

„Gedankenwanderung“

Ludwik Flecks Morphologie des Wissens

Michael Neumann

“Migration of Thoughts”. Ludwik Fleck’s Morphology of Knowledge

This article traces some of the transformation that the fields of folk psychology (*Völkerpsychologie*) and anthropology underwent in the late nineteenth century. Ludwik Fleck, in developing his sociology of knowledge, drew on both of these fields; a legacy that makes it possible to conceive of his epistemology as a theory of communication. Fleck, in grounding his understanding of the relationship between sociality and communication on insights from these two disciplines, proposed the morphological concept of an organic formation of all scientific knowledge. Naturalising knowledge production in this manner, Fleck postulated a program of deciphering, reading, and translation that would relate all forms of knowledge back to the rules and conditions of its making. In this morphological conception of the processes of knowledge production, Fleck’s sociology bears significant similarities with the description of social institutions by French sociologists Marcel Mauss and Emile Durkheim, who also drew on insights from late-nineteenth-century folk psychology and anthropology.

Keywords: knowledge transfer, folk psychology, anthropology, primitivism, sociology of knowledge, morphology, historical epistemology

Schlüsselwörter: Wissenstransfer, Völkerpsychologie, Anthropologie, Primitivismus, Soziologie des Wissens, Morphologie, Historische Epistemologie

Ludwik Flecks 1935 publizierte Monographie zur *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* ist gerade in ihren methodischen Passagen das Ergebnis einer Übertragung von Begriffen, Kategorien und Argumenten, die sich wenige Jahrzehnte zuvor in den entstehenden Sozialwissenschaften formiert haben. Die daraus resultierenden wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen sind Gegenstand der folgenden Überlegungen. Durch diese Übertragung, so meine These, entwirft Fleck ein Bild von Erkenntnisprozessen,¹ das nach dem Modell „primitiver Gemeinschaften“ funktioniert,² deren Perspektive auf die Welt ebenso wie ihr Umgang mit Sprache und Wissen maßgeblich von der Mündlichkeit ihrer Kommunikation und der hohen Dichte ihrer sozialen Binnenvernetzung abhängt. Fleck hat vor dem Hintergrund dieser Annahmen ein Programm umrissen,³ das die sprachliche Seite der Wissenskommunikation als Auskunftsmittel ihrer sozialen und materialen Bedingungen

begreift. Ihm zufolge geht es darum, „die Entwicklung der ins Spiel kommenden Begriffe [zu] untersuchen,“ um die „spezifische geschichtliche Determination der Entwicklung des erkennenden Denkens zu unterstreichen“ (Fleck 2011 [1936]: 278). Es sei bereits hier darauf verwiesen, dass die Begriffe „Entwicklung“ und „Determinatio“ in diesem Kontext eine epistemologische Wirksamkeit besitzen, die das Bild, das Fleck vom „organischen Sich-Entwickeln einer Idee“ (Fleck 2011 [1934]: 181) im Zusammenspiel von Sozialität und Materialität vorstellt, in entscheidenden Zügen fundieren; beide Begriffe sind von integraler Bedeutung für dessen morphologische Funktionsweise. Sie verantworten auch Flecks Stufenmodell der „historischen Gesetzmäßigkeiten im Ablaufe der Ideenschicksale“ (Fleck 1980 [1935]: 15), das er in der historischen „Umwandlung des Syphilisbegriffs“ erkennt (ebd.: 29). An einer Stelle seiner Arbeit über „Das Problem einer Theorie des Erkennens“ erwähnt Fleck selbst den Begriff der „Morphogenese des Lebens“, „d. h. der Fähigkeit, spezifische Gestalten zu erzeugen“ (Fleck 2011 [1936]: 277), der in der hier in Rede stehenden „organischen“ Verknüpfung von „Ideenschicksal“, „Entwicklung“ und „Determinatio“ die Rückbindung an die Sozialgeschichte des „Denkkollektivs“ leistet.

Das Modell „primitiver Gemeinschaften“ bestimmt diese Perspektive auf Prozesse der Wissensgenese. Es gestattet die Beschreibung von Wissen und Sprache als Kollektivrepräsentationen und in dieser Dimension liegt auch die Rolle begründet, die es in Flecks Epistemologie spielt. Man kann, mit anderen Worten, mit diesem Modell die Vorgeschichte theoretischer Überzeugungen in den Blick nehmen,⁴ denen Flecks Beschreibung des „organischen“ Zusammenhangs von Wissensformen und Sozialformationen aufrucht. Das mündlich kommunizierte Wissen jener „primitiven Gemeinschaften“, die für die Konzeption des Zusammenhangs von Sprache und Sozialität im Ausgang des 19. Jahrhunderts maßgeblich wurden (vgl. Kuper 1988, Kuper 2005), ist im Rahmen dieser Überzeugungen zugleich für die Stabilisierung sozialer Bindungen von entscheidender Bedeutung; im Akt seiner rituellen Tradierung verknüpft das Wissen Kosmologie und Sozialität (vgl. etwa van Gennep 2005 [1909]). Marcel Mauss hat in einer Studie zur „sozialen Morphologie“ von Eskimogesellschaften im Rückgriff auf einen Vorschlag Émile Durkheims (Durkheim 1897/1898: 520 f., siehe auch Pickering et al. 2000) vom „materiellen Substrat der Gesellschaften“ gesprochen. Dieses gelte es zu untersuchen, um soziale und kulturelle „Zusammenhänge von einer gewissen Allgemeinheit festzustellen.“ Als Substrat fasst er das „soziale Milieu in seiner Totalität und Komplexität“. Die Wirkungen dieses Milieus zeigen sich im „Ensemble der Dinge, in denen das kollektive Leben seinen Sitz hat“, sie schlagen sich „in allen Kategorien des sozialen Lebens“ nieder. „Natur und Zusammensetzung [des] Substrates [wirken] auf die verschiedenen Modi kollektiver Tätigkeit [ein]“ (Mauss 1989 [1904/1905]: 183 f., 188). Dieses Postulat organischer

Zusammenhänge und entsprechender Formen deckt sich mit Flecks Annahmen zur „organischen Abgeschlossenheit“ der „stabilen Denkkollektive“, die er auch als „organisierte Gemeinden“ bezeichnet, welche jeweils spezifische „Denkwelt[en]“ hervorbringen (Fleck 1980 [1935]: 136 f.). Fleck leitet diese Ansicht, darauf wird weiter einzugehen sein, von den epistemologischen Voraussetzungen ab, die auch die Perspektive der „sozialen Morphologie“ auf das „kollektive Leben“ prägen (die Übersicht bei Beuchelt 1974).

Systembefangenheit. Asymmetrien der Einsichtsfähigkeit

Die Genese des um 1900 verbreiteten Modells der paradigmatischen Mündlichkeit „primitiver Völker“ (Fleck 2011 [1947]: 415) hängt mit der Wissenschaftsgeschichte der Ethnologie und der Datenlage der frühen Soziologie zusammen; beide Wissenschaften entstehen in historischen Situationen, in denen der Kontakt mit den Referentialisierungen und Klassifikationen mündlich tradierten Wissens als Erfahrung einer grundlegenden Differenz von entscheidender Bedeutung ist (stellvertretend Mauss/Durkheim 1987 [1903]). Das soziologische Wissen konstituiert sich im ausgehenden 19. Jahrhundert zum großen Teil in der Auseinandersetzung mit Reiseberichten, ethnographischen Beschreibungen, volkskundlichen Texten und ethnologischen Studien, denen eines jeweils gemeinsam ist: Sie erfassen das Leben von mehr oder weniger isolierten Gemeinschaften,⁵ die in einer Sprache kommunizieren, die sich von der Sprache ihrer wissenschaftlichen Erfassung unterscheidet. Und zwar in dem Sinne, dass die schriftlich verfasste und logisch organisierte Sprache der Wissenschaft eine Durchdringung der fremden Sprachgemeinschaft erlaubt, die dieser allein deshalb verwehrt bleiben muss, weil sie nicht dazu in der Lage ist, sich selbst zu objektivieren. Dieses vermeintliche Unvermögen zur Rationalisierung und Abstraktion von Weltverhältnissen, die die Umwelt der eigenen Kosmologie bilden, figuriert als zentrale Annahme in den Forschungen zu Kultur und Poesie schriftloser Gemeinschaften (Werkmeister 2010: 29–84), auf die die Soziologie zunächst mangels anderer Datenbestände zurückgreifen wird. Dadurch folgt die Entstehung soziologischer Kategorien einer Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit, die die koloniale Situation der wissenschaftlichen Beschreibung „primitiver Völker“ widerspiegelt.⁶ In der Unterscheidung zwischen dem bewussten Wissen der hegemonialen Außenperspektive und dem unbewussten Handeln der befangenen Binnenperspektive, die ihrerseits die für die Epistemologie des 19. Jahrhunderts zentrale Gegenüberstellung von schriftlicher und mündlicher Kommunikation aufgreift,⁷ motiviert die Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit

