

Kontextualität in der Philosophie

Von Monika Kirloskar-Steinbach

Wie beeinflussen soziale Prozesse die Entstehung von philosophischem Wissen? Dieser Frage geht man in der „sozialen Erkenntnistheorie“ nach und nimmt dabei u.a. auch die epistemische Macht von Bildungsinstitutionen unter die Lupe. Dabei geht es – vereinfacht gesagt – darum, ob Bildungsinstitutionen, denen unterstellt wird, sie könnten Wissen generieren, tatsächlich dieser Unterstellung gerecht werden. Ferner wird auch erforscht, wie Optimierungsmöglichkeiten umgesetzt werden können. Die Forderung, man möge in der philosophischen Forschung auch auf den jeweils spezifischen Kontext des Philosophierens achten, ist in diesem Zusammenhang zu verorten.

Feministische Erkenntnistheorie

Im angloamerikanischen Raum machten bereits in den frühen Achtzigern des letzten Jahrhunderts feministische Philosophinnen und Wissenschaftstheoretikerinnen wie Lorraine Code und Sandra Harding (sowie später Donna Haraway) darauf aufmerksam, dass das verbreitete Verständnis von Wissen verbesserungswürdig ist. In diesen ersten kritischen Arbeiten zeigten sie, dass dieses Verständnis nicht nur androzentrisch ist, sondern zudem hauptsächlich männliche Philosophen anspricht. Dies führten sie auf die überwiegend männliche Beteiligung an den Wissensproduktionsprozessen zurück. Doch wie, so fragten sie sich, kann die einseitige Beteiligung an diesen Prozessen behoben und wie können die Prozesse an sich verbessert werden? Eine ihrer Antworten lautete: indem man mit philosophischen Mitteln die soziale Natur der Wissensgenerierungsprozesse herausarbeitet (Vielen mit der postpositivistischen Wissenschaftstheorie vertrauten LeserInnen dürfte diese Forderung bekannt sein).

Wissen, so argumentierten die oben erwähnten Autorinnen, wird durch Austausch mit anderen generiert. Zu einem Austausch kommt es aber erst dann, wenn die Beteiligten einander als zuverlässige Wissensquellen betrachten. Die diesbezügliche Zuschreibung wiederum wird zum Teil durch die Annahme vereinfacht, dass die anderen Beteiligten theoretisch über Informationen verfügen könnten, die einem selbst nicht vorliegen. Daher lohnt es sich durchaus, sich auf diesen Austauschprozess einzulassen.

Ein kursorischer Blick auf tatsächliche Prozesse zeigt aber, dass kontingente Kriterien darüber entscheiden, wer überhaupt an diesem Austausch beteiligt ist, bzw. wer sich daran beteiligen kann. Der Pool potentieller zuverlässiger Informationsquellen ist begrenzt, ohne dass im einzelnen Fall die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Prozess beitragen zu können überprüft wird. Eher ist zu beobachten, wie der Ausschluss nach Kriterien erfolgt, die wenig mit dem wissenschaftlichen Können zu tun haben. Ein lehrreiches Beispiel für einen derartigen Ausschluss ist der Umgang mit Frauen in der Geschichte der Forschung. Alleine die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht reichte aus, um sie vom wissenschaftlichen Prozess fernzuhalten. Aus dem Kreis zuverlässiger Informations- und Wissensquellen fielen sie zunächst heraus. Für die Wissenschaftsgemeinschaft als Ganze bedeutete dieser Ausschluss jedoch, dass die Anzahl jener, die hätten potentiell Informations- und Wissensquellen sein können, stark verkleinert wurde.

Doch wie sollte man nun dieser historisch bedingten Ausschließung in der Philosophie entgegenwirken? Die genannten Denkerinnen begannen unabhängig von ihren männlichen Kollegen Grundzüge einer, nach dem heutigen Terminus, „feministischen sozialen Erkenntnistheorie“ auszuarbeiten. Ziel war es,

DAS STICHWORT

herkömmliche Wissensgenerierungsprozesse in der Philosophie zu untersuchen, zu kritisieren und zu verbessern. Parallele Ansichten findet man bei postkolonialen feministischen TheoretikerInnen aber auch bei AutorInnen der „critical race studies“. Anknüpfungspunkte sind auch in den neueren Arbeiten der englischsprachigen „cross-cultural philosophy“ anzutreffen. Bemerkenswerterweise scheint besonders die methodologische Kritik dieser unterschiedlichen Fraktionen teilweise zu konvergieren.

