

0. Auf dem Weg zu einer immanenzphilosophischen Reflexion wissenschaftlicher Praxen

Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß
man zuerst Spinozist sein.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1986a: 165)

0.1 Immanenzphilosophie: Ein (impliziter) Anspruch einer Philosophie der Praxis

Schlägt man ein beliebig ausgewähltes Lehrbuch für StudienanfängerInnen einer empirischen Einzelwissenschaft auf, so wird in der Regel unter der Rubrik „wissenschaftstheoretische Grundlagen“ Karl Raimund Poppers Ideal der deduktiv-hypothetischen Methode, nach der sich wissenschaftliche Aussagen zwar prinzipiell nicht bestätigen lassen, aber im Abgleich mit der Beobachtung falsifizierbar sein sollen (vgl. Popper 1935: 5ff.), referiert. Zugleich ist einem breiten Publikum gemeinhin bekannt, dass Popper nicht unumstritten ist. Zweifelsohne stellt die Kontroverse zwischen Vertretern des kritischen Rationalismus im Anschluss an Popper auf der einen Seite und Thomas S. Kuhn und Paul Feyerabend auf der anderen Seite, in der ein Kriterium der epistemischen Überlegenheit (natur-)wissenschaftlicher Theorien gegenüber anderen Überzeugungssystemen wie Metaphysik, Mythen und Pseudowissenschaft auf dem Spiel steht, die prominenteste und öffentlichkeitswirksamste wissenschaftstheoretische Debatte dar. So haben Kuhn und Feyerabend gegen Poppers Abgrenzungskriterium (Popper 1935: 12ff.) im Wesentlichen zwei Argumente ins Feld geführt. Das erste Argument ist erkenntnistheoretischer Art und bezieht sich auf die Theorieabhängigkeit von Beobachtungen. Wenn aber Beobachtungsaussagen ihrerseits theorieabhängig

sind, dann sind zu prüfende Hypothesen überhaupt nicht unmittelbar mit den Tatsachen abgleichbar (vgl. insb. Kuhn 1976: 126ff; Feyerabend 1986: 46f.).¹ Damit einhergehend halten sie, zweitens, dem Falsifikationismus ein idealistisches Wissenschaftsbild vor. Denn zum einen suche wissenschaftliche Forschung in Zeiten, die nicht durch Grundlagenkrisen geprägt sind, zumeist nach Bestätigung und nur in den seltensten Fällen nach Widerlegung von Hypothesen (vgl. Kuhn 1976: 157f.) und zum anderen hätten gemäß einer strikten Auslegung des Falsifikationsprinzips selbst gemeinhin als tiefgreifende wissenschaftliche Revolutionen anerkannte Theorien wie der kopernikanische Heliozentrismus bereits in ihren Anfängen aufgegeben werden müssen, anstatt die Theorie weiterzuentwickeln, weil manche Beobachtungen zunächst nicht mit ihr in Einklang zu bringen waren (vgl. Feyerabend 1986: 95-104). In anderen Worten: Das Popper'sche Wissenschaftskriterium stelle einen praxisfernen Dogmatismus dar, der die Wissenschaften nach Maßstäben bemisst, die mit der tatsächlichen wissenschaftlichen Praxis wenig zu tun hätten (siehe insb. Feyerabend 1986: 84f.). Kuhn und Feyerabend folgern sogar noch weitergehender, dass jegliche allgemeingültige Bestimmung wissenschaftlicher Methodik mit der gleichen Problemlage konfrontiert sei. So stellten wissenschaftliche Revolutionen nach Kuhn sogenannte Paradigmenwechsel dar, die nicht bloß eine Ablösung alter Theorien durch neue bedeuteten, sondern zugleich einen Wandel der Kriterien dafür, was als wissenschaftlich zu gelten habe, einschlossen (vgl. Kuhn 1976: 121f.). Verschiedene Paradigmen seien deshalb miteinander inkommensurabel, d.h. insbesondere, dass sie nicht nach übergeordneten Rationalitätsstandards bemessen und verglichen werden könnten und dass die Befunde eines Paradigmas nicht in die Sprache eines anderen Paradigmas übersetzt werden könnten (vgl. Kuhn 1976: 159f.). Ob ein Ergebnis als wissenschaftlich zu gelten habe, entscheide dann einzig die Übereinkunft einer von einem Paradigma bestimmten scientific community (vgl. Kuhn 1976: 173ff.), der eine Forschende gleichsam in Form eines Glaubensbekenntnisses beitrete (vgl. Kuhn 1976: 162). Noch weitreichender verabschiedet Feyerabend jedwede, bei Kuhn zumindest gemeinschaftsrelativ bestimmbaren Methodenkriterien, so dass er in seinem berühmten Diktum proklamiert: Wenn es überhaupt ein methodologisches Prinzip gäbe, das wissenschaftlichen Fortschritt nicht von vornherein einschränke, dann laute dies: „Anything goes.“ (Feyerabend 1986: 31f., 389)

1 | Durchaus diskutiert bereits Popper das Problem der Theorieabhängigkeit der Beobachtung (vgl. Popper 1935: 42ff.); Kuhn und Feyerabend treiben allerdings die sich aus dieser Problemformulierung ergebenden Konsequenzen auf die Spitze.

Die Frontlinien dieser Debatte² strukturieren nach wie vor weite Teile der Wissenschaftstheorie. Auf der einen Seite finden wir Szientismen, Naturalismen und Realismen, die (implizit oder explizit) ein objektiv gesichertes epistemisches Fundament voraussetzen und auf der anderen Seite Antirealismen und (Kultur-) Relativismen, die ein solches als unmöglich erachten und stattdessen in der radikalsten Variante auf die subjektive Beliebigkeit jedweder Erkenntnisansprüche verweisen.

Zunehmend werden jedoch die je spezifischen Aporien von Dogmatismus und Relativismus, mithin Objektivismus und Subjektivismus, auf die Fokussierung der Debatte auf wissenschaftliche Theorien zurückgeführt und wird demgegenüber in der Reflexion wissenschaftlicher Praxen ein Ausweg gesucht (siehe z.B. Hacking 1996; Hartmann/Janich 1996; Rheinberger 1992; Rouse 1996, 2002). Denn trotz der völlig disparaten Schlussfolgerungen gehen doch Poppers Falsifikationsmethodik einerseits und der Verweis auf die Theorieabhängigkeit der Beobachtung andererseits vom Vorrang der Theorie vor der Praxis aus. So weist einschlägig Ian Hacking darauf hin, dass zwar Kuhn und Feyerabend völlig zurecht den Anspruch erheben, gegen eine dogmatische Wissenschaftstheorie auch (historische) wissenschaftliche Praxen ins Feld zu führen, allerdings dabei einen theorie dominierten und damit unterbestimmten Praxisbegriff anlegten. So reduzierten diese insbesondere das Experimentieren auf die Beschreibung experimenteller Resultate, die sie dann als theorieabhängig herausstellen, klammerten dabei aber den Vollzug der Experimentiertätigkeit weitgehend aus. Demgegenüber insistiert Hacking darauf, „daß Experimentieren weder ein Aussagen noch ein Berichten ist, sondern ein Tun, und daß es bei diesem Tun nicht nur um Worte geht“ (Hacking 1996: 288).

Und dennoch reflektieren nach wie vor weite Teile der klassisch (sprach-) analytischen Wissenschaftstheorie Naturwissenschaften mit Blick auf die von ihnen produzierten Theorien und reproduzieren damit die Dilemmata der alten Kontroverse. Denn wenn Naturwissenschaften nach Maßgabe ihrer Theorien begriffen werden, wird davon abgesehen, dass Theorien nicht in einem gleichsam praxisfreien Raum ersonnen, sondern im Tun gewonnen werden. Dies legt freilich die Frage nach deren philosophischer Begründbarkeit oder aber spiegelbildlich dazu eine grundsätzliche Infragestellung ihrer Geltung nahe. Unabhängig davon, welche Strategie einer solchen Geltungsbegründung – oder -infragestellung – dann gewählt wird, so steht diese doch vor der Herausforderung, die

2 Siehe zu einer ausgezeichneten ausführlichen Darstellung der Debattenlage, die an dieser Stelle nur grob skizziert werden kann: Chalmers 2007: 51-140.

Geltung ihrer eigenen Geltungsbegründung ihrerseits begründen zu müssen und evoziert damit Begründungsregresse.

Demgegenüber beleuchtet dieses Buch den Anspruch, Wissenschaften im Ausgang ihrer Praxen zu reflektieren. Der Debattenlage entsprechend wird dabei zunächst das Hauptaugenmerk auf Praxen der empirischen Naturwissenschaften gerichtet, gleichwohl wird diese Schwerpunktsetzung im weiteren Verlauf problematisiert und es werden Perspektiven eines nicht primär an den Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftsverständnisses freigelegt. Der Anspruch, wissenschaftliche Praxis im Vollzug der Erkenntnisgewinnung, *-begründung* und *-revidierung* zu begreifen, ist *immanenzphilosophisch* motiviert, denn er geht u.a. davon aus, dass die Geltungsbegründung in weiten Teilen bereits *immanent* in der wissenschaftlichen Praxis erfolgt. Naturwissenschaften als Praxen zu begreifen, bedeutet dann nicht, davon abzusehen, dass Theorien eine entscheidende Rolle in den Naturwissenschaften spielen. Im Gegenteil: Der immanenzphilosophische Zugang ist so angelegt, dass Theoriebildung ihrerseits ein Moment naturwissenschaftlicher Praxis darstellt – sie lässt sich als theoretische Praxis bezeichnen. Gleichwohl, und darauf hat uns obiges Zitat von Hacking hingewiesen, kann sehr Verschiedenes gemeint sein, wenn von Praxis gesprochen wird. So werden wir sehen, dass die in dieser Arbeit herangezogenen einschlägigen Positionen von Joseph Rouse, Gaston Bachelard und Louis Althusser ganz unterschiedliche Praxiskonzeptionen voraussetzten, die sich in ihren jeweiligen philosophischen Reflexionsperspektiven niederschlagen. Das vorliegende Buch geht deshalb der Frage nach, was es heißt, wissenschaftliche Praxen philosophisch zu reflektieren.

Wenn in diesem Buch von Immanenzphilosophie die Rede ist, dann ist damit eine Philosophie der Praxis gemeint, die davon ausgeht, dass unsere Welt- und Selbstverhältnisse grundsätzlich im Tun vermittelt sind und sich in unserer Praxis sowie in ihrer Reflexion strukturieren.³ D.h. erst im Tun erfahren wir, dass bestimmte Bedingungen und Folgen unserer Tätigkeitsvollzüge uns indisponibel sind und unabhängig von unserem Zutun zu existieren scheinen, beispielsweise die „Schwerkraft“: Wenn mir die Tasche mit den Einkäufen aus der Hand fällt, dann fällt sie nach unten. Bedingungen und Effekte, die wir als unverfügbar erleben, die in diesem Sinne grundsätzlich unabhängig von unserem Tun zu bestehen scheinen, nennen wir „natürlich“. In methodisch geregelter und reflexiver Weise Erkenntnisse über diese zwar praktisch induzierbaren, aber in ihren Ver-

3 Immanenzphilosophie stellt also eine allgemeine philosophische Perspektive dar, welche in diesem Buch bezogen auf die Reflexion der Praxen der (Natur-)Wissenschaften beleuchtet wird.

läufen indisponiblen Prozesse zu gewinnen, stellt, vereinfacht gesprochen, das Ziel der Naturwissenschaften dar. So führt die Physik beispielsweise die „Erdbziehungskraft“ auf Gravitationswirkungen zurück, die in der allgemeinen Relativitätstheorie komplexer bestimmt sind als in der Newton'schen Mechanik. Naturwissenschaften als praktisch verfasst zu verstehen, bedeutet dann insbesondere, darauf zu reflektieren, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse von den jeweils historisch verfügbaren theoretischen und experimentaltechnischen Forschungs- und Erkenntnismitteln abhängen, in welche sich wiederum der bisherige Erkenntnisstand gleichsam einschreibt: Erst das Fernrohr ermöglichte es Galileo Galilei, Jupitermonde zu beschreiben; erst der große Teilchenbeschleuniger des Europäischen Kernforschungszentrums CERN ermöglichte es, Effekte zu zeitigen und zu registrieren, welche Hinweise auf die Existenz des Higgs-Boson erlauben. Die Reproduktion solcher Forschungsmittel im weiteren Sinne erfolgt nun ihrerseits wiederum in tätiger Arbeit und erschließt Methoden, Verfahren und gegenständliche Mittel der Induktion und Kontrolle indisponibler Verläufe, um unsere Handlungsvollzüge abzusichern, die wir dann „technisch“ nennen. Gerade weil dasjenige, was uns disponibel oder indisponibel erscheint, fundamental von den uns zur Verfügung stehenden Mitteln abhängt, ist nicht ein für alle Mal festgeschrieben, was als „Natürliches“ und was als „Technisches“ gelten kann, sondern kann sich nach Maßgabe unserer technischen Möglichkeiten ändern. „Natur“ und „Technik“ bezeichnen also nicht objektiv verschiedene Gegenstandsbereiche, sondern markieren Reflexionsbegriffe auf unser Tun und dessen Bedingungen unter dem Gesichtspunkt der Disponibilität bzw. Indisponibilität (vgl. ausführlicher dazu Hubig 2011). Dies lässt sich am Beispiel der Polioinfektion verdeutlichen. Galt die Kinderlähmung früher als natürliches Widerfahrnis, muss sie seit der Entwicklung und Verfügbarkeit des Impfstoffes als Folge der Unterlassung einer Impfung – mithin einer Unterlassungshandlung – begriffen werden (vgl. Hubig 2015: 162).