selbst noch Flecks politischen Optimismus nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts: Die von ihm entworfene „Soziologie des Denkens“ könne „das Problem erklären, warum Menschen sich verständigen und nicht verstehen“ (Fleck 2011 [1947]: 415). Weil die „Soziologie des Denkens“ mit den „charakteristischen Strukturen verschiedener Kollektive“ zugleich deren „innere Organisation“ erfasse, sei sie dazu befähigt,

das intellektuelle Leben der Gesellschaft rational zu lenken. [...] Statt einer Weltanschauung, die fortwährenden Veränderungen unterliegt und abhängig von Zeit und Ort ist, bietet sie eine Anschauung des Entstehungsmechanismus von Weltanschauungen. Statt dem, was die Menschen teilt, zeigt sie ihnen das, was, allen gemeinsam, sie einander nähert. (Ebd.: 415 f.)

Die aufklärerische Hoffnung, die dieser Wendung innewohnt,⁸ zeigt sich als Folge der historischen Voraussetzungen, die sich in Ludwik Flecks Übertragung soziologischer Kategorien auf das Feld der naturwissenschaftlichen Wissensgenese eingeschrieben haben.⁹ Jack Goody hat diesen Effekt der Beobachtung asymmetrischer Beziehungen knapp benannt: „Any resort to comparative work necessarily raises the evolutionary issue“ (Goody 1977: 2). Die Möglichkeit zur Kopplung von anthropologischem Universalismus und gesellschaftlicher Steuerungskompetenz, die Fleck den soziologischen Einsichten in basale Funktionszusammenhänge „kollektiven Leben[s]“ abliest, äußert sich als Hoffnung auf eine epistemologische Emanzipation „von Zeit und Ort“, die jene Asymmetrien tilgt, durch die das Problem einer kollektiven Verständigung, die sich einem universalen Verstehen gegenüber verschließt, allererst in den Blick gekommen war. Denn die als Defizit markierte Beobachtung, dass „Weltanschauung[en] [...] fortwährenden Veränderungen unterlieg[en] und abhängig von Zeit und Ort [sind],“ zählte zunächst zu jenen anthropologischen Eigenheiten „primitiver Völker“, die um 1900 zur Beschreibung entwickelter Gesellschaften herangezogen werden. Die Übertragung der entsprechenden Kategorien und Begriffe erschien schlüssig, weil man im Ausgang des 19. Jahrhunderts „auf die Idee gekommen war, in den Methoden des wissenschaftlichen Denkens echte soziale Institutionen zu erblicken, deren Genese nur die Soziologie nachzuzeichnen und zu erklären vermag“, wie Mauss und Durkheim bündig zusammenfassen (Mauss/Durkheim 1987 [1903]: 171).

Anders formuliert: Jene Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit, die in Flecks Argumentation immer wieder aufgerufen wird, um „systembefangene“ (Fleck 2011 [1933]: 561) Handlungsweisen und Begründungsmuster im Rückgriff auf die Wirksamkeit der Grenze zwischen Außenperspektive und Binnenperspektive zu erläutern, zeigt die „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ als ein Bild, dessen Konfiguration von den epistemologischen Koordinaten der Ethnographie fremder Völker verantwortet wird.¹⁰ Eines der Beispiele, das Fleck für die Transparenz der „inneren

Organisation“ von „Kollektiven“ gibt, erhält vor diesem Hintergrund seine Plausibilität: Fleck spricht anlässlich der Beschreibung der Leistungen einer „Soziologie des Denkens“ davon, dass sie die „Psychologie bestimmter Entwicklungsstände der Gesellschaft, z. B. die Psychologie primitiver Völker“, erklären könne (Fleck 2011 [1947]: 415). Bemerkenswert daran ist nicht nur die Verknüpfung von Psychologie und Gesellschaft, die Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie“ und die darin aufgeführte Typologie der magischen Befangenheiten „primitiver Völker“ in Erinnerung ruft (Wundt 1906), sondern auch die Vermittlung beider in einer Entwicklungslogik, die die „Entwicklungsstände“ von „primitiven Völker[n]“ und modernen Gesellschaften als Momentaufnahmen einer identischen Entwicklungsreihe imaginiert.¹¹ Der bereits angesprochene Fortschrittsoptimismus Flecks stützt sich auf dieses entwicklungsgeschichtliche Argument. Er formuliert in der „Soziologie des Denkens“ als Möglichkeit der Entwicklungsgeschichte naturwissenschaftlicher Selbstaufklärung,¹² was im 19. Jahrhundert der Beschreibung „primitiver Völker“ als evolutionäres Schema zugrunde gelegt wurde. Dieses entwicklungsgeschichtliche Schema konnte zugleich Auskunft über den historischen Ort des Gegenstands wissenschaftlicher Interessen innerhalb eines globalen Gesamttableaus geben, das die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger „Entwicklungsstände“ erfasst.¹³ Flecks Begriffe übersetzen diese Auffassung. Durch sie entfaltet er die entsprechenden Implikationen im Feld seiner eigenen „Theorie des Erkennens“, die in gleicher Weise „vergleichende Wissenschaft“ (Fleck 2011 [1936]: 283, Griesecke 2008) sein will wie die Wissenschaften, denen Leitbegriffe wie „Denkkollektiv“, „Denkstil“, „Ausdruck“, „Übertragung“, „Zirkulation“ und „magische Bedeutung“ entstammen (Fleck 1980 [1935]: 38 f.).

Aus einer historischen Perspektive sind insbesondere die epistemologischen Folgen von Interesse, die durch die Entscheidung für ein bestimmtes Register von Annahmen und Begriffen sowohl den Text als auch dessen Gegenstände strukturieren. In dieser Hinsicht gilt es zunächst festzuhalten, dass Flecks Begriffe in seiner Beschreibung von „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ im Zentrum des modernen Fortschrittsbewusstseins einen Effekt der Selbstverfremdung etablieren. Die Wirksamkeit dieses Effekts besteht darin, dass er die Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit schlicht umkehrt. Flecks Monographie wird dadurch zum ersten Anwendungsfall einer Methode, der Bruno Latour ein halbes Jahrhundert später den Namen „symmetrische Anthropologie“ geben wird.¹⁴ Indem die Verhandlung der Wissensgenese in den Begriffen von Völkerpsychologie und Ethnologie erfolgt, erscheint das „Kollektiv des wissenschaftlichen Gedankens“ (Fleck 2011 [1947]: 415) als „organisch“ verfasste Sprachgemeinschaft,¹⁵ deren „innere Organisation“ (ebd.) in gleicher Weise von der Schriftlosigkeit bestimmt wird wie das Leben „primitiver Völker“. Für Ludwik Flecks Darstellung der

Bedingungen, unter denen Wissen entsteht und kommuniziert wird, hat das weitreichende Konsequenzen. Insbesondere zwei davon sollen im Folgenden thematisiert werden: Zum einen scheint es notwendig, mit den wichtigen Kontexten auch die Besonderheiten der Übertragung Flecks herauszuarbeiten, um die historische Statur seiner Wissenschaftstheorie genauer beschreiben zu können. Zum anderen lässt sich im Anschluss daran zur Klärung einer Frage beitragen, die auch Flecks Interesse anleitet, nämlich die Frage nach der „Transformation“, die das „Wissen“ im Prozess seines „Mitteilen[s]“ erfährt (Fleck 1980 [1935]: 145). Angesichts der bereits umrissenen wissenschaftshistorischen Voraussetzungen Flecks ist es offenkundig, dass damit das Verhältnis zur sprachlichen Verfasstheit und zur semiotischen Ordnung des Wissens zur Debatte steht.

