

Birgit Griesecke
Erich Otto Graf (Hrsg.)

Ludwik Flecks vergleichende Erkenntnistheorie
Die Debatte in Przegląd Filozoficzny 1936–1937

PARERGA



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung der Hans-Böckler-Stiftung, Düsseldorf
und des Ludwik Fleck Kreises

www.parerga.de

Erste Auflage 2008


© Parerga Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Satz und Umschlaggestaltung: work :at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin

Herstellung: buch bücher dd ag, Birkach

ISBN 978-3-937262-44-4



Birgit Griesecke

Vergleichende Erkenntnistheorie. Einführende Überlegungen zum Grundkonzept der Fleckschen Methodologie

Wie den Andern verstehen, ohne ihn
unserer Logik zu opfern oder diese ihm?

Maurice Merleau-Ponty,

»Von Mauss zu Claude Lévy-Strauss«

1. Vergleichen und Erkennen

In gängigen Lexika zur Philosophie und Wissenschaftstheorie ist ›Vergleichende Erkenntnistheorie‹ kein Eintrag, nicht in historischer Hinsicht und nicht in systematischer. Mehr als siebeneinhalb Jahrzehnte, nachdem Ludwik Fleck seine erkenntnistheoretische Methode unter diesem Titel Moritz Schlick, einem der einflußreichsten Denker des Wiener Kreises, vorgestellt hatte,¹ um ihn sodann in

¹ Vgl. den Brief von Fleck an Moritz Schlick vom 5. September 1933, mit dem Fleck Schlick das Manuskript seiner Monographie unter dem Titel »Die Analyse einer wissenschaftlichen Tatsache. Versuch einer vergleichenden Erkenntnistheorie« übersendet. Fleck/Schlick-Korrespondenz (05.09.1933/16.03.1934), Wiener Kreis Archiv, Haarlem, Holland; abgedruckt in Begleithefte zur Ausstellung »... was überhaupt möglich ist.« Zugänge zum Leben und Denken Ludwik Flecks im Labor der Moderne« von Pit Arens, Erich Graf, Karl Mutter, Martina Schlünder, Antke Tammen am Berliner Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Mai 2002, Heft 3; Informationen unter: <http://www.ludwik-fleck-kreis.org>; Siehe auch Friedrich Stadler, *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt/M. 1997, S. 58 f. sowie Birgit Griesecke: »Autokorrektur. Möglichkeitsdenken im Umfeld des Wiener Kreises«, in: dies., Hg., *Werkstätten des Möglichen 1930–1936*. Würzburg 2008, S. 13–44, hier S. 17–23.

verschiedenen Beiträgen zu propagieren,² hat er als Begriff und Programm weder Eingang in die sedimentierende Wissensverwaltung der ›Handbuchwissenschaft‹ noch in die gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Diskussionen der ›Zeitschriftwissenschaft‹ finden können.³

Es war wohl kaum, wie Fleck sehr wohl wußte und auch Schlick in seinem Antwortschreiben nicht verhehlte,⁴ seine Gegenläufigkeit zur einflußreichen positivistisch geprägten Wissenschaftsphilosophie des Wiener Kreises, die dem vergleichenden Ansatz, der in interdisziplinärer Praxis, mit historischem Sinn und systematischem Interesse, mit soziologischem Gespür und ethnographischem Blick unterschiedliche Weisen des Erkennens untersuchen wollte, die Möglichkeit gebührender Resonanz in einer ersten Rezeptionsphase verstellte – schließlich hat sich Schlick, der offenbar eine Denkarbeit zu würdigen wußte, auch wenn sie von seinen eigenen Überzeugungen abwich, beim Springer-Verlag für eine Veröffentlichung eingesetzt⁵ – sondern die nationalsozialistischen Verfolgungen, die

2 Vgl. etwa Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt/M. 1980 [1935], S. 34, 70, 133 sowie ders., »Das Problem einer Theorie des Erkennens« [1936], in: ders., *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt/M., 1983, S. 85, 107, 119; ders., »In der Angelegenheit des Artikels von Frau Izydora Dąmbska in *Przegląd Filozoficzny*« [1937], in diesem Band S. 63–109.

3 Vgl. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, s. Fußnote 2, S. 146 ff.

4 Vgl. Schlicks Antwort an Fleck vom 16. März 1934: »Obgleich ich nicht imstande bin, Ihren erkenntnistheoretischen Folgerungen zuzustimmen [...], so kann ich doch den Gedankenreichtum, die Gelehrsamkeit, die Klugheit Ihrer Argumente und das hohe geistige Niveau des Ganzen sehr wohl schätzen und würdigen«. Wiener Kreis Archiv, Haarlem, Holland; abgedruckt in Begleithefte zur Ausstellung, *Leben und Denken Ludwik Flecks im Labor der Moderne*, 2002, sowie in Griesecke, *Werkstätten*, s. Fußnote 1.

5 Vgl. Stadler, *Studien zum Wiener Kreis*, S. 60: Schlicks Vorschlag, die Studie Flecks in der Reihe »Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung« zu publizieren, wurde abgelehnt. 1935 erschien Flecks Buch in dem Schweizer Verlag Benno Schwabe & Co. Siehe dazu Erich Otto Graf und Karl Mutter, »Zur Rezeption des Werkes von Ludwik Fleck«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54 (2000), Frankfurt/M., S. 274–288.

innerhalb weniger Jahre die deutschsprachige Wissenschaftsphilosophie komplett zerstörten; Verfolgungen, die neben so vielen anderen den polnisch-jüdischen Wissenschaftler Ludwik Fleck diskreditierten, internierten und vom akademischen Austausch abgeschnitten wie sie auch die Vertreter des Wiener Kreises bedrohten und ins Exil zwangen.⁶ Das dünne Verweisungsfädchen, das sich später in Form von Randbemerkungen zu Fleck – von *Experience and Prediction* (1938) des über die Türkei in die USA emigrierten Hans Reichenbach zu Thomas S. Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) – entspann,⁷ konnte noch keine Rezeptionswelle lostreten, die der ›Vergleichenden Erkenntnistheorie‹ etwa in den relativity/rationality-Debatten⁸ zu gebührender Beachtung verholfen hätte und die somit vielleicht den allzu schnellen Weg von einem vergleichenden Studium verschiedener Denksysteme auf die

6 Vgl. Thomas Schnelle, *Ludwik Fleck – Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg 1982, S. 39 ff. sowie Peter Stachel, »Was ist eine Tatsache?« Ludwik Flecks Beitrag zur Wissenschaftssoziologie und Erkenntnistheorie, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts III*, Göttingen 2004, S. 351–382, hier S. 361 ff.

7 Vgl. Hans Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago 1938, S. 224: Hier wird Flecks Monographie herangezogen, um die soziale Geprägtheit unserer Wahrnehmungsstile zu belegen – hier allerdings unter dem Vorbehalt der Möglichkeit einer kontinuierlichen Expansion der Perspektiven hin zu einem »true picture of the world«. (Ludwik Fleck wiederum hatte Reichenbach im Rahmen einer kritischen Anmerkung dazu erwähnt, daß auch dessen Wahrscheinlichkeitslogik im Rekurren auf »klare verständliche Sätze« der soziale Verwickeltheit, Vagheit und Mehrspurigkeit der Wissenschaftsentwicklung nicht wirklich entsprechen kann; in: *Theorie des Erkennens*, in diesem Band, S. 107; vgl. auch Yehuda Elkana: *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*, Frankfurt/M. 1986, S. 21 ff.) sowie Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Zweite revidierte und um das Postscriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt 1991 [1962] S. 8. Vgl. Stachel, *Ludwik Flecks Beitrag*, S. 357 ff., s. Fußnote 6.

8 Die Debatte erstreckte sich von Peter Winchs *The Idea of a Social Science* (1958) über B.R. Wilsons *Rationality* (1979) bis zu dem von Martin Hollis und Steven Lukes herausgegebenen Band *Rationality and Relativism* (1982) und dem Band *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (1987), hrsg. von Hans G. Kippenbergs und Brigitte Luchesi.

der Wissenschaftstheorie⁹ so am Herzen liegende Frage der Rettbarkeit von abendländisch verbürgter Rationalität hätte abbremsen können.¹⁰ Und auch nach den Arbeiten von Wilhelm Baldamus, Robert K. Merton und Thomas Schnelle, die Flecks Werk neu zugänglich gemacht hatten, blieb es noch lange ein Geheimtip.¹¹ Erst

9 Zur Abgrenzung und Überlappung der Termini Wissenschaftsphilosophie, Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie vgl. Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg 2004, S. 13 ff. sowie ders., »Erkenntnis der Erkenntnis? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie«, in: ders., *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt 2000, S. 163–186. Innerhalb der seit Kant wirksamen Einteilung der Philosophie in die Bereiche Logik, »theoretische« und »praktische« Philosophie, gilt die Erkenntnistheorie als Grundlagenfach der »theoretischen Philosophie«. Als Terminus wurde sie allerdings erst im Zuge der berühmten Vorlesung »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie« des Heidelberger Philosophen Eduard Zeller im Jahre 1862 gebräuchlich. Zu diesem Zeitpunkt begann man in der sogenannten Kantbewegung (stark mitgeprägt von philosophisch arbeitenden Naturwissenschaftlern wie Hermann von Helmholtz und Emil Heinrich Du Bois-Reymond, dem Auseinanderdriften von historisch-hermeneutischer Philosophie und empirischen Wissenschaften entgegenzuwirken und ein komplementäres Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft zu befördern: Die Philosophie sollte das »kritische, d. h. logische und methodologische Gewissen der Wissenschaften sein« (Schnädelbach, *Erkenntnistheorie*, S. 13): So wurde die Erkenntnistheorie eine »Wissenschaftstheorie«, eine in Phänomenologie, Existenzphilosophie und Neomarxismus stark kritisierte Wendung ins Formale, die im Wiener Kreises eine Blüte erlebte und in den 1960er Jahren in Ersetzung der »Erkenntnistheorie« erneut in den deutschsprachigen philosophischen Kanon einzog, inzwischen allerdings wiederum von »Erkenntnistheorie« abgelöst wird – nicht zuletzt, in Anlehnung an das angelsächsische *epistemology* und besonders an die Spezifik der französischen *épistémologie*, als ein Signal für den Willen, nicht nur wissenschaftliche Erkenntnis als Erkenntnis in Betracht zu ziehen. (Vgl. Schnädelbach, *Erkenntnistheorie*, S. 8–15. u. Hans-Jörg Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, Frankfurt/M. 2006, S. 29.)

10 Zur Kritik dieser Debatte siehe Werner Kogge, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur. Differenz. Diskretion*, Weilerswist 2002, S. 109–117.

11 Vgl. etwa: Wilhelm Baldamus, *The Structure of Sociological Inference*, London 1976, S. viii–ix, sowie 31 ff., ders., »Ludwik Fleck and the Development of the Sociology of Science«, in: P. R. Gleichmann et al., Hg., *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*, Amsterdam 1977; Ludwik Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, hrsg. v. Thaddeus J. Trenn, Robert K. Merton, mit einem Vorwort von Thomas S. Kuhn, Chicago 1977; Thomas Schnelle verfaßte die Studie *Ludwik Fleck – Leben und Denken* (Freiburg 1982) und fungierte als Mitherausgeber bei

als man gegen Ende des letzten Jahrhunderts den deutlich offeneren und materialbezogeneren Rahmen von ›Wissenschaftsforschung‹ aufspannte, wurde Fleck als ein Ahnherr dieser ›Transdisziplin‹¹² entdeckt und es kam zu einer bis heute andauernden und anwachsenden, allerdings selektiven Aufnahme seiner Ideen. So sind inzwischen zwar ›Denkkollektiv‹ und ›Denkstil‹ weithin gebräuchliche Konzepte, die insbesondere die soziologischen Aspekte der Wissenschaftsforschung trefflich stützen,¹³ doch wiederum ist der philosophisch ambitionierte Begriff der ›Vergleichenden Erkenntnistheorie‹ bislang kaum beachtet und eingehend erörtert worden. Liegt es vielleicht daran, daß sich inmitten des zu erforschenden Materialreichtums unterschiedlicher wissenschaftlicher Praxen Vergleiche auf ontischer Ebene eigentlich permanent aufdrängen und in der Fülle dieser Faktizität die Frage nach Vergleichbarkeit von Ordnungen des Seienden im Wissen, also explizit epistemologische Vergleichsarbeit, einfach weniger zum Zuge kommt? Vergleichen, wiewohl inzwischen ein heftig umstrittenes Verfahren, erscheint nach wie vor oft nur dann geheuer, wenn es – angestammte Aufgabe verdienter Komparatistiken – Gegenstände nebeneinanderhält, die nicht den begrifflichen Grundbestand der Erkenntnis selbst berühren:¹⁴ Komparabilität ist offenbar immer wesentlich probater, wenn

der Wiederöffentlichung der Fleckschen Monographie von 1935, Frankfurt/M. 1980 sowie des Aufsatzbandes *Erfahrung und Tatsache*, Frankfurt/M. 1983.

¹² Vgl. Ulrike Felt, Helga Nowotny, Klaus Taschwer, *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*, Frankfurt/M. 1995, S. 27.

¹³ Ebd., S. 127 ff.

¹⁴ In vielen Feldern werden die Aufgaben des Vergleichs immer wieder debattiert; vgl. etwa in der Literaturwissenschaft: Hendrik Birus, Hg., *Germanistik und Komparatistik*, Stuttgart/Weimar 1995; Angelika Corbineau-Hoffmann, *Einführung in die Komparatistik*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2004; Dieter Lamping/Frank Zipfel, Hg., *Was sollen Komparatisten lesen?*, Berlin 2005; ausgehend von der Geschichtswissenschaft: Hartmut Kaeble/ Hürgen Schriewer, Hg., *Vergleich und Komparatistik. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2003; Heinz-Gerhard Haupt/ Jürgen Kocka, Hg., *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1996; Michael Werner/ Bénédicte Zimmermann, »Vergleich, Transfer, Verfelchtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen«, in: *Geschichte und Gesellschaft* Heft 4, Göttingen 2002, S.607–636; zur Schnittstelle von Soziologie und Ethno-

sie sich auf zu erkennende Gegenstände, auf greifbare Realitäten dieser Welt: Embryonen, Wirbeltierknochen, Phoneme, Novellen, Mythen, Staatsverfassungen und Wirtschaftssysteme ..., richtet und nicht auf die Erkenntnisformen, welche sich gleichwohl, mit der nur kleinen, aber entscheidenden Blickwendung, die uns Fleck anbietet, als Realien dieser Welt begreifen lassen. Dabei macht es den programmatischen Punkt der ›Vergleichenden Epistemologie‹ Flecks aus, die materiale Konkretheit wissenschaftshistorischer und – soziologischer Untersuchungen als epistemologische Schubkraft zu nutzen, um ins Zentrum der Wissenschaftsphilosophie vorzudringen und dort den Sinn für Divergenz zu stärken.

Eigentlich ist es schwer vorstellbar, daß, durch jegliche Letztfundamente der Erkenntnis unterlaufenden Debatten hindurch, es für etablierte Diskurse noch immer zu gewagt sein sollte, mit Fleck eine Universalität der »logischen Struktur« des »menschlichen Verstandes«¹⁵ in Frage zu stellen und, so wie Fleck es gefordert hat, im gleichen Zuge Formen des »archaischen und exotischen Denkens« in die Theoriebildung miteinzubeziehen.¹⁶ Ist es der Aplomb, diese

graphie siehe bes. Joachim Matthes, Hg., *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen 1992 sowie Thomas Scheffer, Jörg Niewöhner, Hg., *Thick Comparison – How Ethnography produces Comparability. Special Issue of Comparative Sociology 2008* (im Erscheinen); Regionalstudien: Wolfgang Seifert und Claudia Weber, Hg., *Japan im Vergleich*, München 2002; in der Kulturwissenschaft: Helga Lutz, Jan-Friedrich Missfelder, Thilo Renz, Hg., *Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2006; in der Philosophie: R.A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995 sowie die von Hans-Georg Möller und Günter Wohlfahrt herausgegebene *Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie*, Berlin 2006 f.

¹⁵ Fleck, *Theorie des Erkennens*, S. 85.

¹⁶ Ebd. Kurzschlüssig wäre es, anzunehmen, daß sich in der bloßen Nennung solcher Termini wie »exotisch« oder »archaisch« ein letztlich doch exotisierendes oder evolutionistisches Denken ablesen lasse (vgl. Claus Zittel, »Die Entstehung und Entwicklung von Ludwik Flecks ›vergleichender Erkenntnistheorie‹« (Manuskript zur Publikation in Božena Choluj und Jan C. Joerden, Hg., *Studien zur Ethik in Ostmitteleuropa. Von der wissenschaftlichen Tatsache zur Wissensproduktion. Ludwik Fleck und seine Bedeutung für die Wissenschaft und Praxis*); als ginge es nicht darum, hier gerade eine subversive Praxis anzubahnen.

vergleichende Erkenntnistheorie sogleich als eine »grundlegende Wissenschaft« zu projektieren: »wertgleich mit der Mathematik«,¹⁷ die Skepsis und Abwehr weithin hervorrufen muß – sowohl dort, wo die Mathematik ihre Rolle als Erkenntnis sicherndes Fundament immer wieder verteidigen kann, als auch dort, wo jegliche Grundlegungsrhetorik als zirkelhaft abgelehnt wird?