Immanenzphilosophie setzt also an der Unhintergebarkeit der Praxis an, von der ausgehend sich allererst reflexive Bemühungen wie die naturwissenschaftliche Theoriebildung begreifen lassen. Wenn ich in diesem Buch von *Immanenzphilosophie* spreche, dann fungiert dieser Terminus somit als Titel für die philosophische Ambition, (*wissenschaftliche*) *Praxis aus sich selbst heraus* zu begreifen. So mache ich unter dem Titel der Immanenzphilosophie ein gemeinsames Anliegen der epistemologischen Ansätze von Joseph Rouse, Gaston Bachelard und Louis Althusser sichtbar. In der Konfrontation der unterschiedlich gelagerten Entwürfe dieser drei Autoren entwickle ich einen Antwortvorschlag auf die Frage, was es heißt, wissenschaftliche Praxen philosophisch zu reflektieren. In systematischer Absicht dient dies dazu, vor dem Hintergrund der Pro-

blemlagen weiter Teile der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie ein überzeugendes Alternativprojekt stark zu machen. Mir geht es also darum, eine immanenzphilosophische Programmatik freizulegen, deren Leistungsfähigkeit vorzuführen, sie kritisch auf ihre Grenzen zu überprüfen und Lösungsperspektiven aufzuzeigen.

Der immanenzphilosophische Anspruch erfordert es, Praxis nicht auf außerpraktische – mithin transzendente – Instanzen zurückführen. Mit dem Titelwort Immanenzphilosophie knüpfe ich also an die Gegenüberstellung von Immanenz und Transzendenz an,⁴ um die Leistungsfähigkeit und interne Stimmigkeit einer philosophischen Herangehensweise, die beansprucht, im Ausgang der Praxis zu argumentieren, vorzuführen und auf ihre Grenzen hin zu untersuchen. Zunächst werden nämlich mit den Begriffen Immanenz und Transzendenz *Verhältnisse* zum Ausdruck gebracht. So bezeichnet Immanenz ein Verhältnis der Diesseitigkeit bzw. Innerlichkeit. Die Herausbildung der Handlungsfähigkeit als praxisimmanent zu begreifen, hieße dann, davon auszugehen, dass diese sich im Tun formiert. Demgegenüber bezieht sich der Gegenbegriff der Transzendenz auf die Äußerlichkeit der Relata eines Verhältnisses zueinander. Ein transzendentes Verhältnis zur Praxis nimmt paradigmatischer Weise dann das Handlungsvermögen ein, wenn es als vorgängige Ermöglichungsbedingung des Handelns begriffen wird.

Wenn es demgegenüber der Anspruch einer immanenzphilosophischen Bestimmung von Praxis ist, diese aus der Praxis selbst zu begreifen, so ist diese grundlegend motiviert von einer Kritik an transzendenzphilosophischen Positio-

4 Immanenz und Transzendenz als Gegenbegriffe einander gegenüberzustellen, geht philosophiehistorisch betrachtet auf eine Begriffsprägung von Immanuel Kant im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Projekts zurück, mit der er die scholastischen Termini umdeutet: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, i m m a n e n t e , diejenige aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, t r a n s z e n d e n t e Grundsätze nennen.“ (Kant KrV: B353, 1974: 309; Herv. i.O.) Inwiefern die transzendentalphilosophische Programmatik, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt, dennoch kaum als Immanenzphilosophie zu begreifen ist, diskutiere ich in Kapitel I.2. Wenn ich das Titelwort Immanenzphilosophie in dieser Weise begreife, dann rekurre ich nicht unmittelbar auf die Ontologie Baruch de Spinozas (siehe insb. Spinoza 1991: 34 sowie Ethik, Vierter Teil, Lehrsatz IV, 2010 [1677]) oder die Philosophie Gilles Deleuze' (siehe insb. Deleuze/Guattari 2000: 53ff.), auch wenn sich diese durchaus in Bezug zu meiner Charakterisierung von Immanenzphilosophie setzen lassen.

nen, denen sie in diesem Sinne vorhält, Praxis nach Maßgabe praxistranszendenten – denn ihr äußerlicher – Instanzen zu begreifen. Generell bezogen auf Praxen wären solche transzendenten Instanzen neben einem vorgängigen Handlungsvermögen dann beispielsweise essenzialistisch begriffene Sozialstrukturen, eine teleologische Geschichtsauffassung, aber auch eine vorgängige Subjekt-Objekt-Trennung. Immanenzphilosophie geht gleichwohl keineswegs davon aus, dass es grundsätzlich keine Subjekte und Objekte sowie Handlungsfähigkeit und gesellschaftlichen Strukturen etc. geben kann. Sie begreift diese jedoch nicht als handlungsvorgängig bestehende Gegebenheiten, sondern als im Tun und dessen Reflexion formiert. Wirkliches Tun in seinen Vollzügen stellt also den einzigen unhintergehbaren Ausgangspunkt einer immanenzphilosophischen Reflexion dar. Vom Primat der Praxis auszugehen, bedeutet dann insbesondere, dem wirklichen Tun einen systematischen Vorrang vor dem philosophischen Denken zuzugestehen. Oder in den Worten Peter Janichs: „Es gibt nichts Absolutes, außer man tut es.“ (Janich 2002: 30)

Als (praxis-)transzendente Instanzen stellen sich dann ein rigides Popper'sches Wissenschaftskriterium ebenso wie ein als wissenschaftskonstitutiv vorausgesetztes Paradigma Kuhns (Kuhn 1976) oder der radikale Individualismus Feyerabends dar. Statt solcher externer und damit transzendenten Ansprüche zur Beurteilung wissenschaftlicher Erkenntnisse anzulegen, hebt die Immanenzphilosophie die Rolle innerwissenschaftlich vollzogener Begründungen hervor, expliziert deren immanente Geltungskriterien und bilanziert zwischen diesen impliziten Ansprüchen und den Einlösungen dieser Ansprüche. Vor diesem Hintergrund schlägt Althusser die auf dem ersten Blick paradox anmutende Rede von der relativen Autonomie wissenschaftlicher Praxis vor (vgl. Althusser DKL: 348). Denn versteht man Autonomie entsprechend der etymologischen Bedeutung als Selbstgesetzgebung, dann können die eigentümlich wissenschaftlichen epistemischen Strategien der Erkenntnissicherung durchaus als autonom bestimmt werden. Gleichwohl stehen Wissenschaften, als Praxen betrachtet, durchaus in Wechselverhältnissen zu anderen gesellschaftlichen Praxen. Diesem Umstand sucht Althusser mit dem relativen Moment ihrer Autonomie Rechnung zu tragen.

Meine Anfangsthese lautet, dass immanenzphilosophische Ambitionen in ihrer Transzendenzkritik durchaus überzeugend sind, allerdings häufig in der Ausarbeitung einer Gegenposition am eigenen Anspruch scheitern. Es lässt sich annehmen, dass dieses Scheitern weder zufällig geschieht, noch der immanenzphilosophischen Motivation als solcher geschuldet ist, sondern dass vielmehr eine *bestimmte Art und Weise*, die Form von wissenschaftlichen Praxen zu be-

stimmen, in ihrer Theoriearchitektur systematische Kippunkte aufweist, welche den Anspruch, im Ausgang der Praxis zu argumentieren, unterminieren.

Konkretisieren werde ich die Problemlage im Folgenden, indem ich die Ergebnisse meiner Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Joseph Rouse skizziere, die in Kapitel 1 en détail erfolgen wird. Den Kern des Problems werde ich anschließend mithilfe der begrifflichen Unterscheidung zweier methodischer Einstellungen der Praxisreflexion, nämlich der *konstitutionstheoretischen* und der *rekonstruktionstheoretischen* Herangehensweise, sichtbar machen.

0.2 Problematisierung eines faktiven Verständnisses wissenschaftlicher Praxen am Beispiel von Rouse

Mit seinen einschlägigen Monographien *Knowledge and Power. Towards a Political Philosophy of Science* (1987), *Engaging Science. How to Understand Its Practices Philosophically* (1996), *How Scientific Practice Matters. Reclaiming Philosophical Naturalism* (2002) und *Articulating the World. Conceptual Understanding and the Scientific Image* (2015)⁵ legt Joseph Rouse, der an der Wesleyan University lehrt und zunehmend Beachtung findet, die gegenwärtig wohl ambitionierteste und am stärksten ausgearbeitete Immanenzphilosophie wissenschaftlicher Praxen vor. Immanenzphilosophisch hebt Rouse mit einer Fundamentalkritik an transzendenzphilosophischen Konzeptionen an, als welche er unter anderem ein unitarisches Wissenschaftsverständnis, die philosophische Frage nach der Geltung wissenschaftlichen Wissens, jedwede repräsentationslogische Wahrheitsauffassung, einen essenzialistischen Naturbegriff und eine vorgängige Subjekt-Objekt-Gliederung des Erkenntnisprozesses in Frage stellt. Rouse' praxisphilosophisches Alternativprojekt speist sich dabei aus einer beachtlichen Varianz an Quellen, von denen der (postanalytische) Neopragmatismus Robert Brandoms und John McDowells, die Schriften Michel Foucaults, die Phänomenologie Martin Heideggers, die zeitgenössische Stanford School der Wissenschaftsphilosophie um Ian Hacking und Nancy Cartwright und die feministische Philosophie Donna Haraways, Sandra Hardings und Karen Barads le-

5 *Articulating the World* erschien im November 2015 und konnte für die systematische Anlage des Kapitels 1 nicht mehr berücksichtigt werden. Allerdings verschärfen sich in jenem Buch die von mir aufgezeigten Problemlagen, insbesondere bezogen auf den Naturalismusaspekt, denn Rouse sucht dort, wissenschaftliches Verstehen grundsätzlich nach dem Modell ökologischer Nischenkonstruktion zu begreifen, mithin nach Maßgabe einer bestimmten einzelwissenschaftlichen Theorie.

diglich seine prominentesten philosophischen Bezugspunkte markieren. Darüber hinaus rezipiert Rouse ausgiebig praxisorientierte Ansätze der Wissenschaftsforschung, insbesondere die Arbeiten Bruno Latours und die wissenschaftshistorische Programmatik Hans-Jörg Rheinbergers. Überdies bezieht er seine Überlegungen stets auf aktuelle naturwissenschaftliche Forschungszusammenhänge. Rouse leistet damit auch einen Brückenschlag zwischen philosophischer Reflexion und historiographischer, soziologischer, ethnographischer und feministischer Wissenschaftsforschung.

Dass Rouse in dieser umfangreichen Rezeptionsarbeit – jenseits der so häufig unterstellten Kluft zwischen analytischer und kontinentaleuropäischer Philosophie sowie jenseits einer Beschränkung auf ausschließlich genuin philosophische Quellen – zeitgenössisch eine immanenzphilosophische Perspektive entwickelt, kann als Indiz für die philosophisch-systematische Relevanz von Immanenzphilosophie überhaupt gelten. Dennoch weist die Argumentation von Rouse Kippunkte auf, die den immanenzphilosophischen Anspruch des Primates der Praxis konterkarieren. Diese treten, so meine These, bei Rouse nicht zufälligerweise auf, sondern stehen in systematischem Zusammenhang mit einer bestimmten, nämlich einer konstitutionstheoretischen Weise, die Form von Praxis zu bestimmen.