„Soziale Verdichtung“. Das Paradigma der Sprachforschung

Flecks Antwort auf die Frage nach den Bedingungen und Folgen der Wissenskommunikation wird, wie erwähnt, von den Annahmen diktiert, die das ethnologische und soziologische Wissen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts prägen. In den Arbeiten Flecks finden sich diese Annahmen in expliziten Bezugnahmen und impliziten Adaptionen, die jeweils Rückschlüsse auf die Wirksamkeit jenes Modells paradigmatischer Mündlichkeit gestatten, das den zeitgenössischen Vorstellungen über die Entstehung und Tradierung des Wissens in „primitive[n] Völker[n]“ zugrunde liegt. Die Wirksamkeit dieser Vorstellungen zeigt sich immer dort, wo Fleck auf die kommunikativen Bedingungen der Entstehung von Wissen eingeht: Im vierten Kapitel seiner Monographie über *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* finden sich ausführliche Passagen zu Lucien Lévy-Bruhls Buch *Das Denken der Naturvölker* (Lévy-Bruhl 1921). Flecks Einsichten in die „soziale Bedingtheit des Denkens“ – so der Name des Kapitels – verdanken sich in der Hauptsache der Einführung, die Wilhelm Jerusalem der deutschen Ausgabe des Buches von Lévy-Bruhl vorangestellt hat. Fleck zitiert zustimmend Émile Durkheim, indem er die entsprechenden Passagen Jerusalem übernimmt: Durkheim schreibe

ausdrücklich vom Zwange, den die sozialen Gebilde als objektive, spezifische Tatsachen, als geregeltes Verhalten, auf den Einzelnen ausüben und vom überindividuellen, objektiven Charakter der Kollektivvorstellungen. Er schreibt von den Produkten der Betätigung des Gesamtgeistes, wie sie uns in der Sprache, in den religiösen und magischen Glaubensvorstellungen [...], von den ganzen zahllosen Geistern und Dämonen, die den ganzen Naturlauf und das Leben des Stammes maßgebend bestimmen, wie sie uns ferner in den Sitten und Bräuchen entgegenreten. (Fleck 1980 [1935]: 62)

Auf dieses Zitat lässt Fleck Lévy-Bruhls Annahme folgen, dass „Kollektivvorstellungen [...] ihre eigenen Gesetze“ haben, die man vor allem an „niedrigen Gesellschaften“ nachvollziehen könne, deren Beobachtung „einiges Licht auf das Entstehen unserer Kategorien und logischen Prinzipien wirft“ (ebd.: 62 f.). Ebenfalls zustimmend führt er Ludwig Gumpowicz's Vorbehalte gegen die „individualistische Psychologie“ des 19. Jahrhunderts an, welche dem Irrtum aufsitze, dass „der Mensch denke“. Stattdessen denke „im Menschen [...] seine soziale Gemeinschaft“, die „Quelle seines Denkens“ sei mithin in seiner „sozialen Umwelt“ gegeben (ebd.: 64). Flecks Argumentation wendet sich schließlich Jerusalems eigener Kategorie der „sozialen Verdichtung“ zu, die Jerusalem im Rekurs auf „die Ergebnisse der modernen Völkerkunde“ entwickelt:

Diesen Prozeß der gegenseitigen Bestärkung finden wir aber keineswegs bloß bei den Primitiven. Wir sehen ihn vielmehr auch heute noch im täglichen Leben in voller Wirksamkeit. [...] Selbst in der Wissenschaft finden wir soziale Verdichtungen wirksam. (Ebd.: 64 f.)

Von dieser Prämisse nimmt Flecks radikale Korrektur ihren Ausgang. Er hält zunächst fest, dass die von ihm angeführten „Denker“ trotz ihrer zutreffenden Einsichten „allzugroßen Respekt, eine Art religiöser Hochachtung vor naturwissenschaftlichen Tatsachen“ haben. Das ist deswegen wichtig, weil Fleck damit nicht nur die Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit umkehrt, sondern sie zugleich auf die Herkunftszusammenhänge der soziologischen Annahmen anwenden kann, die das epistemologische Zentrum seiner eigenen Innovation bilden. Die „religiöse Hochachtung“ markiert innerhalb dieser Argumentationslogik eine Grenze, die offenbar ein Übertrittsverbot konnotiert. Flecks Übertragung nimmt die von ihm postulierte religiöse Scheu im Gegensatz dazu als Motivation wahr, so dass die Kritik der von ihm konstatierten Tabuierung „naturwissenschaftliche[r] Tatsachen“ jene magische Befangenheit hervorkehren kann, die dem „Entwicklungsstand“ „primitiver Völker“ entspricht (Fleck 2011 [1947]: 415). So zumindest will es die Rhetorik des Tabus an dieser Stelle, indem sie ein religiös aufgeladenes Vokabular zur Beschreibung sozialer Sachverhalte anbietet. In dieser Hinsicht ist sie von Flecks Quelle inspiriert, Wilhelm Jerusalems Aufsatz „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen“: „In der Entwicklung der religiösen Vorstellungen“, heißt es darin, „treten uns die Wirkungen der sozialen Verdichtung vielleicht am deutlichsten entgegen“ (Jerusalem 1924: 192). Die Aufklärungsdirektive Flecks richtet sich nicht nur auf die „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“, sondern auch auf die Erweiterung der soziologischen Zuständigkeit. Im Ergebnis kann Fleck sowohl seitens der Naturwissenschaft als auch seitens der Soziologie Verhältnisse magischer Befangenheit identifizieren, die die Durchsetzung der von ihm formulierten Einsicht in die „verwickelte,

sozialbedingte Art“ der „Entwicklung wissenschaftlicher Tatsachen“ hinterreiben. Diese Operation semantischer Zuschreibungen charakterisiert Flecks Zugriff auf seine Textzeugen. Sie gestattet es auch, dass er Jerusalem und Lévy-Bruhl perspektivisch interpretiert, um seinen eigenen Standpunkt stärker zu konturieren. Lévy-Bruhls Bemerkung, dass „die geistige Struktur einer bestimmten Gesellschaft und ihre Einrichtungen“ darüber befindet, ob man etwas für „physisch möglich oder unmöglich“ halten könne, reduziert Fleck in kritischer Absicht darauf, „daß niemand ein Gefühl oder einer Kenntnis dessen hat, was physisch möglich oder unmöglich sei“. Darum geht es Lévy-Bruhl indes gar nicht. Flecks kritische Perspektive, welche die in der Tat entscheidenden Verweise auf die „Gesellschaft und ihre Einrichtungen“ ausspart, resultiert aus der Umkehrung jener Asymmetrie, die ihren Gegenstand *volens volens* immer mit dem Vorwurf konfrontiert, von einem mangelnden Bewusstsein über die Religiosität der eigenen Voraussetzungen beherrscht zu sein. Das von Fleck vertretene Modell der Wissensgenese innerhalb „organisierte[r] Gemeinden“ (Fleck 1980 [1935]: 136 f.) übersetzt diesen Vorwurf in ein Argument der Beschreibung. Auf der Ebene der Begriffe folgt er darin seinen sozialwissenschaftlichen Stichwortgebern. Der aufklärerische Anspruch geht geradezu notwendig aus den Begriffen hervor, mit denen das soziale Geschehen erfasst wird.¹⁶

Sowohl der von Fleck zitierte „Gesamtgeist“ Durkheims als auch die „soziale Verdichtung“ Jerusalems sind Fortschreibungen der völkerpsychologischen Theoriebildung.¹⁷ Sie gründen zum einen im Begriff des „Volksgeistes“ beziehungsweise der „Volksseele“, den Durkheim ebenso wie Jerusalem der Rezeption der Völkerpsychologie Heymann Steinthals und Moritz Lazarus‘ verdankt¹⁸ – im Falle Jerusalems vermittelt durch die um 1900 einschlägige Einführung in die *Moderne Völkerkunde* des Religionswissenschaftlers und Völkerkundlers Thomas Achelis: „In der Sprache haben auch die berühmten Forscher Steinthal und Lazarus die wichtigste Verkörperung des Volksgeistes zu erblicken geglaubt“ schreibt Wilhelm Jerusalem in seiner Rezension dieses Buches, die er unter dem Titel „Die Volksseele“ publiziert (Jerusalem 1905: 232 f.). In dem für Fleck maßgeblichen Aufsatz über die „soziologische Bedingtheit des Denkens“ betont Jerusalem die epistemologische „Bedeutung der Sprache“ ebenfalls:

Es muß gefragt werden, was und wieviel in den allgemein für wahr gehaltenen Urteilen des täglichen Lebens und der wissenschaftlichen Forschung als Produkt des menschlichen Zusammenlebens und der darin gegebenen seelischen Wechselbeziehungen sich erweisen läßt. Die Bedeutung der Sprache, die doch zweifellos ein Erzeugnis des Gemeinschaftslebens ist, für die Ordnung, für die *Aufspeicherung* und für die *Gestaltung* der menschlichen Erkenntnis wird dabei gründlich untersucht werden müssen. (Jerusalem 1924: 183, Hervorhebung im Original)