Hat sich Fleck in seiner Verpflichtung auf soziologische und historische Perspektiven für jede Erkenntnistheorie, die nicht »Epistemologia imaginabilis« bleiben will,¹⁸ sogleich aus den wissenschaftstheoretischen Diskussionen seiner Zeit herausgeschrieben – zwar äußerst kompatibel für die Zweige der Wissenschaftssoziologie und Wissenschaftsgeschichte, auch für Wissenschaftsforschungen konstruktivistischer oder praxeologischer Ausrichtungen, nicht jedoch für die klassische Erkenntnistheorie analytischer Prägung, in die sich Fleck – störend – hineinschreiben wollte und die, vielfach überformt, nicht aufgehört hat, sich wirkungsgeschichtlich zu entfalten?

Oder ist selbst in Zeiten forciert proklamierter Interdisziplinarität das Flecksche Programm einer »vergleichenden Wissenschaft über die Denkstile«, die »sich nicht die Untersuchung der im gegebenen Moment offiziell anerkannten Wissensbereiche und -etappen beschränken [kann], sondern [...] die Mannigfaltigkeit der Denkstile und Vielheit der Denkgemeinschaften in Betracht zieh[en] muß«,¹⁹ in ihren Konsequenzen »a bit too much?« Schließlich impliziert die vergleichende Erkenntnistheorie ein ausgesprochen umfängliches Programm:

»Sie muß auch das *Entwicklungsmoment* berücksichtigen und, indem sie die Anfangsstadien des Erkennens umfaßt, zu Methoden gelangen, das unklare, schwankende und undeutliche Erkennen zu untersuchen. Sie muß grundsätzlich und genau die *soziale Natur des Denkens und Erkennens* berücksichtigen. Sie muß also psychologische, soziologische und historische Methoden umfassen. Ihr Gegenstand wird die Gesamtheit des Erkenntnislebens, dessen Orga-

¹⁷ Ludwik Fleck, »Krise in der Wissenschaft. Zu einer freien und menschlichen Wissenschaft« [1960], in: ders., *Erfahrung und Tatsache*, S. 175–181, S. 179, s. Fußnote 2.

¹⁸ Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 31, s. Fußnote 2.

¹⁹ Fleck, *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 88.

nisation, zeitlichen Fluktuationen und Entwicklungseigenheiten, lokalen Merkmale, die Eigenheiten seiner mannigfachen Formen; sie untersucht die *pädagogischen Methoden* vom Standpunkt der Theorie des Erkennens, sie findet Anknüpfungspunkte an die Ökonomie, die *Technik* (den Apparat!), die *Kunst* und sogar an die Politik. Sie berücksichtigt schließlich die *Mythologie* und die *Psychiatrie*.«²⁰ Ein wunderbares Fundstück für material orientierte kulturwissenschaftliche «Integralität», aber eine Zumutung für erkenntnistheoretische Integrität?

Möglicherweise ist es gerade auch Flecks offensiver Umgang mit der eigentümlichen »Fremdheit«²¹ der Denkstile, die immer wieder solche Denkrichtungen irritiert, denen die Suche nach Gewißheit letztlich doch tiefste Grundlage ist? Schließlich gelangt das *Paradox einer Wissenschaft vom Fremden*, das darin liegt, daß die Erkennens- / Verstehensbemühungen der Wissenschaft Gefahr laufen, ihren – fremden – Gegenstand in die Kategorien des Eigenen aufzulösen,²² gerade dort an seine prekärste Stelle, wo es fremdes Denken zu bedenken gilt und die davon ausgehende Destabilisierung und Beunruhigung des eigenen vertrauten Denkstils nicht nur ausgehalten, sondern als »Möglichkeitssinn« in das Denken und Forschen über Wissen und Erkennen miteinbezogen werden muß: Die Herausforderung fremder Denkstile wäre somit immer auch eine sehr basal ansetzende Selbstherausforderung des eigenen Denkens.²³

Gerade im Hinblick auf die herausfordernden Aspekte, die in darin liegen, Vergleichen und Erkennen zusammenzudenken, werde ich im folgenden einige dieser aufgeworfenen Fragen aufgreifen und versuchen zu zeigen, daß es sich lohnt, der Verwobenheit der Fleckschen Erkenntnislehre mit zeitgenössischen und ihrer Verwebbarkeit mit aktuellen Diskursen nachzuspüren.

²⁰ Ebd., S. 89.

²¹ Ebd., S. 67.

²² Vgl. Bernhard Waldenfels, »Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden«, in: ders., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M. 1997, S. 85–109, bes. S. 75 ff. u. 109.

²³ Ebd., S. 109.

a) Eine frühe Konjunktur des Vergleichens: Mach, Durkheim, Bloch – und Fleck

Was die Propagierung des Vergleichens als wissenschaftliches Verfahren angeht, war Ludwik Fleck in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein einsamer Rufer in der Wüste. Auch Ernst Mach, Marc Bloch und Émile Durkheim (um nur die einflußreichsten zu nennen) haben expressis verbis eine Lanze dafür gebrochen.

Ernst Mach, Physiker, Wissenschaftsphilosoph und Ahnherr des Wiener Kreises, hat in seinem Vortrag *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* vor der Naturforscherversammlung 1894 in Wien, eben keineswegs nur über physikalische Detailprobleme gesprochen, sondern den Vergleich als eine tief in (wissenschafts-) philosophische Fragen eingelassene Arbeit am Begriff, an Beschreibung und Erinnerung vorgestellt. In seiner Dynamik und Produktivität sei der inner- wie der interdisziplinäre Vergleich das »mächtigste innerste Lebens- und Erkenntnis-Element der Wissenschaft«²⁴. So wie die Chemie in vergleichender Annäherung es vermocht habe, die Methoden der Thermodynamik für sich zu nutzen, so dürfe man nun auch hoffen – daß »ein Mathematiker, welcher das Tatachenkontinuum auf sich wirken läßt, dem die Paläontologen der Zukunft vielleicht mehr Schaltformen und Abzweigungsformen zwischen dem Saurier der Vorwelt und dem Vogel der Gegenwart vorführen können als dies jetzt mit dem vereinzelter Pterodaktylus, Archaeopteryx, Ichthyornis usw. geschieht, daß dieser uns durch Variation einiger Parameter in einem flüssigen Nebelbild die eine Form in die andere überführt, so wie wir einen Kegelschnitt in den andern umwandeln«.²⁵ Eine Hoffnung, die Mach schließlich dazu bringt, die methodische Etablierung des Vergleichsverfahrens als ein interdisziplinäres Jahrhundertprojekt auszurufen:

»Die Schranken zwischen Fach und Fach, welche Arbeitsteilung und Vertiefung ermöglichen, und die uns doch so frostig

²⁴ Ernst Mach, »Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik«[1894], in: ders., *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 3. vermehrte und durchgesehene Auflage, Leipzig 1903, S. 263–286, hier: S. 266.

²⁵ Ebd., 284 f. (Mach denkt dabei, wie in einer Fußnote deutlich wird, an den »weit über sein Fach ausblickenden Astronomen Schiaparelli« und dessen Werk *Studio comporativo tra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure*. Milano; 1902 [1898].)

und philisterhaft anmuten, werden allmählich schwinden. Brücke auf Brücke wird geschlagen. Inhalt und Methoden selbst der abliegendsten Fächer treten in Vergleichung. Wenn nach 100 Jahren die Naturforscherversammlung einmal tagt, dürfen wir erwarten, daß sie in einem höheren Sinne als heute eine Einheit darstellen wird, nicht nur der Gesinnung und dem Ziele, sondern auch der Methode nach.«²⁶

Während bei Mach das Vergleichen als Instrument im Dienste einer einheitswissenschaftlichen Bewegung bzw. eines Denkstiltransfers aufscheint, redet Marc Bloch auf dem Internationalen Historikerkongreß 1927 in Oslo als Mediävist (und späterer Mitbegründer der Schule der *Annales*) einer vergleichenden ›Transfergeschichte‹ anderer Art das Wort:²⁷ nicht der zwischen benachbarten Disziplinen, sondern der zwischen benachbarten Gesellschaften, und zwar nicht im Zeichen der Vereinheitlichung, sondern eines auf feine Differenzen bedachten Studiums der »Milieuverschiedenheit«²⁸: Obwohl auch ihm eine der Verständigung der Historiker untereinander dienliche gemeinsame Wissenschaftssprache durchaus vorschwebt (»im gehobenen Sinne des Wortes als Sammlung von Zeichen und Klassifizierungsordnung zugleich«²⁹), geht es Bloch darum zu zeigen, daß, auch wenn einen der vergleichende Ansatz prinzipiell davor schütze, im auf den Einzelfall beschränkten Blick, in irgendeiner historischen Entwicklung schlichtweg den »natürlichen« Gang der natürlicher Phänomene³⁰ zu vermuten, man im Vergleichen selbst gleichfalls auf der Hut sein müsse, nicht in eine »Jagd nach Ähnlichkeiten«³¹ zu verfallen und sich von trügerischen Homonymien verleiten zu lassen (wie oft habe man etwa leichtfertiger Weise das englische *villainage* des 13., 14. und 15. Jahrhunderts

²⁶ Mach, *Prinzip der Vergleichung*, S. 285 f., s. Fußnote 24.

²⁷ Marc Bloch, »Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften« [1928], in: Matthias Midell und Steffen Stämmler, Hg., *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Stuttgart 1994, S. 121–167. Vgl. dazu Peter Schöttler, Hg., *Marc Bloch. Aus der Werkstatt des Historikers*, Frankfurt/M. 2000.

²⁸ Ebd., S. 123.

²⁹ Ebd., S. 159.

³⁰ Ebd., S. 149.

³¹ Ebd., S. 138.

mit der französischen Leibeigenschaft *servage* einfach gleichgesetzt³²). Auch Bloch macht in seinem Plädoyer für das Vergleichen Anleihen bei einem Nestor vergleichender Forschung. Nicht wie Mach bei J.V. Schiaparellis fachübergreifenden Vergleichen geometrischer und organischer Formen, sondern bei den von Antoine Meillet erörterten Prinzipien vergleichender Sprachforschung,³³ die ihm die Möglichkeit an die Hand geben, »zwei sehr verschiedene Herangehensweisen«, nämlich die des Fern- und die des Nahvergleich zu differenzieren:³⁴ Der Vergleich zwischen zeitlich und räumlich entfernten Kulturen – stets einladend zu Vergleichen zwischen den ›Wilden‹ und unseren Ahnen (à la Lafitau und Frazer³⁵) – könne uns, neben der Schließung von Lücken im Quellenmaterial durch Analogieschlüsse, vor allem »in einer Art mentalen Schocks jenes Gefühl für den Unterschied, für das Exotische zurück[geben], das eine unverzichtbare Voraussetzung für jede vernünftige Auffassung von Vergangenheit ist«³⁶, wobei es allerdings gerade ein Merkmal dieser ethnographischen Fernvergleiche sei, daß sie Verlaufskurven interpolierten, die letztlich eine »erstaunliche« Gleichförmigkeit des menschlichen Geistes postulieren.³⁷ Die andere, in Blochs Augen »wissenschaftlich ergiebigere«, ist eben die »der parallelen Untersuchung von Nachbargesellschaften derselben historischen Epoche, die sich ununterbrochen gegenseitig beeinflussen, die in ihrer Entwicklung aufgrund der räumlichen Nähe und der Zeitgleichheit dem Wirken derselben Hauptursachen unterworfen sind, und die, zumindest teilweise, auf einen gemeinsamen Ursprung zurückge-

32 Ebd., S. 139; 138; 156.

33 Antoine Meillet, *La Méthode Comparative en Linguistique Historique*, Oslo 1925.

34 Bloch, *Vergleichende Geschichtsbetrachtung*, S. 122, 138, 149 f., s. Fußnote 27.

35 Joseph Lafitau (1681–1746), frz. Jesuitenmissionar und Ethnograph, der sich fünf Jahre lang bei Irokesen aufhielt; sein Hauptwerk: *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724 in zwei Bänden); James George Frazer (1854–1941), schottischer Anthropologe, Religionswissenschaftler u. klassischer Philologe; in seinem Hauptwerk *The Golden Bough* (in 12 Bänden 1890–1915) versuchte er, in evolutionärer und vergleichender Perspektive kulturelle Zeremonien und Praktiken der »Wilden« als eine Art unzulängliche Wissenschaft zu erklären.

36 Bloch, *Vergleichende Geschichtsbetrachtung*, S. 124 f., s. Fußnote 27.

37 Ebd., S. 125.

hen«. ³⁸ Wechselseitige »Ströme von Anleihen und Übernahmen« ³⁹ werden rekonstruiert, um die Beschränkheiten der Nationalgeschichten zu sprengen, und die Verfasser von Handbüchern fordert Bloch dazu auf, diese Bewegung – endlich – mitzuvollziehen. ⁴⁰

Naturgemäß brachte die Betonung des vergleichenden Aspekts als eines systematisch-synchronen diese neue Schule der Geschichtsschreibung in unmittelbare Konkurrenz zur aufstrebenden Soziologie. Es war Émile Durkheim, der schon früh versucht hatte, die Sache ein für allemal klarzustellen: »In dem Augenblick, da die Geschichte vergleicht, unterscheidet sie sich nicht mehr von der Soziologie« ⁴¹, die eben, wie er in seinen *Regeln der soziologischen Methode* aus dem Jahr 1895 deutlich macht, wesensmäßig und nicht etwa nur partiell genuin vergleichende Wissenschaft ist, insofern »sie aufhört, rein deskriptiv zu sein und danach strebt, sich über die Tatsachen Rechenschaft zu geben«. In dieser Formulierung klingt das eminente Interesse Durkheims an, die Soziologie via Vergleich als eine endlich eigenständige, eine »esoterische« ⁴² und auf striktem Kausalitätsprinzip (»zu derselben Wirkung gehört stets dieselbe Ursache«) beruhende Wissenschaft zu etablieren: ⁴³ Um herauszufinden, ob ein Phänomen Ursache eines anderen ist, sei einzig das Vergleichen der Fälle geeignet, »in denen beide Phänomene gleichzeitig auftreten oder fehlen«, wobei dann die »Variationen, die sie unter diesen verschiedenen Umständen zeigen, beweisen, daß das eine Phänomen vom anderen abhängt«. Insofern sei diese Methode des Vergleichens zu identifizieren mit der Methode des Experimen-

³⁸ Ebd., S. 125 f.

³⁹ Ebd., S. 131.

⁴⁰ Ebd., S. 158.

⁴¹ Vgl. Maurice Aymard, »Histoire et comparaison«, in: Hartmut Atsma/ André Burguière, Hg., *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & Sciences sociales*, Paris 1990, S. 271–278, hier S. 271.

⁴² Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], hrsg. u. eingel. v. René König, Frankfurt 1984, S. 222; vgl. den ähnlichen Wortgebrauch von »esoterisch« bei Fleck, der allerdings die Durchdrungenheit des esoterischen vom exoterischen, populärwissenschaftlichen Denkens betont; vgl. *Entstehung und Entwicklung*, S. 146 ff., s. Fußnote 2.

⁴³ Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, S. 208, s. Fußnote 42.

tierens – unterscheidbar allein darin, daß in der soziologischen Forschung die Phänomene nicht in »unsere Willkür gestellt« seien, wie es die »Methode des Experimentes im eigentlichen Sinne« verlange. Da die Soziologie jedoch »spontan entstandene Umstände« in ihren parallelen (»konkomitanten«) Variationen einander nahebringe und der Beobachtung darbiete, könne sie gleichwohl »indirekte« Experimente durchführen.⁴⁴ Diese Experimente stehen im Dienste soziologischer Gesetzfindung, die sich nach Durkheims Maximen durchaus anhand der Fallstudien im je eigenen Land verfolgen läßt, die aber an Beweiskraft noch gewinnt, wenn man sie durch in anderen Gesellschaften aufgefundenen Materialien bestätigen kann und darüber hinaus auch die historische Dimension einbezieht, indem rudimentäre Typen der infragestehenden Phänomene aufgespürt und in ihren Entwicklungen nachvollzogen werden.⁴⁵ Insofern die Soziologie für ihre vergleichenden Studien Stoffe braucht, in denen »Überzeugungen, Traditionen, Sitten und Recht in geschriebenen und authentischen Denkmälern körperhaft geworden sind«, werde sie historische und ethnographische Informationen »aus allen Händen entgegennehmen«, sie aber mit »größerer Unterscheidungsfähigkeit umgrenzen« und mit »größerer Kritik« bearbeiten.⁴⁶ Und der Philosophie, von der sich eine ins »Detail der Tatsachen eintauchende« Soziologie zu emanzipieren sucht, werde sie aus der Allgemeinheit ihrer Betrachtungen heraushelfen können, indem sie ihrer Reflexion »Stoffe von größerer Eigenart« biete.⁴⁷

Die Hinwendung zu »Stoffen von größerer Eigenart«, zur Dichte des Materials als Basis vergleichender Verfahren ist vielleicht der Punkt, an dem Mach, Bloch, Durkheim und Fleck ihre größte Übereinstimmung finden. Doch während Mach vergleichende Forschung als Vehikel der Konvergenz zur Einheitswissenschaft ansieht, möchte Fleck in einem gewissermaßen unablässig Divergenz erzeugenden Unternehmen seine ›Vergleichende Erkenntnistheorie‹ zum Einsatz bringen, um blinde Flecken aufzuspüren. Die entschiedene Einstellung gegen schnelle lexikalische Fixierungen

⁴⁴ Ebd., S. 205.

