

Einführung

oder zur Frage:

Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten?

1. Die Grundfragen, von denen her wir das Thema ins Auge fassen

Das zentrale Thema, das wir auf diesem XII. Internationalen Nord-Süd-Dialogseminar diskutieren müssen, lautet: “Die Wissenskulturen und ihre Begegnung im Nord-Süd-Dialog”.

Diese Formulierung zeigt an, dass das Thema die Forderung nach epistemologischer Pluralität der Menschheit voraussetzt und uns deshalb vor die Herausforderung stellt, die kognitive Diversität in der Welt von heute zu schützen und zu fördern – in einer Welt, die, wie wir noch sehen werden, epistemologisch kontrolliert wird.

Wenn aber das Thema auf die Diskussion dieser herausfordernden Aufgabe zielt, so zum einen deshalb, weil wir das Konzept von “Wissenskulturen” in seinem starken Sinn verstehen müssen. Was meinen wir damit?

Bekanntlich versteht die westliche philosophische Tradition auf dem Hintergrund der Unterscheidung von “Denken” und “Wissen” seit Parmenides, Platon und Aristoteles¹ “Wissen” als das Ergebnis, das auf Erkenntnisprozessen angestrebt wird, auf denen der Mensch die Gewissheit des Gegenstandes seines Denkens genau erreicht. “Wissen” ist also “Denken”, aber es ist das “Denken”, das sich des Gedachten bewusst ist und um sein Wissen vom gedachten Objekt weiß.

In diesem Sinne – wir nennen ihn “stark”, weil wir uns auf ein “Wissen” beziehen, das um sein Wissen und selbstverständlich auch um sein Nicht-Wissen weiß² – sprechen wir hier von “Wissenskulturen”. Mit anderen Worten: Wir sprechen nicht von “Denkkulturen” in einem vagen Sinn als von Meinungs- oder mehr oder weniger verlässlichen Vorstellungsprozessen, sondern vielmehr von “Wissenskulturen”, die argumentieren und mit ihren begründenden Erklärungen Wahrheitsgehalte zum Ausdruck bringen.

¹ Vgl. Parmenides, *Lehrgedicht*, vor allem die Fragmente 2,3,6 und 7-8; Platon, *Menon*, *Phaidon*, *Thaitetos* oder *Der Sophist*; und von Aristoteles, unter vielen anderen Texten, seine *Metaphysik* und seine *Nikomachische Ethik*.

² Vgl. Platon, *Thaitetos*, insbesondere 194e-210d.

Und zum anderen zielt das Thema auf die Diskussion dieser herausfordernden Aufgabe, weil wir, wenn wir im Kontext des Nord-Süd-Dialogs von “Wissenskulturen” sprechen, uns offenkundig auf eine epistemologische Pluralität beziehen, die um vieles reicher und komplexer ist als die epistemologische Pluralität, welche die kritische Geschichte der (europäischen) modernen Wissenschaft als Pluralität innerhalb des wissenschaftlichen Wissens des Westens³ zu entdecken vermag, oder auch als die Pluralität, welche die feministische Kritik am epistemologischen Androzentrismus⁴ aufgezeigt hat – um nur zwei Beispiele zu nennen. Denn wir sprechen von “Wissenskulturen”, die nicht nur deutlich machen, dass das Wissen auf verschiedene Arten gewusst werden kann, sondern die auch und vor allem die Möglichkeit lebendig veranschaulichen, das Wissen ausgehend von kontextuellen Weisheitslehren verschieden zu begründen und es gemäß den eigenen Werten hierarchisch zu ordnen.

So verstanden ist unser Thema wirklich eine Herausforderung; eine Herausforderung, die sicherlich nicht neu ist – denn, wie wir im zweiten Punkt sehen werden, hat die Unterdrückung der epistemologischen Pluralität eine lange Geschichte –, die sich jedoch in unserer historischen Situation mit einer vielleicht bislang unbekanntem Dringlichkeit stellt.

Warum? Aus dem folgenden Grund: Wenn nämlich Friedrich Schleiermacher Recht hatte, als er bemerkte, dass Wissen immer Verknüpfung bedeutet und wir, wenn wir lernen, um zu wissen, immer auch in einem Prozess der Kommunikation und wechselseitiger Komplementarität⁵ stehen, dann können wir sagen, dass es tatsächlich kein “Wissen”, sondern viel-

³ Vgl. Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt /M 1993, Klaus M. Meyer-Abich (Hrsg.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, München 1997 und Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000.

⁴ Aus den vielen Arbeiten seien hier exemplarisch erwähnt: Carme Adán, *Feminismo e coñecemento*, A Coruña 2003; Celia Amorós, *Hacia una crítica de una razón patriarcal*, Barcelona 1989; Seyla Benhabib/Judith Butler/Darcilla Cornell/Nancy Fraser, *Feminist Contentions: Philosophical Exchange*, London 1995; Judith Conrad/Ursula Konnertz, *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen 1986; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca 1991; sowie Centro de Estudios y Documentación (Hrsg.), *La mujer y la ciencia*, Madrid 1994; und das Themenheft „Wissenschaftsgeschichten“ der Zeitschrift *Die Philosophin* 9 (1994).

⁵ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*, Darmstadt 1988, besonders S. 157 und 313ff.

mehr “Kulturen” oder Konstellationen von Wissen⁶ gibt, Wissenskonstellationen, die, wie die Wissenssoziologie⁷ gezeigt hat, ihrerseits auf soziale Gebilde oder bestimmte Gesellschaftstypen verweisen. Und wenn dem so ist, dann ist die zentrale Frage hier die Frage nach der Wissenskonstellation, die unsere kognitiven Bedürfnisse heute lenkt.