Zum anderen ist im Kontext völkerpsychologischer Genealogien der Begriff der „Verdichtung“ bedeutsam, der von Moritz Lazarus vorgeschlagen wurde, um zu zeigen, wie

Begriffe und Begriffsreihen, welche in früheren Zeiten von den begabten Geistern entdeckt, von wenigen kaum erfaßt und verstanden, doch allmählich zum ganz gewöhnlichen Gemeingut ganzer Classen, ja der gesammten Masse des Volkes werden können. (Lazarus 1861: 58)

Eine „langgedehnte Vergangenheit“ werde im „psychischen Proceß“ der „Verdichtung der Vorstellungen“ zur „geschlossenen Gegenwart“ (ebd.). Dieses Moment der Schließung wird Fleck aus dem gleichen Grund interessieren wie Lazarus,¹⁹ nämlich im Blick auf die Frage, wie die „geschlossene Gegenwart“ im Namen des Fortschritts wieder geöffnet werden könne.²⁰ Dieser politische Impetus arbeitet sich an den Implikationen der Verdichtungsmetapher ab. „Verdichtungen“ lassen Formen entstehen, die als „Ausdruck“ ihrer kollektiven Genese erscheinen. Zugleich verantworten sie Schließungen, durch die der Prozess der historischen Wissensgenese dem Vergessen anheimfällt. Im Übrigen ist auch Lazarus' Modell des Prozesses, in welchem „der Mensch sich nachgerade willkürlich und unwillkürlich, absichtlich und zufällig Organe der Verdichtung seines Denkens schafft, sowohl materielle als geistige Organe“ (ebd.), die Sprache selbst. Sie sei eines der „objectiven Mittel“, in denen sich „die Verdichtung der Begriffe“ vollziehe:

Sodann aber ist die Sprache nicht bloß Mittheilungs- sondern auch Bildungsmittel, um eigene Gedanken zu denken und fremde zu erfassen und zu begreifen; die Sprachform des eigenen Geistes enthält nicht nur das Mittel und Gelegenheit, den fremden Gedanken überhaupt zu vernehmen, sondern die Fähigkeit, ihn in gleicher Weise zu denken und zu verstehen. (Ebd.: 59)

Lazarus' Antwort auf das Problem der „geschlossenen Gegenwart“ liegt in einem Akt der Rückübersetzung, der den Vorgaben der paradigmatischen Sprachlichkeit verhaftet bleibt. Im Grunde genommen handelt es sich um eine perspektivische Lesbarmachung historischer Sachverhalte. Nach dem Vorbild sprachgeschichtlicher Ursprungsforschungen und Wanderungsbewegungen sollen die „Vorstellungen“ in jene „Begriffe und Begriffsreihen“ überführt werden, die in die „Verdichtung“ zur „geschlossenen Gegenwart“ der „objectiven Mittel“ involviert sind. In dieser epistemologischen Option, die die Völkerpsychologie dem historischen Sprachbewusstsein zuerkennt und die zu den maßgeblichen Voraussetzungen der Perspektive gehört, die die „soziale Morphologie“ auf gesellschaftliche Institutionen einnimmt, deutet sich auch Flecks Zugriff auf die „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ an. Ebenso zeigt sich darin bereits die von ihm diskutierte Kopplung „passive[r] und aktive[r] Elemente“ der Wissensgenese (Fleck 1980 [1935]: 24), die in der Terminologie von Moritz Lazarus als Kombination von „willkürlich[en] und unwillkürlich[en]“ Elementen der Sprachbildung

gegeben ist. Mit dieser Variation wird auch der wissenschaftshistorische Hintergrund der eingangs angesprochenen Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit kenntlich. Sie verdankt sich der im 19. Jahrhundert etablierten Unterscheidung zwischen unbewusstem und bewusstem Sprachgebrauch, die eine Distanz gegenüber jenem Medium voraussetzt, in dem sich eine Gemeinschaft organisiert. Flecks Rede von der Möglichkeit, „das intellektuelle Leben der Gesellschaft rational zu lenken“ (Fleck 2011 [1947]: 415), zählt mithin zu den Folgen dieser Distanz.

Sprachdenken und Verdichtungsmetapher prägen Flecks Modellierung der „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“. Das Paradigma sprachgeschichtlicher Reihenbildungen ist in Flecks Rede von „Urideen“ und „Präideen“ anzutreffen:

Auf diese Weise entsteht ein geschichtlicher Zusammenhang der Denkstile. Man findet Entwicklungsgänge der Ideen, die oft von primitiven Präideen kontinuierlich zu neuzeitigen, wissenschaftlichen Auffassungen führen. Da solche Ideenentwicklungsgänge sich miteinander vielfach verknoten und jederzeit in Beziehung zum ganzen Wissensbestande des Denkkollektives stehen, erhält ihr konkreter, jeweiliger Ausdruck das Merkmal der Einmaligkeit eines historischen Ereignisses. (Fleck 1980 [1935]: 131)

Oder, an anderer Stelle:

Auch andere Lehren [...] entwickelten sich historisch aus mehr oder weniger unklaren Urideen, die viel früher waren als ihre naturwissenschaftlichen Beweise und während verschiedener Epochen verschiedentlich begründet wurden, bis sie ihren modernen Ausdruck fanden. [...] Die Urideen sind als entwicklungsgeschichtliche Anlagen neuzeitiger Theorien zu betrachten und ihr Entstehen ist denksozial zu begründen. (Ebd.: 36 f.)

Die Unterscheidung zwischen unbewusstem und bewusstem Sprachgebrauch, die durch die Völkerpsychologie Lazarus' und Steinthals als Variation der Unterscheidung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ausgewiesen wird, strukturiert in Flecks Monographie die Aufmerksamkeit, die der kontinuierlichen Überlieferung der Ideen gilt. Wie bei den Völkerpsychologen ist auch bei Fleck das Vorbild dieser Kontinuität die „Folklore“, deren Weitergabe auf dem Prinzip der unbewussten Variation vorgefundener Stoffe basiert. Fleck verwendet dafür bemerkenswerterweise den Begriff der „Mutationen“ (ebd.: 38). Seine erneut mit dem Register vorreflexiver Religiosität assoziierte Annahme, dass eine „Art abergläubischer Furcht“ verhindere, „das Allerintimste menschlicher Persönlichkeit, das Denken, auch einem Kollektive zuzusprechen“, versieht Fleck mit folgender Fußnote: „Obwohl sich niemand weigert, dem Kollektiv die Schöpfung geistiger Produkte wie Sprache, Volkslied, Folklore und anderes zuzusprechen“ (ebd.: 60).

Dieser Wille zur Umadressierung zirkulierender Konzepte primitiver Sozialität findet sich zur gleichen Zeit in einer „Soziologie des Denkens“ wieder, die ebenfalls in peripheren Zusammenhängen im Rahmen

bildungspolitischer Popularisierungsbemühungen entsteht: Als Buchbeilage zur Zeitschrift *Urania* erscheint 1929 ein schmaler Band unter dem Titel *Soziologie des Denkens. Das vorwissenschaftliche Denken* von Max Hermann Baege.²¹ An diesem Buch sind im Horizont der Frage nach Voraussetzungen und Kontexten der epistemologischen Auffassungen, die Flecks Ansatz zur Beschreibung von Wissensgenesen fundieren, zwei Dinge von Interesse. Zum einen der Rückgriff auf jene Quellen von Gumpowicz bis Jerusalem, die auch für Flecks Soziologie des Denkens einschlägig sind. Und zum anderen die Perspektivierung von Prozessen der Wissensbildung im Blick auf das, was auch Baege im Anschluss an Jerusalem „Verdichtung“ nennt:

Sogar die wissenschaftlichen Lehren sind meist, wenigstens für den Laien, solche durch das Herkommen fortgepflanzte „soziale Verdichtungen“. Deshalb ist es auch so schwer, veraltete wissenschaftliche Theorien zu beseitigen. Wie alle soziologischen Gebilde, haben sie geradezu die Tendenz, ein selbständiges Leben zu führen [...] Eine objektive Erkenntnis wird erst dann zur anerkannten Wahrheit, wenn sie selbst wieder zu einer „sozialen Verdichtung“ geworden ist. (Baege 1929: 6 f.)