⁴⁵ Ebd., S. 216.

⁴⁶ Ebd., S. 212.

⁴⁷ Ebd., S. 219.

sowie den Sinn für den heilsamen Schock, den fremde Konzepte ausüben können, bringt ihn an die Seite Marc Blochs, der jedoch mit seinem Vergleichsprogramm vor allem die Beschränkungen der Nationalgeschichte sprengen möchte, während Fleck wiederum gegen die Beschränkungen der Erkenntnistheorie anschreibt. Hier ist es dann wieder Durkheim, der mit seiner kausal orientierten und beweisbringenden Soziologie am weitesten entfernt ist von den Fleckschen Bestrebungen, in denkstilvergleichender Perspektive den »Ursachenwahn«⁴⁸, die Kontingenz der (natur)wissenschaftlich her Setzungen aufzudecken und somit erkenntnistheoretische Verbürgtheiten vom Sockel zu heben. Welch weiter Weg zurückzulegen war von einer Soziologie, die sich zur Erkundung sozialer Phänomene (Familien- und Arbeitsstrukturen, Bildungswesen, religiöse Überzeugungen) zwar dem Vergleich verpflichtet sah, ihn aber szientifisch wendete, zu einer vergleichenden Wissenschaftssoziologie, die gerade die wissenschaftlichen Forschungsprozesse konsequent als soziale Phänomene beschreibt und damit jedweden Szientismus aushöhlt, wird deutlich nicht zuletzt daran, daß das Zwischenglied, die »frühe Wissenssoziologie«, den entscheidenden Schritt, nämlich die Naturwissenschaften in dieses Programm miteinzubeziehen, letztlich nicht mitgehen konnte oder wollte.

b) Von der frühen Wissenssoziologie zur Anthropologie der Wissenschaft

Die Arbeiten von Ludwig Gumplowicz, Wilhelm Jerusalem und Lucien Lévy-Bruhl,⁴⁹ die zwar das Denken in ein soziologisches Licht

⁴⁸ Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 43, s. Fußnote 2.

⁴⁹ Ludwig Gumplowicz (1838–1909), polnisch-österreichischer Soziologe und Staatswissenschaftler, nahm, u.a. inspiriert von dem Ethnologen Adolf Bastian, die »Gruppe« zum Ausgangspunkt seiner Forschungen; bekannteste Werke *Geschichte der Staatstheorien* (1905) und *Sozialphilosophie im Umriß* (posthum 1910); Wilhelm Jerusalem (1854–1923), österreichisch-jüdischer Philosoph, setzte sich für die Etablierung der Soziologie an den Universitäten ein; *Einführung in die Soziologie* (1926, posthum), hat u. a. Lévy-Bruhls *Das Denken der Naturvölker* übersetzt, herausgegeben und eingeleitet (s.u.); Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), französischer Philosoph und Ethnologe, erforschte den Zusammenhang von Mythen und Denkprozessen und verglich schriftlose Kulturen mit der westli-

gerückt und somit seine religiösen, politischen und ökonomischen Prägungen beleuchtet haben, allerdings gerade die Wissenschaften oder wenigstens die Naturwissenschaften als epistemologische Spezialfälle aus diesem Programm ausschlossen und insofern schon hinter Max Webers Beobachtung, daß »auch die Erkenntnis der sichersten Sätze unseres theoretischen – etwa des exakt naturwissenschaftlichen oder mathematischen – Wissens [...] erst Produkt der Kultur [ist]«, zurückfielen,⁵⁰ hat Fleck kritisch zur Erkenntnis genommen.⁵¹ Selbst Karl Mannheim, der heute berühmteste Wissenssoziologe, hatte sich – gleichsam unter Protest⁵² – in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts bemüht, den »Relativismusverdacht« auszuräumen, indem er eine epistemologische Grenze zwischen »seinsverbundenen« Geistes- und Sozialwissenschaften auf der einen und den sozusagen seinsunabhängigen Naturwissenschaften und der Mathematik auf der anderen Seite einzog.⁵³ Zwar konstatiert auch Ludwik Fleck Barrieren zwischen Philologen und Physikern, aber es sind eben solche der je disziplinär geprägten Denkstile, in denen die Begriffe und ihre Handlungszusammenhänge bis an die Grenzen von Verständigungsmöglichkeiten elaboriert werden, nicht solche von der basalen epistemologischen Asymmetrie zwischen »weichen« *arts/humanities*, die mit variablen und sinnkonstituierten Gegenständen umgehen und »harten« *sciences*, die für Invarianten und Bewußtseinsunabhängiges zustän-

chen Zivilisation. Seine Theorien zur »primitiven Mentalität« stießen heftige Kontroversen an. (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910; dt. *Das Denken der Naturvölker*, 1921 s.o.), *La mentalité primitive* (1922).

⁵⁰ Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis« (1904), in: ders., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1992, S. 186–262, hier: S. 191.

⁵¹ Fleck, Ludwik, *Entstehung und Entwicklung*, S. 62 ff., s. Fußnote 2. Siehe auch: Fleck, *Das Problem einer Theorie des Erkennens*, S. 85 f., in diesem Band S. 65.

⁵² Vgl. dazu: Mannheim, Karl. »Das Problem einer Soziologie des Wissens« (1925), in: ders., *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff, Berlin 1964, S. 308–387, hier S. 311, wo Mannheim der verbreiteten Relativismusangst entschieden entgegentritt.

⁵³ Vgl. Karl Mannheim, »Über die Eigenart kultursociologischer Erkenntnis« (1922), in: ders., *Strukturen des Denkens*, hg. von David Kettler, Frankfurt/M. 1980, S. 33–154. Vgl. dazu Bettina Heintz, *Die Herrschaft der Regel. Zur Grundlagengeschichte des Computers*, Frankfurt/M. 1993, S. 114–142.

dig sind. Gerade weil Fleck diese Zweiteilung nicht länger zulässt (eine Zweiteilung, die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre üppigsten Blüten treiben sollte),⁵⁴ erschüttert seine vergleichende Denkstilforschung stärker und konsequenter als alle wissenssoziologischen Ansätze vor ihm (und die meisten nach ihm) die verbürgten Kategorien abendländischer Wissenschaftskonzeption: Wo kann überhaupt noch eine »Wahrheit« liegen, wo »Objektivität«, wenn kulturell, wenn sozial geprägte Stile des Wahrnehmens und Denkens an keiner Stelle mehr hintergebar sind?⁵⁵ Fleck geht noch einen Schritt weiter: Daß epistemologische Vergleiche zwischen Disziplinen auf der Basis ihrer soziokulturellen Bedingtheit erfolgen können und müssen, ist das eine; das andere ist, daß sich diese epistemologisch relevante Fremdheit eben nicht auf verschiedene Flure oder Gebäude eines Campusgeländes beschränken läßt, sondern auch im ethnischen Sinne das Vergleichen herausfordert: Wie denkt und handelt ein japanische Philologe, ein arabische Physiker, eine indische Biologin?⁵⁶ Nimmt man solche Fragestellungen an, dann ist der Weg nicht länger frei, fremde Wissen(schaft)sformen nach Maßgabe der eigenen Rationalitätskriterien abzugleichen und auf einer unverbrüchlichen Skala in die Nähe oder Ferne zum derzeitigen *state of the art* zu rücken. Die Beschäftigung mit fremden Denkstilen rückt dann vom Rand ins Zentrum der Erkenntnistheorie; anders ausgedrückt: Keine Epistemologie mehr ohne Fremdheitserfahrung.

Vielleicht ist genau hier der entscheidende Schritt von einer soziologischen zu einer ethnographisch geprägten Erkenntnistheorie vollzogen: Der Vergleich ist zur Bezeichnung eines Verfahrens geworden, in dem die Techniken des Nebeneinanderstellens und

54 Vgl. dazu auch Johannes Fehr: »Vielstimmigkeit und der wissenschaftliche Umgang damit. Ansätze zu einer Fleckschen Philologie«, in: Rainer Egloff, Hg., *Tatsache – Denkstil – Kontroverse: Auseinandersetzungen mit Ludwik Fleck*. Colloquium Helveticum Heft 1, Zürich 2005, S. 33–41.

55 Vgl. dazu Ian Hacking, »Style for Historians and Philosophers«, in: ders., *Historical Ontology*, Cambridge/ London 2002, S. 178–199, hier bes. S. 196ff, wo, in loser Anbindung an Fleck und Wittgenstein, »philosophical technology« als ein Verfahren vorgestellt wird, das »styles of reasoning« in der stabilisierenden Funktion von Objektivitätsstandards (nicht von objektiver Wahrheit) untersucht.

56 Fleck, *Entstehung und Entwicklung* S. 142; s. Fußnote 2. *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 69 ff.

Aufeinanderbeziehens ausdrücklich nicht im Dienste einer sich stetig ausdehnenden Selbstvergewisserung, einer unterstützenden Beweisführung stehen, sondern eines, in dem die Konfrontation mit Andersartigem, mit Widersprechendem, den Sinn für die Begrenztheit der eigenen Wissensüberzeugungen permanent wachhält.

Es war die britische Anthropologin Mary Douglas, die in ihrem Buch *Wie Institutionen denken* zwar Fleck und Durkheim einander so nahebringt (in Frontstellung zu jenen Wissen(schafts)soziologien, die sich gern auf unterschiedliche Bereiche der modernen Industriegesellschaft spezialisieren, aber auch zu Anthropologie und Wissenschaftsphilosophie, die sich inmitten ihrer Detailfülle allzusehr »auf einem niedrigem Abstraktionsniveau« abmühen, um die von Fleck und Durkheim aufgeworfenen Fragen beantworten zu können⁵⁷), daß sie gar zum »Durkheim-Fleck-Programm«⁵⁸ fusio-rieren, die aber hier, wie auch an anderer Stelle,⁵⁹ sehr genau gesehen hat, daß Durkheim, anders als Fleck, die ethnographische Annäherung an fremde, insbesondere »exotische« Denkweisen an die kategoriale Trennung zwischen materialfixiertem, sozial stabilisiertem »primitiven« Denken und dem Denken seiner eigenen Kultur und Gesellschaft, das im wissenschaftlichen Weltzugang die unwandelbare Realität und objektive Wahrheit entdeckt habe, koppelt; somit bleibt ›Wissenschaft‹ als – abendländisches – Denksystem ausdrücklich aus der soziologischen Sicht ausgeklammert. »A week's fieldwork would have brought correction«⁶⁰, meint Douglas, die zudem – in Anlehnung an eine Anekdote über ein wortkarges, aber höchst inspirierendes Treffen zwischen Jean-Jaques Rousseau und David Hume – ein kollegiales abendliches Gespräch Durkheims mit Ludwig Wittgenstein imaginiert, in dem letzterer mit geringem Aufwand Durkheims Vertrauen ins Szientifische hätte erschüttern können: durch ebenso spar- wie wirksame Hinweise darauf, daß schließlich auch die Wahrheiten der Mathematik mittels sozialer Prozesse etabliert und durch Konventionen geschützt werden.⁶¹

57 Mary Douglas, *Wie Institutionen denken*, Frankfurt/M. 1991 [1986], S. 78.

58 Ebd., S. 39.

59 Ebd., S. 29.

60 Mary Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975, S. xi.

61 Ebd., S. xix.

Abgesehen von solchen epistemologischen Selbstversperrungen müsse es aber darum gehen, das Durkheim-Fleck-Programm endlich aufzunehmen und auszuarbeiten, wofür Douglas jedoch in der Mitte der 1980er Jahre noch wenig Hinweise gesehen hat: »eine Soziologie, die kein Interesse an der Vielfalt der unterschiedlichen Gesellschaften zeigt, [vermag] auch keinen Rahmen für eine ernstzunehmende komparative Analyse zu bieten«; es braucht die anthropologische Herausforderung, und sie setzt zu einer Tirade an, die Fleck hätte gefallen können:

»Es ist bemerkenswert, daß die Details, für die Anthropologen sich so leidenschaftlich interessieren, auf Wissenschaftsphilosophen so schwierig und ermüdend wirken. Mir als Anthropologin erscheinen die Einzelheiten der Stammesorganisation nicht schwieriger als die Medizingeschichte. Die Aufzeichnungen der Anthropologen über Ehebruch und Inzest sind nicht unschicklicher als die Aussagen über Geschlechtskrankheiten, noch sind sie in physischer Hinsicht intimer oder abstoßender. Die Namen fremder Völker sind nicht schwieriger zu buchstabieren und auszusprechen als Gonorrhöe, Syphilis, weicher Schanker und Lymphogranuloma inguinale. Wissenschaftsphilosophen machen sich die größte Mühe, um Terminologie und Inhalt der Relativitätstheorie oder der Quantenphysik zu erlernen. Doch der sozialen Gruppe, die der Träger des Denkstils ist, schenken sie so gut wie keine Beachtung.«⁶²

Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als habe Yehuda Elkana, ein Fleck- und Douglas-Leser, in seiner *Anthropologie der Erkenntnis*,⁶³ die nicht nur ganz im Zeichen einer Ethnologisierung steht, sondern diese Ethnologisierung auch über die Forderung nach einem »neuen Sachgebiet«, nämlich das der »Vergleichenden Wissenschaft«⁶⁴ (20; vgl. 12) verfolgt, dieses Desiderat füllen wollen. Erstaunlicher Weise stellt er an keiner Stelle seines »programmatischen Versuchs«⁶⁵ einen Bezug zur vergleichenden Erkenntnistheo-

⁶² Ebd., S. 78.

⁶³ Vgl. Yehuda Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis*, S. 11–121; 453–460.

⁶⁴ Ebd., S. 20, vgl. S. 12

⁶⁵ Ebd., S. 11.

rie Ludwik Flecks her. Auch Elkana plädiert dafür, in Radikalisierung wissenssoziologischer Ansätze das kulturvergleichende Potential der Anthropologie konsequent dafür zu nutzen, Wissenschaft als ein Kultursystem instruktiven Vergleichens zwischen westlichen und nicht-westlichen Denkweisen auszusetzen, um damit zu zeigen, wie es, nicht weniger als andere kulturelle Systeme auch, »in Frage gestellt, diskutiert, bestätigt, formalisiert, überdacht und gelehrt werden«⁶⁶ kann und in sich drastische, wenngleich nicht absolute – Unterscheidungen birgt: zwischen verschiedenen Völkern, zwischen verschiedenen Disziplinen, zwischen verschiedenen Zeitaltern«.⁶⁷ Als eines der wichtigsten Werkzeuge einer anthropologisch verfahrenen Wissenschaftsforschung – als »Synthese von Wissenschaftsgeschichte, Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftssoziologie«⁶⁸ – gilt ihm, übernommen von Gilbert Ryle und Clifford Geertz – die Methode ›dichter Beschreibung‹,⁶⁹ die es erlaubt, offensiv mit den interpretativen Strukturen von Wissenschaft umzugehen, also Problemstellungen nicht nur in Hinblick auf einen Wissenskorpus, sondern auch auf Wissensvorstellungen historisch zu rekonstruieren, um so zu erkunden, warum Dinge in einer bestimmter und nicht in einer anderen, ebenso denkbaren Weise geschehen sind.⁷⁰ Mit zunehmender Konzentration auf das Potential der ›dichten Beschreibung‹ für historische Fallstudien verblaßt bei Elkana jedoch das eingangs so stark verfochtene Vergleichsprinzip. Vergleiche machen nun einmal nicht das Herzstück dichter Beschreibungen aus; sie können sie allenfalls vorbereiten,⁷¹ indem sie, wie Geertz es vorschlägt, »lokale Kontexte mit weitreichenden Theoremen« verbinden, also etwa die Beschreibung des balinesischen Hahnenkampfes in eine Arbeit an Begriffen wie ›Status‹ und ›Spiel‹ hineintreiben, die dann auch westliche Phänomene und Konzepte korrelierend einbe-

⁶⁶ Ebd., S. 18.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd., S. 7.

