Arbeiten nach wie vor zum Kernbestand (zumindest) der Mikrosoziologie zu rechnen sind; auch bezogen sich sehr einflussreiche Publikationen auch lange nach der Hochphase der EM auf

Wie immer die gegenwärtige Präsenz der EM auch eingeschätzt werden mag: der hier interessierende Sachverhalt nimmt einen Bedeutungsverlust der EM in der Reflexivitätsdebatte nicht als gegeben hin, sondern macht ihn zur Ausgangsfrage. Das Verschwinden der EM aus der Debatte um Reflexivität ist die abhängige, nicht die unabhängige Variable, weil dieser Vorgang extrem *unwahrscheinlich* war: Warum fand die EM gerade in einer Debatte, die mit ihrer Zentralkategorie, nämlich Reflexivität, operierte, keinerlei Resonanz? Und welchen epistemischen Mehrwert erbrachte dieses Vergessen, welche epistemologischen Positionen konnten sich dadurch konstituieren? [32]

Die Antwort auf diese Frage, die ich nun geben möchte, lautet, dass das Vergessen der EM die Ausdifferenzierung zweier Positionen zur "Postmoderne" und zu ihren sozialwissenschaftlichen Konsequenzen erlaubte, die sich "mit" der EM niemals hätten stabilisieren können. Damit sind das pragmatische und das theoretische Idiom gemeint, die die postmoderne Herausforderung als epistemologische Krise deuten bzw. auf theoretisch-methodologischer Grundlage zurückweisen. Auf dieser Grundlage werden wissenschaftstheoretische Positionen formuliert, die Ansprüche auf Erkenntnisgewinn erheben, und zwar entweder durch zunehmende Relationierung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse (pragmatisches Idiom) oder durch die Objektivierung der Untersuchungspraxis (Theorieidiom). Die EM durchkreuzt diese Ansprüche gleichermaßen – und deswegen war ihr Vergessen Voraussetzung für die Formulierung dieser Ansprüche. [33]

Dies lässt sich, *erstens*, hinsichtlich jedes dieser beiden Idiome der Reflexivität im Einzelnen zeigen. Das pragmatische Idiom bezieht seinen Begriff von Erkenntnisfortschritt aus einem Offenlassen des Forschungsprozesses, auch in methodologischer Hinsicht. Die Strategien der Kontextualisierung ergeben sich direkt aus dem Vorfinden anderer Darstellungen des untersuchten Phänomens und sind somit streng induktiv angeleitet. Die EM hingegen hat, ganz im Gegensatz zu einer solchen Offenheit, zumeist auf einer strikten Systematisierung der empirischen Erhebungen bestanden. Am konsequentesten geschah dies sicherlich in der – übrigens nach wie vor zum Einsatz kommenden (HAVE 2002, Abs.38-50) – formalen Konversationsanalyse, deren Prämissen der offenen und interaktiven Kontextualisierungsstrategie des pragmatischen Idioms diametral widersprechen. Das Argument etwa, dass die Aufzeichnungstechnologien, auf denen Konversationsanalysen beruhen, ein Abbild der sozialen Wirklichkeit erzeugen, dessen Präzision und intersubjektive Nachprüfbarkeit in alltäglichen Interaktionen niemals erzielt werden könne (BERGMANN 1985; vgl. kritisch hierzu HIRSCHAUER 2006), ist inkompatibel mit einer pragmatischen Vorgehensweise, die sich induktiv von einer empirischen Interpretation zur nächsten vorarbeitet. Im Unterschied zu solchen empirischen Interpretationen betrachtet die EM Reflexivität als eine ontologische Eigenschaft der sozialen Welt,¹⁶ die ihr Strukturen verleiht, welche bei der Erstellung von

Autoren wie Harold GARFINKEL, Hugh MEHAN und Houston WOOD (etwa WEST & ZIMMERMAN 1991). Vgl. zur Aktualität ethnomethodologischer Ansätze auch HAVE (2002).

¹⁶ Dieses theoretische Manöver, Reflexivität als Strukturmerkmal des Sozialen zu begreifen, führt die EM übrigens auf einen frühen Anthropologen, EVANS-PRITCHARD (1937), zurück (vgl.