In den Augen vieler – und es gibt gute Gründe für ihre Meinung – ist die heute vorherrschende Wissenskonstellation jene, die von den Gesellschaften konfiguriert wird, welche wegen der Dynamik beständiger Innovation, zu der ihre wissenschaftlich-technologisch-merkantile Grundlage führt, als Informationsgesellschaften oder Wissensgesellschaften⁸ zu charakterisieren sind, und das wäre genau der Typus von Gesellschaft, in der die Menschheit heute lebt, oder wenigstens derjenige Teil der Menschheit, der für das Wachstum und die “ökonomische” Entwicklung “zählt”.

Wir halten dafür, dass diese Diagnose bezüglich der wirklich einflussreichen Konstellation des Wissens in der Welt von heute als eine korrekte Analyse der “modernisierenden” Transformationen, denen unsere gegenwärtigen Gesellschaften auf allen Kontinenten dieser Erde ausgesetzt sind, gelten kann. Und weil wir diese Analyse teilen, sagten wir oben, dass die Herausforderung, die unser Thema impliziert, heute vielleicht dringender ist als je zuvor in der Vergangenheit.

Zudem müssen wir einräumen, dass es sich um eine Konstellation des Wissens handelt, in der die Frage nach der epistemologischen Pluralität bereits nicht mehr als Frage auftaucht, die überlegenswert wäre, das heißt, als eine Frage von erkenntnistheoretischem Wert, zumal man sie als eine anachronistische Nostalgie desavouiert, als eine Frage, die bestenfalls ihren Ort im Museum der Wissenschaftsgeschichte hat. Anders ausgedrückt, es

⁶ Vgl. Boaventura de Sousa Santos/Maria Paula G. Meneses/João Arriscado Nunes (Hrsg.), *Sembrar otras soluciones*, Caracas 2006; sowie meine Arbeit *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006.

⁷ Vgl. u.a.: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; und ders., *Ideology and Utopia. An introduction to the Sociology of Knowledge*, London 1936; Max Scheler, *Versuche einer Soziologie des Wissens*, München/Leipzig 1924; und ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926.

⁸ Vgl. u.a. Peter Burke, *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft*, Berlin 2001; Rafael Capurro, *Leben im Informationszeitalter*, Berlin 1995; Manuel Castells, *Das Informationszeitalter*, 3 Bände, Leverkusen / Opladen 2001-2003; Helmut Spinner, *Die Wissensordnung. Ein Leitkonzept für die dritte Grundordnung des Informationszeitalters*, Opladen 1994 und Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.), *Die Verfasstheit der Wissensgesellschaft*, Münster 2006.

ist dies eine Konstellation des Wissens, in der Auguste Comte's Traum vom Gesetz der drei Stadien der kulturellen Entwicklung der Menschheit⁹ Wirklichkeit geworden und die Menschheit, nachdem sie die Ebenen der Religion und der Metaphysik endgültig überwunden hat, definitiv in den Zustand der Wissenschaften eingetreten scheint. Das (empirisch-)wissenschaftliche Wissen bildet die Mitte dieser neuen Konstellation. Mehr noch, diese Wissensform ist die einzige, die als normativ für die kognitive Entwicklung¹⁰ anerkannt wird, so dass die Frage nach der epistemologischen Pluralität de facto ihren Sinn verliert und durch die Frage nach dem "Zugang" zum Wissen ersetzt wird.

In der sogenannten "Ära des Zugangs"¹¹, den unsere Informations- und Wissensgesellschaften ermöglicht haben, scheint die Herausforderung allein darin zu bestehen, sicherzustellen, dass die Menschheit durch die vollständige Globalisierung der Möglichkeiten, sich mit den Netzen zu "verbinden", "Zugang" zu diesem Wissen habe.

Aber ist der Zugang zum Wissen wirklich das entscheidende Problem?

Das ist die erste Frage, die wir zur Betrachtung unseres Themas vorschlagen. Und wir schlagen auch eine Antwort vor: Unter den gegebenen Bedingungen der heute vorherrschenden Konstellation des Wissens ist die Frage nach dem Zugang zum Wissen sicherlich eine wichtige Frage, aber sie ist weder vorrangig noch entscheidend. Sie ist nicht vorrangig, weil wir, bevor wir nach dem Zugang zum Wissen fragen, nach der *Qualität* des Wissens fragen müssen, zu dem uns Zugang gewährt wird; das will besagen, wir müssen nach seiner Notwendigkeit für uns fragen, genauer gesagt, ob und wozu wir es brauchen; aber das will auch besagen, wir müssen nach den Möglichkeiten der Teilhabe am Wissen und nach dessen Konfiguration fragen. Aber die Frage nach dem Zugang zum Wissen ist auch nicht entscheidend, denn in diesem Kontext ist die entscheidende Frage diejenige nach der Art von Gesellschaft und damit auch nach der Art von Mensch, die dieses Wissen, zu dem wir Zugang haben, auf ein Ziel ausrichtet.

⁹ Vgl. Auguste Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1956; Marie Jean de Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt /M. 1963; ferner vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, München 1959 und Anne Robert Jacques Turgot, *Über die Fortschritte des Menschlichen Geistes*, Frankfurt /M. 1990.

¹⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt /M 1971, insbesondere S. 22 ff.

¹¹ Vgl. Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, London 2000.

Wenn wir nicht bloße Konsumenten des Wissens sein wollen, das die vorherrschende Konstellation des Wissens heute produziert, müssen wir die Frage nach dem Zugang zum Wissen kritisch überdenken und sehen, welche Konsequenzen sie für die Forderung nach epistemologischer Pluralität nach sich zieht.

In Zusammenhang mit dieser Kritik steht die zweite Grundfrage, die uns unseres Erachtens in der Diskussion unseres Themas leiten muss: Was weiß das Wissen wirklich, das in der vorherrschenden Konstellation produziert und propagiert wird? Oder anders ausgedrückt: Weiß das Wissen, das man uns in unseren Wissensgesellschaften auferlegt, was ein Mensch wissen muss, dessen Beziehung zum Wissen sich nicht in der Instrumentalität erschöpft?