Die Frage, die sich an diese verblüffenden Übereinstimmungen anschließen lässt, ist nicht die nach gegenseitigen Bezugnahmen (die nach Lage der Dinge ausgeschlossen werden können), sondern vielmehr die nach den epistemologischen Möglichkeiten, welche offenbleiben, wenn die Entscheidung für die metaphorische Rede von „sozialen Verdichtungen“ getroffen worden ist. Offenbar erzwingt die Metapher einen Zugriff auf die Geschichte des Denkens, der das Kollektiv mit der mangelnden Einsichtsfähigkeit in die Prozesse seiner eigenen Wissensproduktion konfrontiert.

Im Kontext entsprechender Theoriebildungen und Erklärungsmuster, die allemal auf den Herkunftszusammenhang völkerpsychologischer Einsichten in die Funktionsweise von Sprache und Überlieferung zurückgreifen (Baege 1929: 8–24), ist auch das von Fleck betonte Moment der Verfasserlosigkeit zu verorten, das als notwendige Voraussetzung unbewusster Wissenskommunikationen erscheint: Die Frage, wer der „Träger oder Verfasser“ eines „Denkgebild[es]“ sei, könne nur durch die „schöpferische Kraft“ des „Denkkollektives“ beantwortet werden (Fleck 1980 [1935]: 60). In gleicher Weise ist die Frage nach dem Ursprung der Volkspoesie seit Herder beantwortet worden (aus völkerpsychologischer Perspektive Steinthal 1868). Für die Geschichte der Wassermann-Reaktion, Flecks eigentlichen Gegenstand, bedeute das, dass

[d]er Zeitpunkt dieser entscheidenden Wendung [ihrer Anerkennung als „Tatsache“; M.N.] sich nicht genau bestimmen [läßt]. Man kann keine Autoren nennen, die sie bewußt ausführten, man kann nicht genau feststellen, wann sie geschah und nicht einmal logisch einfach erklären, wie sie geschah. (Ebd.: 95)

Aus dieser Ungewissheit leitet Fleck die Bedeutsamkeit der „kollektive[n] Erfahrung“ ab und postuliert jede „Entdeckung [...] als soziales Geschehen“ (ebd.: 97, 102). Dieses Postulat einer grundlegenden Sozialität

wissenschaftlicher Entdeckungen übersetzt Fleck in einen neuen Begriff wissenschaftlicher Autorschaft, der die „wissenschaftliche Tatsache“ als „Folklore“ moderner Gesellschaften deklariert: „doch die eigentliche Autorschaft gebührt dem Kollektiv, dem Brauche der Gemeinschaft“ (ebd.: 125). In einer ebenso abrupten wie erhellenden Wendung wechselt Fleck das Register seiner Gegenstände: „Weder logisch noch geschichtlich sind die passiven und aktiven Elemente voneinander zu trennen“, heißt es zunächst angesichts der Wassermann-Reaktion,

[j]a, man vermag kein Märchen zu erfinden, das nicht zwangsläufig Koppelungen enthielte. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Mythos von der Wissenschaft nur durch den Stil. (Ebd.: 125)

Die Wendung zur Erfindung eines „Märchen[s]“ ist an dieser Stelle durchaus bemerkenswert; sie verdeutlicht schlaglichtartig den wissenschaftsgeschichtlichen Ursprung der Kategorien Ludwik Flecks. Dieser liegt – vermittelt über die Völkerpsychologie und ihren Begriff der „Verdichtung“ – in der romantischen Philologie des frühen 19. Jahrhunderts, die in die Mythenforschung der Völkerpsychologie übersetzt wurde, in der das „Märchen“ als Urform der „poetischen Erzählung“ beschrieben wird (Wundt 1909: 29). „Mythus“, „Wissenschaft“ und „Märchen“ erscheinen in dieser Perspektive allesamt als Wissensformen, die als unbewusster „Ausdruck“ der ihnen zugrunde liegenden Sozialformationen auftreten. Im Aufsatz zum „Problem einer Theorie des Erkennens“ wird die Voraussetzung der Verfasserlosigkeit, die zu den zentralen Eigenschaften „poetischer Erzählung[en]“ gehört, nicht von ungefähr an der Stelle relevant, an der Fleck den „Gedankenkreislauf“ diskutiert:

Dies bringt mit sich, daß praktisch jeder Gedankenkreislauf sowohl mit einer Stilisierung (Verstärkung) wie auch mit einer Umstilisierung (Verdrehung) verbunden ist. *Gewisse Elemente des aktuellen Denkinhalts können also verfasserlos sein.* Aus Verständigung und Mißverständnissen, aus mehrmaligen Umgestaltungen und Überarbeitungen wächst allmählich im sozialen Kreislauf ein Gebilde heraus, in dem nichts mehr aus den ursprünglichen Bestandteilen enthalten ist. (Fleck 2011 [1936]: 271, Hervorhebung im Original)

Man kann darin mit den Herausgebern der Schriften Flecks das Prinzip der Stillen Post erkennen. (Zittel et al. 2011: 20 f.) Das ist auch insofern mehr als nur eine naheliegende Pointe, als das Problem von Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Prinzip der Stillen Post unmittelbar einsichtig wird: Die mündliche Weitergabe der Nachricht führt im „Gedankenkreislauf“ zu einem neuen Gebilde, während die Übermittlung einer schriftlich fixierten Nachricht das Gebilde „im sozialen Kreislauf“ nicht modifiziert. Fleck selbst verweist dementsprechend auf das Paradigma der Sprachgeschichte:

Ein besonderes interkollektives Verkehrsgut bildet das Wort als solches: da allen Worten eine mehr oder weniger ausgeprägte denkstilgemäße Färbung

anhafte, die sich bei der interkollektiven Wanderung ändert, kreisen sie interkollektiv immer mit einer gewissen Änderung ihrer Bedeutung. (Fleck 1980 [1935]: 143)

Im „Problem einer Theorie des Erkennens“ heißt es:

Denkgemeinschaften erzeugen Meinungen, Anschauungen, Denksammenhänge und Vorstellungen auf eine Art, die der Bildung von Wörtern, Redewendungen und Sprachgebräuchen sehr ähnlich ist. (Fleck 2011 [1936]: 278)

Diese Ähnlichkeit kehrt zur bereits mehrfach erwähnten Unterscheidung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zurück. Denn die „Bildung“, von der Fleck hier schreibt, ist unabdingbar an die Mündlichkeit der Kommunikation gebunden. Ihre Beobachtung wiederum setzt die Differenzierung der Schrift voraus. Das Wissen, das an diesem Punkt zur Debatte steht, zeigt sich als Effekt jener Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit, die in der Völkerpsychologie des 19. Jahrhunderts die Begriffe von „Sprache“ und „Entwicklung“ fundiert. Flecks Erkenntnistheorie ist insofern vor allem eine Theorie der mündlichen Kommunikation von Wissen:

[A]uch das einfache Mitteilen eines Wissens [ist] keineswegs mit der Translokation eines starren Körpers im Euklidischen Raume vergleichbar: es geschieht nie ohne Transformation, sondern immer mit stilgemäßer Umformung, intrakollektiv mit Bestärkung, interkollektiv mit grundsätzlicher Veränderung. (Fleck 1980 [1935]: 145)

„Einführungsweihe“. Zur Religiosität der Lernszene

Flecks Anwendung seiner Theorie zeigt indes, dass die Analyse des „einfache[n] Mitteilens eines Wissens“ dort an ihre Grenzen stoßen kann, wo sie ihren Befund durch die Hinzuziehung schriftlicher Zeugnisse bestätigen möchte. Die für diese Form der Lesbarmachung historischer Wissensgeschichten unabdingbare Annahme einer „organischen“ Kontinuität der Überlieferung ist auf ein vorreflexives Textverständnis angewiesen, das Information und Offenbarung in eins setzt. In den Passagen, in denen Fleck die Anfangsgründe des Wissens diskutiert, wird das bereits deutlich. Mit einer bezeichnenden Akzentsetzung berichtet Fleck von den „Einführungsweihen“, denen sich die „Uneingeweihten“ zu unterwerfen haben, wenn sie am „schlechthin verstandesmäßigen System“ des naturwissenschaftlichen Wissens partizipieren wollen (Fleck 1980 [1935]: 73):