Analyseinstrumenten und Interpretationsweisen strikt berücksichtigt werden müssen. Der Vorwurf eines postmodernen "anything goes", der der relationalen Sichtweise des pragmatischen Reflexivitätsidioms oft – allerdings zu Unrecht (vgl. LANGENOHL 2009) – gemacht wird, wäre auf die EM niemals anwendbar, gerade weil sie, streng deduktiv, aus hergeleiteten Charaktereigenschaften des Sozialen ihre Instrumente und Techniken gewinnt. [34]

Dieselbe Besonderheit der EM – die grundlegende Annahme von Reflexivität als Strukturmerkmal der sozialen Welt – ist ebenfalls bedeutsam in Bezug auf das Theorieidiom von Reflexivität. Hier ist bezeichnend, dass BOURDIEU der EM den Vorwurf einer Universalisierung ihres Realitätsmodells macht, denn dieser Vorwurf zielt in signifikanter Weise daneben. Weil BOURDIEU unterstellt, dass der Gegenstand dieser Universalisierung, den die EM vornehme, die Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit der Annahmen der AkteurInnen sei, kann er die Auffassung vorbringen, dass die von der EM angenommenen universellen Sinnstrukturen in Wahrheit Produkte historischer Prozesse seien. Dabei ist es in der EM gerade umgekehrt, denn für sie ist nicht die Fraglosigkeit von Weltannahmen an sich universell; gerade die Krisenexperimente zeigten ja, wie leicht diese Fraglosigkeit irritiert werden kann. Vielmehr ist für sie die Reflexivität des Sozialen die Universalie, d.h. der Umstand, dass der Sinn, den jedes Handeln voraussetzen muss, erst durch Handeln erzeugt wird. Dieses Argument aber würde BOURDIEUs Projekt einer reflexiven Korrektur von durch Habitus- und Feldlogiken verzerrten Erkenntnissen durchkreuzen: wenn Sinngangsprozesse – auch reflexive i.S. BOURDIEUs – durch ihre eigene Performanz bedingt sind, wie die EM annimmt, kann diese Performanz niemals Gegenstand einer "objektiven" Abbildung sein. Reflexivität, die in die Struktur der Artikulation selbst eingelassen ist, lässt sich nicht reflexiv auflösen und anschließend objektiv abbilden. [35]

So zeigt sich, *zweitens*, dass das Vergessen der Ethnomethodologie in den Debatten um Reflexivität einen produktiven, Positionalitäten generierenden Effekt hatte. Dem Theorieidiom wurde ermöglicht, reflexive Theorie als Einlösung eines objektivistischen Wissenschaftsverständnisses auszurufen, ohne sich mit dem Argument der konstitutiven Reflexivität des Sozialen und den damit verbundenen Grenzen einer sich selbst als Abbild des Sozialen begreifenden Wissenschaftlichkeit auseinandersetzen zu müssen. Dem pragmatischen Idiom wurde ermöglicht, dem Weg der immer weiteren Kontextualisierung der Forschungsergebnisse zu folgen, ohne sich um die prinzipiellen Grenzen von Kontextualisierung kümmern zu müssen, die die ethnomethodologischen Vorbehalte gegenüber der universellen Möglichkeit von Sinnübersetzungen artikulierten: während beispielshalber das pragmatische Idiom relativ unbekümmert – eben pragmatisch – akademische Narrative mit solchen der Untersuchten kontrastiert, kann die EM nie sicher sein, welchen Stellenwert jede dieser beiden Äußerungen hat, denn wie kann man wissen, ob die Untersuchten nicht einfach "play the social science game" (MEHAN & WOOD 1975, S.166)? [36]

POLLNER 1974 und MEHAN & WOOD 1975, S.9-10).

Beide Idiome der Reflexivität, so kann man abschließend sagen, können ihrer Geschichte in ihren Genealogien nicht gerecht werden, weil letztere durch diese Geschichte radikal in Zweifel gezogen werden – ebenso wie, um auf APPADURAI's Beispiel zurückzukommen, angesichts der touristischen Kommodifizierung räumlicher Bewegungen die genealogische Rückführung von Pilgerströmen im gegenwärtigen Indien auf vergangene religiöse Rituale und Praxen der Lebensführung nur wenig Sinn ergibt. Die vergessenen Argumente der Ethnomethodologie lassen die Debatte um Reflexivität in neuem Licht erscheinen: erstens als eine Debatte, die die Frage nach den Möglichkeiten sozialwissenschaftlicher Erkenntnis wissenschaftssoziologisch prozessiert und damit eine allgemeine Wissenssoziologie, wie sie von der EM angestrebt wurde, vermeidet; und zweitens als Strategie der Umschiffung der Frage nach dem *ontologischen Status von Reflexivität*, da letztere stets nur in epistemologischer oder methodologischer Hinsicht diskutiert wird. [37]