Die Vernachlässigung der sozialen Dimension

Diese Kritik setzt an einer hauptsächlich in der analytischen Philosophie zu findenden methodologischen Empfehlung an. Demzufolge soll es in der Gewinnung philosophischen Wissens unentbehrlich sein, von hier und jetzt – d. h. von allen kontingenten Faktoren wie etwa Geschlecht oder Ethnizität – zu abstrahieren. Damit soll das Kontingente und Zufällige abgesondert werden, so dass nur das „rein“ Philosophische übrigbleibt. Erst durch diese Absonderung können echte philosophische Theorien entstehen, die den philosophischen Kern von Gegenständen exakt wiedergeben, konkrete Kontexte transzendieren und universal sind. Eng verbunden hiermit ist das stark normative Verständnis von, in der Formulierung Lorraine Dastons, „aperspektivistischer Objektivität“. Man erhebt den Anspruch, durch diese Abstraktion die Partikularität aller Perspektiven hinter sich lassen zu können. Dadurch wird u. a. angenommen, dass das eigene Philosophieren völlig frei von gesellschaftlichen Interessen und Wertschätzungen ist, und sein kann. Abstrakte, objektive, wissenschaftliche Theorien können dank der einer Person innewohnenden Ratio aufgestellt werden. Diese führt sie zum Kern, zur Essenz, von philosophischen Begriffen. Sie ermöglicht einen unmittelbaren Zugang zu den Gegenständen, die man untersucht. Die Einbettung einer Person in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext hat keinen philosophisch signifikanten Einfluss auf diesen Vorgang.

Die genannten PhilosophInnen kritisieren dieses Bild als stark vereinfachend und idealisierend. Es vernachlässigt die tatsächliche soziale Dimension der Forschungstätigkeit auf mehreren Ebenen. Historische Studien zeigen auf, wie exklusiv Praktiken der gegenseitigen Vertrauenszuschreibung in der Geschichte der Philosophie waren. Philosophie war ein Betätigungsfeld gutsituierter männlicher Europäer, die einander das Vertrauen in der Bildung philosophischer Theorien zusprachen. Aus heutiger Perspektive leuchtet nicht ein, wie die Ratio lediglich auf ein Geschlecht, auf eine Ethnizität oder auf eine gesellschaftliche Schicht beschränkt bleiben kann, ohne dass diese Festlegung willkürlich wirkt. Hinzuzufügen bleibt, dass sich derartige Praktiken heute mit einer öffentlichen Bildungsinstitution nicht vereinbaren lassen. Warum sollten öffentliche Gelder für Forschungszwecke zugeteilt werden, wenn sie nur einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppierung zugutekommen?

Bemängelt wird zudem, dass Objektivität im heutigen philosophischen Forschungskontext zu einer Chiffre geworden ist. Die Vielschichtigkeit des Begriffes bleibt in der Regel verborgen. Dabei ist der Begriff keineswegs eindeutig. Er enthält unterschiedliche ontologische, epistemische, methodologische und moralische Dimensionen. In den jeweiligen Diskursen changiert man hin und her zwischen diesen Ebenen. Die vermeintliche Aperspektivität der Objektivität (siehe oben) suggeriert eine Eindimensionalität, die der Praxis entgegenläuft.

Wir benutzen den Begriff, um unterschiedliche Sachverhalte zu transportieren. ‚Objektiv‘ deutet an, dass ein Gegenstand tatsächlich existiert (ontologische Dimension). Das Attribut wird auch benutzt, um zu zeigen, dass es uns gelingt, mit unserem Begriffsapparat diesen Gegenstand genau zu erfassen (epistemische Dimension). Eng verwandt hiermit ist der methodologische Gebrauch von ‚objektiv‘. Dieser signalisiert, dass eine bestimmte methodologische Herangehensweise ‚objektive‘ Ergebnisse zeitigen kann (methodologische Dimension). Schließlich steht ‚objektiv‘

DAS STICHWORT

auch für eine ethische Haltung der Unparteilichkeit und Neutralität. Hiermit appelliert man an FachkollegInnen, sie möchten diese Tugenden in der Philosophie herstellen (ethische Dimension). Bemerkenswert ist, wie die gesellschaftliche Komponente (genauer: der Bezug auf andere Mitglieder der epistemischen Gemeinschaft) in diesen unterschiedlichen Bedeutungsebenen mitenthalten ist, auch dann, wenn behauptet wird, dass ein Gegenstand unabhängig von uns existiert.