Wir vermuten, dass die vorherrschende Konstellation des Wissens, vor allem deswegen, weil es auf den philosophischen Grundlagen einer europäisierenden und androzentrischen Moderne steht, das Wissen bevorzugt, das „unternehmerisch“ zu handeln weiß und uns auf diese Weise in eine instrumentelle Beziehung zum Wissen rückt. So lernen wir im Horizont dieser Konstellation von Wissen nicht nur instrumentelles Wissen, sondern man lehrt uns auch, die Beziehung zwischen Mensch und Wissen in Begriffen der Instrumentalität zu definieren. Das Wissen ist ein Instrument. Mehr noch, wir müssen es so *halten*, dass uns sein Besitz befähigt, es als ein wirksames Instrument zu handhaben. Das heißt, es muss ein Wissen sein, das immer schon ein Wissen um seine Anwendbarkeit einschließt.

Aber was weiß dieses Wissen von dem Wissen, dass wir zum Beispiel in unserem Streben nach Gerechtigkeit, nach Solidarität oder nach der Würde der Erde oder in unserer Sehnsucht, bessere Menschen zu werden oder in Frieden zu leben *lebendig sind*, und dass wir es als eine Notwendigkeit *spüren*, uns als Teile einer nicht instrumentalisierbaren Ordnung zu wissen?

Offensichtlich muss sich ein Wissen, welches seine Geschichte als Projekt verwirklicht, sich in gesellschaftliche Macht zu verwandeln, industriell und merkantil entwickeln.¹² Aber man muss sich bewusst sein, dass diese offensichtliche Notwendigkeit der Industrialisierung des Wissens¹³ – des

¹² Vgl. Helmuth Plessner, „Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität“, in: ders., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Frankfurt /M. 1974, insbesondere S. 121 ff.

¹³ Vgl. Helmuth Plessner, *a.a.O.*, S. 131. An dieser Stelle spricht Helmut Plessner genau von „Industrialisierung der Wissenschaft“. Vgl. auch Max Scheler, *Die Wis-*

Wissens, und selbstverständlich allein des Wissens, das sich als gesellschaftliche Macht projiziert – eine positivistische kognitive Wende¹⁴ impliziert, die das menschliche Wissen gegen jede Frage oder kognitive Sorge immunisiert, die den linearen Fortschritt auf ein von Mal zu Mal unternehmerischeres Wissen stören könnte, der konkret ein Fortschreiten hin zu industriellen und modernen Gesellschaften im westlichen Sinne darstellt. Aus dieser kritischen Perspektive erscheint es uns wichtig, an dieser Stelle an die Mahnung Husserls zu erinnern: “Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten ‘prosperity’ blenden lies, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.”¹⁵

Und wir müssen uns auch dessen bewusst werden, dass die Abkehr von diesen anderen Fragen des menschlichen Wissens, die Husserl als die für eine authentische Menschheit entscheidenden Fragen bezeichnet, von Seiten des industrialisierten Wissens darauf beruht, dass es Fragen sind, die einen anderen Zeitrhythmus haben, den Rhythmus lebendiger Menschenwesen, der ein langsamer Rhythmus ist, zu langsam für ein Wissen, das seinen erneuernden Rhythmus so sehr beschleunigen muss, dass dieser sich von der Zeiterfahrung der menschlichen Körper und der geographischen Kontexte loslöst (denken wir zum Beispiel an den Cyberspace). Dieses Wissen ist Geschwindigkeit und behauptet als solche, Grundlage einer schnellen Organisation zu sein, die die rasche Verfügbarkeit des Gebrauchs der Welt sicherstellt. Deshalb hat sie keine Zeit für die Fragen eines Wissens, das nicht dem eiligen Stundenplan des Fortschritts folgt, das heißt, für die Fragen, die Unterbrechung und Innehalten auf dem Weg des Denkens und des Handelns fordern.

Mit diesen beiden letzten Bemerkungen wird uns deutlich, dass unsere zweite Frage auch einschließt, den kognitiven Rhythmus in Frage zu stellen, der uns mit der vorherrschenden Konstellation des Wissens auferlegt

sensformen und die Gesellschaft, in: *Gesammelte Werke*, Band 8, Bern/München 1960, S. 98 ff.

¹⁴ Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a.a.O., S. 29ff; und Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 3 ff.

¹⁵ Edmund Husserl, a.a.O., S. 3-4.

wird, und sichtbar zu machen, wie die Industrialisierung des Wissens notwendigerweise – als Konsequenz der zeitlichen Beschleunigung – den Ausschluss von Fragen (und damit von Kulturen des Wissens) nach sich zieht, die an den langsamen und zuweilen zyklischen Rhythmus des menschlichen Lebens gebunden sind.

Schließlich möchten wir eine dritte Frage vorschlagen, deren Betrachtung uns unseres Erachtens helfen kann, die Diskussion über unser Thema so zu fokussieren, dass es eine Diskussion ist, die die Suche nach dem Wissen, das wir wissen *sollten*, erhellt.