Besonders einschlägig lässt sich dies an Rouse' Rekurs auf einen naturalistischen Anspruch in der Bestimmung wissenschaftlicher Praxen verdeutlichen. So versteht Rouse (wissenschaftliche) Praxen *faktiv* als bestimmte raum-zeitlich lokalisierte Prozesse, die stets über sowohl materiale wie auch diskursive Momente verfügen und in deren Vollzug sich Subjekte und Objekte herausbilden. Sein Anliegen ist es unter anderem, neben dem klassisch praktisch verstandenen Experimentieren, auch Theorie-, Begriffs- und Modellbildungen mit diesem Praxisbegriff zu erfassen. Die Grenzziehungen zwischen Erforschbarem und Nicht-Erforschbarem, zwischen Wissenschaftlichem und Nicht-Wissenschaftlichem sowie zwischen Natürlichem und Nicht-Natürlichem lassen sich dann nicht über transzendente Prinzipien wie einen allgemeinen Wissenschaftsbegriff, eine vorgängige wissenschaftliche community mit geteilten Vorannahmen oder einen gegebenen Gegenstandsbereich „Natur“ bestimmen, sondern werden in wissenschaftlichen Praktiken (re-)produziert, mitunter irritiert und neu gezogen (vgl. Rouse 1996: 173).

Obwohl Rouse sich dezidiert gegen essenzialistische Auffassungen von Natur und Wissenschaft ausspricht (vgl. Rouse 2002: 3f.), sucht er erstaunlicherweise in einer reformulierten Variante des philosophischen Naturalismus – eine mutmaßlich folgerichtige Konsequenz seiner immanenzphilosophischen Ambitionen – eine Alternative zu transzendenzphilosophischen Argumentationen. Um

diesem Anspruch gerecht zu werden, der ihm den Rekurs auf nicht mit wissenschaftlichen Mitteln zu erklärende und damit als übernatürlich verstandene Instanzen in der Erklärung jeglicher Phänomene verbietet (vgl. Rouse 2002: 3), sieht sich Rouse unter anderem dazu gezwungen, wissenschaftliche Praxen als Komponenten natürlicher Phänomene (vgl. Rouse 2002: 283), Natur ihrerseits als normativ (vgl. Rouse 2002: 351) und Bedeutung als in der materialen Welt verortet (vgl. Rouse 2002: 232) zu begreifen. Ohne die Problematisierung seiner Lösungsvorschläge vorwegzunehmen, zeichnen sich bereits an dieser Stelle seinem Naturalismus geschuldete problematische Argumentationsfiguren ab, die dem Anspruch, konsequent im Ausgang der Praxis zu argumentieren, entgegenlaufen: Eine immer schon bedeutungsvolle Handlungsumgebung sowie eine immer schon normative Natur muss er dann nämlich als vorgängige Möglichkeitsbedingungen von Tätigkeitsvollzügen voraussetzen. Dass solche Handlungsbedingungen im Tun zunächst als unhintergebar gegeben erscheinen, gilt Rouse als Grund dafür, sie gleichsam ontologisch als aus der Handlungsumgebung emergierende „reale Möglichkeiten“ (vgl. Rouse 2002: 337) zu begreifen.

0.3 Problemfokussierung: Konstitutionstheorie und Rekonstruktionstheorie als zwei Weisen der Praxisbestimmung

Als heuristisches Mittel, um solche Kippunkte sichtbar zu machen, ziehe ich die Unterscheidung von Konstitutionstheorie und Rekonstruktionstheorie heran (vgl. Weingarten 2003: 34f.; Werlen/Weingarten 2005: 202f.; Müller 2015: 265f.; Kertscher/Müller 2015: 122f.; Baumann 2010: 163-172), die sich hier auf zwei unterschiedliche methodische Einstellungen der begrifflichen Bestimmung von Praxis bezieht. Mittels dieser lassen sich nämlich entscheidende und meines Erachtens bislang unterbelichtete Unterschiede an den Konzeptionen wissenschaftlicher Praxen bei Rouse, Bachelard und Althusser explizit machen. So setzt die Art und Weise, in der Rouse über Praxis nachdenkt, voraus, bei Praktiken handele es sich um Gegebenheiten in der Welt, die sich als solche gleichsam empirisch beschreiben ließen. Aus diesem Grund werde ich im weiteren Verlauf bezogen auf Rouse von Praktiken sprechen und davon eine rekonstruktionstheoretische Weise, Praxis zu reflektieren, unterscheiden. Rouse thematisiert Praktiken also aus einer methodischen Einstellung heraus, in der präsupponiert wird,

Praktiken seien faktische Gegebenheiten, er spricht also *faktiv* über Praxis.⁶ Dies evoziert dann die Frage, welche Kriterien einen Prozess als Praktik auszeichnen. Unter der Voraussetzung, Prozesse seien als Praktiken gegeben, müssen diese Kriterien dann im Zustandekommen, mithin in der *Konstitution* eines Prozesses als Praktik gesucht werden (vgl. Kertscher/Müller 2015: 122f.). Diese methodische Einstellung, welche voraussetzt, Praktiken seien objektstufige Gegebenheiten in der Welt und folglich nach ihrer Konstitution fragen muss, lässt sich deshalb als *konstitutionstheoretisch* bezeichnen. Eine konstitutionstheoretische Weise der Praxisbestimmung gerät dann in Konflikt mit dem immanenzphilosophischen Anspruch, vom Primat der Praxis aus zu argumentieren, wenn sie der *Praxismöglichkeit* einen systematischen Vorrang vor der *Praxiswirklichkeit* unterstellt (vgl. Werlen/Weingarten 2005: 202f.). Denn wenn in einer konstitutions-theoretischen Thematisierungsweise die Bestimmung einer Praxis auf die Bedingungen ihrer Konstitution zurückgeführt wird, dann kann wirkliches Tun ausschließlich nach Maßgabe seiner Möglichkeitsbedingungen begriffen werden. In der kantisch geprägten Handlungstheorie gilt als solche dann paradigmatischer Weise die „Handlungsfähigkeit“. Dass im Rahmen einer konstitutionstheoretischen Argumentation allerdings auch andere, weniger transzendentalphilosophisch aufgeladene Instanzen in dieser Weise als Konstitutionsbedingungen fungieren können, hat sich exemplarisch in Rouse' Rückgriff auf „reale Möglichkeiten“ abgezeichnet.⁷

Eine andere Weise, Praxis zu thematisieren, stellt demgegenüber eine *rekonstruktionstheoretische* bzw. formtheoretische reflexive Einstellung dar. Im Unterschied zur konstitutionstheoretischen setzt nämlich eine rekonstruktionstheoretische Einstellung Praxen – ebenso wie Handeln, Herstellen etc. – nicht faktiv als objektstufige Gegebenheiten voraus, sondern begreift den Ausdruck „Praxis“ als begriffliche *Formbestimmung an Tätigkeitsvollzügen*, mithin als Re-

6 Um hervorzuheben, dass es einer bestimmten Art und Weise über Praxis nachzudenken, geschuldet ist, dass Praktiken *als* faktische Gegebenheiten *erscheinen*, übernehme ich dafür den Ausdruck *faktiv* von Kertscher/Müller (2015: 122), der sich dann stets auf die Herangehensweise der Formbestimmung bezieht.

7 In diesem Sinne bemerkt Weingarten, dass transzendentalphilosophische wie auch naturalistische und realistische Theorietypen in weiten Teilen einer konstitutionstheoretischen Einstellung folgen (vgl. Weingarten 2003: 31). So pointiert er: „Konstitutionstheoretisch wird entweder ontologisch nach dem Wesen oder transzendentalphilosophisch nach den Bedingungen der ‚Möglichkeit von ...‘ gefragt; rekonstruktionstheoretisch werden begriffliche Verhältnisse auf ihre Stimmigkeit und ihren methodisch geordneten Aufbau hinterfragt.“ (Weingarten 2003: 34)

flexionsbegriff. Methodischer Ausgangspunkt einer rekonstruktionstheoretischen Bestimmung ist dann stets das *wirkliche Tun im Vollzug*, das immer schon eine Reflexivität einschließt. Der Ausdruck Praxis bezieht sich dann nicht objektstuflich auf ein Tun als solches, sondern bezeichnet ein bestimmtes reflexives *Verhältnis*, das Tätige zum Tun einnehmen. Dem Tun werden auf diese Weise zunächst keine konstitutiven Möglichkeitsbedingungen unterstellt (vgl. Weingarten 2005a: 23), und zwar weder solche, die transzendentalphilosophisch als notwendige und allgemeine angenommen werden noch solche, die als relative fungieren, wie dies bei den Rouse'schen realen Möglichkeiten der Fall ist. Insofern steht die Rekonstruktionstheorie also insbesondere Transzendentalitätsannahmen fundamentalkritisch gegenüber, bricht aber darüber hinausgehend die kantische Gegenüberstellung von Transzendentalem – die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit (besonders von Erkenntnis) – und Empirischem auf. Transzendentalphilosophische Konzeptionen begreift sie genau dann als problematisch, wenn sie eine bestimmte Form von Konstitutionsdenken darstellen. Insofern gilt aus rekonstruktionstheoretischer Perspektive die Auffassung, es gäbe irgendwelche konstitutiven Instanzen für unser Tun und unser im Tun vermitteltes Erkennen grundsätzlich als problematisch, gerade weil dann nicht im Ausgang des wirklichen Tuns im Vollzug argumentiert wird.⁸

Meine These lautet nun, dass eine Immanenzphilosophie, um ihren eigenen Anspruch einzulösen, nicht *konstitutionstheoretisch* verfahren kann, sondern mit einer *rekonstruktionstheoretischen* methodischen Einstellung einhergehen muss. So dient mir die Leitunterscheidung von Konstitutionstheorie und Rekonstruktionstheorie dazu, inhärente Probleme an den Ansätzen von Rouse, Bachelard und Althusser sichtbar zu machen. In anderen Worten, ich gebrauche die Attribute „rekonstruktionstheoretisch“ und „konstitutionstheoretisch“ nicht als absolute Qualitätsmaßstäbe für sich, so dass eine Position deshalb problematisch wäre, weil sie als konstitutionstheoretisch klassifiziert wird, sondern um systemati-

8 Bezogen auf die Bestimmung von Erkenntnisbedingungen kommt eine solche konstitutionstheoretische Einstellung dann beispielsweise auch in Herbert Schnädelbachs Bemühungen zum Ausdruck, den Begriff des Apriorischen historisch relativ umzubezugen und ihn damit von den Attributen der Notwendigkeit und Allgemeinheit zu befreien, die Kant diesem bemisst: „Also nicht all das ist schon *a priori*, was wir faktisch in einem empirischen Erkenntniszusammenhang nicht empirisch thematisieren können – *ceteris paribus*-Annahmen, das Funktionieren der benutzen Meßgeräte oder das an dieser Stelle erforderliche Hintergrundwissen –, sondern nur das, was unseren empirischen Erkenntniszusammenhang als solchen konstituiert [...]“ (Schnädelbach 2000: 194; Herv. i.O.)

sche Schwierigkeiten bestimmter Weisen der Reflexion wissenschaftlicher Praxen begreifbar zu machen und Lösungsperspektiven aufzuzeigen. Warum sich eine konstitutionstheoretische Konzeption wissenschaftlicher Praxen als problematisch erweist, inwiefern sie den immanenzphilosophischen Anspruch unterminiert und weshalb ich in einem rekonstruktionstheoretischen Praxisverständnis eine Lösungsperspektive sehe, erhellt sich deshalb erst in der Auseinandersetzung mit dem Material, die dazu dient, die Leistungsfähigkeit und die Grenzen immanenzphilosophischer Herangehensweisen vorzuführen. Einleitend kann ich an dieser Stelle lediglich die wichtigsten Erträge meiner Auseinandersetzung schildern.

So ist es deshalb möglich, Praxen *rekonstruktionstheoretisch* im Ausgang ihrer Vollzüge zu reflektieren, ohne dabei auf konstitutive Instanzen zu rekurrieren, weil das Tun bereits ein Reflektieren einschließt – und zwar in doppelter Hinsicht (vgl. Weingarten 2003: 43f).⁹ Denn Tun ist erstens reflexiv, weil wir uns, während wir etwas tun, zu unserem Vollzug und zu den Effekten, die wir zeitigen, ebenso verhalten wie zu vorgefundenen Bedingungen. Dies mag ein alltagsnahes Beispiel verdeutlichen: Wenn ich im Begriff bin, eine Linsensuppe zu kochen, und meine Zubereitung auf dem Herd überkocht, dann hebe ich den Topfdeckel an und reguliere die Temperatur der Kochplatte. Wenn ich feststelle, dass ich keinen Essig mehr im Haus habe, rühre ich etwas mehr Senf bei. Wenn das Zusammengekochte zu fest wird, gieße ich etwas Wasser hinzu etc. Dass ich mein Tun permanent auf das, was ich bereits getan habe, und das, was mir im Tun passiert, abstimme, heißt nichts anderes, als dass ich mein Tun *als ein Tun* verstehe und nicht etwa als ein Widerfahrnis begreife. Das bedeutet, dass ich es also *im Vollzug* reflektiere.