⁶⁹ Ebd., S. 40.

⁷⁰ Ebd., S. 113, 120.

⁷¹ Vgl. dazu Jörg Niewöhner und Thomas Scheffer, »Thick Comparison – How Ethnography produces Comparability«, in: Special Issue of *Comparative Sociology*, Sept. 2008 (Ms.).

ziehen.⁷² Aber wenn, wie im Fall Elkanas, die »Anthropologie der Erkenntnis« sich letzten Endes an der »intellektuellen Geschichte Europas von 1500 bis 1900« erweisen soll, bedarf es Vergleiche im starken, über innereuropäische Gegebenheiten hinausgehenden Sinne ohnehin nicht mehr ...

c) Das Problem der Fremdheit und die ethnographische Methode in der Wissenschaftsforschung

Man kann gewiß nicht behaupten, daß, in Hinblick auf ethnographische Ansätze der Wissenschaftssoziologie, Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsforschung, Fleck, Douglas oder Elkanas nachhaltig gewirkt hätten; viel markanter scheint hier der Einsatz ethnographischer Methoden zu sein, der sich mit den »Laborstudien« verbindet, in denen man Ende der 1970er Jahre begann, die »Fabrikation von Erkenntnis« respektive »*Science in the Making*« teilnehmend zu beobachten: In den Geistes- und Sozialwissenschaften beheimatete Forscher begaben sich ins naturwissenschaftliche »Feld« der Laboratorien, um die dort an Experimentier- und Schreibtischen ausgeführten Arbeiten so in den Blick zu nehmen wie weiland Bronislaw Malinowski den Gabentausch der Ozeanier. Auch hier galt es, die numinosen Sitten und Gebräuche eines fremden Stammes zu erkunden – und zu entzaubern: Denn recht schnell wurde deutlich, wie wenig im wissenschaftlichen Alltagsgebrauch fachlich hoch ausdifferenzierter Vokabulare und Praktiken eine »abgehobene« Rationalität am Werk ist oder gar der »Spiegel der Natur« (Rorty), und wie sehr hingegen dem Verfahren nach recht geläufige (Selbst-)Verständigungs- und Aushandlungsprozesse.⁷³ Gleichzeitig ebneten sich auch die Unterscheide zwischen einst als einander zutiefst fremde Kulturen beschriebenen Natur- und Geisteswissenschaften ein: Latour und Woolgar verwiesen programma-

⁷² Vgl. Birgit Griesbeck, *Japan dicht beschreiben. Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung*, München 2001, S. 13–37.

⁷³ Karin Knorr-Cetina: *Die Fabrikation von Erkenntnis. zur Anthropologie der Wissenschaft*, Frankfurt 1984, S. 272; Bruno Latour/ Steve Woolgar: *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton 1986, S. 30.

tisch darauf, daß im Rahmen ihres Ansatzes explizit ›reflexivity‹ als Vergegenwärtigung des Umstandes fungiere, daß die Methoden der Wissenschaftsanthropologen »essentially similar«⁷⁴ seien zu denen, die die Wissenschaftler in Anspruch nehmen, deren Praktiken sie beobachteten; Knorr-Cetina sah in der »›Verstehensarbeit‹ des Labors« so wenig prinzipielle Unterschiede zur hermeneutischen Praxis der Sozialwissenschaften, daß sie ebenfalls, nahezu wortgleich, eine »essentielle Ähnlichkeit zwischen den Produktionsweisen der beiden Wissenschaften«⁷⁵ herausstreichen und beherzt auf eine neue, nicht länger am physikalischen, nun vielmehr am hermeneutischen Leitbild orientierte »mögliche Einheitswissenschaft« zulaufen lassen konnte.⁷⁶ – Die frühen Laborstudien, verfaßt als anthropologische respektive ethnographische Arbeiten,⁷⁷ nahmen also die Naturwissenschaften mit den Vergleichsgesichtspunkten »Alltagswelt« und »Geistes-/Sozialwissenschaften« in den Blick, und das Vergleichsergebnis war: Ähnlichkeit statt Divergenz. Angesichts der weithin verbreiteten und von C.P. Snow so nachhaltig bekräftigten Zweiteilung der Wissenschaftskulturen lag darin (und liegt für manche Bastionen der Wissenschaftswelt auch heute noch⁷⁸) eine beträchtliche und durchaus heilsame Provokation. Es war an der Zeit zu zeigen, was für Anhänger der Zweiteilung so schwer zu akzeptieren ist: daß sich unter der Oberfläche divergierender Arbeitsformen, forscherrische Fragehaltungen und Tätigkeiten keineswegs an die ›Zwei Kulturen‹ Grenze halten.

Ähnlichkeit statt Divergenz als Vergleichsergebnis: Latour und Woolgar münzten dies als das ihrer Methode innewohnende Paradox. Es ginge darum, betonten sie, das Konzept anthropologischer Fremdheit zu nutzen, um den verbreiteten Exotismus aus dem Wissenschaftsverständnis auszutreiben, nicht um ihn dort zu bestärken.⁷⁹ Eine *anthropology* mit umgekehrtem Vorzeichen also?

74 Latour/ Woolgar, *Laboratory Life*, S. 30, s. Fußnote 73.

75 Knorr-Cetina, *Fabrikation von Erkenntnis*, S. 247, s. Fußnote 73.

76 Ebd., S. 272.

77 Vgl. u. a. Latour/ Woolgar, *Laboratory Life*, S. 278 und Knorr-Cetina, *Fabrikation von Erkenntnis*, S. 12, s. Fußnote 73.

78 Zum Stand der Diskussion vgl. Jost Halfmann und Johannes Rohbeck, Hg., *Zwei Kulturen der Wissenschaft revisited*, Weilerswist 2007.

79 Latour/ Woolgar, *Laboratory Life*, S. 29, S. 279, s. Fußnote 73.

Schließlich verbindet sich ja – zumindest in neueren Auffassungen – mit ethnographischem Arbeiten eher der Gewinn eines Staunens über die Diversifizität menschlichen Schaffens als die Sammlung und Konstatierung von »essentiellen Ähnlichkeiten«. Dabei ist weder das Auffinden von Divergenzen noch das Staunen darüber schon Exotismus. Es läßt sich also fragen, ob eine Haltung, die eine ungewendete, eine nicht-paradoxe Ethnographie mit Exotisierungen identifiziert, sie dann strategisch in ihren Widersinn verdreht, um unaufgeregt Alltags- und Ähnlichkeitsstrukturen aufweisen zu können, nicht doch eine etwas fragwürdige Legendenbildung betreibt. Das Konzept der Fremdheit mit dem Bade des Exotismus auszuschenken, bedeutete ja zu verkennen, daß eine ethnographische Herangehensweise gerade keine Vorentscheidung darüber treffen kann, welche Konzeptionen exotisierend und also zu entlarven sind, sie vielmehr eine radikale Einklammerung aller gängigen Voreinstellungen und Vormeinungen an den Beginn ihrer Unternehmungen stellt. Dies ist nichts anderes als jenes Prinzip des ›Nicht Wissens‹ und der ›Nicht Gewißheit‹⁸⁰ welches die Autoren Woolgar und Latour im Nachwort zur zweiten Auflage von *Laboratory Life* für ihr wissenschaftsforscherisches Projekt selbst zwar ausdrücklich reklamieren, ohne jedoch hier von der vorschnellen Koppelung Ethnographie/Exotismus als Gegenbild ihres Ansatzes abzurücken.⁸¹ Ein Gegenbild übrigens, das auch noch ein gutes Jahrzehnt später intakt ist, als Bruno Latour in seiner Studie *Wir sind nie modern gewesen* die Anthropologie, diese »Lehrmeisterin darin, das Gewebe von Natur und Kultur zu untersuchen« aus den Tropen zurückkehren läßt und auf die – vergleichende – Erstellung von »Human and Non-Human Relations Area Files«⁸² zwischen wissenschaftlich verfaßtem Europa und nicht-wissenschaftlich verfaßtem Außereuropa verpflichten möchte. Eine solche Anthropologie würde die »große Trennung« zwischen vormodernen Kulturen, in denen Menschen und Dinge verwoben sind (und diese Verwobenheit Gegenstand anthropologischer Forschung werden kann), und den modernen

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 273 ff.

⁸² Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt 1998 (1991), S. 123–173, bes. 143 ff.

Kulturen, in denen die Wissenschaften (darunter die Anthropologie/ Ethnographie), Dingwelt und soziale Welt voneinander gespalten haben, aufheben – weshalb sie von Latour, in Anlehnung und Erweiterung des Bloor'schen Symmetrieprinzips (wonach eine wissenschaftssoziologische Maßlatte an Wahrheit und Irrtum gleichermaßen anzulegen ist⁸³) »symmetrische Anthropologie« genannt wird. Die entscheidende Wendung dieses, wie Latour es mit Michel Callon sagt, »erweiterten Symmetrieprinzips«⁸⁴ ist, daß nicht nur mit der traditionellen epistemologischen Haltung gebrochen wird, das Wahre (sanktionierter Wissenschaft) durch schlichte Übereinstimmung mit der Natur, und das Falsche (überholter Wissenschaft, Ideologie, Glaubenssysteme) durch den Zwang sozialer Kategorien zu erklären und somit die Trennung in Abendländische und Andere zu manifestieren, sondern auch diese Erklärungen nicht länger einseitig vom Pol des »Sozialen« ausgehen läßt, sondern von »Quasi-Objekten«, in denen »Natürliches« und »Gesellschaftliches« fusioniert, und zwar, ethnographisch gesprochen, »hier« wie »dort«: Die Besonderheiten westlicher Wissenschaftsverständnisses, die uns den Glauben an »unsere eigene Fremdheit« eingeimpft hat, dürften nicht darüber hinwegtäuschen: *Wir sind nie modern gewesen*. »Wir sind nicht mehr exotisch, sondern gewöhnlich. Folglich sind auch die anderen nicht mehr exotisch.«⁸⁵ Abseits der bereits kritisierten Ineinssetzung von Fremdheit und Exotismus bleibt die Frage of-

83 Vgl. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991 (1976). Eine hitzige Debatte zwischen Bloor und Latour findet sich in *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 30, No.1 (1999), S. 81–112 (David Bloor: »Anti-Latour«) und ebd., S. 113–129 (Bruno Latour: »For David Bloor ... And Beyond: A Reply to David Bloor's »Anti-Latour«).

84 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 129; vgl. Michel Callon, »Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie des Saint-Brieuc«, in: *L'année sociologique*, Bd. 36, S. 169–208.

85 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 169, s. Fußnote 82. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Latours Kritik an Sharon Traweeks vergleichender Untersuchung us-amerikanischer und japanischer Hochenergiephysik mit ihren unbefragt bleibenden szientifischen Voraussetzungen (Bruno Latour, »Postmodern? No, Simply Modern! Steps Towards An Anthropology Of Science«, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 21 (1990), No. 1, S. 145–171; Sharon Traweek: *Beam Times and Life Times. the World of High Energy Physicists*, Harvard 1988.

fen, ob es, um im anthropologischen Blick auf das Wissen und die Wissenschaften dieser Welt den ›natürlichen‹ Anteil der Dinge wieder ins Spiel zu bringen – eine allerdings kaum zu überschätzende Leistung⁸⁶ – tatsächlich einer Wendung bedarf, die das Konzept ›Fremdheit‹ in ein umfassendes Ähnlichkeitspostulat auflöst; dies allerdings als Ausgangspunkt für die vergleichende Studien darüber, welche Unterschiede sich in der Natur/Kultur-Produkten, die Latour ›Kollektive‹ nennt, ausmachen lassen: Arbeit an den »kleinen Trennungen«.⁸⁷

Wie Latour so hat auch Karin Knorr-Cetina in einem späteren Buch, *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, mit einem expliziten Vergleichstheorem an ihre frühere Laborstudie angeschlossen: Anstelle der auf eine Einheitswissenschaft hin gravitierende Vergleichbarkeit der »zwei Kulturen« steht die vergleichende Optik nun im Zeichen des Aufweises einer »epistemischen ›disunity‹, [der] Nicht-Einheit zeitgenössischer Naturwissenschaften in ihren Erkenntnismaschinerien«.⁸⁸ Nicht mehr die »unschuldigen Augen des Reisenden in exotische Länder«, die »objektiven und doch mitfühlenden Augen des Besuchers aus einem ganz verschiedenen kulturellen Milieu« sind hier für die Erforschung der Konstruktion von Erkenntnis in Dienst genommen,⁸⁹ vielmehr wird nun, in der Erforschung der »Maschinen«, mit denen Erkenntnis konstruiert wird, die zwischen den Laboren experimenteller Hochenergiephysik und der Molekularbiologie pendelnde Wissensforscherin selbst zu einer jener Ethnographen, die »verkörperte Instrumente [sind], die durch das Untersuchungsgebiet trainiert werden«⁹⁰. Durchaus im Fleckschen Sinne, wenngleich auch hier ohne jeden expliziten Bezug zu ihm, soll die vermeintliche Ein-

⁸⁶ Ein Aufsatz, der den Charme dieses Ansatzes besonders eindrücklich zu erkennen gibt, ist Bruno Latour, »Der Pedologenfaden von Boa Vista« (1993), in: Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hagner und Bettina Wahrig-Schmidt, Hg., *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin 1997, S. 213–263.

⁸⁷ Vgl. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 143, s. Fußnote 82.

⁸⁸ Karin Knorr-Cetina, *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt/M. 2002 (1999), S. 15.

⁸⁹ Vgl. das Vorwort von Rom Harré zu Knorr-Cetinas *Die Fabrikation von Erkenntnis*, in ebd., S. 11–14, hier S. 13, s. Fußnote 73..

⁹⁰ Knorr-Cetina, *Wissenskulturen*, S. 37, s. Fußnote 88.

heit des naturwissenschaftlichen Denkstils ausdifferenziert werden, indem »jede der beiden Wissenschaften durch die Linse der anderen betrachtet« und somit das »wenig Sichtbare« ausgeleuchtet wird;⁹¹ mehr oder minder im Dunkeln bleibt jedoch die ethnologische Dimension von Wissenschaftsstilen, die in den, wie betont wird, international zusammengesetzten Laborgruppen angelegt ist.⁹²

Somit scheint die markante Linie ethnographischer Ansätze der Wissenschaftsforschung darin zu liegen, zunächst die herkömmliche Differenzierung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften mit einem Ähnlichkeitspostulat zu unterlaufen, um dann Binnendifferenzierungen herauszustellen. Ob im Wechselblick der Wissenschaften oder in der Arbeit an den »kleinen Trennungen« – beides sind wichtige Schritte hin zu einer Umsetzung der Fleckschen Idee, Disziplin- und Kulturstile im Vergleich zu erkunden, und zwar in einem Vergleich, der nach den Regeln der »doppelten Kritik« verfährt, die die ethnographische Methode in ihren besten Momenten auszuspielen weiß;⁹³ genau dann nämlich, wenn sich verschiedene Kategoriensysteme plötzlich füreinander öffnen, einander in ihren Gewißheiten in Frage stellen und in dieser lateralen Spannung jedes unabhängige *tertium comparationis* suspendieren. Diese ethnographische Verunsicherung inmitten einer langen, von der Suche nach Gewißheit tief durchdrungenen Wissenschaftstradition- und reflexion ruft naturgemäß nicht nur Beifall, sondern auch kritische Stimmen auf den Plan:

Wenn Denkstile tatsächlich so gleichberechtigt nebeneinander stehen, welchen Rang und welche Bedeutung kann dann die ja selbst nicht denkstilfreie vergleichende Epistemologie überhaupt erlangen? Geraten ethnographische Ansätze – wie der Flecksche – nicht umgehend in einen performativen Selbstwiderspruch, indem sie jeglicher Normativität die Grundlage entziehen und sie gleichzeitig für sich beanspruchen? Von welchem Punkt aus lassen sich einander fremde Denkstile in ihrer augenscheinlichen Tendenz zum

⁹¹ Ebd., S. 15 u. 36

⁹² Ebd., S. 31.

⁹³ Vgl. Merleau-Ponty, »Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss«, in: ders., *Leibhaftige Vernunft*, hrsg. v. Alexandre Métraux u. Bernhard Waldenfels, München 1986, S. 13–28, hier S. 23.

gegenseitigen Ausschluß überhaupt miteinander vergleichen? Sind sie nicht eigentlich unübersetzbar, »inkommensurabel«? Und falls sie doch vergleichbar wären, wie ginge dann ein solches Vergleichsverfahren vonstatten?