Die vorherrschende epistemologische Kultur, die das menschliche Wissen in ihrem “Industrialismus” absorbiert und die schon von Husserl¹⁶ angeprangerte positivistische Reduktion fortsetzt, ist stolz auf ihre erneuernde Kraft und ihre Fähigkeit, neue Technologien zu produzieren. Sie ist eine Quelle oder, besser gesagt, eine Maschinerie, die beständig neues Wissen produziert, das auf dem ganzen Planeten angewandt oder konsumiert wird. Doch angesichts dieses zweifelsohne majestätischen wissenschaftlich-technischen Schauspiels ist es unseres Erachtens angemessen zu fragen, ob mit diesem industrialisierten Wissen nicht das gleiche geschieht wie mit jenem Denken, von dem uns Cassirer sagte, dass es sich, je energischer und schöpferischer sein Handeln wird, umso mehr vom Ursprung des Lebens entfernt, um schließlich in seinen eigenen Werken gefangen zu sein.¹⁷ Wir vermuten, dass dem so ist, und deshalb zielt unsere Frage auf die Kritik einer epistemologischen Konstellation, in der das menschliche Wissen Opfer der Instrumentalität ist, die die besagte Wissenskonstellation charakterisiert, wobei wir aber jetzt die Betonung auf die Konsequenzen legen, die sich daraus für die Entwicklung des Wissens ergeben. Anders ausgedrückt ginge es darum, ausgehend vom Horizont der Vorherrschaft dieser Wissenskonstellation zu fragen, worauf hin sich ein solches Wissen entwickeln kann, das in seiner eigenen Art zu wissen gefangen ist. Dies ist eine Frage, die nicht nur die Neuheit der Innovationen dieses industrialisierten Wissens in Frage stellt, insofern sie begreift, dass, gerade weil dieses Wissen ein in seiner Art zu wissen gefangenes Wissen ist, seine Innovationen doch Innovationen sind, die *seine* Art zu wissen “vorantreibt”, aber keinesfalls Innovationen sind, die seinen Entwicklungscharakter oder -horizont

¹⁶ Edmund Husserl, *ebd.*

¹⁷ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Band I, *Die Sprache*, Darmstadt 1977, S. 50 ff.

verändern. Aber diese Frage wirft auch die Frage nach den kognitiven “Fallen” auf, auf die möglicherweise ein Wissen zurückgreifen muss, das in seinem “Fortschritt” den Horizont verlängert, ohne jemals die Richtung weder seines Blicks auf die Dinge, noch seines Nachdenkens über das Zustandekommen und den Zweck seines Wissens¹⁸ zu ändern. “Fallen” dieser Art wären zum Beispiel die Ideologie der Neutralität und Objektivität dieses Wissens ebenso wie der Umgang mit der Werbung und der Information als Ersatzformen für Wissensprozesse.¹⁹

Auch wenn die grundlegende Absicht der Fragen, die wir vorschlagen, um das Thema unserer Diskussion zu fokussieren, im Dargelegten bereits erkennbar wird, möchten wir es dennoch klar ins Wort bringen: Es geht darum, eine interkulturelle Kritik an der vorherrschenden Konstellation des Wissens als Bedingung für eine wahre Begegnung der Wissenskulturen anzuregen, in der die epistemologische Pluralität der Menschheit nicht unterdrückt, sondern, ganz im Gegenteil, verstärkt wird.

Aber woher rührt das Problem, dem wir uns stellen müssen, wenn wir die epistemologische Pluralität in ihrem Vollsinn fordern wollen? Mit dieser Frage wollen wir uns kurz im zweiten Punkt unserer Einleitung beschäftigen, denn es ist für unsere Fragestellung wichtig, dass wir uns bewusst werden, dass die Wissenskonnstellationen historische Ergebnisse sind, in die viele Faktoren einfließen und sich deshalb die Hegemonie einer Epistemologie nicht allein durch rein epistemologische Gründe erklären lässt.²⁰

2. Zur Geschichte des Problems

Aus dem, was wir über die heute vorherrschende Wissenskonnstellaton gesagt haben, wird verständlich, dass wir, wenn wir die epistemologische Pluralität fordern müssen, es wegen des Problems tun müssen, das die epistemologische Hegemonie dieser Konstellation hervorgerufen hat, auf die wir uns als eine Konstellation bezogen haben, die sich in der kapitalistischen europäischen Moderne herausbildet. Die epistemologische Gewalt,

¹⁸ Vgl. Ernst Cassirer, *ebd.*, S. 51.

¹⁹ Vgl. Josep Antequero/Ernesto González/Leonardo Ríos, “Sostenibilidad y desarrollo sostenible: un modelo por construir”, in: *Sostenible? 7* (1999) 93-118; und Klaus Wieglerling, *Medienethik*, Stuttgart/Weimar 1998. Hier ist aber auch auf die Tradition der Ideologiekritik hinzuweisen.

²⁰ Vgl. Boaventura de Sousa Santos/Maria Paula G. Meneses/João Arriscado Nunes (Hrsg.), *a.a.O.*

die durch die sich ausweitende Herrschaft dieser Konstellation ausgeübt wird, ist es, die das Problem mit der epistemologischen Pluralität der Menschheit verschärft hat, zumal – und das ist das epistemologische Gesicht der modernen Kolonialismen und Neokolonialismen – die Ausweitung ihrer Herrschaft proportional zur Geburt einer neuen Geographie des menschlichen Wissens erfolgt.

Die Erkenntnistheorien der Menschheit erhalten von diesem Augenblick an eine neue Kartographie, aus der wir langsam zu erkennen beginnen, dass das Wissen anderer Konstellationen, wie zum Beispiel das Wissen der Kultur der Bantu oder der Maya ein “lokales”, “besonderes” “traditionelles” Wissen ist; mit anderen Worten, dass es nicht “universell” und deshalb für die weitere kognitive Entwicklung der Menschheit nicht normativ ist. Das ist, wenn man so will, der “große Erfolg” der Epistemologie der neuen (empirisch-)wissenschaftlichen Ordnung: Es ist gelungen – als Begleiterscheinung des kolonialen Unternehmens – den anderen zu “lokalisieren”, indem man ihn auf der neuen Weltkarte auf eine Gegend beschränkt, deren Bedeutung gerade “regional” ist. Auch epistemologisch ist der andere damit in diesem neuen kognitiven Horizont eine “quantité négligeable” (vernachlässigbare Größe).