Über diese *Reflexion im Vollzug* hinaus können wir unser Tun aber stets auch, zweitens, im Modus der *Reflexion des Vollzugs* rekonstruktiv *als* eine bestimmte Form von Vollzug reflektieren. Denn indem ich etwa mein Tun als ein Linsensuppe-Kochen, allgemeiner als ein Kochen und noch allgemeiner als ein Herstellen bestimme, reflektiere ich auf die *Form* meines Vollzugs.¹⁰ Eine solche

9 Die Figur der doppelten Reflexivität schließt sich dabei insbesondere an Interpretationen des Hegel'schen Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses zur Bestimmung der Form der Arbeit an (vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807] 1986b: 153f.).

10 Der Einfachheit halber habe ich mein Beispiel in der ersten Person Singular formuliert. Dies soll keineswegs heißen, dass Tun primär von Einzelnen vollzogen wird, noch dass Reflexionen – sowohl im Vollzug als auch des Vollzugs – individuelle Meditationen darstellen. Vielmehr stellen Tun und Reflektieren immer schon Vollzüge von Vielen dar. Ausführlicher wird dies in Kapitel II.3.3 erläutert.

Reflexion des Vollzugs überschreitet gewissermaßen die bloße *Reflexion im Vollzug*, ist aber logischerweise nicht unabhängig von dieser möglich (vgl. Baumann 2010: 148f.). Im Modus der Reflexion des Vollzugs kann ich insbesondere auf die Bedingungen meines Tuns reflektieren. So kann ich darauf reflektieren, dass ich mich im Tun bestimmter gegenständlicher Mittel wie Kochtopf, Herd und Küchenwerkzeugen bedient habe, die ihrerseits produziert sowie unter bestimmten Umständen Teil meiner Kücheneinrichtung geworden sind und in ihrer spezifischen Ausgestaltung meinen Vollzug mitbedingt haben. Rekonstruktiv kann ich dann darauf reflektieren, dass sich mein Vollzug womöglich anders gestaltet hätte, hätte ich etwa einen Dampfkochtopf statt eines gewöhnlichen Kochtopfs oder einen Gasherd statt eines Elektroherds zur Hand gehabt.¹¹ Ich kann also die Bedingungen, unter denen ich gehandelt habe und die mir im Vollzug als unhintergebar erschienen sind, hinterfragen und über Alternativen nachdenken. Damit überschreitet die Reflexion des Vollzugs aber bereits die vollzugsimmanente Reflexion, sie bezieht sich auf ein aus der tätigen Involviertheit erwachsendes und diese zugleich reflexiv transzendierendes Nachdenken über die Bedingungen, Modalitäten, Formen und Verhältnisse des Tuns.

Ein eben solches reflexives Transzendieren, ein Hinterfragen und Kritisieren von vorgefundenen Bedingungen und Tätigkeitsverhältnisses ist aber kaum möglich, wenn diese faktiv thematisiert und damit zu unhintergebaren Gegebenheiten stilisiert werden. Wenn ein konstitutionstheoretisches Praxisverständnis aber aus systematischen Gründen eine solche Hypostasierung von konstitutiven Praxismöglichkeiten involviert, dann heißt das nichts anderes, als dass es von denjenigen Tätigkeitsverhältnissen abstrahiert, in denen uns ein Gegenstand *als* dinglich, eine Bedingung *als* unhintergebar oder das Praxis-Sein eines Tuns *als*

11 Diese Rückschlüsse kann ich aber nur deshalb ziehen, weil ich bereits mittels dieser alternativen Mittel tätig gewesen bin oder mir andere von ihren praktischen Erfahrungen mit diesen berichtet haben. Insofern können wir auf der Grundlage praktischer Erfahrungen durchaus darauf schließen, dass sich ein Dampfkochtopf auch künftig als Mittel zum Kochen einsetzen lässt und damit diesem Gegenstand bestimmte Möglichkeiten zuschreiben. Entscheidend ist aber, dass all diese Bestimmungen auf wirkliches praktisches Tun zurückverweisen, wir also Möglichkeiten im Ausgang wirklicher Erfahrungen bestimmen. Somit lassen sich in rekonstruktionstheoretischer Sicht die Bedingungen, Mittel und Möglichkeiten des Tuns ausschließlich in der Reflexion auf einen Vollzug *ex post* – und das heißt: im Anschluss an getätigte Vollzüge – *als* dessen Bedingungen, Mittel und Möglichkeiten bestimmen. So ist das Tisch-Sein eines Tisches keine inhärente Eigenschaft eines Dinges namens Tisch, sondern markiert den Gebrauch eines Dinges als Tisch. Auch dieser Aspekt wird in Kapitel II.3.3 vertieft.

faktisch *erscheinen* (vgl. Baumann 2010: 255), es abstrahiert also von den Verhältnissen, innerhalb derer wir uns zu unserem Tun und den Bedingungen unseres Tuns in ein (reflexives) Verhältnis setzen. Oder anders ausgedrückt, es reduziert die Reflexivität einseitig auf die Reflexion *im* Vollzug.

Damit lässt sich nun meine These, eine konstitutionstheoretische Praxiskonzeption scheitere am immanenzphilosophischen Anspruch, dahingehend konkretisieren, dass eine immanenzphilosophische Reflexion dem Tun eine *doppelte Reflexivität* zugestehen muss. Und das heißt, wie sich im weiteren Verlauf erhehlen wird, dass eine *bloße* Immanenzperspektive zugunsten einer Position, die ein *reflexives Transzendieren der Immanenz* einschließt, aufgegeben werden muss. Zu welchen Problemen es führt, Tätigkeiten nicht als doppelt reflexive in den Blick zu nehmen und inwiefern sich solche Argumentationsschritte als konstitutionstheoretische Kippunkte sichtbar machen lassen, werde ich im Auftakt II und im Hauptteil vorführen. Einen Vorgeschmack auf den systematischen Zusammenhang einer faktiven Praxisbestimmung, dem dann erforderlichen Rekurs auf eine konstitutive Möglichkeitsinstanz und der damit einhergehenden Nivellierung der Reflexivität des Tuns mag die folgende skurrile Passage bei Karen Barad vermitteln:

„Die Welt ist Intraaktivität in ihrer je verschiedenen Materialisierung und Relevanzbildung. Zusammenfassend gesagt, sind die primären ontologischen Einheiten keine ‚Dinge‘, sondern Phänomene – dynamische, topologische Rekonfigurationen/Verschrankungen/Relationalitäten/(Neu)gliederungen der Welt. Und die primären semantischen Einheiten sind nicht ‚Wörter‘, sondern materiell-diskursive Praktiken, durch die (ontische und semantische) Grenzen konstituiert werden. Diese dynamische Kraft ist das Tätigsein. Tätigsein ist kein Attribut, sondern die fortlaufende Rekonfiguration der Welt. Das Universum ist im Werden begriffene agentielle Intraaktivität.“ (Barad 2012: 22; ins Deutsche übertragener Auszug aus Barad 2007)

Gerade weil Barad im Rahmen ihres immanenzphilosophisch motivierten Ansatzes des agentuellen Realismus Praktiken als faktische Gegebenheiten begreift, muss sie danach fragen, was diese denn konstituiert. Als Konstitutionsinstanz hypostasiert sie dann ein geradezu Gaia-mythologisch anmutendes tätiges Weltganzes, welches jegliche materiale Trennung wie begriffliche Unterscheidung aus sich heraus gleichsam gebäre. Unter der Voraussetzung einer solchen transzendenten Instanz des tätigen Universums kann aber den Tätigen kaum mehr eine reflexive Haltung zu ihrem eigenen Tun als Praxis zugestanden werden.

Im Unterschied dazu bedeutet wissenschaftliche Praxen als doppelt reflexive zu begreifen, an ihnen eine Form des Verhältnisses von Vollzug und dessen Re-

flexion aufzuzeigen, mittels derer sie sich von anderen, insbesondere von alltagsweltlichen Praxen unterscheiden lassen. Der Vorschlag, den ich in Anlehnung an Bachelard und Althusser entwickeln werde, läuft darauf hinaus, dass sich wissenschaftliche Praxen der Form nach insofern von anderen gesellschaftlichen Praxen unterscheiden lassen, als sie die Reproduktion und Validierung der Mittel der Begründung ihrer Erkenntnisse miteinschließen. Umgekehrt bestimmen sich wissenschaftliche Erkenntnisse – rekonstruktionstheoretisch – genau dadurch, dass sie auf diese Weise eine wissenschaftsimmanente Begründung erfahren haben. Wenn Althusser daher von der (relativen) Autonomie wissenschaftlicher Praxis (vgl. Althusser DKL: 348) spricht, dann zielt dies insbesondere auf diese spezifische Form der eigentümlich wissenschaftsimmanenten Reflexion eines Tuns *als Erkenntnisproduktion*, mithin auf den Modus der Reflexion des Vollzugs.

Insofern muss beispielsweise, um ein Resultat eines Experiments als einen physikalischen Befund und nicht etwa als Methodenartefakt einer partikularen Versuchsanordnung beurteilen zu können, das Tun im Labor *als* ein Experimentieren bestimmt werden, welches insbesondere methodologischen Regeln folgt und sich validierter Instrumente bedient. Damit ist bereits angezeigt, dass sich die Reflexionstätigkeit ebenso wie das Tun selbst niemals auf einen isolierten Vollzug beziehen kann, sondern stets Bezug nimmt auf vorherige Tätigkeiten und das Tun Anderer. In diesem Fall sind dies insbesondere die Praxen der Herstellung, Eichung und Wartung der Messinstrumente, in anderen Worten deren Reproduktion, sowie die im innerwissenschaftlichen Tun reproduzierten methodologischen Regeln. Das bedeutet aber auch, dass die genauere Bestimmung eines Tuns im Labor als ein Experimentieren nicht dem Vollzug selbst objektstufig anhaftet, sondern sich in einer charakteristischen Form der *reflexiven Bezugnahme* auf diesen bestimmt. In der philosophischen Reflexion auf dasjenige Verhältnis eines Vollzugs zu seiner wissenschaftsimmanenten Reflexion, das ihn *als wissenschaftliche Praxis* bestimmt, lässt sich dann eine Antwort auf die Frage finden, was es heißt, Wissenschaften immanenzphilosophisch zu reflektieren.

Eine Antwort auf diese Frage entwickelt dieses Buch in der kritischen Analyse der bereits erwähnten Ansätze von Rouse, Bachelard und Althusser, die jeweils einer immanenzphilosophischen Ambition folgend, solche Formbestimmungen wissenschaftlicher Praxen vorzulegen beanspruchen. Ich untersuche also nicht empirisch, etwa in Form einer ethnographischen Laborstudie, was Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler tun, denn dies würde – methodologisch bedingt – einem faktiven Verständnis wissenschaftlicher Praxen Vorschub leisten. Ich untersuche auch nicht diskursanalytisch, wie Forschende beispielsweise in wissenschaftlichen Publikationen ihr eigenes Tun beschreiben. Stattdessen

analysiere ich, wie solche Philosophen, die den Anspruch erheben, der tatsächlichen wissenschaftlichen Praxis gerecht zu werden, deren Form bestimmen, führe vor, in welche Problemlagen konstitutionstheoretische Argumentationslinien münden, verdeutliche, weshalb in einer rekonstruktionstheoretischen Herangehensweise eine vielversprechende Alternative zu vermuten ist und werde als Lösungsperspektive schließlich – in Anschluss an Althusser – einen Vorschlag anbieten, was es heißen könnte, wissenschaftliche Praxen immanenzphilosophisch zu reflektieren.