Erst auf der Grundlage dieses Vergessens wird es, *drittens*, überhaupt möglich und sinnvoll, eine Auseinandersetzung mit "postmodernen" Positionen vorzunehmen bzw. dem Begriff "Postmoderne" einen erkenntnistheoretischen Stellenwert beizumessen. Dabei ist es zweitrangig, ob – wie im pragmatischen Idiom – aus der *condition postmoderne* eine epistemische Chance zur Reformulierung von Erkenntnisfortschritt gefolgert oder sie im Gegenteil, wie im Theorieidiom, als "Nihilismus" zurückgewiesen wird (BOURDIEU 2002, S.89). Denn in beiden Fällen wird die ungleich radikalere Infragestellung von Erkenntnis als *Beschreibung*, die die EM dadurch formulierte, dass sie jedem Artikulationsakt eine performative Dimension zuerkannte, ausgeblendet. Die EM ist somit nicht als eine sozialwissenschaftliche Postmoderne *avant la lettre* zu begreifen, sondern als eine wesentlich radikalere reflexive Position, weil sie nicht die Kontingenz und Bedingtheit der Beschreibungen enttarnt, sondern den Anspruch auf Beschreibung überhaupt als Fiktion ausweist. Sie ist die Geschichte, die in den Genealogien der Reflexivität in ihren gegenwärtigen Gebräuchen keinen Platz findet, aber deren Selbstansprüchen und Bedeutungszuweisungen einen anderen Platz zuweist, als sie selbst es tun oder zu tun vermögen. [38]

6. Reflexivität und Performativität von Sozialwissenschaft in der Post-Postmoderne

Im Gebrauch des Präfixes "post", das bevorzugt benutzt wird, um das Ende epistemischer Ordnungen zu bezeichnen, wird allzu häufig übersehen, dass dieses Präfix sowohl eine Zäsur als auch eine Kontinuität zum Ausdruck bringt. Die Rede von der Postmoderne bezeichnet daher nicht nur die vordergründige Annahme, dass die epistemischen Annahmen der Moderne der Vergangenheit angehören, sondern auf hintergründige Weise ebenfalls, dass die Effekte ihrer Wirkmächtigkeit fortbestehen. Dasselbe gilt für Adjektive wie "postkolonial", "postsozialistisch" oder, neuerdings, "postdemokratisch". "Post-" ist niemals bloß eine temporale Signatur, sondern bezeichnet die Transformation der Elemente einer Geltungsordnung von offenen Geltungsansprüchen zu latenten Geltungsbedingungen – und seien es nur die ihrer eigenen Negation. [39]

In diesem Sinne ist die Postmoderne – im epistemologischen Sinne – zuallererst eine Konstellation, die durch Auseinandersetzungen mit Geltungsüberständen der Moderne gekennzeichnet ist. Schon dieser Umstand straft ihre Autogenealogie, die allzu häufig einen Bruch mit der epistemischen Moderne verkündet, Lügen. Das ist indes noch bekanntes Terrain. Die Argumentation dieses Aufsatzes geht aber dahin, die Autogenealogie der Postmoderne nicht nur als Selbstirrtum zu überführen in dem Sinne, dass sie sich über jene modernistischen Geltungsüberstände täuscht, sondern auch – und wichtiger – als Selbstirrtum, der die ungleich radikalere Geschichte ihrer eigenen Radikalität verschweigt. "Reflexive" Sozialwissenschaft droht somit zur ihre eigene Geschichte leugnenden Genealogie zu werden, wenn unberücksichtigt bleibt, dass die Infragestellung wissenschaftlicher Geltungsansprüche schon früher und viel radikaler formuliert wurde (s. auch HEILBRON 1999). [40]

Denn genau dies tat und tut die Ethnomethodologie. Ihr Begriff von Reflexivität setzt nicht an den repräsentationalen, sondern an den performativen Besonderheiten des Sozialen an. Sie aus der Geschichte in die Genealogie zu integrieren würde daher bedeuten, die performative Dimension von Reflexivität stärker zu berücksichtigen, also darauf zu achten, welche Effekte die Artikulation sozialen Sinns (und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse als Unterfall sozialen Sinns) hat. Der Reiz dieses Vorschlags liegt darin, dass dies ein genuin sozialwissenschaftliches Unterfangen wäre. Die Sozialwissenschaften müssten sich nicht von den *critical humanities* vorführen lassen, wie Bedeutung zu konzipieren wäre, sondern könnten (wieder) als genuine Wissenschaften vom Sozialen und der Struktur seiner Bedeutungsprozesse auftreten, der sich auch Analysen dieses Sozialen als Teile seiner Struktur niemals entziehen können. [41]