Wir sind uns bewusst, dass die Geschichte dieser epistemologischen Gewalt nicht mit dem Auftauchen der Wissenskonstellation der kapitalistischen europäischen Moderne anhebt. Ihre Geschichte beginnt viel früher, wie das frühe Aufkommen des politischen Imperialismus und der kulturellen Kolonisierung in der Entwicklung der Menschheit klar beweist.²¹ Wenn wir jedoch in unserem gegenwärtigen Kontext die Konstellation des Wissens der kapitalistischen europäischen Moderne als historischen Referenzrahmen für dieses Problems nehmen, so liegt das daran, dass, wie wir bereits angedeutet haben, es diese Wissenskonstellation ist, die die epistemologische Gewalt gegen alternative Wissensformen verschärft, indem sie sich in einer Allianz mit dem industriellen Fortschritt und dem Handel als ein Programm massiver und systematischer kognitiver Desavouierung von Völkern und Kulturen auf dem ganzen Planeten ausbreitet.

²¹ Vgl. Urs Bitterli, *Die >Wilden< und die >Zivilisierten<*, München 1980; ders. (Hrsg.), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt*, 2 Bde., München 1980; Heinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden*, Hamburg 1994, Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, Michigan 1995; und Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas*, Frankfurt /M 1982.

Aber es ist zu beachten, dass diese Verschärfung der epistemologischen Gewalt von Seiten Europas gegen andere Wissenskulturen, in der wir den historischen Ausgangspunkt für unser aktuelles Problem mit der kognitiven Diversität der Menschheit erkennen, auch auf die Tatsache zurückgeht, dass die Wissenskongstellatation, die die kapitalistische Moderne konfiguriert, einen Bruch innerhalb der europäischen kulturellen Tradition bedeutet; einen Bruch, den – genauer gesagt – die Marginalisierung anderer europäischer Formen des Wissens oder gar deren Verneinung bezeichnet, zumal sie vor dem neuen Typus des Wissens, das sich in der kapitalistischen europäischen Gesellschaft durchsetzt, keine Konsistenz, d.h. keine gesellschaftliche Bedeutung mehr haben. Mit dieser neuen Kongstellatation des Wissens erfährt Europa einen tiefgreifenden epistemologischen Wandel, der die grundlegenden Bezugspunkte seiner Kultur und damit auch seiner Art, mit anderen Kulturen in Beziehung zu treten verändert.

Um die Bedeutung dieser Wende kurz zu erläutern, möchten wir hinzufügen, dass nach unserer Interpretation der Bruch, den die Kongstellatation des Wissens der kapitalistischen Moderne nach sich zieht, noch viel radikaler ist als der kulturelle Wandel, der sich mit dem Übergang von der Kultur der griechisch-römischen Antike zur christlichen Kultur des Mittelalters vollzieht. Denn bei diesem Wandel werden weder der Charakter noch der Zweck des empirisch-wissenschaftlichen Wissens wirklich verändert. Die christliche Kultur fügt das Wissen zweifelsohne entsprechend einer theozentrischen Ordnung der Wirklichkeit in ein hierarchisches System, aber dieses Ordnen des Wissens ist im Grunde genommen die Fortsetzung der Vorstellung aus der klassischen Antike von einem empirisch-wissenschaftlichen Wissen, das organisch in ein Ideal von Weisheit und kosmischer Ordnung integriert ist. In beiden Kongstellatationen bleibt daher das menschliche Wissen von einer organischen Kosmologie umfassen, die den Kosmos (oder die Schöpfung) als eine gute und schöne Ordnung betrachtet.

Aber gerade mit dieser Kongstellatation des Wissens bricht die kapitalistische europäische Moderne; und deshalb sehen wir in dieser Wissenskongstellatation den historischen Augenblick, in dem sich der endgültige und systematische Bruch zwischen (empirisch-wissenschaftlichem) Wissen und Weisheit in der europäischen Tradition ereignet. Die Weisheit, die von Aristoteles bis Thomas von Aquin als eine Form der “Wissenschaft” betrachtet worden war, in der diese gerade zur vollkommenen Erkenntnis gelangt,

die das Kontemplative und das Aktive²² umfasst, wird jetzt “methodisch” aus dem Wissen verbannt.

Es ist wahr, dass die europäische Kultur dieser “positivistischen Reduktion” (Husserl) widersteht, und dass sie es ununterbrochen tut, wie dies zum Beispiel die Bewegung der Romantik – die gleichzeitig antipositivistisch und antiandrozentrisch ist²³ – die Philosophie des Barock²⁴, die Philosophien des Lebens des 19. Jahrhunderts²⁵, die russische Religionsphilosophie²⁶, der Existentialismus des 20. Jahrhunderts²⁷, die christliche Philosophie²⁸, selbst die Tradition des marxistischen Humanismus²⁹ oder in jüngerer Zeit das philosophische Projekt der “*inteligencia sentiente*” (empfindende Vernunft) von Xavier Zubiri³⁰ beweisen. Aber auch wenn es zuzugeben schmerzlich ist: Diese Entwicklungen stellen den äußersten Rand

²² Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, *Nikomachische Ethik*, u.a., Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I q. Dazu auch Günter Bien, „Über den Begriff der Weisheit in der antiken Philosophie“, in: *Studia Philosophica* 47 (1988) 32-50; und Willi Oelmüller (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn 1989. Vgl. ferner: Jaques Maritain, *Science et sagesse*, Paris, 1935; Gabriel Marcel, *Le declin de la sagesse*, Paris 1954 und Dominique Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris 1953.

²³ Vgl. Francisco Romero, “La mujer en la filosofía”, in: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14 (1997), S. 206 ff.