Angesichts zahlreicher Mißverständnisse, zu denen bestimmte Ungeklärtheiten im Begriff des Vergleichs in epistemologischen Zusammenhängen einladen, ist es wichtig, auf diese »oft gestellten Fragen« bzw. auf notorische Einwände gezielt einzugehen.

d) Die Fremdheit zwischen Denkstilen: Das Problem von Inkommensurabilität und performativem Selbstwiderspruch

An die Begriffe »Inkommensurabilität« und »performativer« Selbstwiderspruch bindet sich häufig ein Argument, das den Denkansatz einer vergleichenden Erkenntnistheorie fundamental in Frage stellt. Das Argument, das in vielen Varianten vorgetragen wurde und wird, läßt sich in der Formulierung auf den Punkt bringen, daß, wer behauptet, Denkstile könnten gänzlich fremd und unzugänglich füreinander sein, und diese Behauptung damit begründet, alle Begriffe und Gedanken seien denkstilgebunden (relativ), sich damit schon in einem Selbstwiderspruch befinde, da er einen denkstiltranszendenten, übergeordneten Standpunkt beanspruche, den es nach der eigenen Voraussetzung ja gerade nicht gibt. Wäre dieses Argument stichhaltig und träfe es den Fleckschen Ansatz, so erübrigte sich eine weitere Diskussion der vergleichenden Erkenntnistheorie. Zu bemerken ist – bevor ausgeführt wird, warum diese Argumentation nicht trägt beziehungsweise warum sie hinter dem Fleckschen Ansatz zurückbleibt und dessen Witz gerade verfehlt –, daß dieses Argument nicht allein gegenüber Fleck vorgebracht, sondern in einer Vielzahl von Diskussionen nahezu das gesamte 20. Jahrhundert hindurch immer wieder in Stellung gebracht wurde. Da ist zunächst die *rationality*-Debatte zu nennen, die sich im Anschluss an Peter Winchs »The Idea of a Social Science« von 1958 über Jahrzehnte hinzog⁹⁴ und sich im Kern um die Frage drehte, ob es Sinn macht anzu-

⁹⁴ Vgl. Peter Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1974 [1958], Alasdair MacIntyre, »Läßt sich das Ver-

nehmen, daß andere Kulturen einen Typ von Rationalität aufweisen, der von der eigenen nicht im Grad, sondern in der Art verschieden ist; teils in diesem Zusammenhang, teils eigenständig stehen die Debatten im Anschluß an Thomas S. Kuhns Paradimentheorie, nach der wissenschaftliche Weltauffassungen untereinander inkomensurabel sein können;⁹⁵ im sprachwissenschaftlichen Kontext führte die Sapir-Whorf-Hypothese⁹⁶ von 1956, die Kategorien wie Raum und Zeit einem linguistischen Relativitätsprinzip unterwarf, zu strukturähnlichen Argumentationen; im Rahmen der theoretischen Philosophie gilt Donald Davidsons Text »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«⁹⁷ vielen als endgültige Widerlegung eines relativistischen Ansatzes (obwohl er tatsächlich Relativismus und Universalismus ad absurdum führt – und zwar *lediglich* bezogen auf eine empiristische Theorieanlage⁹⁸); ganz ähnliche Argumente gegen relativistische Auffassungen finden sich zuvor schon bei Hilary Putnam und später dann bei Vittorio Hösle, Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel.⁹⁹

stehen von Religion mit religiösem Glauben vereinbaren?«, in: Kippenberg/Luchesi, *Magie*, S. 52–72; Peter Winch, »Was heißt »eine primitive Gesellschaft verstehen?«, in: Kippenberg/Luchesi, *Magie*, S. 73–119, s. Fußnote 8. B.R. Wilson, Hg., *Rationality*, Oxford 1979; Hollis/ Lukes, *Rationality and Relativism*, Clifford Geertz, »Distinguished Lecture. Anti Anti-Relativism«, in: *American Anthropologist*, 1984, 86, (2), S. 263–278; Sigrid Frethlöh, *Relativismus vs Universalismus. Zur Kontroverse über Verstehen und Übersetzen in der angelsächsischen Sprachphilosophie*: Winch, Wittgenstein, Quine. Aachen 1989; Werner Kogge, Die Grenzen des Verstehens, S. 109–117, s. Fußnote 10.

95 Vgl. dazu: Gary Gutting, Hg., *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame (Ind.) 1980; Paul Horwich, Hg., *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge/Mass. 1993.

96 Benjamin L. Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg 1963 [1956].

97 Donald Davidson, »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«, in: ders. *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M. 1986, S. 261–282.

98 Vgl. Werner Kogge, »Aspektwechsel im Feld des Menschen: Identität, Begründung und kritische Philosophie«, in: Robin Celikates, Georg Bertram, David Lauer, Christoph Laudou, Hg., *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*, Paris 2007, S. 123–142.

99 Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1982, insbes. S. 212–217; Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parme-*

Was ist, in bezug auf die Konzeption Flecks, irreführend an der antirelativistischen Argumentation?

Es sind, genau betrachtet, zwei Punkte, die vorgebracht werden: Zum einen wird argumentiert, daß das Einnehmen eines Vergleichsstandpunkts schon impliziere, eine gemeinsame Grundlage, z. B. eine universale Rationalität (so etwa Lukes) oder anthropologisch gleichförmige empirische Grundstrukturen (so etwa Dąmbska) anzunehmen; zum anderen wird postuliert, es sei selbstwidersprüchlich, wenn man Denksysteme als geschlossen und inkommensurabel auffasst und sich dann doch anschickt, diese Systeme miteinander zu vergleichen.

Diese beiden Argumente müssen, obwohl eng zusammenhängend und zumeist vermengt, getrennt werden, da sie unterschiedliche Antworten erfordern. Beide Argumente beziehen ihre Evidenz aus implizierten Metaphern, die in Präfixen wie Meta- und Überverborgen liegen, und die sich, einmal expliziert, als wenig hilfreich erweisen.

So wird, um nun auf die Diskussion des ersten Arguments zu kommen, vorgebracht, daß eine Sichtweise, die unterschiedliche Denkstile (inklusive dem naturwissenschaftlichen) gleichberechtigt nebeneinanderstellt, einen Standpunkt voraussetzt, der diesen Sichtweisen übergeordnet ist, was wiederum bedeute, daß dieser Standpunkt Rationalitäts-, Objektivitäts- und Wahrheitsansprüchen genügen müßte, die denen der untersuchten Denkstile, also z. B. der Wissenschaften, überlegen seien. Da die »übergeordnete« Theorie – also hier die vergleichende Erkenntnistheorie Flecks – solche Ansprüche aber nicht einlöse (wohl auch nicht einlösen könne), sei ihr Ansatz von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Der Mangel dieser Argumentation in Bezug auf den Fleckschen Ansatz besteht darin zu verkennen, daß Fleck die vorausgesetzten Kriterien für Wissenschaftlichkeit gerade nicht teilt, daß er vielmehr bestreitet, Wissenschaft lasse sich durch diese Kriterien tat-

nides bis Platon, Stuttgart 1984; Karl-Otto Apel, »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg, Hg., *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M. 1987, S. 116–211; Jürgen Habermas: »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«, in: ders. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, S. 153–186.

sächlich begreifen. So gibt er zum Beispiel zu bedenken, daß der klassische erkenntnistheoretische Begriff der Wahrheit an keiner Stelle des wissenschaftlichen Prozesses – weder im Feld der aktuellen Forschung noch auf der Ebene der Zeitschriftenpublikation noch im Stadium der Lehrbuchfassung – verortet werden könne: »in sich entwickelnden Wissenschaften, und im Prinzip entwickeln sich alle Wissenschaften, geht mit der ›Verifikation‹ einer früheren Entdeckung eine sie mehr oder weniger modifizierende neue Entdeckung der Spezialisten einher. Die Verifikation einer Feststellung vollzieht sich also gleichzeitig zu ihrem Verfall: Sobald ein systematisches Lehrbuch herauskommt, ist es immer schon veraltet.«¹⁰⁰ Auf ähnliche Weise wie den Wahrheitsbegriff unterhöhlt Fleck jede Inanspruchnahme eines universalen Fundaments, sei es das einer logischen Grundstruktur im Denken, sei es das einer empirischen Grundstruktur im Wahrnehmen. Was Fleck also unternimmt, ist gar nicht ein Überbietungsversuch; er versucht gar nicht, »wissenschaftlicher«, »rationaler«, »objektiver« zu sein als die Denkstile, die er untersucht.¹⁰¹ Anstelle einer Transzendierung nimmt er eine Transformation dieser Kriterien und damit des Wissenschaftsbegriffs vor. Ein Denkstil, auch der wissenschaftliche, ist für Fleck dann vor anderen ausgezeichnet, wenn er »mehr Einzelheiten und mehr zwangsmäßige Kopplungen wahrzunehmen erlaubt«¹⁰², wenn er ein »Maximum der Erfahrung«¹⁰³ ermöglicht und wenn er »reich an Details und entwicklungsfähig«¹⁰⁴ ist. In diesem Sinne einer lösenden, öffnenden, erschließenden Funktion, nicht im subsumierenden Sinne einer Metawissenschaft, ist, nach Fleck, die vergleichende Erkenntnistheorie eine Instanz, die sich zu jedem Denkstil ins Verhältnis zu setzen vermag: »Die Theorie der Denk-

100 Fleck, *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 107.

101 An dieser Stelle ist zu bemerken, daß der zuweilen vorgebrachte Einwand, mit der Aufgabe des Objektivitätsanspruchs werde aus Wissenschaft Kunst, auf einem begrifflichen Rahmenwerk beruht, das gerade nicht der Konzeption Flecks entspricht.

102 Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 34, s. Fußnote 2.

103 Ebd., S. 70.

104 Fleck, Ludwik, »Science and Social Context« [1939], in: Ilana Löwy, Hg., *The Polish School of Philosophy of Medicine*, Dordrecht 1990, S. 249–256, hier S. 253 (Übersetzung B.G.).

stile befreit von vielen veralteten Vorurteilen und enthüllt riesige forschungswürdige Bereiche. In diesem Sinne, das heißt wegen ihrer befreienden und heuristischen Rolle, meine ich, das sie wahr ist.«¹⁰⁵

Der Vorwurf, Fleck begeben sich mit seinem Ansatz in eine metawissenschaftliche Rationalitätsposition, beruht also darauf, daß die Kritiker die Transformation des begrifflichen Rahmens, die Fleck vornimmt, nicht mitvollziehen. Nur vom Standpunkt einer hierarchisch aufgebauten Epistemologie, die systematisch an sicheren Fundamenten und ersten Prinzipien ausgerichtet ist, muss es so erscheinen, als sei hier etwas beansprucht, was zugleich ausgeschlossen wird.

Das wird noch deutlicher im zweiten Argument, das in diesem Zusammenhang vorgebracht wird: Denkstile jeglicher Art miteinander vergleichen zu können, würde einen Standort des Denkens voraussetzen, der nicht selbst denkstilgebunden ist, insofern Denkstilbindung die Unzugänglichkeit zumindest mancher anderer Denkstile impliziert.

Auch in Bezug auf diese »inklusionslogische« Formel gilt es wiederum zu beachten, daß der Flecksche Ansatz eine radikale theoretische Transformation vornimmt. Die vergleichende Erkenntnistheorie wechselt nämlich gegenüber ihren Gegenständen – den einzelnen Denkstilen – den Rahmen: Während die unterschiedlichen Denkstile – also z.B. die Denkstile des Physikers und des Philosophen oder die des Biologen und des Mystikers (um Flecks Beispiele aufzugreifen) – sich in so unterschiedlicher Weise auf »die Welt« (wie sie »wirklich ist«) beziehen, daß eine Verständigung zwischen ihnen unter Umständen nicht möglich ist, bezieht sich die Aussage der Denkstillehre eben nicht auf »die wirkliche Welt« (deren Attribute wie »beobachtungsunabhängig« und »objektiv« sie bestreitet), sondern auf die unterschiedlichen Auffassungsweisen von Welt, die in den unterschiedlichen Denkstilen zum Tragen kommen. Fleck wechselt also – mit Mannheim ausgedrückt – von den Denkinhalten zu den Denkformen, oder – mit Luhmann gesprochen – vom Standpunkt eines Beobachters erster Ordnung zu dem eines Beobachters zweiter Ordnung.¹⁰⁶ Das Problem der Ver-

¹⁰⁵ Fleck, *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 127.

¹⁰⁶ Daß dieser Wechsel kein Wechsel auf eine übergeordnete Ebene, auf eine »Metaebene« ist, vielmehr ein Wechsel der Perspektive und des epistemischen

ständigkeitsschranken und Abgeschlossenheit taucht nur im ersten Rahmen auf. Denn dort wird unter der Voraussetzung gesprochen, daß sich die Sprechakte auf die eine gemeinsame Welt beziehen, und das Phänomen der Unverständlichkeit tritt auf, da die Bezugnahmen in einem Stil in einem anderen als nicht nachvollziehbar und auch nicht als übersetzbar erfahren werden. Im zweiten Rahmen der vergleichenden Erkenntnistheorie werden die Aussagen nicht in ihrer Beziehung auf die unterstellte eine gemeinsame Welt betrachtet, sondern in Beziehung auf ihre jeweilige geschichtliche Genese, auf ihren jeweiligen sozialen Kontext, den technischen Bedingungen, den persönlichen Voreinstellungen der Gruppenmitglieder. Diese Hintergründe sind so plural wie die Denkstile, die mit ihnen korreliert sind. Und da es der vergleichenden Erkenntnistheorie um diese Korrelation geht, nicht um den Bezug auf eine angenommene Wirklichkeit, begibt sie sich in einen zweiten Rahmen, in dem das, was in der Perspektive eines Denkstils als unvereinbar, inkommensurabel erfahren wird – nämlich die unterschiedlichen Bezugnahmen auf die (eine) Welt – keine Rolle spielt, gleichsam eingeklammert wird, und somit untersuchbar wird, wie diese unterschiedlichen Bezugnahmen sich in ihrer Genese, in ihrem Kontext, in ihren Bedingungen zueinander verhalten.

Die Verschiebung des Untersuchungsrahmens entbindet von der Vorannahme, dass die so verschieden geprägten Denkweisen sich auf das eine und selbe richten; von der Annahme also, die das Verschiedene erst inkommensurabel erscheinen lassen kann. Doch ist eine solche Verschiebung im Horizont einer Lehre, die die Bedingtheit allen Erkennens betont, überhaupt denkbar?

Die Kritiker Flecks übersehen, daß Denkstilbindung bei Fleck nicht ›naturgegeben‹ ist, sondern aus einer bestimmten episte-

Objekts, diese Einsicht fehlt den Kritikern, die eine Wissenschaft vom Wissen bzw. Denken konzeptuell nur als eine Über- oder Metawissenschaft fassen können. So etwa Claus Zittel, der diese Metaphorik forciert in Gebrauch nimmt und mit seiner Ausgangsüberlegung, Fleck erhebe in seiner vergleichenden Erkenntnistheorie den Anspruch einer »Überwissenschaft«, welche einen »übergeordneten Standpunkt« einnehme und auf einer »Metaebene« angesiedelt sei, systematisch an Flecks Konzeption vorbei argumentiert. Claus Zittel, *Die Entstehung und Entwicklung* (Ms.), s. Fußnote 16.

mischen Logik folgt:¹⁰⁷ Je mehr sich ein Wissensgebiet konsolidiert, desto mehr Denkwänge und passive Kopplungen (wie Fleck sagt) treten auf. Der Denkwang – und damit die Bindung an einen bestimmten Denkstil – ist also nicht schlechthin gegeben, er besteht vielmehr für eine Person in dem Maße, in dem sie in ein bestimmtes Wissensgebiet involviert ist. Mit der Einklammerung von Wahrheits- und Geltungsansprüchen (die sich bei Fleck in erster Linie aus der Wahrnehmung wissenschaftsgeschichtlicher Brüche ergibt)¹⁰⁸ zeigen sich diese passiven Kopplungen als aktive, d.h. als bedingt durch die eingesetzten Grundbegriffe und Verfahren. Die Verschiebung des Untersuchungsrahmens, durch die Denkwänge *als* Denkwänge in einem bestimmten Denksystem sichtbar werden, impliziert also nicht die Einnahme eines übergeordneten Standpunktes, sondern eine Verschiebung der epistemischen Grundhaltung: mit dem Sich-Enthalten einer Bindung an die Praktiken und Überzeugungen bestimmter Wissensgebiete wird zwar nicht die Bedingtheit des eigenen Denkens aufgehoben, diese aber wird – strukturell entsprechend der Phase der schöpferischen Forschung – in einer Weise beweglich, die das Inbeziehungsetzen verschiedener Denksysteme erlaubt.¹⁰⁹

107 Vgl. zum Folgenden Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 14–16; S. 109–145, s. Fußnote 2.

108 Systematisch äquivalent ist die gedankliche Operation der *epoché*, wie sie in der Phänomenologie Edmund Husserls entwickelt ist.