Auch die didaktische, also autoritative Einführung ist nicht schlechthin rational: denn der momentane Stand des Wissens bleibt ohne Kenntnis der Geschichte unklar, ebenso wie die Geschichte ohne inhaltliche Kenntnis eines momentanen Standes. Jede didaktische Einführung in ein Gebiet enthält eine Zeit, wo rein dogmatisches Lehren vorherrscht. Man präpariert einen Intellekt für ein Gebiet,

man erteilt ihm eine Einführungsweihe. Ist die Weihe seit Generationen so verbreitet wie z.B. die Einführung in die Grundideen der Physik, so wird sie so selbstverständlich, daß man vollständig vergißt, sie einst erhalten zu haben, da man keine Uneingeweihten sieht. (Ebd.: 73)

Flecks Unterscheidung zwischen „Eingeweihten“ und „Uneingeweihten“ – an anderer Stelle spricht er von „Priestern“ und „Jüngern“ beziehungsweise „Elite“ und „Masse“ (Fleck 2011 [1947]: 414) – assoziiert ebenso wie das „dogmatische Lehren“ und die „Weihe“ selbst den Prozess des geregelten Wissenserwerbs mit jener religiösen Semantik, die den Zusammenhalt primitivistischer Begriffe verbürgt und die „Beharrungstendenz der Anschauungen“ (Fleck 1980 [1935]: 41) erklären soll. Durch die Wahl der Metaphern erscheint die Szene des Lernens als religiöse Initiation: „Es gibt“, heißt es einige Seiten später, „eine stufenweise Hierarchie des Eingeweihtseins“ (ebd.: 138). Im bereits mehrfach angeführten Aufsatz zum „Problem einer Theorie des Erkennens“ spricht Fleck von „Zeremonien“ und „Aufnahmesakramenten“ (Fleck 2011 [1936]: 285). Der entsprechende komparatistische Effekt situiert den Studenten der Naturwissenschaften neben dem Klosterschüler; er imaginiert die Vermittlung von Grundlagen des Wissens als Initiation in ein Geheimnis, dessen Ursprung sich dem Unterricht entzieht. In diesem Feld „autoritative[r] Einführung[en]“ entstehe durch die „Einführungsweihe“ ein

speziell geformte[r] Mensch, der seiner traditionellen und kollektiven Bindung nicht mehr entgeht, sonst wäre er kein Fachmann. Logisch nicht legitimierbare Momente sind nicht nur zur Einführung notwendig, sondern auch zur Fortführung eines Wissens, selbst zur Legitimierung eines Wissensgebietes, die doch eine Wissenschaft für sich ist. (Fleck 1980 [1935]: 74)

Die Bildung der gleichsam religiösen „Gemeinschaft“ wird von Fleck schließlich selbst praktiziert, indem er ein mehrseitiges Zitat aus der Einleitung zu Julius Citrons Buch *Die Methoden der Immunodiagnostik und Immunotherapie* (1910) anführt. Dem Zitat stellt er eine interessante Einleitung voran:

Wir wollen nun die Einführungsweihe in das Gebiet der Wassermann-Reaktion vornehmen und zwar nach deutschem Ritus. Ich wählte den Katechismus von Citron, einem Schüler Wassermanns, in der Ausgabe von 1910, die als Lehrbuch noch ziemlich brauchbar, aber von der Spitze der Forschung schon überholt ist. (Ebd.)

Der performative Nachvollzug dessen, was der Text zunächst analytisch entwickelt, wird durch den Hinweis auf die zeitliche Differenz wieder distanziert: Die Historisierung des „Katechismus“ von Citron, der „von der Spitze der Forschung schon überholt ist“, vollführt insofern eine oszillierende Bewegung, als sie einerseits den Leser die Binnenperspektive der „Einführungsweihe“ durch die Lektüre nachvollziehen lässt und andererseits eine Außenperspektive auf das Geschehen durch dessen Historisierung einfordert.

Auf diese Weise erscheinen „Ritus“ und „Katechismus“ bereits ironisch gebrochen, bevor Fleck in seiner Textanalyse herausarbeitet, was „diese ausgezeichnete Einführung [suggeriert]“ und welche „nicht zu legitimierenden Elemente“ (ebd.) sie enthält. Wichtig ist an dieser Stelle Flecks Ersetzung der Legitimation durch Suggestion; er schreibt dadurch dem studentischen Lektüreakt die Genese einer magischen Befangenheit ein, die der bewussten Reflexion der „nicht zu legitimierenden Elemente“ keinen Raum mehr lässt. Die Asymmetrie der Einsichtsfähigkeit ist offenbar auf starke Metaphern angewiesen, um eine Befangenheit behaupten zu können, die für die Modellierung des Fleck'schen Begriffs vom Denkkollektiv unabdingbar ist. Im Umkehrschluss wird dadurch auch deutlich, welchem Ziel die „vergleichende Erkenntnistheorie“ untersteht: Sie bezeichnet die Möglichkeit einer Distanznahme gegenüber der mangelnden Legitimation jener autoritativen Wissensgründe, durch die die kollektive Funktionsweise von „Ritus“ und „Katechismus“ einsichtig wird. Um es kurz in Erinnerung zu rufen: Eingeebnet wurde diese Geste intellektueller Distanznahme angesichts der religiösen Praktiken „primitiver Völker“ im 19. Jahrhundert. Ihr liegt die folgenreiche Voraussetzung zugrunde, dass es eine Entwicklungsgeschichte religiöser Weltverhältnisse gibt, die vom Animismus der Primitiven zur Schriftreligion der europäischen Zivilisationen führt. Man kann hier eine Asymmetrie sowohl des Wissens als auch des Verstehens beobachten, die vor allem über jene Unterscheidung zwischen bewusstem und unbewusstem Sprachhandeln prozessiert wird, die der Beobachtung oraler Kulturen abgelesen wurde.

Im Falle Flecks wird die Wirksamkeit dieser Asymmetrie darin deutlich, dass er das, was im „Katechismus“ von Citron erzählt wird, probeweise beim Wort nimmt. Das heißt, er markiert keine Trennung zwischen dem, was sich an dieser Stelle als Rhetorik der Vermittlung bezeichnen ließe, und dem, was der eigentliche Gegenstand der Vermittlung sein soll. Beides ist in seiner Perspektive wissenschaftsgeschichtlich gleichermaßen einschlägig und entzieht sich dem Unterscheidungsvermögen der Leser: Die Geschichte von Gattungsmustern und die Präfiguration von Erkenntnissen durch Metaphern spielen deshalb eine ebenso wichtige Rolle wie das mathematische Formelwissen oder die Vorführung von Versuchen. Dadurch kann Fleck den religiösen Charakter der „Einführungswelche“ als konstitutives Element der Wissensgenese herausstellen.

Tatsächlich ist es ja so, dass Einführungen in wissenschaftliche Grundlagen um 1900 unter dem Namen „Katechismus“ publiziert wurden. Um Flecks Beispiel der „Grundideen der Physik“ aufzugreifen: Als 57. Band von *Webers illustrierten Katechismen*, die von 1854 bis 1920 mit großem Erfolg verlegt wurden, erscheint 1889 Julius Kollerts *Katechismus der Physik*. Fleck nimmt die verbreitete Rede vom „Katechismus“ ernst, und das heißt, dass er nach den Verbindungen fragt, die zwischen Wissenschaft und Religion gerade dort bestehen, wo es um den Akt der Wissensvermittlung geht. Die Antwort liegt in

der Beobachtung einer gleichsam rituellen Initiation in die Grundlagen des Wissens, die dadurch jeder Reflexion entzogen werden. Zugleich wird ersichtlich, dass die Plausibilität dieses Entzugs von der Konsequenz abhängt, mit der Metaphern eine Wirklichkeit konstituieren, die von sich selbst im Augenblick ihrer Entstehung nichts mehr weiß.