Um zum Beispiel überprüfbare Theorien aufstellen zu können, müssen sie in einer gemeinsamen Sprache der epistemischen Gemeinschaft aufgestellt werden. Ferner müssen ihre Hintergrundannahmen den Mitgliedern dieser Gemeinschaft geläufig sein bzw. in einer Art und Weise formuliert werden, die ihnen vertraut ist, bzw. die sie überprüfen können. Wenn die Person, die von ihr aufgestellten Theorien anderen zur Überprüfung übergibt, arbeitet sie mit einem Vertrauensvorschuss. Sie unterstellt den anderen Mitgliedern, dass diese in der Lage sind, die Theorien nachzuprüfen. Hierbei nimmt sie nicht nur an, dass diese Mitglieder zuverlässige Informations- bzw. Wissensquellen im oben erwähnten Sinne sind. Sie glaubt auch, dass diese Mitglieder, wie sie auch, an einer „moralisierenden Objektivität“ (Lorraine Daston) festhalten. Man teilt das gleiche Ethos. Mitglieder werden weder die Arbeitsergebnisse anderer als eigene Leistung reklamieren, noch sich unsolidarisch verhalten. Sie werden stets dieses gemeinsame Ethos vor Augen haben – so zumindest die Erwartung.

Obwohl der Forschungskontext also die Genauigkeit, Überprüfbarkeit und gar Nachvollziehbarkeit von philosophischen Ergebnissen erst ermöglicht, tendiert man dazu, ausschließlich auf die Leistungen der eigenen Ratio zu fokussieren (siehe oben). Dabei aber sind Attribute wie „objektiv“ oder „wissenschaftlich“ Fremdzuschreibungen, die sehr stark von der Kommunizierbarkeit und Verständlichkeit der gelieferten Argumente abhängen. Von dieser Perspektive betrachtet, werden Argumente gehaltvoll erst vor dem Hintergrund bestimmter Bedeutungskontexte.

Ein geteilter (normativer) Bedeutungskontext ist unumgänglich für den Forschungskontext. Das Festhalten an dem oben beschriebenen naiven Individualismus hat in gewisser Weise einen „Fetischcharakter“ (Theodor Adorno). Philosophisches Wissen entsteht nicht durch die Auseinandersetzung eines Einzelnen mit einem Untersuchungsgegenstand. Es entsteht in einem Austausch zwischen gleichsitierten Mitgliedern einer Gemeinschaft, die sich mit ihrer Welt auseinandersetzen und sich darüber miteinander austauschen.

Der Glaube an die Einmaligkeit des eigenen Philosophierens

Philosophische Forschung ist also in einem bestimmten raumzeitlichen Kontext situiert. In manchen Kontexten hat man in der Vergangenheit geglaubt, dass ein bestimmtes Geschlecht, eine bestimmte Ethnizität und ein bestimmter gesellschaftlicher Status ausreichen, Philosophie als Wissenschaft zu betreiben. Nach alledem was wir heute wissen, haben sich Menschen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und in unterschiedlichen Zeiträumen Gedanken über die Rolle des Menschen in Bezug auf die Außenwelt gemacht. Auch sie haben philosophiert. Philosophie ist keine einmalige Errungenschaft eines einzigen Kulturraumes.

Dass dieser Eindruck aber entstand und zum Teil heute noch in der philosophischen Wissensproduktion kursiert, hat mit Praktiken zu tun, mit denen zuverlässige Informations- bzw. Wissensquellen ausgemacht wurden, und werden. Um überhaupt als eine potentiell zuverlässige Informations- bzw. Wissensquelle wahrgenommen zu werden, muss man bereits Teil des bestehenden Netzwerkes sein. Da aber über einen beträchtlichen Zeitraum mögliche Informationsquellen über das philosophische Können anderer Kulturen aus den philosophischen Netzwerken ausgeschlossen wurden, hat sich der Glaube an die Einmaligkeit des eigenen Philosophierens verfestigt. Bemerkenswert ist, dass man in der akademischen philosophischen Wissensproduktion immer noch relativ unkritisch mit diesem Selbstverständnis umgeht. Zumindest in die-