Letzten Endes zielt dieser Vorschlag also auf eine Post-Postmoderne ab, die ihre Geschichte nicht ihrer Genealogie opfert. Ihr geht es nicht um die Repräsentationsbeziehung zwischen Analyse und Gegenstand – denn diese sind, wie die SemiotikerInnen wissen, niemals identisch (LATOIR 1988) – sondern um die Regeln ihrer wechselseitigen Konstitution. [42]

Danksagung

Dieser Artikel ist im Exzellenzcluster 16 "Kulturelle Grundlagen von Integration" an der Universität Konstanz entstanden. Mein herzlicher Dank für wertvolle Hinweise zu früheren Versionen dieses Artikels gilt den Mitgliedern der Forschungsgruppe "Idiome der Gesellschaftsanalyse" im Cluster EXC16 Nicole FALKENHAYNER, Michael W. NAU und Johannes SCHEU; John N. KIM und Toby MILLER (beide UC Riverside); den TeilnehmerInnen des Forschungskolloquiums am Lehrstuhl von Bernhard GIESEN (Konstanz), insbesondere ihm selbst, Kay JUNGE und Valentin RAUER; den TeilnehmerInnen des Kolloquiums von Helmut DUBIEL an der Justus-Liebig-Universität Gießen, insbesondere ihm selbst, Jürgen SCHRATEN, Jennifer C. MÜLLER und Jörn AHRENS; Naoki SAKAI, Brett de BARY und Christopher JONES (alle Cornell University); Raf VANDERSTRAETEN (Gent); Johan

HEILBRON (Amsterdam); und den beiden anonymen GutachterInnen dieses Artikels. [43]

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ashmore, Malcolm (1989). *The reflexive thesis: Wrigthing sociology of scientific knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bartlett, Steven J. (1987). Varieties of self-reference. In Steven J. Bartlett & Peter Suber (Hrsg.), *Self-reference: Reflections on reflexivity* (S.5-28). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Bauman, Zygmunt (1995). *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony & Lash, Scott (1996). *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp,
- Bénatouïl, Thomas (1999). A tale of two sociologies: The critical and the pragmatic stance in contemporary French sociology. *European Journal of Social Theory*, 2(3), 379-396.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer
- Bergmann, Jörg (1985). Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. In Wolfgang Bonß & Heinz Hartmann (Hrsg.), *Entzauberte Wissenschaft* (S.299-320) Göttingen: Schwarz.
- Bourdieu, Pierre (1993). Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (S.365-374). Frankfurt a.M.: Campus.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Pascalian meditations*. Cambridge, Mass.: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2008a [1989]). Reproduktion verboten. Zur symbolischen Dimension ökonomischer Herrschaft. In Pierre Bourdieu, *Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft* (S.207-240). Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2008b [1962]). Ehelosigkeit in der bäuerlichen Gesellschaft. In Pierre Bourdieu, *Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft* (S.15-161). Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1996). *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burawoy, Michael; Blum, Joseph A.; George, Sheba; Gille, Zsuzsa; Gowan, Teresa; Haney, Lynne; Klawiter, Maren; Lopez, Steven H. & Ó Riain, Seán & Thayer, Millie (Hrsg.) (2000). *Global ethnography. Forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press.
- Carrithers, Michael (1988). The anthropologist as author: Geertz's "Works and Lives". *Anthropology Today*, 4(4), 19-22.
- Cicourel, Aaron V. (1973). *Cognitive sociology*. London: Macmillan & Co.
- Clifford, James (1986). Introduction. In James Clifford & George E. Marcus (Hrsg.), *Writing culture: The politics and poetics of ethnography* (S.1-26). Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford, James & Marcus, George E. (Hrsg.) (1986). *Writing culture: The politics and poetics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, Harry & Yearley, Steven (1992). Epistemological chicken. In Andrew Pickering (Hrsg.), *Science as practice and culture* (S.301-326). Chicago: Chicago University Press.
- Coser, Lewis A. (1975). Two methods in search of a substance. *American Sociological Review*, 40, 691-700.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Zande*. Oxford: Clarendon Press.