Wenn Fleck notiert, dass durch die „Weihe“ ein „Mensch [entstehe], der seiner traditionellen und kollektiven Bindung nicht mehr entgeht“ (Fleck 1980 [1935]: 74), dann beschreibt er vor allem jene Vorstellung, die man sich um 1900 vom Funktionieren „primitiver Völker“ macht. In der „sozialen Morphologie“ führt das zu einem Begriff „kollektive[n] Leben[s]“, durch den sämtliche kulturelle Äußerungen als „organischer“ „Ausdruck“ des „Lebens“ gedeutet werden. Parallel dazu zeigt Flecks Adaption der „sozialen Verdichtung“ in ihrer Verknüpfung mit religiösen Metaphern wie die Vorstellung einer „Bindung“ entstehen kann, die keinen Spielraum für die bewusste Reflexion des kommunizierten Wissens lässt. Flecks Begriff der Ausbildung entspricht in seinen Grundzügen der primitivistischen Vorstellung von der Genese magischer Sprachbegriffe, die er in einer Rezension Hornbostels finden konnte:

Worte und Ideen sind ursprünglich lautliche und gedankliche Äquivalente der Erlebnisse, die gleichzeitig mit ihnen gegeben sind. Dies erklärt die magische Bedeutung der Worte und die dogmatische, religiöse Bedeutung der Sätze. (Fleck 1980 [1935]: 39)

Eine nahezu gleichlautende Bestimmung bietet im Übrigen auch Baeges *Soziologie des Denkens* (1929: 11 f.), die diese Annahme auf Ludwig Noirés Buch *Der Ursprung der Sprache* zurückführt (Noiré 1877). In beiden Fällen wäre also womöglich weniger nach der Triftigkeit der Argumente als vielmehr nach den historischen Voraussetzungen und Orientierungen zu fragen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu führen, dass Wissenschaft und Gesellschaft die sozialanthropologischen Möglichkeiten ihrer Lesbarmachung zu ermitteln versuchen.

Sowohl die religiösen Metaphern als auch die Rede vom „Kollektiv“ behaupten für die moderne Gesellschaft jene Art sozialer Bindungen, die die „primitiven Völker“ in der Perspektive von Völkerpsychologie und Ethnologie auszeichnen. Diese Bindung ist die Voraussetzung dafür, dass die Kategorien und Argumente, die in der Beschreibung „primitiver Völker“ entwickelt worden sind, auch im Feld der Naturwissenschaften ihre Geltung behalten. Flecks Theorie sitzt deshalb in gewisser Weise den organischen Kontinuitätsvorstellungen ihrer wissenschaftshistorischen Voraussetzungen auf. Sie verwandelt ihren Gegenstand in eines jener isolierten Kollektive in „organischer Abgeschlossenheit“ zurück, deren Psychologie die Völkerpsychologie im 19. Jahrhundert nach dem Vorbild der Sprachwissenschaft der Grimms erforscht hatte. Die häufige Betonung „organischer“ Zusammenhänge zeigt das in aller Deutlichkeit: Fleck spricht vom „organischen Sich-Entwickeln

einer Idee“ (Fleck 2011 [1934]: 181), vom „sozialen Organismus“ der „Denkgruppe“ (Fleck 2011 [1936]: 270) oder der „organischen Abgeschlossenheit jeder Denkgemeinde“ (Fleck 1980 [1935]: 137) und „organische[n] Denkstilen“ (Fleck 2011 [1936]: 287). Diese metaphorisch zumindest verstärkten Bindungen stiften morphologische Zusammenhänge, in denen das interpretatorische Zusammenspiel von „Verdichtung“ und „Ausdruck“ seine epistemologische Relevanz fundiert. Flecks Erkenntnistheorie passiert deshalb, was sämtlichen Sozialtheorien um 1900 widerfährt, die sich von ihren Voraussetzungen im Evolutionismus des 19. Jahrhunderts nicht konsequent lösen – sie verwandelt ihren Gegenstand in ein Stück „Natur“, das gerade deshalb, weil es von sich selbst nichts weiß, Auskunft über die Bedingungen und Regeln seiner Genese gibt: „Es verschwindet“, heißt folgerichtig das morphologische Versprechen Flecks, „die Kluft zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘“ (ebd.: 301).

Anmerkungen

- 1 Freudenthal/Löwy (1988) haben auf mögliche Motivationen dieses Entwurfs verwiesen. Wenngleich manche ihrer Ableitungen zu eindeutig ausgefallen zu sein scheinen (vgl. etwa S. 637 f., 641), so ist ihr mehrfacher Hinweis auf Flecks „marginal position“ (S. 635, 639, 641, 644) von zentraler Bedeutung, lässt er doch Rückschlüsse auf Flecks Epistemologie als die eines „marginal man“ zu, wie er in der gleichen Zeit von Robert Park und Everett Stonequist als ethnologische Figur des peripheren Ineinanders von individueller Positionierung und vergleichendem Blick entworfen wurde. Insbesondere gilt das für den ethischen Einsatz, den beide in dieser Positionierung begründet sehen: „It is in the mind of the marginal man – where the changes and fusions of culture are going on – that we best can study the processes of civilization and of progress“ (Park 1928: 893, siehe auch Stonequist 1937). Der schlichte Verweis darauf, dass Fleck „out of touch with his time and his science“ gewesen sei, verfehlt, trotz der zum Teil richtigen Beobachtungen zu Flecks selektivem Umgang mit naturwissenschaftlichen Quellen diesen Zusammenhang (Hedfors 2006: 138, 157).
- 2 Den Auftakt der Prominenz primitivistischer Diskurse bildet Tylor 1871.
- 3 Zur Anschlussfähigkeit dieses Programms siehe Löwy 2004.
- 4 Zu weiteren Dimensionen dieser Vorgeschichte beziehungsweise Kontextualisierungen Flecks vgl. Cohen/Schnelle 1986; sowie Löwy 1990.
- 5 Robert Redfield hat darauf aufmerksam gemacht, dass im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert der „primitive isolate“ in „primitive societies“ im Bereich von Soziologie und Sozialanthropologie zum „model of research and the typical entity for comparisons and generalizations“ wurde (Redfield 1956: 7).
- 6 Im Begriff der „kolonialen Situation“ folge ich der klassischen Studie Georges Balandiers (Balandier 1970).
- 7 Zur Geschichte dieser Unterscheidung vgl. Harbsmeier 1992; sowie Schüttelpelz 2005.
- 8 „Meine ganze Arbeit hat nur den Zweck, die Begriffe des Objektes und des Subjektes sowie des Erkennen und Seins etwas umzuformen, um dieselben nützlicher zu machen“ (Fleck 2011 [1932]: 174). Zu den „hidden ethical and political issues in Fleck’s work“ vgl. auch Sinding 2004, sowie Borck 2004.
- 9 Zu Flecks Befassung mit der Soziologie siehe Egloff 2007.
- 10 Vgl. dazu den Überblick bei Petermann 2004, besonders Teile 4–6. Der biographisch unterfütterten Parallelisierung der Forschungen Bronislaw Malinowskis mit den Arbeiten Flecks dient neben der „teilnehmenden Beobachtung“ beider der Rekurs auf ethnologisches Wissen als Argument: Gonzalez/Nader/Ou 1995.

- 11 Zum Evolutionismus im 19. Jahrhundert vgl. Bowler 2003: 224–323.
- 12 Zu den Rezeptionsphasen der Erkenntnistheorie Flecks vgl. Graf/Mutter 2000.
- 13 Vgl. dazu den Begriff der Völkerkunde, den Flecks soziologischer Gewährsmann Wilhelm Jerusalem anlässlich einer Rezension von Thomas Achelis' „Moderne Völkerkunde“ (Stuttgart 1896) entwirft (Jerusalem 1905 [1897]: 231–235).
- 14 Latour 1995. Zu Latours zum Teil verdeckter Adaption ethnologischer Positionen vgl. Rottenburg 2008.
- 15 Vgl. in historischer Hinsicht Töpfer 2009.
- 16 Das gilt bereits für die Programmschrift des Primitivismus, für Tylors Buch „Primitive Culture“. Tylor begreift seine „Culturwissenschaft“ buchstäblich als „Wissenschaft der Reformation“, die einerseits „den Geist der Menschen mit einer Entwicklungstheorie [erfüllen]“ und andererseits „die Ueberreste einer alten rohen Cultur, die in schädliche Superstitionen übergegangen sind, [blosstellen] und als reif zur Zerstörung [...] kennzeichnen“ müsse. Diese „Arbeit“ der „Culturwissenschaft“ diene dem „Fortschreiten der Civilisation“, indem sie „die Beförderung des Fortschritts“ und „die Beseitigung [seiner] Hemmnisse“ miteinander verbinde (Tylor 1873: II: 456).
- 17 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch den Beitrag Rainer Egloffs im vorliegenden Heft.
- 18 Zur Bedeutung beider siehe Kalmar 1987.
- 19 Lorraine Dastons Beobachtung der Art und Weise, wie aus wissenschaftlichen Beobachtungen Ontologien entstehen, schließt in ihrer Interpretation Fleck an dieses Moment an, siehe Daston 2008.
- 20 Zur zeitgeschichtlichen Rückbindung des Emanzipationspotentials dieser Annahme im „Zeitalter der Extreme“ (Eric J. Hobsbawm) vgl. Hagner 2012.
- 21 Baega hat nach diversen Publikationen im Rahmen sozialdemokratischer Arbeiterbildungsvereine unter anderem folgende Arbeiten publiziert: Baega 1916, 1928, 1937.