DAS STICHWORT

ser Hinsicht setzt man heute noch die herkömmliche Praxis der Bedeutungsfindung, -konsolidierung sowie -übertragung trotz gegenteiliger Indizien bzw. Evidenzen fort. Man glaubt zu wissen, dass „objektiv gesehen“ manche Kulturen keine Philosophien haben können. Man glaubt zu wissen, dass andere Kulturen rudimentäre philosophische Einsichten haben mögen, aber nicht in der Lage seien, Philosophie als Wissenschaft zu betreiben. Nicht nur ist dieses Selbstverständnis durch Ausschluss von Vertretern dieser Traditionen zustande gekommen. Es beruht darüber hinaus auf der fein säuberlichen Trennung von akademischer Philosophie und Lebenswelt, deren Haltbarkeit äußerst fragwürdig ist.

Einiges spricht dafür, dass Philosophie eher eine „gesellschaftliche Veranstaltung“ (Jürgen Mittelstraß) ist, eine gesellschaftliche Tätigkeit, in der eine für uns erkennbare wissenschaftliche Wissensbildung verwirklicht wird. Sie ist eine theoretische Lebensform.

Wenn aber Philosophie eine gesellschaftlich situierte Tätigkeit unter vielen ist, ist es an der Zeit, stärker über ihre Situietheit nachzudenken. Denn wie bei anderen menschlichen Praxen muss auch diese in regelmäßigen Abständen einer kritischen Reflexion unterzogen werden, um festzustellen, ob die in ihr enthaltenen Ziele tatsächlich erreicht werden können. Ist das nicht der Fall, muss darüber nachgedacht werden, ob unter Umständen Ziele revidiert bzw. aufgegeben werden müssten, usw. Eine kritische Reflexion über ihre Praxis wird aufzeigen können, wie sich die soziale Praxis dieser Disziplin verbessern ließe.

Hierzu sei Folgendes festgehalten: In ihrer Rolle als Bildungsinstitution ist die Philosophie womöglich eins der mächtigsten verfügbaren Mittel, mit dem wir uns und unsere Umwelt verstehen können. Allerdings bedarf der philosophische Begriffsapparat je nach Kontext einer stetigen Verfeinerung. Es kann sich herausstellen, dass diese Verfeinerung notwendig ist, weil zu einem bestimmten Zeitpunkt etwa die akademische Philosophie die Erfahrungswelt nicht adäquat erfasst – ein Zu-

stand, der bis in die öffentlichen Debatten der jeweiligen Gesellschaft spürbar ist. Manche Gesellschaftsmitglieder zum Beispiel machen Erfahrungen, die ein Großteil der Mitglieder nicht teilt. Letztere bestreiten, dass diese Erfahrungen überhaupt möglich sind, von gesellschaftlicher Relevanz sein könnten, usw. Da aber die verfügbaren konzeptuellen Ressourcen einer Gesellschaft in der Regel überwiegend die Erfahrungen der Mehrheit gut widerspiegeln, sind es eher verwundbare Minderheiten, die von den Auswirkungen dieser hermeneutischen Lücke betroffen sind. Wie in der Literatur mehrfach analysiert, kann in dieser Situation sehr leicht epistemische Ungerechtigkeit entstehen u. a., weil Mitglieder der Mehrheit, wie José Medina sagt, von ihren „hermeneutischen blinden Flecken“ geschützt sind. Zu einem bestimmten Zeitpunkt sind sie einfach nicht in der Lage, die Erfahrungen struktureller Minderheiten zu verstehen. Ihr privilegierter Status steht dem im Wege.

Doch wenn Philosophie als Bildungsinstitution eine Schlüsselrolle in der Bedeutungsfindung, -konsolidierung, oder -tradierung übernehmen kann, wäre es gerade für eine demokratisch verfasste liberale Gesellschaft äußerst ungünstig, wenn sie sich damit abfände, dass ihre konzeptuellen Ressourcen lediglich die Erfahrungen der (privilegierten) Mehrheitsmitglieder widerspiegeln. Sie müsste daran interessiert sein, Quellen potentieller epistemischer Ungerechtigkeit zu versiegeln. Ihren Mitgliedern müsste daran gelegen sein, eine stärkere Kooperation zwischen der akademischen Philosophie und der Gesellschaft bewerkstelligen zu können. Wie kann man philosophische Rechtfertigungskontexte so gestalten, dass sie auch jene mit einbeziehen, die von diesen Rechtfertigungen betroffen sind? Wie lässt sich eine demokratische Rechtfertigungspraxis etablieren, die Bürger, in der Formulierung Amy Allens, als „moralische Zeitgenosse[n]“ betrachtet?