Nun habe ich bereits einen konstitutionstheoretischen Kipppunkt innerhalb der Argumentation von Rouse skizziert, der sich allerdings in seiner vollen Tragweite erst im Zuge von Kapitel 1 begreifen lässt. Was ich an dieser Stelle jedoch zunächst ausgeblendet habe, und was seinen Ansatz so interessant macht, ist, dass die Spannung von konstitutionstheoretischen und rekonstruktionstheoretischen Zügen immanent in der Argumentation von Rouse angelegt ist. Besonders spannend ist nun, dass Rouse sich zwar nicht namentlich auf Bachelard und Althusser bezieht, die rekonstruktionstheoretischen Züge innerhalb seiner Überlegungen allerdings maßgeblich im Zusammenhang seiner Rezeption der wissenschaftshistoriographischen Programmatik Hans-Jörg Rheinbergers anklingen. Rheinbergers Ansatz seinerseits ist nun im bedeutendem Ausmaß von der französischen Denkrichtung der *Épistémologie* beeinflusst, die richtungsweisend von Bachelard (1884-1962) beeinflusst ist, welcher im französischen Diskurs bis in die Gegenwart hinein wirkmächtig ist. Im Hinblick auf die rekonstruktionstheoretische Ambition, die ich an Bachelards Ansatz in den Vordergrund stellen werde, knüpft auch Althusser (1918-1990), dessen Überlegungen ihrerseits ebenso einen bedeutsamen Bezugspunkt Rheinbergers darstellen, an Bachelard an.

0.4 Von Bachelard zu Althusser: Eine rekonstruktionstheoretische Argumentationslinie

So werde ich an den Überlegungen Bachelards eine spezifische Weise des Philosophierens herausarbeiten, die ich als eine *rekonstruktionstheoretische* sichtbar mache. Bachelard folgt also einer ganz anderen methodischen Einstellung als Rouse. Zwar findet Bachelard auch im deutschsprachigen Diskurs, vor allem im Zuge des zunehmenden philosophischen Interesses an wissenschaftlichen Praxen und an der Historizität von Wissenschaften, in den letzten Jahren verstärkte Beachtung, allerdings verbleiben in der neueren Rezeption die internen Unstimmigkeiten und systematischen Probleme innerhalb des Bachelard'schen Denkens unterbelichtet. Diese lassen sich aber, wie ich zeigen werde, als konstitutionstheo-

retische Kippunkte begreifbar machen.¹² Solche konstitutionstheoretischen Kippunkte aufzuzeigen, ein systematisches Verständnis ihrer Quellen zu gewinnen, um die Herausforderungen und Anforderungen rekonstruktionstheoretischen Philosophierens zu schärfen, erscheint mir als entscheidender Schritt auf dem Weg zu einer überzeugenden Reflexion wissenschaftlicher Praxen. So werden wir sehen, dass insbesondere Louis Althusser, ohne selbst über die begriffliche Unterscheidung von Rekonstruktionstheorie und Konstitutionstheorie zu verfügen, maßgeblich motiviert von einer Kritik an eben jenen konstitutionstheoretischen Zügen des Denkens Bachelards, an die andere, nämlich die rekonstruktionstheoretische Argumentationslinie anknüpft und diese weiter ausarbeitet.

Bachelard widmet sich, fasziniert von der Herausbildung der nachklassischen Physik und enttäuscht von den begrifflichen Mitteln der zeitgenössischen Philosophie, diese angemessen zu begreifen, ab den ausklingenden 1920er Jahren der Herausarbeitung einer Reflexionsperspektive, die den tatsächlich entstandenen Naturwissenschaften gerecht zu werden beansprucht. Diese geht von vier Leitgedanken aus. Erstens nämlich hat die Physik die theoretischen Umwälzungen aus sich selbst heraus hervorgebracht, die Philosophie hingegen hat zum wissenschaftlichen Fortschritt nichts beigetragen (vgl. Bachelard CFE: 71). Dies sei auch nicht ihre Aufgabe. Zweitens zeichne sich die moderne Physik durch einen epistemologischen Bruch mit der klassischen Physik aus (vgl. Bachelard NWG: 61f.). Sie bedient sich Begriffen und Methoden, die in der Newton'schen Mechanik keine Vorläufer finden, sie arbeitet schlichtweg an einem völlig anderen wissenschaftlichen Gegenstand. Drittens sind moderne Naturwissenschaften wesentlich in Form sogenannter Phänomenotechniken zu begreifen (vgl. Bachelard E: 123), die epistemologische Reflexion müsse damit also deren praktische Aspekte in den Vordergrund stellen. Durch die phänomenotechnische Vermittlung unter-

12 So sind mit den Dissertationen von Monika Wulz (2010) und Sandra Pravica (2015) in den letzten Jahren zwei deutschsprachige Monographien erschienen, die sich ausschließlich der Philosophie Bachelards widmen und die zahlreichen Schriften Bachelards in ihrer Breite in einen systematischen Zusammenhang stellen. Zwar erheben beide den Anspruch, an Bachelard eine immanenzphilosophische Alternative zur analytischen Wissenschaftstheorie freizulegen (explizit erfolgt dies bei Pravica 2015: 120ff.), allerdings unterschätzen beide die rekonstruktionstheoretische Pointe von dessen Rekurrenzbegriff, sehen folglich keinen Widerspruch zwischen rekonstruktionstheoretischen und den bei Bachelard zugleich anzutreffenden konstitutionstheoretischen Zügen und verbleiben letzteren gegenüber völlig unkritisch. Genau dies erscheint mir aber als grundlegendes Hindernis in der Ausarbeitung einer immanenzphilosophischen Programmatik.

scheidet sich moderne wissenschaftliche Erfahrung, viertens, der Form nach grundlegend von alltagsweltlicher, aber auch von klassisch wissenschaftlicher Erfahrung (vgl. Bachelard BWG: 44).

Zunächst bezogen auf eine epistemologisch informierte Wissenschaftsgeschichtsschreibung entwickelt er in diesem Zusammenhang eine rekurrenzhistorische Methode, welche den gegenwärtigen einzelwissenschaftlichen Forschungsstand als Prüfstein begreift, um die Geltung sowie grundlegend auch die Irrtümer vergangener wissenschaftlicher Erkenntnisansprüche zu ermitteln (vgl. Bachelard ARPC: 38). Wie Michel Foucault auf den Punkt bringt, heißt dies nun gerade nicht, dass die Rekurrenzmethode in konstitutionstheoretischer Manier „annimmt, die Wahrheit sei heute endlich erkannt, und dann fragt, wann man denn begonnen habe, sie zu ahnen, welche Wege man eingeschlagen und welche Hindernisse man vermieden habe, um sie zu entdecken und zu beweisen“ (Foucault 1988: 62). Vielmehr begreift sie die gegenwärtige „wissenschaftliche Wirklichkeit“ (Bachelard NWG: 11), das „Wissenschaftswirkliche“ (Rheinberger 1992: 9), dasjenige, was sich innerhalb der wissenschaftlichen Praxen als Forschungsstand herausgebildet hat, als den einzigen unhintergehbaren Ausgangspunkt, von dem aus vergangene Forschungsbemühungen sich rekonstruieren lassen. Insbesondere richtet sich Bachelard damit gegen ein teleologisches Verständnis wissenschaftlichen Fortschritts, welches unter der Voraussetzung eines Ziels der Geschichte das Gegenwärtige als notwendig im Vergangenen angelegt sowie das Gegenwärtige als Keim des Künftigen begreift. Wenn Bachelard in dieser historischen Perspektive vor allem daran interessiert ist, zu rekonstruieren, auf welchen Erkenntnishindernissen – *auf welchen nicht wissenschaftsimmanent begründeten Vorannahmen* – vergangene Forschungsbemühungen beruhten, dann deshalb, weil er wissenschaftliche Erkenntnis stets als vermittelt – nämlich als im wirklichen wissenschaftlichen Tun vermittelt – begreift. Und so erscheinen „im Erkenntnisakt selbst, in seinem Innersten, [...] – aufgrund einer Art funktioneller Notwendigkeit“ (Bachelard BWG: 46) Erkenntnishindernisse, gerade weil der Erkenntnisakt ein reflexives Tun ist.

Im wissenschaftlichen Tun, ebenso wie in jedem anderen Tun, wird dieses Tun immer schon reflektiert, und zwar mit begrifflichen Mitteln, die nicht unbedingt bereits der wissenschaftlichen Praxis erwachsen. Wissenschaftlicher Fortschritt bestehe nun insbesondere darin, dass innerhalb der wissenschaftlichen Praxis solche nichtwissenschaftlichen Momente überwunden werden. Eine neue wissenschaftliche Erkenntnis lasse sich dann begreifen als „eine bewältigte Schwierigkeit, ein überwundenes Hindernis“ (Bachelard BWG: 52). Das ist die Grundidee, die in der Bachelard-Rezeption unter dem Terminus des *epistemolo-*

gischen Bruchs firmiert.¹³ Diese impliziert, dass sich Erkenntnishindernisse ausschließlich rekurrent, nämlich nach ihrer erfolgten innerwissenschaftlichen Überwindung bestimmen lassen.

Was mich nun an Bachelard nicht so sehr interessiert, ist seine epistemologisch informierte Wissenschaftsgeschichtsschreibung, die in ihren Schlussfolgerungen durchaus historisch und methodologisch umstritten ist.¹⁴ Vielmehr interessiert mich seine daraus erwachsende Bestimmung wissenschaftlicher Erkenntnis als Resultat einer wissenschaftsimmanenten Reflexion auf das wissenschaftliche Tun und auf die vermittelnden begrifflichen und experimentaltechnischen Mittel dieses Tuns. Denn gerade weil sich die Form der Wissenschaftlichkeit dadurch auszeichnet, stets nach neuen Erkenntnissen zu suchen, können Wissen-

13 Ähnlich wie der Kuhn'sche Paradigmenwechsel adressiert also auch der Bachelard'sche epistemologische Bruch einschneidende theoretische Revolutionen. Im Unterschied zur Kuhn'schen, die vom Primat der Theorie ausgeht, argumentiert die Bachelard'sche Konzeption – zumindest der Tendenz nach – stärker im Ausgang des wissenschaftlichen Tuns, insofern der Bruch auf die experimentalpraktisch gemachten Erfahrungen des Scheiterns früherer theoretischer Modellierungen zurückgeführt wird.

14 So unterscheidet er drei historische Stadien der Wissenschaftsgeschichte, die sich durch grundlegende epistemologische Brüche voneinander abgrenzen ließen: Die vorwissenschaftliche Phase umfasse die wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen der klassischen Antike und reicht von der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert hinein. Die (klassisch-)wissenschaftliche Phase erstreckte sich vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Das Zeitalter des neuen wissenschaftlichen Geistes beginne exakt im Jahr 1905 mit Albert Einsteins Formulierung der speziellen Relativitätstheorie (vgl. Bachelard BWG: 39). Bereits Georges Canguilhem, der die Bachelard'sche Reflexionsperspektive für die Lebenswissenschaften weiter ausarbeitet, kritisiert, dass unter der Voraussetzung dieser beiden makrohistorischen Brüche die kleinteiligen epistemologischen Umbrüche, denen wissenschaftliche Forschung sukzessive unterliege, schwerlich erfasst werden können (Canguilhem 2008: 195). Wollte man rezeptionsgeschichtlich die Entwicklung der *Épistémologie* von Bachelard zu Althusser aufarbeiten, dann müsste der Ansatz Canguilhems stärker berücksichtigt werden, der in den nachfolgenden Generationen französischer Denker neben Althusser unter anderem auch Michel Foucault und Gilles Deleuze maßgeblich geprägt hat. Im Rahmen der systematischen Fragestellung nach einer Immanenzphilosophie wissenschaftlicher Praxen kann dies in dieser Arbeit allerdings nicht geleistet werden. Siehe zur systematischen Rekonstruktion der Arbeiten von Canguilhem: Muhle 2008; Ebke 2012.

schaften niemals an einem gegebenen Bestand an Forschungsmitteln festhalten. Weil Wissenschaften permanent danach suchen, Neues, bisher Unbestimmtes zu erschließen, müssen sie ihre Mittel nicht nur permanent reflektieren, sondern ebenso modifizieren. Den Wissenschaften wohnt damit eine ihnen eigentümliche Tendenz des Transzendierens inne: In der reflexiven Modifikation ihrer Erkenntnismittel überschreiten sie die Grenzen des vormals Erkennbaren (Bachelard CFE: 71). Das Konzept des Bruchs dient Bachelard dazu, ein solches Transzendieren aus der Immanenz heraus rekurrent zu bestimmen. So kommt der experimenteltechnischen Realisierung wissenschaftlicher Begriffe mithilfe validierter Untersuchungsgeräte, welche er als „materialisierte Theorien“ (Bachelard NWG: 18) thematisiert, dann die Schlüsselfunktion der Überwindung außerwissenschaftlicher Vorstellungen zu. Naturwissenschaftliches Tun bestimmt er dann als Phänomenotechnik (Bachelard E: 123), als mittels solcher Apparate erwirktes Zeitigen von experimentellen Effekten.