109 Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch, warum die Invektive, die Eva Hedfors gegen Fleck führt, ins Leere läuft. Hedfors bringt gegen Fleck vor, daß er in seinen wissenschaftlichen Schriften prinzipiell nach wissenschaftlichen Standards und Gepflogenheiten vorgehe (positivistisch und reduktionistisch) und dieses Vorgehen auch die Basis seiner epistemologischen Schriften sein müsse, da er sich ansonsten selbst widerspräche. Diese geforderte Einheitlichkeit sieht sie bei Fleck dadurch gegeben, dass er – durch eine ihrer Meinung nach falsch verstandene – Aufnahme der physikalischen Relativitätstheorie seine relativistische Epistemologie physikalistisch begründe. Hedfors Argumentation scheitert schon an ihren in Bezug auf Flecks Ansatz falschen Voraussetzungen: Legt man die Flecksche Denkstilllehre zugrunde, so ist es zum einen gar nicht anders möglich, als dass Fleck sich als ein Naturwissenschaftler, der in einem ausgeprägt entwickelten Denkstil arbeitet, an den Standards und Gepflogenheiten der Naturwissenschaft seiner Zeit orientiert (diese vermeintliche Entdeckung ist also wenig überraschend). Zum anderen ist es in der Perspektive der Fleckschen

e) *Problem und Praxis des Vergleichens: Nostrifizierung, Verflechtung, grammatische Betrachtung*

Kommt man, in gewisser Abwandlung dessen, was einst Edward E. Evans-Pritchard für die Sozialanthropologie konstatierte, daß sie nur über eine einzige Methode verfüge, die des Vergleichens, und diese sei unmöglich,¹¹⁰ zu dem Fazit, daß das Vergleichen von Denksystemen als eine Methode nötig und möglich ist, ist man damit keineswegs schon am Ende der Schwierigkeiten, sondern erst an deren Anfang angelangt: Wie kann ein ertragreicher Vergleich überhaupt durchgeführt werden kann, ohne sogleich in all jene Fallen zu geraten, die seit jeher die Wege wissenschaftlicher Vergleichsoperationen säumen? So konstatierte etwa Joachim Matthes Ende der 1980er Jahre, daß es die tief verankerte Binnenperspektive auf die eigene Gesellschaft sei, die das im Vergleichen liegende Versprechen einer Öffnung des Denkhorizontes entpotentialisiert. Selbst dort, wo sich Sozialwissenschaften tatsächlich kulturanthropologisch oder ethnologisch inspirieren ließen und fremde Gesellschaften in den Blick nähmen, handle es sich dann bei solchen »Vergleichen« allzu oft um eine Art Etikettenschwindel, hinter dem sich mehr oder minder simple »Nostrifizierungen«, also Angleichungen des anderen nach eigenem Maß versteckten. Die Crux sei, daß man sich bislang nicht

Konzeption konstitutiv notwendig, sich am »Schnittpunkte verschiedener Denkkollektive« (Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 156, s. Fußnote 2) zu befinden, um wissenschaftlich (und denkerisch) schöpferisch werden zu können. Die Ausarbeitung einer innovativen Erkenntnistheorie erforderte also gerade nicht eine einheitlichen (wie Hedfors meint: naturwissenschaftlichen) Denkstil, vielmehr sind die heterogenen Bezugnahmen auf medizinisch-biologische, physikalische, philosophische und soziologische »Entwicklungslinien der Gedanken« (ebd.) Voraussetzung für einen kreativen Neuansatz in der Epistemologie. Schon die Tatsache, dass Hedfors diese zentralen Überlegungen weder aufgreift noch ablehnt, sondern schlicht nicht zur Kenntnis nimmt, macht ihre Fleckkritik zu einem höchst unergiebigem Unternehmen. Vgl. Eva Hedfors, »Fleck in Context«, in: *Perspectives on Science*, Vol. 15, No. 1, 2007, S. 49–86; dies, »The Reading of Ludwik Fleck. Questions of Sources and Impetus«, in: *Social Epistemology* Vol. 20, No. 2, April-June, S. 131–161.

110 Vgl. Edward E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, London 1963: »There is only one method in social anthropology, the comparative method – and that is impossible«.

darin geübt habe, Vergleichspunkte aus den Begegnungen mit anderen Kulturen und Gesellschaften heraus überhaupt erst zu gewinnen, sondern diese nach wie vor aus der Projektion vertrauter Konzepte beziehe, in die zudem nachhaltig die Leitdifferenz »traditionell/modern« eingeschrieben ist. So kann es dann, wenn die eigentliche Arbeit des Vergleichens einsetzen soll, nur noch zu einem Abgleichen kommen: »Man hat gesucht und gefunden, verglichen hat man nicht.«¹¹¹ In dieser projizierenden Bewegung der Nostrifizierung sind unschwer solche Abwehrstrategien zu erkennen, die schon Fleck konstatiert und kritisiert hat: Wenn der eigene Denkstil mit einer allgemeinen logischen Struktur identifiziert wird, ist das, »was andersartig ist, [...] eigentlich nicht untersuchbar, kann lediglich genial angebetet oder mitleidsvoll als wahnsinnig behandelt werden.«¹¹²

Wenn sich jedoch, so wiederum Matthes, die sozialwissenschaftliche Forschung dafür öffnen würde, den Anlaß des Vergleichens, nämlich die Erfahrung von Fremdheit, in eine Haltung des geduldischen und wißbegierigen Sicheinlassens einzubringen, die einen wechselseitigen Übersetzungsprozeß anstößt, in dem also vertraute Kategorien nicht projiziert, vielmehr befragt und diskutiert werden, dann wäre das Ergebnis eines Vergleichsprozesses nicht das bloße Konstatieren von Ähnlichem und Unähnlichem, sondern die Erweiterung eines wechselseitig geteilten und gestalteten Denk- und Diskursraumes, in dem Soziologen, gleichwo auf der Welt sie leben und tätig seien, angehalten sind, nicht weniger als über andere auch »über sich selber kulturgeschichtlich nachzudenken«.¹¹³

Selbstreflexivität, verbunden mit erkenntnistheoretischem Anspruch, ist tatsächlich ein Kernpunkt der programmatischen Einlassungen in den Mitte der 1990er Jahre begonnenen *histoire croisée* – Debatten, in denen, mit einem Schwerpunkt in der französisch/deutschen Sozialgeschichte, Konzepte wie ›Transfer‹, ›entangled

¹¹¹ Joachim Matthes, »The Operation Called ›Vergleichen‹«, in: ders. Hg., *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (Soziale Welt, Sonderband 8), Göttingen 1992, S. 75–102, hier S. 84.

¹¹² Fleck, *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 64.

¹¹³ Matthes, *The Operation Called ›Vergleichen‹*, S. 97, s. Fußnote 111. Vgl. Dazu auch das hier anschließende Konzept der »reflexiven Nostrifizierung« u. a. in: Jens Loenhoff: »Kulturvergleich und interkulturelle Kommunikation«, in: *Germanistisches Jahrbuch GUS »Das Wort«* 2003, S. 105–114, hier S. 112 f.

history« und »histoire croisée« als Alternativen und Korrektive zum klassischen Vergleich eingeführt wurden,¹¹⁴ und die sich somit als die (sozial)historische Antwort auf eine soziologische Herausforderung lesen lassen. Hier wird eine grundsätzliche Kritik an den vorschnellen Begrenzungen, die das Vergleichen schafft, kombiniert mit einer Relektüre von Marc Blochs bereits erwähntem Essay zur vergleichenden Geschichtsbetrachtung,¹¹⁵ wo man in der Favorisierung des Blicks auf benachbarte Gesellschaften, den Gedanken einer Verflechtungsgeschichte bereits angelegt finden kann. Dem notorischen Dilemma der Gegenläufigkeit von Synchronie und Systematizität, auf die, einerseits, der Vergleich baut, und Diachronie und Narrativität, auf die, andererseits, die Geschichtsschreibung setzt, will die *histoire croisée*, so wie sie in einer programmatischen Schrift von Michael Werner und Bénédicte Zimmermann umrissen wird¹¹⁶, dadurch begegnen, daß sie nicht von apriorisch festgelegten, abstrakten Einheiten ausgeht wie sie der klassische Vergleich braucht, auch nicht von bloßen Prozessen, mithilfe derer die »Transfergeschichte« die vergleichsnotwendigen abstrakten Konstruktionen umgehbar erscheinen läßt, sondern von einer »Problemgeschichte«.¹¹⁷ Diese wird konstituiert durch von konkreten

114 Vgl. dazu etwa Matthias Middell, Hg., *Kulturtransfer und Vergleich*, Leipzig 2000; Johannes Paulmann, »Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts«, in: *Historische Zeitschrift* Bd. 267 (1998), S. 649–679; Jürgen Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001; Heinz-Gerhard Haupt, Jürgen Kocka, Hg., *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. u. New York 1996, Hartmut Kaelble, Jürgen Schriewer, Hg., *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. u. New York 2003; Sebastian Conrad, Shalini Randeria, Hg., *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. u. New York 2002.

115 Hartmut Atsma u. André Burguière, Hg., *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & Sciences sociales*, Paris 1990.

116 Michael Werner und Bénédicte Zimmermann, »Vergleich Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Heft 4 (2002), S. 607–636.

117 Ebd., *Vergleich, Transfer, Verflechtung*, S. 617, s. Fußnote 116.

Objekten und Handlungszusammenhängen ausgehenden Erzählfäden, die (mindestens) zwei verschiedene, einander kreuzende Blickwinkel ergeben, welche wiederum einen möglichst transnationalen, »mindestens zweidimensionalen Frageraum«¹¹⁸ eröffnen, in dem sozusagen naturgemäß Asymmetrien produziert werden, die eine fortwährende Umgestaltung der Analyseeinheiten mit sich bringt: Ein »in sich vernetztes Konstitutionsprinzip«¹¹⁹, in das, darauf legt man in der *histoire croisée* viel Wert, die historische Arbeit selbst als ein »aktiver Verflechtungsfaktor«¹²⁰, als eine Selbstverflechtung reflektierend eingeht.¹²¹ Dies erinnert durchaus an das chiasmatische Prinzip, mit dem bereits Merleau-Ponty die ethnographische Arbeit gekennzeichnet hat: Die konkrete und akribische Arbeit des Beschreibens muß sich aufs Eigene ebenso richten wie aufs Fremde, so merkwürdig künstlich diese Art von »Doppelbeschreibung« zunächst auch anmuten mag. Nur so wird auf ebenso umfassende wie konkrete Weise der eigene Denkstil durch den fremden und der fremde durch den eigenen Denkstil erprobt und wechselseitige Verkürzungen werden offenbar.¹²²

Doch wie – letztlich – schon Marc Bloch¹²³ neigen auch die Vertreter der *histoire croisée* dazu, eher Nachbarkonstellationen aufzusuchen als sich in Problemkonstellationen mit fernen und fremden Phänomen zu verwickeln, wo die epistemologische Gefahr lauert, den Gegenstandsbereich schlichthin nur graduell zu erweitern oder, ohne ein Gewebe konkreter Verflechtungen, ohne die Konkretion der Zusammenhänge, das Netz eines angemessenen historischen Arbeitens zu verlieren. So ist es wohl kein Zufall, daß Werner /Zimmermann gerade in Marcel Détiennes Studie *Comparer L'incomparable* (Paris 2002), wo am Beispiel der Gründungsmythen nicht, innereuropäisch, feinzisierte Genealogien untersucht werden, sondern die Radikalität der Unterschiede von weit in Zeit und Raum verteilten Gesellschaften auch zu einer radikalen Neubewertung einer vermeintlich universalen Kategorie führen soll,

¹¹⁸ Ebd., S. 618.

¹¹⁹ Ebd., S. 619.

¹²⁰ Ebd., S. 618.

¹²¹ Ebd., S. 632.

¹²² Merleau-Ponty, *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, S. 20, s. Fußnote 93.

¹²³ Marc Bloch, *Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung*, S. 126.

eine Gelegenheit zur abgrenzenden Profilierung der Methoden der *histoire croisée* ergreifen: im Gegensatz zu einem Interesse, das vornehmlich die Phänomenalität der Phänomene im Blick hat, also ihr Erscheinen in historischer und kultureller Hinsicht als Befremdungspotential einbringt, impliziere die ungleich dichter an den historischen Gegebenheiten haftende *histoire croisée* in ihrer Überkreuzung von Blickwinkeln, über eine umfassende Erkundung begrifflicher und sprachlicher Konstitutionen der jeweiligen Umfeldler und Handlungszusammenhänge hinaus, die Frage nach konkreten »hetero-referentiellen Aspekten«, also eventuellen Wandlungen und Wanderungen von Komponenten in und mittels anderer Kulturen, eng verbunden zudem mit der kritischen Selbstbefragung der Historiker bezüglich der sozialen und historischen Verfaßtheit ihrer eigenen Voreinstellungen und begrifflichen Instrumentarien.¹²⁴

Das hier auf wenige Zeilen zusammengeschnürte Programm beeindruckt durch das Ausmaß seiner Berücksichtigungen und ist sowohl in seiner Umfassendheit als auch in seinem Anspruch, Anderes und Fremdes als etwas wahrzunehmen, das auch die eigenen Voreinstellungen in ihrer historisch-kulturellen Bedingtheit sichtbar und beschreibbar macht – ebenjener vergleichenden Erkenntnistheorie durchaus ähnlich, die Fleck als eine entwicklungsfähige, den Bereich ihrer Interessen stets erweiternde Wissenschaft, dabei »reich an konkretem Inhalt«, verstanden wissen will.¹²⁵

Das Interesse an der Verbindung der Begriffen und Praxen, das Fleck nach einer langen Inkubationszeit für die neue Wissenschaftsforschung so attraktiv gemacht hat, teilt die *histoire croisée*. Während diese jedoch ihren erkenntnistheoretischen Anspruch aus der angemahnten Reflexion auf die Involviertheit in – wechselnde – Standpunkte der Historiker und Historikerinnen ableitet, nicht jedoch ihre Erkenntnistheorie auf eine epistemologisch breite Basis stellen würde, die die klassische Wissenssoziologie überschreiten würde, verzichtet jene auf den selbstaufklärerischen Gestus und übereignet der Erkenntnistheorie konsequent auch das sakrosankte Feld der mathematischen und naturwissenschaftlichen Wissenschaften. Und während der Multiperspektivismus der *histoire croisée* im histo-

¹²⁴ Werner/Zimmermann, *Vergleich, Transfer, Verflechtung*, S. 635, s. Fußnote 116.

¹²⁵ Fleck, *Theorie der Erkennens*, in diesem Band S. 88.

risch-ontologischen Dienste von Aufweis und Darstellung aktueller Verflechtungen steht, verbindet sich das vergleichende Denkstilstudium, in all seiner notwendigen historisch-empirischen Konkretheit und Fülle, gleichwohl mit einem anderen Interesse, nämlich dem einer Erkundung des Möglichkeitsraumes des Denkens jenseits der Normalisierungsbestrebungen. Hier wird eine starke Trennung zwischen Nah- und Fernvergleich letztlich irrelevant, da die feinen Abstufungen und Variationen eines Phänomens nicht weniger als seine gänzlich fremden, scheinbar widersinnigen Ausprägungen, gleichermaßen der Irritabilität von zur Verfestigung neigenden erkenntnistheoretischen Kategorien dienen.

Die tautologische Struktur des klassischen Vergleichs möchte die *histoire croisée* unterlaufen, indem sie an die Stelle des apriorischen Zuschnitts der Vergleichsobjekte Überkreuzungen von Blicken setzt, die die Sache und die Objekte des Vergleichs in Bewegung hält (wobei nicht ganz klar ist, wie man einen solchen Multiperspektivismus von der Annahme eines frei flottierenden Beobachterstandpunktes absetzen kann). Auch die vergleichende Erkenntnistheorie kann einer herkömmlichen vergleichenden Draufsicht als Abgleich von Gemeinsamkeiten und Unterschieden entkommen: nicht im freien Wechsel der Standpunkte, sondern indem sie das eigene Denken als Vergleichsmedium einsetzt und, sammelnd und sichtend, nahestehende und nähere, ferne und fernste Fälle in das Kompendium der Möglichkeiten einträgt – nicht vornehmlich, um das »so ist es (wohl) gewesen« hervorzutreiben, sondern um, in epistemischer Tiefenstruktur, Modalität und die Modellierbarkeit unserer Weltsicht begreifen zu können.