Kurzum: die Forderung nach Kontextualität in der Philosophie ist nicht nur an FachkollegenInnen gerichtet, sondern auch an Mitglieder einer demokratisch verfassten liberalen Ge-

sellschaft. Letztere werden hiermit aufgefordert, die Praxis der akademischen Philosophie kritischer zu verfolgen und begleiten.

Literatur zum Thema

- Dallmayr, Fred, „Encounters between European and Asian Social Theory“, in Handbook of Contemporary European Social Theory, G. Delanty (Hg.), London / New York: Routledge, 2006, S. 372-380
- Daston, Lorraine und Galison, Peter, Objektivität, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Grasswick, Heidi, 'Feminist Social Epistemology', The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feminist-social-epistemology/>>.

UNSERE AUTORIN:

Monika Kirloskar-Steinbach ist außerplanmäßige Professorin am Fachbereich Philosophie der Universität Konstanz

LESERBRIEFE

Zu: Medizinische Ethik/Genome Editing an humanen Zellen? INFORMATION PHILOSOPHIE/September 2017, Heft 3:

„Der Bericht vermittelt den Eindruck, es sei Fakt, dass Gene und Genome rein physikalisch-chemische Entitäten seien, die wie jedes andere abiotische Material bearbeitet werden kann, „programmierbare Genschere“ (Nukleasen) werden beschrieben, so als ob es sich bei Genomen um Computerprogramme handeln würde, die mittels Algorithmen identifiziert, bestimmt und bearbeitet werden könnten. „Genomchirurgie“ bzw. „genome editing“ seien dann die geeigneten Manipulationstechniken am genetischen „Material“. Nach Verwendung in der Pflanzen- und Tierzucht werde nun der Ruf nach Einsatz dieser Technologie auch in der Humanmedizin laut.

Natürlich gehen hier auch die Schwächen der Prämissen in den theoretischen Grundannahmen in die Conclusio ein. Wer sich so über

Gene und Genome äußert, denkt dabei nicht an die Rolle zig-tausender sesshafter Viren (oder deren übriggebliebene) Teile in Genomen, nicht an die entscheidende Rolle nicht-kodierender RNAs bei der Genregulation, nicht an die ebenso wichtige Rolle der mobilen genetischen Elemente, und auch nicht an die kontext-abhängigen epigenetischen Markierungen der Gene und Genome. Nicht in den Blick kommt auch die Tatsache, dass die hier zur Manipulation anstehende DNA – ein ziemlich stabiles genetisches Informationsspeichermedium – als bevorzugter Lebensraum einer Vielzahl von RNA-Populationen dient, die DNA sozusagen das stabile „Haus“ ist, die Bewohner aber alle höchst dynamische „RNA“s sind. Die Manipulationstechniken richten sich ausschließlich auf die verfügbare Oberflächengrammatik der DNA, die variantenreiche Tiefengrammatik ist nicht Teil der theoretischen Grundannahmen.

Dieses Wissen fließt nicht in die Beurteilung der Manipulationstechniken am menschlichen Genom ein, auch nicht im Paper der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina „Ethische und rechtliche Beurteilung des genome editing in der Forschung an humanen Zellen“. Auch die gegenwärtige Philosophie der Biologie sagt nichts zu diesen Erkenntnissen und hinkt einem angemessenen Verständnis von „Leben“ meilenweit hinterher. Geschweige denn, dass sie irgendeinen relevanten Diskussionsbeitrag dazu liefern könnte.

Unter diesen Aspekten degradiert die Aufweichung des Verbots des „genome editing“ an menschlichen Embryonen vor-personales menschliches Leben auf einen reinen Objekt- und Materialstatus. Erwin Chargaffs dauernde Warnung, die Genmanipulation öffne Tür und Tor für ein „molekulares Auschwitz“, wird auf dramatische Weise immer aktueller.“

Dr. Günther Witzany, 5111-Bürmoos, Österreich

„Ich möchte betonen, dass das Porträt "José Sánchez de Murillo und die Tiefenphänomenologie" in Heft 3/2017 ohne mein Wissen erschienen ist. Leider enthält es einige historisch und sachlich unzutreffende Behauptungen.“

José Sánchez de Murillo