Obwohl Bachelard damit eine Perspektive freilegt, die Form wissenschaftlicher Praxen ausgehend vom wissenschaftlichen Tun und der diesem immanenten Reflexion zu begreifen, argumentiert er dennoch nicht durchgehend im Ausgang des Tätigkeitsvollzugs. So werde ich zeigen, dass dies insbesondere dann zum Problem wird, wenn er eine vorgängige mathematische Rationalisierung und die theoretisch-begriffliche Bestimmung als konstitutiv für phänomenotechnische Realisierungen voraussetzt. Diesen Argumentationsschritt werde ich als konstitutionstheoretischen Kippunkt sichtbar machen. Inwiefern Bachelard damit, seinem Anliegen entgegen, in einen höchst problematischen Idealismus steuert, aus dem heraus nicht mehr erklärt werden kann, wie sich denn wissenschaftliche Forschung auf einen Gegenstand außerhalb des Denkens beziehen kann, werde ich in Kapitel 2.5 im Einzelnen herausarbeiten. Wie zu zeigen sein wird, führt er damit letztlich den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und alltagsweltlicher Erfahrung, den er zunächst als Formunterschied an den Reflexionsverhältnissen von Tätigkeitsvollzügen andenkt, auf verschiedene, konstitutiv zugrundeliegende Vermögen zurück, nämlich auf das rationale Denken einerseits und die Einbildungskraft andererseits. Erkenntnishindernisse erklärt er so letztlich psychologisch zu Auswirkungen einer archetypisch verfassten Einbildungskraft. Allerdings scheint Bachelard mit dieser konstitutionstheoretischen Lösung nicht sonderlich zufrieden zu sein und die problematischen Implikationen einer solchen Vermögenmetaphysik zu ahnen: Wenn Bachelard sich ab den 1940er Jahren, neben weiteren epistemologischen, zunehmend poetologischen Untersuchungen widmet, dann unternimmt er, wie ich exemplarisch an signifikanten Passagen aus der *Poetik des Raumes* (Bachelard PE) aufzeige, damit auch einen erneuten Versuch, Tätigkeiten – hier das Produzieren und Rezipieren dichter-

scher Bilder – im Ausgang des Vollzugs zu begreifen. Zugleich führt er damit, so meine These, die Suche nach einer formtheoretischen Verhältnisbestimmung von wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Praxen fort, die nach den charakteristischen Reflexionsverhältnissen dieser Praxisformen fragt. Während das Verhältnis von Bachelards poetologischen zu den epistemologischen Schriften in der Rezeption häufig als Bruch innerhalb seines Gesamtwerkes beschrieben wird (bspw. Lepenies 1987: 21f.; Rötzer 1988: 123f.; Lefebvre 1987: 634), lege ich damit zugleich einen neuartigen Interpretationsvorschlag vor.

Allerdings gelingt es Bachelard auch auf dem Feld der Poetik nicht, dem explizit formulierten Anspruch, die Produktion und Rezeption dichterischer Erzeugnisse primär im Ausgang ihrer Vollzüge zu begreifen, gerecht zu werden. Vielmehr fällt er auch hier letztlich in problematische konstitutionstheoretische Bestimmungen zurück. Geschuldet ist dies u.a. dem Umstand, dass er in Ermangelung einer ausgearbeiteten Praxistheorie Tätigkeiten kaum als gesellschaftlich vermittelte begreift. Der Ausarbeitung einer Praxistheorie, die vollzugstheoretisch vom Primat gesellschaftlicher Praxis aus argumentiert, widmet sich demgegenüber Althusser und legt damit auch, wie ich zeigen werde, Grundzüge einer rekonstruktionstheoretischen Bestimmung der Form wissenschaftlicher Praxen vor. Am Ansatz von Althusser werde ich damit eine anders gelagerte Antwort auf die Frage, was es heißt, wissenschaftliche Praxen zu reflektieren, freilegen.

Ähnlich wie die Arbeiten Bachelards erfahren auch die Schriften Althussters in den letzten Jahren erneut zunehmend Beachtung im angelsächsischen und deutschsprachigen Raum. Allerdings fokussiert diese jüngere Rezeption auf seine kritische Sozialphilosophie.¹⁵ Kaum zur Kenntnis genommen wird gegenwärtig hingegen die Rolle, die der Reflexion wissenschaftlicher Praxen in seinem philosophischen Ansatz zukommt.¹⁶ So knüpft Althusser an Bachelards Argument der doppelten Reflexivität wissenschaftlicher Praxen an, die in ihrer spezi-

15 Siehe zur neueren Rezeption Charim 2002; Diefenbach et al. 2012; Montag 2013; Hackbarth 2015. Eine kritische Diskussion der jüngeren Anschlüsse an Althusser legt insbesondere Hackbarth 2015: 285-291 vor.

16 Dies liegt auch darin begründet, dass Althusser seinen früheren epistemologischen Schriften später einen Theorizismus vorwirft (Althusser ES: 53ff.) und damit rückblickend seiner Wissenschaftsreflexion ein szientistisches Philosophieverständnis unterstellt. Die These, dass dies mitnichten eine zutreffende Selbsteinschätzung darstellt (vgl. dazu auch Turchetto 1994: 42f.; Brühmann 1980: 257-265), motiviert mich dazu, aus diesen Schriften produktive Erträge für das Projekt einer rekonstruktionstheoretisch ausgerichteten Immanenzphilosophie herauszuarbeiten. Eine elaborierte Gegenposition entwickelt Hackbarth (2015: 177ff.).

fischen Form der Reflexion auf ihre Mittel dann (relativ) autonom die Geltung der Erkenntnisse, die sie hervorbringen, begründen. Auch Althusser bestimmt wissenschaftliche Erkenntnis rekurrent als epistemologischen Bruch, allerdings nicht als Bruch mit psychologistisch begründeten Erkenntnishindernissen, sondern mit ideologischen Vorstellungen. Ideologie begreift er dabei als ein notwendiges Moment der gesellschaftlichen Reproduktion, welches insbesondere die Stabilisierung der Produktionsverhältnisse bedingt. Ideologie ist dann gerade nicht konstitutionstheoretisch als eine zugrundeliegende Instanz zu verstehen, die das Tun und Denken der Einzelnen bestimmt, sondern rekonstruktionstheoretisch als eine bestimmte Form, in der sich die Einzelnen zu ihrem Tun und den Bedingungen ihres Tuns in ein illusorisches Verhältnis setzen (vgl. Althusser IISA I: 77), sie betrifft also gesellschaftlich vermittelte illusorische Selbst- und Weltbezüge. Formal heißt das, dass Ideologisches und Wissenschaftliches zunächst nichts anderes als bestimmte, einander ausschließende Modi der Reflexion des Vollzugs bezeichnen, oder in Althussters Worten, sie sind als zwei unterschiedliche Formen theoretischer Praxis zu verstehen (vgl. Althusser FM: 206). Was mich an Althussters Gegenüberstellung von Ideologischem und Wissenschaftlichem besonders interessiert, sind nun weniger seine ideologietheoretischen Herleitungen, sondern ist vielmehr seine Kontrastierung, dass die Form des Ideologischen sich durch einen „notwendigerweise geschlossenen Raum“ ihrer impliziten Problematik (Althusser DKL: 79) auszeichnet, mithin aus sich selbst heraus ihre Reflexionsformen nicht transzendieren kann, während eben jenes reflexive Transzendieren die Form des Wissenschaftlichen ausmacht (Althusser DKL: 39f.). Dem suche ich unter dem Terminus der epistemischen Räume nachzugehen. Epistemische Räume zeichnen sich also durch eine Offenheit für neue Erkenntnisse aus; ich werde in Abschnitt 0.5 darauf zurückkommen.

Zwar bestimmt sich im Sinne Althussters die Form wissenschaftlicher Praxis rekurrent dadurch, dass sie insbesondere mit vorherigen (geschlossenen) ideologischen Vorstellungsbeständen bricht. Das heißt aber umgekehrt nicht, dass die Praxen der Wissenschaften per se keine ideologischen Momente mehr aufweisen können. Denn gerade weil wissenschaftliche Praxen in eminenter Weise doppelt reflexiv sind, weil es immer schon zur Form wissenschaftlicher Praxis gehört, dass ihre Vollzüge reflektiert werden und gerade weil Wissenschaften eine bestimmte Rolle innerhalb der Gesellschaft spielen, setzen sich Forschende auch zur ihrem Tun als einem *wissenschaftlichen* Tun in ein Verhältnis. Wenn WissenschaftlerInnen beispielsweise über die Rolle ihrer Einzelwissenschaft in der Gesellschaft oder über die Grenzen des wissenschaftlich Erkennbaren nachdenken, dann philosophieren sie bereits, insofern sie damit den Gegenstandsbereich des mit wissenschaftlichen Mitteln bestimmbar überschreiten. Althusser nennt

diese Form des Reflektierens deshalb auch „spontane Philosophie der Wissenschaftler“ (Althusser PSPW), die nicht notwendigerweise als Philosophieren gekennzeichnet sein muss und beispielsweise in wissenschaftlichen Publikationen auftreten kann.

In diesem Reflexionsmodus müssen sich WissenschaftlerInnen also notwendigerweise Begriffen bedienen, die nicht ihrer wissenschaftlichen Praxis erwachsen und damit prinzipiell ideologisch sein *können*. Insbesondere sind dies philosophische Begriffe wie „Erkenntnis“, „Wahrheit“, „Beweis“, „Geltung“ etc., die implizit auf philosophische Positionen rekurrieren, in denen bereits eine bestimmte Auffassung des Erkenntnisprozesses und ein spezifisches Wissenschaftsbild angelegt werden. Auch ohne dass jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin etwa die Schriften von Hume, Kant, Popper, Kuhn oder Feyerabend selbst gelesen hätte, beeinflussen bestimmte Begriffe, die in diesen philosophischen Positionen geprägt wurden, maßgeblich, wie über Wissenschaften gesprochen wird – in anderen Worten, wie sich Forschende zu ihrem Tun ins Verhältnis setzen, wie sie es also reflektieren. Auch wenn sich Philosophie zu meist in einer außergesellschaftlichen Sphäre des reinen Denkens wähnt, zeitigt sie also mit ihren Begriffsbildungen gesellschaftliche Effekte, nämlich Effekte auf das Verhältnis, das Tätige zu ihrem Tun einnehmen – und dies auch in anderen Gesellschaftsfeldern als der Wissenschaft.

Weite Teile der traditionellen Philosophie weist Althusser aber insofern als ideologisch aus, als sie – im Sinne einseitiger Bestimmungen – vom wirklichen Tun abstrahieren und insbesondere den Erkenntnisakt nicht (zureichend) als Praxis bestimmen. Ideologisch ist Philosophie in dem Fall also dann, wenn sie Begriffe prägt, welche WissenschaftlerInnen dazu verleitet, ein illusorisches Verhältnis zu ihrer wissenschaftlichen Praxis einzunehmen. Eine besonders einschlägige Variante dieser ideologischen Form des Philosophierens sieht Althusser im klassischen erkenntnistheoretischen Projekt der Geltungsbegründung. Indem es suggeriert, wissenschaftliche Ergebnisse bedürften einer philosophischen Begründung, legt es den WissenschaftlerInnen nahe, entweder grundlegend – und das heißt hier über die wissenschaftsimmanente Reflexivität hinaus – an den wissenschaftlichen Mitteln der Erkenntnisgewinnung zu zweifeln oder spiegelbildlich zu jener Skepsis die gegebenen Methoden zu verabsolutieren. In beiden Varianten wird aber implizit die Letztbegründung als angemessene Problemstellung bekräftigt und die Geltungsbegründung sogleich der Philosophie überantwortet. Indes gerät die eigene wissenschaftliche Praxis als reflexive Produktion von Erkenntnissen aus dem Blick. Gerade weil jedoch das Transzendieren hin zum Philosophieren bereits in der Reflexivität der wissenschaftlichen Praxis angelegt ist, muss es allerdings nicht notwendigerweise in dieser ideologischen

Form erfolgen. Dies stellt für Althusser einen der Gründe dafür dar, ein immanenztheoretisch motiviertes Gegenprogramm zu erarbeiten, in dem „sich die Philosophie durch ein doppeltes Verhältnis – zu den Wissenschaften einerseits und zu den praktischen Ideologien andererseits“ (Althusser PSPW: 32) bestimmt. Diese Bestimmung erfordert dann auch, das Philosophieren seinerseits als ein Tun, welches gesellschaftliche Folgen hat, zu reflektieren.