Was einst zwischen den Logikern Benno Erdmann und Gottlob Frege gegen Ende des 19. Jahrhunderts debattiert wurde, nämlich die Frage, ob »Menschen oder sonstige Wesen« ganz andere »Denkgesetze« haben könnten, auch solche, die den bislang bekannten widersprechen und die somit »unser Denken in Verwirrung bringen« würden, läßt sich geradezu als programmatischer Ausgangspunkt der Fleckschen Erkenntnislehre betrachten. Nur, daß diese tiefreichende Differenz hier nicht, wie bei Erdmann, zwar angenommen wird, aber ohne materiale Konkretion bleibt¹²⁶ oder, wie bei Frege,

¹²⁶ Benno Erdmann, *Logik. Erster Band*, Halle 1892, S. 272–275.

bloß als eine die ewigen logischen Gesetze des Wahrseins ex negativo markierende (nicht: erschütternde) »bisher unbekannte Verrücktheit« figuriert.¹²⁷ In der Kombination von konkreter Analyse und Suspendierung der Annahme unverrückbarer logischer Gesetze, wie sie dann Fleck und Wittgenstein unternahmen, konnte das passieren, was Frege so vehement abwehrte: daß, nicht weniger als die grammatischen Gesetze der Sprache, die menschliches Denken zum Ausdruck bringen und sich mit ihm ändern,¹²⁸ auch die logische Unverbrüchlichkeit und Enthobenheit in grammatische Konventionionalität mundanisiert wird. Bedeutungsvielfalt, die bei Wittgenstein und Fleck eine so große Rolle spielt¹²⁹ und danach heischt, in konsequent lateralen Verfahren aufgeblättert und in ihrer Relationalität, Gegenläufigkeit, teilweisen Überlappungen aufgewiesen zu werden, ist eben nicht losgelöst zu haben von den Denkformen respektive Denkstilen, und so kann die Gewinnung begrifflicher Übersichtlichkeit nicht vor den Begriffen halt machen, die gewohnheitsmäßig gebraucht werden, wenn von Erkenntnis gesprochen wird: Wissen, Gewißheit, Meinung, Überzeugung, Glaube; wahr, richtig, stringent, methodisch korrekt etc etc.¹³⁰

Es kann, wie auch Herbert Schnädelbach in Anschluß an Wittgenstein betont hat, der explikative Diskurs der Erkenntnistheorie letztlich nur in der »systematischen Analyse und Erläuterung der Gebrauchsregeln der Ausdrücke bestehen, denen wir zu folgen bereit sind, wenn wir uns über kognitive Phänomene zu verständigen versuchen«.¹³¹ Daß diese systematische Arbeit der Begriffsexplikation die historische Begriffsklärung einzuschließen hat,¹³² ist ein Punkt, der heute verhältnismäßig wenig Widerstand provoziert. Daß jedoch bei Fleck nicht weniger als bei Wittgenstein es integraler

¹²⁷ Gottlob Frege, »Vorwort«, in: ders., *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd. 1, Hildesheim 1966 (1893), S. V-XXII, hier S. XVI.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Vgl. etwa Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* §23 und Fleck, *Theorie des Erkennens*, in diesem Band S. 67 ff. sowie *Entstehung und Entwicklung*, S. 72, 143.

¹³⁰ Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie*, Hamburg 2002, S. 23

¹³¹ Ebd. Vgl. auch ders., »Erkenntnis der Erkenntnis? S. 163–186., hier bes. 183 ff., s. Fußnote 9.

¹³² Ebd., S. 30.

Bestandteil dieser begrifflichen Analyse ist, die Jovialität des »wir« zu unterminieren durch Korrelierung und also Erprobung der eigenen Begriffe mit fremden, ist eine bislang wenig beachtete und selten eingelöste Herausforderung.

Liest man Fleck mit Wittgenstein und Wittgenstein mit Fleck, synonymisieren sich hier geradezu die spezifischen Konturierungen von ›Vergleich‹ und ›Grammatik‹, aber im Sinne einer gegenseitigen Verstärkung ließe sich dieses erkenntnistheoretische Programm vorläufig durchaus als »vergleichende Grammatik epistemischer Ausdrücke« titulieren.

2. Ludwik Fleck im philosophischen Streitfeld des 20. Jahrhunderts

a) *Fleck im Kontext der Kontroversen des 20. Jahrhunderts*

Versucht man den Ort zu bestimmen, den der Ansatz Flecks in den Debatten und Kontroversen des 20. Jahrhunderts einnimmt, so ist zunächst einmal seine kritische Stellung zum wissenschaftstheoretischen Ansatz des Wiener Kreises noch einmal herauszustellen, auf den er sich ausführlich bezieht. Der Wiener Kreis mit seinem Versuch, Philosophie auf Logik und exakte Wissenschaften hin auszurichten, stand im Zentrum verschiedener intellektueller Auseinandersetzungen der 1920er und 1930er Jahre.¹³³ So haben sich beispielsweise Carnap und Neurath immer wieder massiv gegen Heidegger abgegrenzt, der seinerseits den Ansatz der neopositivistischen Wissenschaftstheoretiker als »äußerste Verflachung und Entwurzelung der überlieferten Urteilslehre unter dem Schein mathematischer Wissenschaftlichkeit«¹³⁴ geißelte. Vergleicht man, wie sich das Heideggersche Denken vom Wiener Kreis abhebt, mit der ebenfalls radikal kritischen Abgrenzung gegenüber diesem Ansatz bei Fleck, so sind durchaus einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten zu erkennen: Beide gehen davon aus, daß sich das epistemische Weltverhältnis nicht auf die Strukturebene von Aussagen herab-

¹³³ Vgl. dazu: Birgit Griesecke, Hg., *Werkstätten des Möglichen*, s. Fußnote 1.

¹³⁴ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1983 (Gesamtausgabe Bd. 40), S. 227 f.

brechen läßt, daß es vielmehr das konkrete, praktische und soziale Eingebettetsein des Denkens und Sprechens in einen Lebenszusammenhang, einen kollektiven Denkstil, ein In-der-Welt-Sein ist, das das Denken, Sprechen und Verstehen bedingt (eine Denkfigur, mit der sich im Übrigen auch der späte Wittgenstein vom Ansatz Carnaps abgrenzte¹³⁵). In der weiteren Ausarbeitung dieser Grundannahme gehen die beiden Denker aber gänzlich verschiedene Wege. Während Heidegger versucht, diese Bedingtheit als zeitliches und geschichtliches Sein intellektuell zu erfassen, wendet sich Fleck über die Konstatierung konkreter Bedingtheit hinaus auf dessen Erforschung und skizziert eine neue Wissenschaft. Betrachtet man nun, wie sich dieser Ansatz zur weiteren Entwicklung der Auseinandersetzungen um die Wissenschaftstheorie verhält, so wird deutlich, warum Flecks Werk gerade heute eine solch eminente Konjunktur erfährt.

Was den Ansatz Flecks in den Debatten, die sich vom Werturteilsstreit und dem Streit um die Wissenssoziologie vom Beginn des Jahrhunderts über den Positivismusstreit und den Streit um die »zwei Kulturen« bis in die zeitgenössische Sokal-Kontroverse ziehen, so besonders macht, ist, daß er eine radikal kontextualistische Auffassung von Wissen mit einer Auffassung über den Charakter der Geschlossenheit von Denkstilen verknüpft, die sich von den geläufigen Problemstellungen fundamental unterscheidet. Seine These der möglichen Unzugänglichkeit von Denkstilen füreinander begründet sich weder aus der rekursiven Schleife von Begriff, Satz und Theorie, die die Debatten in der Nachfolge des logischen Empirismus bestimmte, noch in der Rückführung von Ideellem auf Sozialstrukturelles, die die Wissenssoziologie in marxistischer Tradition propagierte. Die Denkstiltheorie Flecks kennt keine absoluten, dem jeweiligen Denken äußerlichen Grenzen des Verstehens, vielmehr nur solche, die aus der konkreten Verfaßtheit eines Denkstils im Verhältnis zu einem anderen resultieren. Diese konkrete Verfaßtheit ist nun aber bei Fleck, wenngleich sie nicht durchwegs kohärent ausgearbeitet ist, komplex angelegt: sie enthält nicht nur die Ordnung der Konzepte (Begriffssysteme), auch nicht nur soziale Strukturen, sondern über diese beiden Komplexe hinaus auch die praxeologischen

135 Vgl. dazu meinen Beitrag in diesem Band.

Elemente der Schulung und Inkorporation spezifischer praktischer Kompetenzen (z. B. Mikroskopieren), Geräte, Instrumente und die Materialität der Wissensobjekte. Diese Verschiebung der Theorieanlage, die mit Hubert Dreyfus als Verschiebung von einem theoretischen hin zu einem praktischen Holismus gefasst werden kann¹³⁶, bringt es mit sich, daß die jüngere Wissenschaftstheorie, die sich mit Namen wie Ian Hacking, Bruno Latour, Steve Woolgar, Andrew Pickering und Hans-Jörg Rheinberger verbindet, in der Lektüre den Eindruck vermitteln kann, daß es ihr immer auch um eine Wiedergewinnung und Weiterentwicklung des Fleckschen Ansatzes geht.

b) Zur Frage der Polemik: Fleck vs. Dąmbska, neben Fleck vs. Riezler und Fleck vs. Bilikiewicz

Kurt Wuchterl hat in seinem Band »Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts« darauf hingewiesen, daß in einer zumeist aus Monologen bestehenden philosophischen Landschaft direkte, personenbezogene Konfrontationen oft zu den Höhepunkten lebendigen Philosophierens gehören.¹³⁷ Wenn eine sicherlich notwendige Wachsamkeit hinsichtlich sich doktrinär verfestigender, unheilvoller Stellungskämpfe allzu beflissen auftritt, bestehe die Gefahr, so Wuchterl, daß übersehen wird, in welcher Weise das Engagement der an einer Kontroverse Beteiligten, die Vehemenz und Entschiedenheit ihrer Argumentationen, etwas über die Bedeutsamkeit der umstrittenen Theoreme und die Leidenschaft eines Denkens, das sich ihnen widmet, zu erkennen geben können. Welche Produktivität einem Streitgespräch der Theorien innewohnt, das dafür sorgt, daß die Dinge einmal in aller Deutlichkeit, unmißverständlich, auf den Punkt gebracht und entschieden positioniert

¹³⁶ Hubert L. Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, in: Robert Holinger, Hg., *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, S. 227–247. Dreyfus grenzt den praktischen vom theoretischen Holismus folgendermaßen ab: »What makes up the background is not beliefs, either explicit or implicit, but habits and customs, embodied in the sort of subtle skills which we exhibit in our everyday interaction with things and people« (S. 232).

¹³⁷ Kurt Wuchterl, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Wien 1997, S. 9 f.

werden, hängt letztlich auch davon ab, wie radikal die argumentative Zuspitzung sprachlich und stilistisch durchgesetzt wird, ob eine personalisierte Kontroverse nur mehr oder minder polemische Züge trägt oder aber ganz auf eine aggressive Bloßstellung des Kontrahenten gerichtet ist.

Fleck, ein mit Witz und Verve begabter Autor, hat immer wieder Gelegenheiten gesucht und aufgegriffen, in scharfer Auseinandersetzung mit anderen Positionen seine eigene voranzubringen: Ob gegen die Staffellung der »drei Wirklichkeiten« des Kulturpolitikers und Philosophen Kurt Riezler (1929)¹³⁸, gegen den logischen Positivismus der Philosophin Izydora Dąmbska (1936) oder den wissenschaftlich unterlegten Historismus des Medizinhistorikers und Professors der Psychiatrie Tadeusz Bilikiewicz (1939)¹³⁹ – immer erkennt Fleck das beharrliche Wirken des »primitiven Bildes« vom ewig gleichen epistemologischen Subjekt und fährt dagegen die Kernpunkte seiner vergleichenden Erkenntnistheorie auf. Doch es gibt Unterschiede in der Tonlage. In seiner Kritik des Artikels *Die Krise der ›Wirklichkeit‹* von Riezler wird dieser nur zweimal namentlich erwähnt und spärliche Bezugnahmen inmitten der Werbung in eigener Sache erfolgen im kokett-resignativen Gestus einer »ich weiß nicht«-Rhetorik, die das Nichtwissen sich selbst zuschreibt, aber die Ignoranz und Naivität der anderen meint: »Ich weiß also nicht, wie man überhaupt die Erkenntnistheorie aus Empfindungen als

138 Vgl. Kurt Riezler, »Die Krise der Wirklichkeit«, in: *Die Naturwissenschaften* 16:37/38, S. 705–712 (1928) sowie Ludwik Fleck, »Zur Krise der ›Wirklichkeit‹«, in: *Die Naturwissenschaften* 17:23, 425–430 (1929) (aufgenommen in: ders., *Erfahrung und Tatsache*, S. 46–58, s. Fußnote 2.

139 Vgl. Ludwik Fleck, »Nauka a środowisko« (»Wissenschaft und Umwelt«), in: *Przegląd Współczesny* 18 (1939), 8–9, S. 149–156 (1939); Tadeusz Bilikiewicz, »Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka »Nauka a środowisko« (Anmerkungen zum Aufsatz von Ludwik Fleck »Wissenschaft und die Umwelt«, in: *Przegląd Współczesny* 18 (1939), S. 157–167; Ludwik Fleck, »Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza« (»Antwort auf die Anmerkungen von Tadeusz Bilikiewicz«, in: *Przegląd Współczesny*, 18 (1939), 8–9, S. 168–174; Tadeusz Bilikiewicz, »Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka« (»Antwort auf die Replik von Tadeusz Bilikiewicz«, in: *Przegląd Współczesny* 18(1939), 8–9, S. 175–176, (Vgl. die Übersetzungen ins Englische in: Ilana Löwy: *The Polish School of Philosophy of Medicine. From Tytus Chalubinski (1820–1889) to Ludwik Fleck (1896–1961)*, Dordrecht 1990, S. 249–275.

Elementen aufbauen könnte« (ein Seitenhieb auch wieder einmal gegen Mach¹⁴⁰) oder: »Demnach weiß ich nicht, wozu und wieso ich eine erste und zweite Wirklichkeit unterscheiden soll, wie sie unter anderen Riezler schildert. Man darf eben das soziale Moment der Entstehung der Erkenntnis nicht außer acht lassen.«¹⁴¹ Lakonisches Selbstbewußtsein eines unbekannten Immunologen aus Lemberg, der Theorien berühmte Gegenspieler mit leichter Hand vom Tisch fegt, aber fern von Diffamierung liegt.

Wiewohl auch in der Fleck-Dąmbska-Debatte etliche Stilmittel einer Polemik auffindbar sind, geht Aversion auch hier nicht in die gezielte Brutalität persönlicher Beschädigungen über. Während Ludwik Fleck schon in seinem Beitrag, der den Einspruch von Izydora Dąmbska herausforderte, genau den gleichen offensiv-streitbaren Ton anschlägt, der schon seine Kritik zur »Krise der ›Wirklichkeit‹« und seine Monographie von 1935 als eine unverkennbare Lust durchzieht, sich mit Autoritäten anzulegen und sie mit Verve vom Sockel zu heben, fließt das Blut in Dąmbskas polemischer Ader deutlich langsamer: Lieber verhandelt sie mit einer gediegenen Reihe von Autoritäten (Gorgias von Leontinoi, Schrödinger, Popper und Poincaré), um dann »Dr. Fleck«, der die Menschen ohne intersubjektiv geteilte Empirie »jämmerlich untergehen läßt«, im letzten Fünftel ihres Textes selbst stranden zu lassen. Fleck wiederum nimmt Dąmbskas Formulierungen direkt auf und führt ihr vor Augen, wie wenig all jene Gefahr laufen, »jämmerlich unterzugehen«, die nicht im Dąmbskaschen Sinne intersubjektiv geteilter Gültigkeit von Erfahrungssätzen in Anschlag bringen: Urwaldbewohner, Inquisitoren, alte Römer. Überhaupt ist das Prinzip bunter Reihung (Bücherwürmer, schwangere Frauen, ein vierjähriges Kind, ein dreißigjähriger Mann; ein kanadischer Fünfling, ein Kuli, ein Hindu und ein europäischer Intellektueller) ein Merkmal Fleckscher Rhetorik, mit dem er einerseits seiner Überzeugung von der Mannigfaltigkeit der in Anschlag zu bringenden Denkstile streiflichtartig zum Ausdruck bringt und andererseits, durch diese burleske – und geradezu

¹⁴⁰ Vgl. auch Fleck, *Entstehung und Entwicklung*, S. 39. und ders., *Die Krise*, S. 47, s. Fußnote 2.

¹⁴¹ Ebd.

borgeske¹⁴² – Überkonkretion der Sache einen Witz geben kann, mit dem die Leser, als Zeugen und zu Überzeugende dieser philosophischen Streitszene, zu gewinnen sind. Auch Izydora Dąmbska begibt sich, mit einer gewissen Vehemenz, an entscheidender Stelle ihrer Argumentation in die menschliche Lebenswelt, um darin den wachen, nicht schlafenden Menschen als Bezugsgröße intersubjektiv geteilter Empirie aufzufinden. Aber Fleck spielt auch hier den Ball zurück, indem er die Universalität des normalen wachen Menschen in die Konkretheit der je besonderen und daher unterschiedlichen Lebensverhältnisse zurückbettet.