²⁴ Vgl. Enrique Rivera de Ventosa, „Barocke Weltanschauung“, in: Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 1*, herausgegeben von Jean-Pierre Schobinger, Basel 1998, S. 321 ff.

²⁵ Hier ist natürlich auf die *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens* (1827) von Friedrich Schlegel (1772-1829), vor allem aber auf die Werke von Wilhelm Dilthey (1833-1911) und Henri Bergson (1859-1941) hinzuweisen. Aber auch Ludwig Klages (1872-1926), Georg Simmel (1858-1918) und Miguel de Unamuno (1864-1936) u.a. wären hier zu berücksichtigen.

²⁶ Vgl. Nikolai Berdiaev, *Die menschliche Persönlichkeit und die über persönlichen Werte*, Wien 1937; ders., *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt 1951; und ders., *Existentielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen*, München 1951; Leo Schestow, *Athen und Jerusalem*, Graz 1938; und Wladimir Solowjew, *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, Freiburg 1957.

²⁷ Vgl. z.B. Albert Camus (1913-1960), Karl Jaspers (1883-1969), Jean-Paul Sartre (1905-1980) u.a.

²⁸ Vgl. z.B. die Werke von Maurice Blondel (1861-1949), Gabriel Marcel (1869-1973), Emmanuel Mounier, (1859-1941).

²⁹ Zu erwähnen wären hier Walter Benjamin (1812-1940), Erich Fromm (1900-1980), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) und andere Vertreter der Kritischen Theorie wie Theodor W. Adorno (1903-1969), aber auch Vertreter der „Praxisgruppe“ wie Gajo Petrovic (1927-1993), ohne Karel Kosik (1926-2003) zu vergessen.

³⁰ Vgl. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 3. Bde., Madrid 1980-1983.

des grundlegenden Textes dar, den die “Wissenschaft” seit der kapitalistischen Moderne in Europa schreibt.

Mit Max Weber können wir also sagen, dass sich das Problem mit der epistemologischen Pluralität gerade in dem Augenblick verschärft, als die westliche Kultur ihre ganze kognitive Anstrengung auf den Ausdruck eines spezifischen rationalen Wissens richtet, das heißt, eines Wissens, das seine Rationalität auf die Fähigkeit stützt, die Wirklichkeit mathematisch-experimentell zu quantifizieren und zu berechnen.³¹ Dies ist der Beginn des besonderen Weges, den der Westen im empirisch-wissenschaftlichen Wissen verfolgt und der, wie wir sagten, die Beziehung Europas zu seiner eigenen kognitiven Tradition ebenso sehr verwandelt wie seine Beziehung zu anderen Kulturen des Wissens. Denn diese Entwicklung, die sich in der Sicht von Weber parallel zum Auftauchen und zur Ausbreitung der kapitalistischen Wirtschaft vollzieht, erreicht ihren Höhepunkt in der Durchsetzung der Idee, dass “Wissenschaft” in einem wissenschaftlich anerkannten Sinn das ausschließliche Produkt dieser neuen westlichen Konstellation des Wissens ist.³²

Ebenfalls wichtig für die Betrachtung unserer Fragestellung aus einer historischen Perspektive ist es – über diese Stellung des Wissens in einer neuen sozio-ökonomischen Gestalt hinaus, die das Wissen auf das Nützliche und das Gewinnbringende ausrichtet – zu berücksichtigen, dass wir die Wende zu diesem Rationalismus, den Weber als typisch für den Westen bezeichnet, als Zentrum einer neuen Wissenskonstellation nicht in ihrer ganzen Reichweite begreifen, wenn wir uns nicht klar machen, was ein Wandel bedeutet, der die Mitte und den Zweck allen kognitiven Strebens überlagert. Mit dieser Wende verlieren der Kosmos oder Gott ihre Position als ordnende Zentren des Wissens, um durch den “Mann” unbefugt vertreten zu werden.³³ Die neue Wissenskonstellation definiert sich so als eine anthropozentrische Konstellation.

Und es ist durchaus angemessen, dieser Charakterisierung der neuen Wissenskonstellation als eine anthropozentrische hinzuzufügen, dass es sich um einen Anthropozentrismus handelt, den wir einen dominierenden

³¹ Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, S. 10 ff.

³² Vgl. Max Weber, *Ibid.*, S. 1 ff. Vgl. dazu sein Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1993.

³³ Wir verwenden bewusst den Begriff „Mann“ und nicht „Menschen“, um zu unterstreichen, dass es sich auch um ein androzentrisches Programm handelt.

und possessiven Anthropozentrismus bezeichnen werden, weil der “anthropos”, der das Wissen um seine Bedürfnisse herum konzentriert oder es in Funktion dessen, was für ihn nützlich ist, auslegt, derjenige “anthropos” ist, der – wie ihn zwei der philosophischen Paten dieser Wissenskonstellation, Francis Bacon und René Descartes, verstanden haben – seine Herrschaft über die Wirklichkeit zu “errichten” strebt. Deshalb muss dieser “anthropos” das Wissensideal neu bestimmen; und er tut dies, indem er es zu einem Instrument seines Projektes der Herrschaft und des Besitzes macht. Zur Macht braucht er Wissen, und deshalb bestimmt er das Wissen als Macht.³⁴

Diese Logik ist jene, die sicherstellt, dass das (menschliche) Wissen sich von jeder “menschlichen Last” löst und seine Entwicklung ausschließlich, wie es Hegel ausdrücken würde, auf “... die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“³⁵ richten wird.