- Garfinkel, Harold (1967 [1962]). Common sense knowledge of social structure: The documentary method of interpretation in lay and professional fact finding. In Harold Garfinkel, *Studies in ethnomethodology* (S.76-115). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford (1988). *Works and lives: The anthropologist as writer*. Cambridge: Polity Press.
- Gouldner, Alvin W. (1970). *The coming crisis of western sociology*. New York: Basic Books.
- Hands, D. Wade (2002). The more things change, the more they stay the same: Social realism in contemporary science studies. In Uskali Mäki (Hrsg.), *Fact and fiction in economics: Models, realism and social construction* (S.341-355). Cambridge: Cambridge University Press.
- Have, Paul ten (2002). The notion of member is the heart of the matter: On the role of membership knowledge in ethnomethodological inquiry. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3(3), Art. 21, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0203217>.
- Heilbron, Johan (1999). Reflexivity and its consequences. *European Journal of Social Theory*, 2(3), 298-306.
- Hirschauer, Stefan (2006). Putting things into words. Ethnographic description and the silence of the social. *Human Studies*, 29(4), 413-441.
- Hollinger, Robert (1994). *Postmodernism and the social sciences: A thematic approach*. Thousand Oaks: Sage.
- Juchem, Johann G. (1988). *Kommunikation und Vertrauen. Ein Beitrag zum Problem der Reflexivität in der Ethnomethodologie*. Aachen: Alano-Verlag.
- Langenohl, Andreas (2009). Zweimal Reflexivität in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft: Anmerkungen zu einer nicht geführten Debatte. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 9, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090297>.
- Lash, Scott (1990). *Sociology of postmodernism*. London: Routledge.
- Latour, Bruno (1988). The politics of explanation. In Steve Woolgar (Hrsg.), *Knowledge and reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge* (S.155-167). London: Sage.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1964 [1924]). Das Problem einer Soziologie des Wissens. In Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (S.308-387). Berlin: Luchterhand.
- Mascia-Lees, Frances E.; Sharpe, Patricia & Cohen, Colleen Ballerino (1989). The postmodern turn in anthropology: Cautions from a feminist perspective. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 15(1), 7-33.
- May, Tim (2000). A future for critique? Positioning, belonging and reflexivity. *European Journal of Social Theory*, 3(2), 157-173.
- Mehan, Hugh & Wood, Houston (1975). *The reality of ethnomethodology*. New York: Wiley-Interscience.
- Mehan, Hugh & Wood, Houston (1976). De-secting ethnomethodology. *The American Sociologist*, 11, 13-21.
- Oakeshott, Michael (1975). *On human conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, David (2000). Epilogue: Fieldwork unfolding. In Paul Dresch, Wendy James & David Parkin (Hrsg.), *Anthropologists in a wider world. Essays of field research* (S.259-273). New York: Berghahn Books.
- Pollner, Melvin (1974). Mundane reasoning. *Philosophy of Social Sciences*, 4, 335-354.
- Schultheis, Franz (2007). *Bourdieu's Wege in die Soziologie. Genese und Dynamik einer reflexiven Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK.
- Schütz, Alfred (2004). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Konstanz: UVK.
- Seidman, Steven (1994). The end of sociological theory. In Steven Seidman (Hrsg.), *The postmodern turn: New perspectives on social theory* (S.119-139). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.

West, Candace & Zimmerman, Don H. (1991). Doing gender. In Judith Lorbeer & Susan A. Farrell (Hrsg.), *The social construction of gender* (S.13-37). Newbury Park: Sage.

Wolf, Margery (1992). *A thrice told tale: Feminism, postmodernism and ethnographic responsibility*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Woolgar, Steve (1988). Reflexivity is the ethnographer of the text. In Steve Woolgar (Hrsg.), *Knowledge and reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge* (S.14-34). London: Sage.

Zum Autor

Dr. habil. *Andreas LANGENOHL*, Leiter der Forschungsgruppe "Idiome der Gesellschaftsanalyse", Cluster EXC16 "Kulturelle Grundlagen von Integration", Universität Konstanz.

Kontakt:

Dr. habil. Andreas Langenohl

Universität Konstanz
EXC16, Fach 211
D-78457 Konstanz

E-Mail: andreas.langenohl@uni-konstanz.de
URL: <http://www.exc16.de/cms/langenohl.html>

Zitation

Langenohl, Andreas (2009). Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß [42 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(3), Art. 4, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090345>.