Über Bachelard und auch über Rouse hinausgehend setzt Althusser sich also auch mit dem Philosophieren als seinerseits doppelt-reflexive Praxisform auseinander. Und so hebt seine Kritik an der klassischen Erkenntnistheorie, die ihm als Kontrastfolie für die anvisierte immanenzphilosophische Position dient, damit an, aufzuzeigen, dass diese, auch wenn sie proklamiert, Erkenntnis als Abbildrelation und damit nicht als ein Tun zu bestimmen, dennoch den Erkenntnisvollzug als Praxis voraussetzen muss (vgl. Althusser DKL: 57). En détail wird dies in Kapitel 3.2 erarbeitet. Der transzendenzphilosophischen Position wohnt dann also eine Spannung inne zwischen dem, was sie im Philosophieren tut und dem, wie sie dieses beschreibt – in anderen Worten, zwischen dem Vollzug und dessen Reflexion. Die Pointe Althussters ist dann, dass damit die Problemstellung einer Immanenzphilosophie bereits der Transzendenzphilosophie immanent ist. Diese zu explizieren und weiter auszuarbeiten, um wissenschaftliche Tätigkeitsvollzüge wie auch das eigene Philosophieren als Praxis reflektieren zu können, gilt dann als entscheidende immanenzphilosophische Aufgabe.

Gerade weil Althusser also sowohl alltagsweltliches wie auch wissenschaftliches und philosophisches Tun als doppelt reflexive Praxen begreift, lassen sich in seinen Überlegungen systematische Grundzüge auf dem Weg zu einer Neubestimmung der immanenzphilosophischen Problematik vermuten, die einen Ausweg aus den strukturellen Schwierigkeiten des zeitgenössischen Ansatzes von Rouse versprechen.

0.5 Epistemische Räume und soziale Räume

Der immanenzphilosophische Anspruch zielt darauf, nicht nur das Hervorbringen von wissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern zugleich deren Geltungsbe-gründung in weiten Teilen als innerhalb der wissenschaftlichen Praxen erfolgend zu begreifen. Diesen Anspruch teilen Rouse, Bachelard und Althusser. Wenn man in diesem Sinne von einer relativen Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion ausgeht, dann erfordert dies folglich, deren Bedingungen und Mittel in den Blick zu nehmen. Denn betrachtet man eine bestimmte wissenschaftliche Erkenntnis als Resultat von Praxen, so lassen sich rekonstruktiv ers-

tens die konkreten beteiligten Praxisvollzüge und deren Reflexionen sowie zweitens die experimentaltechnischen, begrifflichen und methodologischen Mittel jener Vollzüge bestimmen, welche diese Erkenntnisgewinnung im Einzelnen ermöglicht haben. In anderen Worten, versteht man Wissenschaften als doppelt reflexive Praxen, dann lässt sich Erkenntnisgewinnung nicht als einzelner, isolierter Vollzug begreifen, sondern bezieht sich immer schon auf andere Vollzüge, die stets begriffliche und gegenständliche Mittel einschließen. So legt bereits der Anspruch, entgegen dem klassisch erkenntnistheoretischen Fundierungsprojekt die Geltungsbegründung als der wissenschaftlichen Praxis *immanent* zu begreifen, eine raumterminologische Thematisierung nahe, denn freilich handelt es sich bei den Ausdrücken Immanenz und Transzendenz insofern um Raummetaphern, als sie Verhältnisse der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit zum Ausdruck bringen. So ließe sich sagen, dass Immanenz und Transzendenz notwendige Metaphern darstellen, weil diese Verhältnisse sich gar nicht anders als raumterminologisch thematisieren lassen.¹⁷ Dahingehend erwägt Althusser, dass eine Raummetaphorik unumgänglich sei, um die immanenzphilosophische Programmatik auszudrücken – ich werde im Schlusskapitel darauf zurückkommen.

Um den Komplex der Vollzüge, deren Reflexionen sowie deren Bedingungen und Mittel, innerhalb derer wissenschaftliche Erkenntnisse erhoben, begründet, angefochten, modifiziert und revidiert werden, zu erfassen, schlage ich deshalb die Rede von *epistemischen Räumen* vor. Damit schließe ich an die zahlreichen raummetaphorisch konnotierten Redeweisen an, die Rouse, Bachelard und Althusser in ihren Thematisierungen wissenschaftlicher Praxen veranschlagen: So spricht Rouse von *wissenschaftlichen Feldern* (Rouse 1996: 173), Bachelard von *Regionen wissenschaftlichen Wissens* (Bachelard RA: 122), von *wissenschaftlichen Kantonen* (Bachelard MR: 7) sowie von *regionalen Rationalismen* (Bachelard RA: 8) und Althusser von *theoretischen Feldern* (Althusser DKL: 39f.), von „lokal zu regionalen Theorien vereinheitlichten Gebieten“ sowie vom *Terrain einer Problematik* (Althusser DKL: 37).

Wie wir sehen werden, beziehen sich diese räumlichen Redeformen insbesondere auf die differenzielle Reproduktion wissenschaftlicher Praxen in konkreten Forschungszusammenhängen. Bachelard führt dafür auch den Begriff der wissenschaftlichen Problematik ein, welchen Althusser aufgreift und der bei bei-

17 In diesem Sinne unterscheidet Josef König zwischen uneigentlichen Metaphern, welche sich in eine nicht-metaphorische Redeweise übersetzen lassen und eigentlichen Metaphern, bei denen dies nicht möglich ist (vgl. König 1994). Siehe ausführlich zu einer daran anschließenden Herleitung des Begriffs der notwendigen Metapher: Gutmann/Rathgeber 2010.

den stets im Zusammenhang mit solchen räumlichen Redeformen auftritt. Mit dem Terminus der Problematik suchen sie dabei die Modalitäten, unter denen wissenschaftliche Praxen ihre Forschungsgegenstände in den Blick nehmen, zu begreifen (vgl. Turchetto 1994: 46). Eine Problematik bezeichnet also die durch die spezifischen begrifflichen und experimentaltechnischen Mittel eines Forschungszusammenhangs bedingte gemeinsame Form von Problemstellungen und -bearbeitungsstrategien. In anderen Begrifflichkeiten sucht auch Rouse ein solches Moment, das verschiedene wissenschaftliche Tätigkeitsvollzüge und deren Bedingungen zu einem epistemischen Raum verbindet, zu bestimmen. Thetisch lässt sich annehmen, dass solche raumbegrifflichen Thematisierungen der Bedingungen wissenschaftlicher Praxis, erstens, den Kern einer immanenzphilosophischen Reflexion darstellen, denn sie zielen schließlich gegen jegliches idealistische Verständnis darauf, insbesondere die materialen Momente an Vollzügen sowie an deren Bedingungen und Mitteln in den Blick zu nehmen. Die raumbegrifflichen Bestimmungen dienen dann auch als immanenzphilosophische Alternative zur klassischen Subjekt-Objekt-Terminologie. Da diese Bestimmungen schließlich nach einem bindenden Moment zwischen Praxisvollzügen suchen, lässt sich, zweitens, vermuten, dass sie besonders anfällig dafür sind, auf vollzugsvorgängige Bindungsinstanzen zurückzugreifen. Die entscheidende Frage lautet dann also, ob die Bestimmungen epistemischer Räume dem von Rouse und Althusser explizit erhobenen und den das Projekt Bachelards implizit durchziehenden Anspruch, im Ausgang der Praxis zu argumentieren, einlösen oder ob diese Argumentationsschritte anführen, die diesem entgegen laufen. Meine These lautet, dass der immanenzphilosophische Anspruch sich nur einlösen lässt, wenn die Rede von epistemischen Räumen als Reflexionsbegriff auf die Mittel wissenschaftlicher Praxen fungiert, der deren doppelter Reflexivität Rechnung trägt. Wenn sich der Ausdruck „epistemischer Raum“ also auf die Mittel wissenschaftlicher Praxen bezieht, dann muss dies in einer Weise erfolgen, die den wissenschaftlichen Praxen zugesteht, gegebene Bedingungen und Mittel zu überschreiten, um eine Offenheit für neue Erkenntnisse in Betracht ziehen zu können. In anderen Worten: Epistemische Räume müssen in einer Form bestimmt sein, welche die bloß vollzugsimmanente Reflexion zur höherstufigen Reflexion des Vollzugs überschreitet, andernfalls werden die Bedingungen wissenschaftlicher Praxis als unhintergehbare Gegebenheiten verdinglicht (Objektivismus) oder als voluntaristische Setzungen beliebig wählbar (Subjektivismus).

Dass die jeweiligen Bestimmungen epistemischer Räume besonders anfällig für derartige konstitutionstheoretische Kippunkte sein mögen, lässt sich an einer strukturanalogen Problemlage verdeutlichen, welche die maßgeblich im Zuge des sogenannten *spatial turns* angestoßenen Debatten um den Status sozia-

ler Räume durchzieht. So wurde unter dem Label des spatial turns durch den Sozialgeographen Edward Soja eine neuartige Thematisierungsweise gesellschaftlicher Praxis verkündet, welche soziale Räume als ihrerseits praktisch formierte und damit wandelbare materielle Bedingungen des sozialen Lebens in den Blick nimmt (vgl. Soja 1989: 39f.). In der Reflexion auf raumproduzierende Praxen solle dann nach einer Vermittlungsperspektive jenseits der subjektivistischen Auffassung von Raum als bloßer Anschauungsform und der objektivistischen Auffassung von Raum als gegebenem Ding gesucht werden. Eine solche Vermittlungsperspektive in der Reflexion auf wissenschaftliches Tun und dessen Mittel zu suchen, zeichnet in ähnlicher Weise insbesondere Bachelards epistemologisches Projekt aus. Dass sich im spatial turn eine in dieser Hinsicht mit Bachelard vergleichbare Problemstellung wiederfindet, mag nicht zuletzt dem Umstand geschuldet sein, dass Henri Lefebvre und Michel Foucault, die beiden Autoren, auf die Soja den spatial turn zurückführt (vgl. Soja 2008: 249), ihrerseits maßgeblich Bachelard rezipiert haben. Thetisch lässt sich annehmen, dass die Programmatik des spatial turns in bedeutsamer Weise von der immanenztheoretischen Perspektive Bachelard'scher Fassung beeinflusst ist. Denn der gemeinsame Kern der sozialtheoretischen und der epistemologischen Überlegungsstränge ist insbesondere die Frage, wie materiale Bedingungen – des alltäglichen Lebens einerseits, der wissenschaftlichen Forschung andererseits – im Ausgang von Praxen bestimmt werden können. Zu vermuten ist deshalb, dass die Weise der Bestimmung – sozialer wie epistemischer – Räume einschlägigen Aufschluss über etwaige systematische Probleme einer praxistheoretischen Argumentation geben, welche sich als konstitutionstheoretische Kippunkte begreifen lassen. In anderen Worten, eine problematische Raumauffassung setzt eine problematische Praxisbestimmung voraus.

Während der Status epistemischer Räume bislang nicht explizit dahingehend diskutiert wurde, lassen sich die unterschiedlich gelagerten neueren Debatten um soziale Räume zentral auf diesen Problemkern zurückführen. Denn insbesondere werden hier die sozialtheoretischen Implikationen subjektivistischer wie objektivistischer Raumauffassungen und damit bestimmter Weisen, Praxen zu bestimmen, deutlich. Insofern lassen sich von diesen Debatten systematische Beiträge in Vorbereitung der Frage, was es heißt, wissenschaftliche Praxen zu reflektieren, erhoffen, die den Blick auf die möglichen Fallstricke *bloß* immanenztheoretisch ambitionierter Argumentationen schärfen, in welchen ein reflexives Transzendieren unterbestimmt verbleibt.

Bevor ich im Hauptteil in die epistemologische Diskussion einsteige, werde ich deshalb im Rahmen eines Auftaktes anhand dreier einschlägiger Positionen diese Problemlage in Bezug auf soziale Räume skizzieren. So sucht der Sozial-

geograph Benno Werlen in Kritik am Raumdeterminismus der klassischen Humangeographie eine handlungstheoretische Bestimmung sozialer Räume zu entwickeln, die allerdings, wie ich aufzeigen werde, in einem konstitutionstheoretischen Subjektivismus mündet. Spiegelbildlich dazu sucht die Soziologin Martina Löw mittels einer Kritik am idealistischen Handlungsverständnis der klassischen Soziologie bezogen auf soziale Räume den materiellen Momenten sozialen Handelns gerecht zu werden und endet dabei in einem konstitutionstheoretischen Objektivismus. Einen Ausweg aus dieser Aporie verspricht der im Anschluss an eine tätigkeitstheoretische Bestimmung von Praxis erarbeitete Vorschlag, Raum als Reflexionsbegriff zu begreifen, den Werlen später in der Zusammenarbeit mit dem Philosophen Michael Weingarten entwickelt. Wenn Werlen und Weingarten Raum als Reflexionsbegriff ausgehend von der doppelten Reflexivität des Handelns bestimmen, legen sie zugleich grundsätzliche Überlegungen zur Formbestimmung von Praxen im Ausgang der Reflexion ihrer Vollzüge frei.