Literatur

- Baega, Max Hermann, 1916. *Die Naturphilosophie Ernst Machs*. Berlin: Psychologisch-soziologischer Verlag.
- Baega, Max Hermann, 1928. *Die Naturgeschichte des Traums*. Leipzig: Hesse & Becker.
- Baega, Max Hermann, 1929. *Soziologie des Denkens. Das vorwissenschaftliche Denken*. Jena: Urania Verlagsgesellschaft.
- Baega, Max Hermann, 1937. *Einführung in die Psychologie*. Berlin: Kameradschaft Verlagsgesellschaft.
- Balandier, George, 1970. Die koloniale Situation: Ein theoretischer Ansatz [1952]. In: Rudolf von Albertini, Hg., *Moderne Kolonialgeschichte*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 106–124.
- Beuchelt, Eno, 1974. *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Borck, Cornelius, 2004. Message in a Bottle from „The Crisis of Reality“. On Ludwik Fleck's Interventions for an Open Epistemology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 447–464.
- Bowler, Peter J., 2003. *Evolution. The History of an Idea*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Robert S./Schnelle, Thomas, Hg., 1986. *Cognition and Fact. Materials on Ludwik Fleck*. Dordrecht: Kluwer.
- Daston, Lorraine, 2008. On Scientific Observation. *Isis*, 99, 97–110.
- Durkheim, Émile, 1897/1898. Note sur la morphologie sociale. *L'Année Sociologique*, 2, 520–521.
- Egloff, Rainer, 2007. Leidenschaft und Beziehungsprobleme. Ludwik Fleck und die Soziologie. In: Bozena Choluj und Jan C. Joerden, Hg., 2007. *Von der wissenschaftlichen Tatsache zur Wissensproduktion. Ludwik Fleck und seine Bedeutung für die Wissenschaft und Praxis*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 79–93.
- Fleck, Ludwik, 2011 [1932]. [Buchbesprechung von] Gustav Mie: „Naturwissenschaft und Theologie“. In: Sylvania Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 172–174.

- Fleck, Ludwik, 2011 [1933]. Brief an Moritz Schlick, Lwów, den 5. September 1933. In: Sylwia Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 561–562.
- Fleck, Ludwik, 2011 [1934]. Wie entstand die Bordet-Wassermann-Reaktion und wie entsteht eine wissenschaftliche Entdeckung im allgemeinen? In: Sylwia Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 181–210.
- Fleck, Ludwik, 2011 [1936]. Das Problem einer Theorie des Erkennens. In: Sylwia Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 267–308.
- Fleck, Ludwik, 2011 [1947]. Schauen, Sehen, Wissen. In: Sylwia Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 390–418.
- Fleck, Ludwik, 1980 [1935]. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freudenthal, Gad/Löwy, Ilana, 1988. Ludwik Fleck's Roles in Society: A Case Study Using Joseph Ben-David's Paradigm for a Sociology of Knowledge. *Social Studies of Science*, 18, 625–651.
- Genep, Arnold van, 2005 [1909]. *Übergangsriten (Le rites de passage)*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Gonzales, Roberto J. Gonzalez/Nader, Laura/Ou, C. Jay, 1995. Between Two Poles: Bronislaw Malinowski, Ludwik Fleck, and the Anthropology of Science. *Current Anthropology*, 36, 866–869.
- Goody, Jack, 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graf, Erich Otto/Mutter, Karl, 2000. Zur Rezeption des Werkes von Ludwik Fleck. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54, 274–288.
- Griesecke, Birgit, Hg., 2008. *Ludwik Flecks vergleichende Erkenntnistheorie*. Berlin: Kadmos Kulturverlag.
- Hagner, Michael, 2012. Perception, Knowledge and Freedom in the Age of Extremes: On the Historical Epistemology of Ludwik Fleck and Michael Polyani. *Studies in East European Thought*, 64, 107–120.
- Harbsmeier, Michael, 1992. Buch, Magie und koloniale Situation. Zur Anthropologie von Buch und Schrift. In: Peter Ganz, Hg., *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*. Wiesbaden: Harrasowitz, 3–24.
- Hedfors, Eva, 2006. The Reading of Ludwik Fleck: Questions of Sources and Impetus. *Social Epistemology*, 20, 131–161.
- Jerusalem, Wilhelm, 1905 [1897]. Die Volksseele. In: ders., Hg., *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze*. Wien: Braumüller, 224–241.
- Jerusalem, Wilhelm, 1905. H. Steinthal. In: ders., Hg., *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze*. Wien: Braumüller, 203–211.
- Jerusalem, Wilhelm, 1924. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen. In: Max Scheler, Hg., *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München: Duncker & Humblot, 182–202.
- Kalmar, Ivan, 1987. The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture. *Journal of the History of Ideas*, 48, 671–690.
- Kollert, Julius August, 1889. *Katechismus der Physik*. Leipzig: Weber.
- Kuper, Adam, 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Kuper, Adam, 2005. *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth*. London: Routledge.
- Latour, Bruno, 1995. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lazarus, Moritz, 1861. Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 2, 54–62.
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1921. *Das Denken der Naturvölker*. Hg. und eingeleitet von Wilhelm Jerusalem, Wien: Braumüller.
- Löwy, Ilana, 2004. Introduction: Ludwik Fleck's Epistemology of Medicine and Biomedical Sciences. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 437–445.

- Löwy, Ilana, Hg., 1990. *The Polish School of Philosophy of Medicine: From Tytus Chalubinski to Ludwik Fleck*. Dordrecht: Kluwer.
- Mauss, Marcel, 1989 [1904/1905]: Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie. In: ders., *Soziologie und Anthropologie 1: Theorie der Magie, soziale Morphologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 183–275.
- Mauss, Marcel/Durkheim, Émile, 1987 [1903]. Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 169–256.
- Noiré, Ludwig, 1877. *Der Ursprung der Sprache*. Mainz: Zabern.
- Park, Robert, 1928. Human Migration and the Marginal Man. In: *American Journal of Sociology*, 33, 881–893.
- Petermann, Werner, 2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Pickering, William Stuart Frederick, Hg., 2000. *Durkheim and Representations*. London: Routledge.
- Redfield, Robert, 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rottenburg, Richard, 2008. Übersetzung und ihre Dementierung. In: Georg Kneer, Markus Schroer und Erhard Schüttpelz, Hg., 2008. *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 401–424.
- Schüttpelz, Erhard, 2005. *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*. München: Wilhelm Fink.
- Sinding, Christiane, 2004. The Specificity of Medical Facts. The Case of Diabetology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 545–559.
- Steinthal, Heymann, 1868. Das Epos. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 5, 1–57.
- Stonquist, Everett, 1937. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Scribner/Simon & Schuster.
- Töpfer, Georg, 2009. „Organisation“ und „Organismus“ – von der Gliederung zur Lebendigkeit – und zurück? Die Karriere einer Wortfamilie seit dem 17. Jahrhundert. In: Michael Eggers und Matthias Rothe, Hg., 2009. *Wissenschaftsgeschichte als Begriffsgeschichte. Terminologische Umbrüche im Entstehungsprozess der modernen Wissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 83–106.
- Tylor, Edward Burnett, 1871. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Customs*. London: Murray.
- Tylor, Edward Burnett, 1873. *Die Anfänge der Cultur*. 2 Bde. Leipzig: C.F. Winter.
- Werkmeister, Sven, 2010: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*. München: Wilhelm Fink.
- Wundt, Wilhelm, 1906. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Band 2: *Mythos und Religion, Zweiter Theil*, Leipzig: Engelmann.
- Wundt, Wilhelm, 1909. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Band 2: *Mythos und Religion. Dritter Teil*, Leipzig: Engelmann.
- Zittel, Claus/Werner, Sylwia, 2011. Einleitung: Denkstile und Tatsachen. In: Sylwia Werner und Claus Zittel, Hg., *Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Berlin: Suhrkamp, 9–32.

Michael Neumann
 FB Literaturwissenschaft
 Universität Konstanz
 Postfach 164
 78457 Konstanz
 Deutschland
 E-Mail: Michael.Neumann@uni-konstanz.de