Aber hat nicht gerade die Logik dieser anthropozentrischen Konstellation des Wissens paradoxerweise zum Triumph der “kalten Notwendigkeit der Sache” über den Menschen geführt, zu einem Triumph, auf dessen Konsequenzen für unser Thema wir im ersten Punkt hingewiesen haben? Denn wenn es stimmt, dass der “Mann”, ausgestattet mit der Macht seines Wissens, in der Lage war, die Welt als eine Maschine, deren Funktionen er kennt und zugunsten der Ausweitung seiner Macht einsetzt, zu ordnen, gibt es dann nicht gute Argumente dafür, dass es auch zutrifft, dass die Mechanisierung der Welt und die Industrialisierung des menschlichen Wissens den Verlust der Welt als Natur und denjenigen des Sinns für die organische Beziehung zu ihr als ein unendliches Netz von Beziehungen bedeutet hat?³⁶

³⁴ Vgl. Francis Bacon, *Novum organon scientiarum* (1620) ; und René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (1628) und sein *Discours de la méthode* (1637). Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang daran, dass ein anderer philosophischer Pate dieser neuen Charakterisierung des Wissens aus dem Willen, sich der Welt geistig und praktisch zu bemächtigen der Humanismus der italienischen Renaissance ist.

³⁵ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt /M 1970. S. 16.

³⁶ Wir schließen uns in diesem Sinne dem Urteil von Hannah Arendt an, wenn sie die Lage der „Weltlosigkeit“ hervorhebt, die die europäische Moderne hervorbringt. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 249ff; und S. 312. Vgl. dazu auch – als eine andere mögliche Lesart – Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966. Aber wir möchten darauf hinweisen, dass schon Nicolai Berdiaev das Paradoxon analysiert hatte, das davon ausgeht, dass eine „anthropozentrische“ Bewegung in der Pervertierung der Beziehungen des Menschen mit sich selbst und mit der Natur gipfelt. Vgl. Nicolai Berdiaev, *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas*, Tübingen

Eine kritische Rekonstruktion der Geschichte und der Konsequenzen dieser epistemologischen Revolution in der europäischen Kultur muss uns jedoch dazu anregen, nach dem Preis zu fragen, den die Menschheit für die Universalisierung dieses neuen Wissensideals bezahlt hat. Die Absicht der Frage darf jedoch nicht sein, die Umkehrbarkeit dieser Entwicklung zu verteidigen. Denn es ist durchaus möglich, dass wir uns einer Wissenskonstellation gegenüber sehen, die, selbst wenn sie ebenso wie jede andere Konstellation geschichtlich ist, in vielen ihrer kulturellen Auswirkungen und vor allem in vielen ihrer verursachten Schäden unumkehrbar ist. Das soll aber nicht heißen, dass sie nicht neu ausgerichtet werden kann. Diese Möglichkeit steht tatsächlich offen, auch heute!

Deshalb halten wir dafür, dass uns die Bewusstmachung der Geschichte dieser Konstellation des Wissens vielmehr dazu dienen muss, die Notwendigkeit einer neuen epistemologischen Revolution zu fordern – wie es Kant zu seiner Zeit tat³⁷ –, die die Spirale des Wissens unterbricht, das nach immer mehr Wissen strebt, um mehr Macht zu haben und das mehr Macht haben will, um mehr zu tun, unterbricht indem wir das Wissen im Leben eine neue Gestalt annehmen lassen, damit es eine lebendige Dimension dessen sei, was wir sind, und nicht ein bloßes Instrument, um die Wirksamkeit unseres Tun zu optimieren.³⁸

Diese andere epistemologische Revolution, die das Wesen des Wissens verwandelt, das vom Westen schließlich universalisiert wurde, setzt allerdings die Wiederherstellung der epistemologischen Pluralität voraus.

Es ist durchaus möglich, wie wir sagten, dass die kognitive Konstellation der kapitalistischen europäischen Moderne in vielen ihrer Einflüsse unumkehrbar ist; aber wenn es uns gelingt, sie im Licht anderer Konstellationen des Wissens zu sehen, die ihren Reduktionismus und den spezifischen Charakter des Wissens, das sie vermittelt, klar erkennen lassen, werden wir fähig sein, das Problem der epistemologischen Gewalt zu lösen, das sie verschärft hat, indem sie die kognitive Asymmetrie in der Menschheit betonte. Aber diese Möglichkeit setzt gerade die Aktivierung der epistemolo-

1950; und sein Werk *Der Sinn der Geschichte*, Tübingen 1925. Zu diesem Thema siehe auch: Ernesto Sábato, „Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación“, in: UNAM (Hrsg.), *Mensaje de América*, Mexiko 1996, S. 156-172; ebenso wie allgemein: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1961.

³⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. III/1, Frankfurt /M 1968, S. 23 ff.

gischen Diversität voraus. Und dies ist aus unserer Sicht die Aufgabe, der sich die Begegnung der Wissenskulturen stellen muss. Lassen Sie mich ein paar Worte zu dieser Aufgabe im dritten und letzten Punkt dieser Einleitung sagen.

3. Anweg zur Überwindung des Problems

Aus dem in den vorausgehenden Punkten Gesagten wird verständlich, dass wir von der Begegnung der Wissenskulturen in einem Kontext epistemologischer Gewalt sprechen, der sich in der starken Asymmetrie ausprägt, die heute den kognitiven Austausch zwischen den Kulturen der Menschheit bestimmt. Deshalb lautet die Aufgabe, diese asymmetrischen Beziehungen zu korrigieren, für die Begegnung der Wissenskulturen, mit der Veränderung der kognitiven Bedingungen der Begegnung anzufangen, indem als grundlegende Regel gefordert wird, dass nicht nur die sogenannten “endogenen Wissensweisen”, sondern auch die epistemologische Konstellation, die als “universell” betrachtet wird, aufzeigen müssen, wie und warum und wozu sie wissen, was sie wissen.