Doch wird man das Gefühl nicht los, daß sich, bei allem rhetorischen Einsatz, Fleck und Dąmbska, die beiden Kontrahenten in der Frage nach der Normalität des Menschen als Voraussetzung der Naturwissenschaften, in der Unvereinbarkeit ihrer Positionen sich nicht wirklich auseinandersetzen, sondern irgendwie windschief aneinander vorbeisegeln. Der Grund für dieses Phänomen könnte gerade darin liegen, daß sie tatsächlich von Verschiedenem sprechen: Dąmbska davon, wie das Denken auf die eine Wirklichkeit bezug nehmen kann; Fleck (der davon ausgeht, daß es diese eine stabile Wirklichkeit gar nicht gibt), davon, wie das Denken immer schon in seine Bedingungen eingewoben ist.

Auch Bilikiewicz und Fleck kommen in ihrer Debatte nicht auf einen Nenner, aber sie geben sich ausgesprochen Mühe, die Linien ihres Konfliktes immer klarer zu konturieren und allein die zwei vollen Runden ihres argumentativ dichten Austausches sind ein Hinweis darauf, daß sie, bei aller Härte in der Sache, um die es geht: Gibt es die Scheidelinie zwischen Natur und Kultur? Sind die Künste kreativ, die Wissenschaften dagegen reproduktiv? Welche Bedeutung hat die historische, welche die soziologische Ausrichtung der Wissensforschung? – einander nicht zu leicht nehmen wollen und ihren Leistungen gegenseitig Respekt zollen können. Formel oder nicht, die »wertvollen Hinweise« für die Bilikiewicz sich bei Fleck bedankt, die »gründlichen Reflexionen«, über die Fleck sich freut,

¹⁴² Vgl. Jorge Luis Borges, »Die analytische Sprache John Wilkins'«, in: ders., *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*. München 1966, S. 212, dessen »chinesische Enzyklopädie« durch ihre Erwähnung im Vorwort von Michel Foucaults *Ordnung der Dinge* Berühmtheit erlangte.

weil sie eine fruchtbare Auseinandersetzung in Gang über sein wichtigstes forschersches Anliegen in Gang halten, scheinen jedenfalls keine ironiegesättigten Einlassungen zu sein, auch wenn Fleck der Bilikiewiczschen Studie zwar eine gelungene Einbettung von Wissenschaft in das kulturelle Leben einer bestimmten Epoche attestiert, aber, in argumentativer Hinsicht, recht schonungslos als zu intuitiv, unausgereift und schemenhaft kritisiert, und er sich im Gegenzug einen Metaphysiker und Idealist neokantischer Prägung schimpfen lassen muß. Doch die beidseits verhandelten Beispiele, die Fleck ins Spiel bringt, und die Bilikiewicz aufnimmt und für seine Zwecke wendet, weisen die Debatte auch als einen echten Dialog aus: So etwa das in erkenntnistheoretischen Diskursen immer wieder beliebte Beispiel der Hand,¹⁴³ mithilfe dessen Fleck die fragliche Universalität eines Satzes wie: »Die normale menschliche Hand hat fünf Finger« in Frage stellt – schließlich sei schon das Konzept einer ›normalen Hand‹ in hohem Maße stilgebunden (ärztliches Denken differiert hier mit alltagsweltlichem etc. etc.), nicht weniger als das des ›Fingers‹ oder das der Zählweisen (die Papua etwa, die das Wort ›Hand‹ für die Zahl fünf einsetzen, begäben sich mit obiger Weise in Tautologie, die ihnen die Frage, wieviel Finger eine Hand habe, ähnlich sinnlos erscheinen ließe wie uns die Frage, was eine Münze unseres Geldes koste). Für Bilikiewicz entzieht sich die Basalität dieses Satzes jeglicher Stilprägung, jeder, auch »ein Papua oder ein Kind« würden zustimmen – wenn sie nur erst mit dem entsprechenden kategorialen Grundgerüst ausgestattet seien. So kommt

143 Vgl. George Edward Moore, der in Widerlegung des philosophischen Skeptizismus eine Gewißheit hinsichtlich bestimmter äußerer Objekte aufruft: »Ich kann zum Beispiel beweisen, daß es zwei menschliche Hände gibt. Wie? Indem ich meine beiden Hände erhebe und zu einer bestimmten Geste mit der rechten Hand sage: ›Hier ist eine Hand‹ und dann mit einer Geste der linken hinzufüge: ›Und hier ist die zweite. « (In: »Proof of an External World«, in: *Proceedings of the British Academy* 25 (1939), S. 273–300.) Dazu Wittgenstein: »Der Fall läßt sich denken, in dem ich mich davon überzeugen *könnte*, daß ich zwei Hände habe. Normalerweise aber kann ich's *nicht*. ›Aber du brauchst sie dir ja nur vor die Augen zu halten‹. – Wenn ich jetzt zweifle, ob ich zwei Hände habe, dann brauche ich meinen Augen nicht zu trauen. (Ebensogut könnte ich dann meinen Freund fragen«.) (In: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II, xi, S. 564 f.)

denn auch hier eine handfeste Normalität als denkstiltranszendierende und normative Kraft zum Zuge. Und konsequenterweise wird dann, gewissermaßen mit dem letzten Wort (das in dieser Debatte Bilikiewicz hat) als letzter Grund die »harte Realität« aufgefahren, an der sich letzten Endes ein Gegner der Metaphysik genauso wie ein passionierter Idealist festhalte. Da haben wir ihn wieder: Jenen Fels in der Brandung der Erkenntnistheorie, der für Ludwik Fleck ständiger Stein des Anstoßes gewesen ist.

3. Über die Beiträge dieses Bandes

Der 1936 in der polnischen Zeitschrift *Przegląd Filozoficzny* (*Philosophische Rundschau*) veröffentlichte Aufsatz Flecks, »Das Problem einer Theorie des Erkennens«, lässt sich geradezu als ein Kondensat der ein Jahr zuvor im Baseler Verlag Benno Schwabe erschienenen Monographie lesen. Die hier von FLECK noch einmal zugespitzte Idee einer vergleichenden Erkenntnistheorie hat, in der darauffolgenden Nummer von *Przegląd Filozoficzny*, die Logikerin IZYDORA DĄBMSKA zum Widerspruch provoziert, und, wiederum in der darauf folgenden Ausgabe, Fleck zu einer Antwort.

Während der Aufsatz »Das Problem einer Theorie des Erkennens« (»Zagadnienie teorii poznawania«), aus dem Polnischen übersetzt von Bogusław Wolniewicz und Thomas Schnelle, bereits in die Sammlung *Erfahrung und Tatsache* (Frankfurt/M. 1983) aufgenommen worden war, fehlte die Übersetzung der anschließenden Debatte. Diese Übersetzung hat BARBARA LIPIŃSKA für die Begleitmaterialien der Ausstellung »... was überhaupt möglich ist« – *Zugänge zum Leben und Denken Ludwik Flecks im Labor der Moderne* (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2002) getätigt; anschließend wurde sie von JACEK KOŁTAN durchgesehen und bearbeitet. Beide Übersetzer waren sich darin einig, den zuweilen recht sperrigen (Dąbmska) bzw. nonchalanten Duktus (Fleck) nicht über Gebühr zu glätten, um den Ton der Debatte nicht zu verfälschen. Jacek Kołtan hat für den Wiederabdruck von »Das Problem einer Theorie des Erkennens« auch diese Übersetzung durchgesehen und annotiert sowie einen Kommentar zu einigen spezifischen Übersetzungsfragen der Fleck-Dąbmska-Debatte verfasst.

Auch in der polnischen Philosophie hat Fleck (mit seinen verschiedenen Streitfeldern) bislang wenig Beachtung gefunden; allerdings hat JAN WOLEŃSKI in seinem 1997 erschienenen Buch über die Polemiken der Lemberg-Warschau-Schule der Fleck-Dąmbska-Debatte einen kleinen zusammenfassenden Abschnitt gewidmet, der hier dokumentiert ist. Diesen nimmt KAROL SAUERLAND in seinem Beitrag »Hochmoderne Autoren? Historisch-biographische Anmerkungen zur Fleck-Dąmbska-Debatte« zum Anlaß, über biographische und institutionelle Hintergründe der Debatte nachzudenken. Er begibt sich auf die Spur dessen, was Izydora Dąmbska dazu bewogen haben könnte, dem Fleckschen Ansatz eine so rigorose Absage zu erteilen, ohne sich dabei auf seine Argumente im einzelnen einzulassen und zeichnet nach, in welcher Weise das Denken ihres philosophischen Lehrers, dem Begründers der Lemberg-Warschau-Schule, Kazimierz Twardowski, ihre philosophische Haltung geprägt hat und wo zudem andere Einflüsse, etwa die eines anderen Twardowski-Schülers, Władysław Witwicki, erkennbar sind. Auch wird hier die Frage aufgeworfen, ob Dąmbskas Einspruch gegen Fleck nicht auch ein Hieb in Richtung jenes intellektuellen Kreises gewesen ist, der sich in Lemberg um den Logiker Leon Chwistek und den Mathematiker Hugo Steinhaus gebildet hatte; eines Kreises, der offenbar von Twardowski nicht geschätzt wurde, dem aber auch Fleck in gewisser Weise zugerechnet werden konnte.

Als eine Antwort der von Sauerland offen gelassenen Frage nach der Möglichkeiten der Rekonstruktion des Machtgefüges in der polnischen Philosophie der späten 1930er Jahre läßt sich ANDRZEJ PRZYŁĘBSKIS Beitrag »Ludwik Fleck als eine Herausforderung für die polnische Philosophie, einst und heute« lesen. Hier werden die Diskurse und Kontexte der Lemberg-Warschau-Schule als polnische Variante der analytischen Philosophie skizziert, besondere Beachtung aber auch jenen geschenkt, die sich gegen deren Dominanz schon früh, in einer dem Fleckschen Denken nicht unähnlichen Weise, zur Wehr setzten, wie etwa Jozefa Kodisowa, eine Avenarius-Schülerin. Daß diese Dominanz in der polnischen Denklandschaft der 1930er Jahre gleichwohl nicht aufgehoben wurde und Autoren wie Fleck, aber auch etwa der Phänomenologe Roman Ingarden, der ebenfalls in Lemberg wirkte, kaum Einfluß erlangen konnten, ist für Przyłębski nicht nur ein historischer Sachverhalt, sondern eine noch kaum angenommene Herausforderung dazu, das phänomenolo-

gisch-hermeneutische Potential der Fleckschen Erkenntnistheorie, welches hier, in diesem Beitrag, hinsichtlich so zentraler Kategorien wie Lebenswelt, Sprache und Bildung mit Bezügen zu Husserl, Heidegger und Gadamer ausbuchstabiert wird, zu entdecken und produktiv werden zu lassen.

Vor dem Hintergrund der Gemeinsamkeiten zwischen Fleckscher Erkenntnistheorie und philosophischer Hermeneutik, die Andrzej Przyłębski skizziert, stellt WERNER KOGGE in seinem Beitrag »Ist Flecks Erkenntnistheorie konstruktivistisch? 18 Anmerkungen zu Kontingenz, Nominalismus, Externalismus und philosophischer Hermeneutik« die Frage, ob, bzw. inwiefern, es treffend ist, Konzeptionen dieser Art als konstruktivistisch zu bezeichnen. Ian Hackings Differenzierungen aus *The Social Construction of what?* (1999) aufgreifend, zeichnet Kogge in einer Kette von Überlegungen ein Bild, in dem die vergleichende Erkenntnistheorie – wie auch die philosophische Hermeneutik – als ein Ansatz erscheint, der die in den Wissenschaftskämpfen verfestigten Dichotomien (kontingent/durch die Natur determiniert, Nominalismus/Innenstrukturismus, intern/extern bedingt) unterläuft. Das mit Andrew Pickering's *The Mangle of Practice* verküpfte Konzept der »robusten Fugung« ermöglicht zu erläutern, worin der Unterschied zwischen Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitsrepräsentation liegt, und warum es in Flecks vergleichender Erkenntnistheorie gerade nicht darum geht, ein repräsentationalistisches Bild der Erkenntnis durch ein konstruktivistisches zu ersetzen.

Der Beitrag von ERICH OTTO GRAF »Die Verstörung des ›gesunden Menschenverstandes‹ durch die Soziologisierung des Denkens« deutet die Kontroverse zwischen Fleck und Dąbska im Rahmen der Denkstiltheorie Flecks. Er greift einige zentrale Elemente dieser Theorie heraus, wie etwa das Zusammenspiel zwischen dem esoterischen und dem exoterischen Pol eines Denkstils, die Kollektivität des Denkens und die Unterscheidung zwischen zeitlich-örtlich stabilen Denkkollektiven und temporären Denkkollektiven. Diese Elemente bilden einen Interpretationsrahmen, in dem die Beiträge der Kontroverse als Phasen eines dynamischen Gruppenprozesses verständlich werden, in dem Dąbska die Position einer – in Flecks Lehre durchaus vorgesehenen – Instanz der Normalisierung und Sicherung von Wissen einnimmt, während Fleck eine Bewegung des Überschreitens und Verunsicherns vornimmt; zwei Momente, die

denkstiltheoretisch komplementär aufeinander bezogen sind und die Graf mit dem ebenfalls komplementären Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft bei Karl Jaspers parallelisiert. Vor diesem Hintergrund bleibt für Graf dennoch festzuhalten, daß die sich bei Dąmbska zeigende Bewegung des Verselbstverständlichung unter Umständen – z. B. im Diskurs über Behinderung – gravierende und problematische Konsequenzen zeitigen kann.

In meinem eigenen (BIRGIT GRIESECKE) Beitrag »Was machen normale Menschen, wenn sie nicht schlafen? Ludwik Fleck Izydora Dąmbska und die ethnographische Herausforderung der frühen Wissenschaftssoziologie«, der leicht überarbeiteten Fassung eines Textes, der in dem von Rainer Egloff herausgegebenen Band *Tatsache – Denkstil – Kontroverse. Auseinandersetzungen mit Ludwik Fleck* erschienenen ist,¹⁴⁴ nehme ich die die Fleck-Dąmbska-Debatte anheizende und polemisch aufgeladene Kategorie des »Normalen«, der »normalen Menschen« auf, um die Argumentationsgänge der beiden Kontrahenten dazu ins Verhältnis zu setzen. Die Entscheidung, mit der Fleck das Normale eben nicht nur soziologisieren, sondern auch der ethnologischen Erfahrung aussetzen will, veranlaßt mich dazu, seiner Kritik diejenige an die Seite zu stellen, die Wittgenstein etwa zeitgleich und passagenweise fast formulierungsgleich in Auseinandersetzung mit J. G. Frazers *The Golden Bough* notierte – nicht zuletzt, um, wenn an dieser Stelle auch nur skizzenhaft,¹⁴⁵ in dieser Parallelisierung das Flecksche Denken als einen »Denkstil« auszuweisen.

BINA ELISABETH MOHN beschreibt in »Im Denkstilvergleich entstanden: Die Kamera-Ethnographie« die Entstehung und Entwicklung einer neuen Disziplin im Lichte von Ludwik Flecks vergleichender Erkenntnistheorie. Zwischen Kulturanthropologie, Wissenschaftssoziologie und (molekularbiologischer) Laborfor-

144 Birgit Griesecke: »Was machen normale Menschen wenn sie nicht schlafen? Ludwik Fleck, Izydora Dąmbska und die ethnographische Herausforderung der frühen Wissenschaftssoziologie«, in: Rainer Egloff: *Tatsache – Denkstil – Kontroverse. Auseinandersetzungen mit Ludwik Fleck*. Collegium Helveticum Hefte 1. Zürich 2004, S. 21–27.

145 Ausführlicher dazu Birgit Griesecke, »Autokorrektur. Möglichkeitsdenken im Umfeld des Wiener Kreises«, in: dies., *Werkstätten des Möglichen*. S.13–44, s. Fußnote 1.

schung, inmitten radikal unterschiedlicher Konzepte vom Sehen, vom Aufzeichnen, vom Dokumentieren und Forschen, werden drei Entwicklungsphasen der Kamera-Ethnographie rekonstruiert, einer neuen, von unterschiedlichsten Disziplinen und Institutionen in Anspruch genommenen Forschungsmethode, deren konkrete Gestalt ein Ergebnis vergleichenden Denkens ist. Dabei wird die Erfahrung, dass die interdisziplinär erarbeitete Methode sich durch neue Forschungsgegenstände irritieren lassen muß, zu einem Prinzip, das die Veränderbarkeit der Kamera-Ethnographie konzeptuell integriert.

Nun ist zu hoffen, daß diese Beiträge einen Anstoß geben können und sich fortsetzen werden in weiteren Auseinandersetzungen mit einer Erkenntnistheorie, die das Fremde nicht scheut und den Vergleich reflektiert.