Meine Diskussion dieser ausgewählten Positionen zu sozialen Räumen stellt somit die Problemlagen konstitutionstheoretischer Raum- und Praxisbestimmungen heraus. Mit dem tätigkeitstheoretischen Ansatz präzisiere ich zudem eine rekonstruktionstheoretische Alternative. Ferner arbeite ich in diesem Zuge das begriffliche Instrumentarium heraus, mittels dessen sich systematische Probleme der Formbestimmungen wissenschaftlicher Praxen und epistemischer Räume durch Rouse, Bachelard und Althusser als konstitutionstheoretische Kippunkte sichtbar machen lassen. Den Vorschlag von Werlen/Weingarten, Raum als Reflexionsbegriff zu verstehen, greife ich damit auf, um für ein reflexionsbegriffliches Verständnis der Rede von epistemischen Räumen zu plädieren. Denn im Zuge des spatial turns wird zunehmend auch von „Räumen des Wissens“ (Rheinberger/Wahring-Schmidt/Hagner (Hrsg.) 1997; Joisten (Hrsg.) 2010; Huber 2011) gesprochen, allerdings verbleibt dabei unterbestimmt, wie dieser Ausdruck zu verstehen ist.¹⁸

0.6 Zur Struktur des Buches

Der Frage, was es heißt, wissenschaftliche Praxen zu reflektieren, gehe ich in der kritischen Analyse der philosophischen Ansätze von Rouse, Althusser und Bachelard nach, welche jeweils eine immanenzphilosophische Motivation teilen,

18 Einen ausgezeichneten Überblicksartikel über die Geschichte und die Problemlagen der Rede von epistemischen Räumen legen Hanke/Höhler (2010) vor; eine Lösungsperspektive identifizieren sie als Desiderat.

allerdings die Form wissenschaftlicher Praxen in unterschiedlicher Weise bestimmen. Die Ansätze von Rouse, Bachelard und Althusser stehen dabei stellvertretend für unterschiedlich gelagerte Typen immanenzphilosophischer Positionen. Um deren Argumentationsgänge systematisch zu rekonstruieren, an ihren eigenen Ansprüchen zu messen, implizite Vorannahmen zu explizieren sowie inhärente Unstimmigkeiten und Widersprüche aufzuzeigen, ist jedem dieser Ansätze eigens ein Kapitel gewidmet. Die Leitunterscheidung von Konstitutionstheorie und Rekonstruktionstheorie dient mir dabei dazu, sowohl Unterschiede zwischen den Argumentationsweisen von Rouse, Bachelard und Althusser als auch den Ansätzen inhärierende Probleme sichtbar zu machen. Und so habe ich mich für eine systematische Anordnung der Kapitel von der konstitutionstheoretischen Ausrichtung hin zur rekonstruktionstheoretischen entschieden, die gleichsam den Entwicklungsgang meiner Argumentation widerspiegelt.

Die Diskussionen im Hauptteil werden durch zwei Auftakte vorbereitet. Der erste Auftakt befasst sich mit dem Topos der Krise der Anschaulichkeit, in anderen Worten, der Erschütterung, die die nachklassische Physik für zentrale Voraussetzungen der Erkenntnistheorie bedeutete. Diese Erschütterung betraf nämlich insbesondere die Annahme, Erkenntnis sei als rezeptiver Akt, mithin als Relation zwischen gegebenen Subjekten und Objekten zu modellieren. So zeige ich exemplarisch anhand der Krisendiagnosen durch Hans Hahn und Helmuth Plessner auf, inwiefern, angestoßen durch die Reflexion auf die Revolutionen in der Physik, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum die Erkenntniskonzeption der bis dato wirkmächtigen Erkenntnistheorie kantischer Prägung zunehmend problematisiert und demgegenüber die Frage nach der praktischen Vermitteltheit naturwissenschaftlicher Erfahrung virulent geworden ist. Dieser Problemhorizont hat auch Bachelards immanenzphilosophisches Projekt maßgeblich stimuliert. Die Ziele des ersten Auftaktes sind es damit, zum einen für eine praxistheoretische Orientierung der wissenschaftsphilosophischen Problematik zu plädieren und zum anderen die Alleinstellungsmerkmale der Bachelard'schen Herangehensweise im Vergleich zu Hahn und Plessner schärfen zu können.

Der zweite Auftakt befasst sich, wie bereits erwähnt, unter dem Topos des spatial turns mit dem Verhältnis von sozialen Praxen und sozialen Räumen und bereitet damit die Herausarbeitung eines Begriffes epistemischer Räume vor. Damit zielt der zweite Auftakt darauf, zunächst bezogen auf die Form sozialer Praxen im Allgemeinen eine faktive Bestimmung zu problematisieren und demgegenüber die Grundzüge eines rekonstruktionstheoretischen Verständnisses zu eröffnen. Der zweite Auftakt präzisiert also die Leitunterscheidung von Konstitutionstheorie und Rekonstruktionstheorie. Wie zu zeigen sein wird, beruhen

sowohl subjektivistische wie auch objektivistische Raumverständnisse auf konstitutionstheoretischen Praxiskonzeptionen, die sich allerdings mit einem rekonstruktionstheoretischen Praxisverständnis und einer reflexionsbegrifflichen Bestimmung sozialer Räume überwinden lassen. Erträge dieser Argumentationslinie werde ich sodann für ein rekonstruktionstheoretisches Verständnis der Rede von epistemischen Räumen, begriffen als Reflexionsbegriff auf die Mittel wissenschaftlicher Praxen fruchtbar machen. Damit dient der zweite Auftakt dazu, die Problemlagen konstitutionstheoretischer Modellierungen von Praxis und Raum vorzuführen und das begriffliche Instrumentarium, mit denen diese sichtbar machen lassen, zu erarbeiten, um diese dann im Hauptteil systematisch auf die Bestimmungen der Form wissenschaftlicher Praxis durch Rouse, Bachelard und Althusser beziehen zu können.

Über diese systematischen Bezüge hinaus bilden die Schriften von Bachelard, die sowohl das Thema der Anschaulichkeitsproblematik aufgreifen wie auch im Zuge des *spatial turns* einen einschlägigen Bezugspunkt darstellen, auch in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht eine Klammer zwischen den beiden Auftakten und dem Hauptteil sowie zwischen den im Hauptteil diskutierten Positionen. Der Struktur nach sind beide Auftakte – ebenso wie der Hauptteil – so angelegt, dass sie die Entwicklung meines Arguments auf dem Weg zu einer rekonstruktionstheoretischen Problemstellung nachvollziehen.

Um das Problemfeld des gegenwärtigen Diskurses einer immanenzphilosophischen Reflexion wissenschaftlicher Praxen zu eruieren, steige ich im Anschluss an die beiden Auftakte mit dem Kapitel zu Rouse in die Hauptdiskussion ein. Wie bereits skizziert, begreift Rouse wissenschaftliche Praxen faktiv als gegebene Prozesse in der Welt. Unter dieser Voraussetzung konzipiert er die immanenzphilosophische Reflexion als in die wissenschaftlichen Praktiken unmittelbar involviertes kritisches Engagement. Ich zeige auf, wie diese beiden Modellierungen zusammenhängen, führe vor, an welchen Stellen seine Praktikenkonzeption aus welchen Gründen an ihre Grenzen stößt und welche aporetischen Konsequenzen sich daraus ergeben. Das Ziel des ersten Kapitels ist damit die Problematisierung einer konstitutionstheoretischen Modellierung wissenschaftlicher Praxen und einer damit verbundenen *bloß* immanenten Reflexionsperspektive.

Eine alternative, denn im Zuge des Rekurrenzarguments rekonstruktionstheoretisch ausgerichtete Reflexionsweise arbeite ich im darauffolgenden Kapitel an den Überlegungen von Bachelard heraus. Dieses Kapitel bildet insofern das Zentrum des Buches, als es den Wendepunkt hin zu einer rekonstruktionstheoretischen Orientierung der epistemologischen Problematik markiert. Im Unterschied zu Rouse bezieht sich der Ausdruck „wissenschaftliche Praxis“ mit

Bachelard dann nicht objektstufig auf bestimmte Prozesse in der Welt, sondern bezeichnet die Form desjenigen *Verhältnisses*, das Forschende zu ihrem Tun einnehmen, welches ihren Resultaten einen besonderen epistemischen Status verleiht. Wie bereits erwähnt, mache ich allerdings eine interne Spannung zwischen einer rekonstruktionstheoretischen Wissenschaftsreflexion und konstitutionstheoretischen Zügen in der Praxiskonzeption Bachelards sichtbar. Dass Bachelard diese Spannung innerhalb seiner epistemologischen Schriften zu ahnen scheint und deshalb die immanenzphilosophische Problemstellung auf dem Feld der Poetik an einem anderen Reflexionsgegenstand einem erneuten Lösungsversuch unterzieht, zeige ich zum Ausklang des Kapitels an meiner Interpretation der *Poetik des Raumes* (Bachelard PE) auf. In diesem Argumentationsstrang Bachelards wird uns erneut ein systematisches Problem einer *bloßen* Immanenzphilosophie wiederbegegnen, das bereits bei Rouse aufgetreten ist, nämlich die Tendenz, beschriebene Tätigkeitsverhältnisse nicht höherstufig zu reflektieren, sondern zu unhintergehbaren Gegebenheiten zu verklären.

Einen Ausweg aus dieser Problemlage einer *bloßen* Immanenzphilosophie werde ich im letzten Kapitel am Ansatz Althusser erarbeiten. So knüpft Althusser an das Argument Bachelards an, die Form wissenschaftlicher Praxis zeichne sich wesentlich dadurch aus, in der differenziellen Reproduktion der Forschungsmittel gegebene Erkenntnisbedingungen zu transzendieren. Althusser macht nun diese Reflexionsfigur des *Transzendierens aus der Immanenz* heraus für tiefgreifende Überlegungen zum *Verhältnis* von Immanenz und Transzendenz fruchtbar. Wie ich herausarbeiten werde, geht es Althusser damit im Unterschied zu Rouse nicht um eine *bloße* Immanenzperspektive, die den immanenzphilosophischen Ausgangspunkt nicht zu überschreiten vermag, sondern vielmehr steht bei ihm in der Reflexion wissenschaftlicher Praxen die *Verhältnisbestimmung* von *Immanenz* und *Transzendenz* auf dem Spiel. Und bezeichnenderweise wird an genau dieser Stelle die Raummetaphorik vom theoretischen Feld auftreten (siehe Kapitel 3.3). Damit verschiebt sich die immanenzphilosophische Problemstellung gravierend. Anstatt wie es in Rouse' Ontologie wissenschaftlicher Praktiken und in ähnlicher Weise in Bachelards *Poetik des Raumes* erfolgt, im Rahmen einer *bloßen* Immanenzphilosophie jegliche Transzendenzkonzeptionen in Frage zu stellen, lassen sich dann vielmehr solche Positionen problematisieren, die das *Verhältnis* von Immanenz und Transzendenz unter dem Primat der Transzendenz begreifen. Demgegenüber lege ich an den Überlegungen von Althusser eine andere Reflexionsrichtung frei, welche, der Struktur nach, das Transzendente als ein der Immanenz immanent Transzendentes bestimmt. Da es die Form wissenschaftlicher Praxis ausmacht, gegebene Erkenntnisbedingungen zu überschreiten, begreift Althusser in diesem Sinne das einem

epistemischen Raum Transzendente, mithin dasjenige, was mit den momentan gegebenen Mitteln seiner Problematik (noch) nicht als wissenschaftlicher Gegenstand reflektiert werden kann, als etwas dem epistemischen Raum immanent Transzendentes. Wie diese hier womöglich noch äußerst abstrakt anmutende Denkfigur zu verstehen ist, inwiefern sie dazu beiträgt, das Verhältnis von wissenschaftlichen Praxen und epistemischen Räumen in neuartiger Weise zu begreifen und welche programmatischen Fragestellungen der Reflexion wissenschaftlicher Praxen sich daraus entwickeln lassen, werde in Kapitel 3. und im abschließenden Kapitel 4. erarbeiten. Ziel des dritten Kapitels ist es damit, für eine Verschiebung der immanenzphilosophischen Fragestellung hin zu einer Verhältnisbestimmung von Immanenz und Transzendenz im Ausgang der Immanenz zu plädieren.