Wir müssen diese Aufgabe also mit der Dekolonialisierung des Prozesses des kognitiven Austauschs in Angriff nehmen. Das setzt voraus, dass die Begegnung der Wissenskulturen zum einen dazu dienen muss, die vorherrschende Wissenskongstellatlon zu rekontextualisieren; und zum anderen dazu, dass jene anderen Wissenskulturen, die an den Rand gedrängt wurden und die (als Folge des Kampfes um die Anerkennung, zu dem sie gezwungen wurden) vielleicht in ihrer Selbstachtung verletzt sind, ihre Beziehungen zu sich selbst kritisch überprüfen und Bilanz ziehen über die Konsequenzen, die die epistemologische Gewalt für ihr aktuelles Selbstverständnis hatte. Dieser zweite Aspekt erscheint uns ebenso wichtig wie der erste, weil nur Wissenskulturen, die sich bewusst machen, dass sich ihr Wissen nicht in einen “verborgenen Europäismus”³⁹ verkehrt hat, zum Gleichgewicht zwischen den Erkenntnistheorien in der Welt beizutragen vermögen.

Das wäre der erste Schritt, der getan werden müsste, damit die Begegnung der Wissenskulturen ein Prozess symmetrischer kognitiver Interaktion

³⁸ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris 1955.

³⁹ Der Ausdruck stammt von Max Scheler, Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, in: *Gesammelte Werke*, Band 8, Bern/München 1960, S. 91.

ist; und zudem ein verheißungsvoller Schritt, um das Problem epistemologischer Gewalt, das uns heute herausfordert, zu lösen.

Auf der Grundlage dieser Aktivierung der epistemologischen Pluralität ginge es darum, die Aufgabe mit einer Diskussion über den Charakter fortzusetzen, den das Wissen, das wir wissen sollten, haben muss, wenn wir tatsächlich zu weiser Einsicht oder zu einem Wissen in der Allianz mit Ethik und Episteme gelangen wollen, um zu leben und mit einander zu leben, das heißt, um in einer Weise zu sein, die die anthropologische und ökologische Katastrophe, die uns bedroht, abhält. In diesem Sinne begreifen wir die Situation, in der wir uns befinden, als eine historische Epoche, die uns dazu verpflichtet, die kognitive Würde aller Wissenskulturen zu fordern, um gerade im Licht der epistemologischen Diversität, die alle diese Konstellationen des Wissens vor Augen führen, das Ideal oder die Werte, die das menschliche Wissen orientieren, kritisch zu überprüfen.

So besteht in der Begegnung der Wissenskulturen die Aufgabe darin, den symmetrischen Dialog der Wissensformen zu fördern, jedoch ohne zu vergessen, dass es zu dieser Aufgabe gehört, den Dialog über das letzte Ziel zu ermöglichen, nach dem jede Konstellation ihr Wissen ausrichtet.

Zum Schluss soll eine Bemerkung mögliche Missverständnisse unseres Vorschlags ausräumen.

Die Bedeutung, die wir dem Dialog der Wissenskulturen über den Charakter und das Ziel des Wissens, das sie vermitteln, beimessen, darf keinesfalls in dem Sinne verstanden werden, wir wollten davon ausgehen, die Überwindung des durch die Ausweitung der modernen kapitalistischen kognitiven Ordnung geschaffenen Problems fordere eine Verständigung über ein letztes, universell gültiges Ziel menschlichen Erkennens. Die Kontextualität selbst, die der epistemologischen Diversität inhärent ist, lässt die Hoffnung auf eine ähnliche Übereinstimmung schwinden. Wahrscheinlicher ist es unseres Erachtens vielmehr, dass diese Diskussion sich als eine Diskussion über eine offene Frage entwickelt. Aber das genügt ja bereits, damit sie das *medium* darstellt, durch das jede Wissenskonstellation im Lichte der anderen sich Gewissheit über den Charakter ihres Wissens verschaffen kann (und muss). Kurz gesagt, diese Diskussion stellt den Weg dar, auf dem die Wissenskulturen erfahren können, dass die Forderung nach epistemologischer Pluralität nicht dem Versuch widerspricht, gemeinsam daran zu arbeiten, dass das menschliche Wissen nicht degeneriere, indem es in jene beiden Todsünden verfällt, die Mahatma Gandhi anprangerte, und sich so in ein "Wissen ohne Charakter" ("knowledge without cha-

racter”) und in eine “Wissenschaft ohne Menschlichkeit” (“Science without humanity”) verkehre.⁴⁰ Daraus – wie es mir scheinen will – folgt allerdings, dass für uns die Diskussion dieser Frage eine fast “persönliche“ Komponente mit sich bringt. Denn: wie soll die Charakterlosigkeit bzw. die Entmenschlichung des Wissens verhindert werden, wenn wir uns der Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Zustimmung nicht ausdrücklich stellen? Meinerseits gehe ich bei dieser Frage davon aus, dass Wissen auch Zustimmung impliziert.⁴¹ Deshalb aber stellt sich für mich die Frage, was und wie stimmen wir zu, wenn wir uns als “Wissensproduzenten“, “Wissensträger“ oder “Wissensvermittler“ verstehen und betätigen. Welchen Zuständen in uns und in der Welt stimmen wir zu, wenn wir uns heutiges Wissen *aneignen*? Und: welche Wissensformen werden durch unsere Zustimmungen unmöglich gemacht? Solche Fragen gehören – aus meiner Sicht – zur angesprochenen Diskussion. In ihrem Zusammenhang soll also auch danach gefragt werden, was, wie, wann, mit wem und wozu wir das, was wir wissen sollten, wissen wollen.

Deshalb betonen wir die Bedeutung dieser Diskussion.

Raúl Fonet-Betancourt
Raul.Fonet@mwi-aachen.org

(Aus dem Spanischen von Helene Büchel)

⁴⁰ Vgl. Mahatma Gandhi, „The seven social sins of humanity“.

⁴¹ Vgl. Geneviève Fraisse, *Du consentement*, Paris 2007.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.