

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

1.
Jahrgang
Nr.

1

180,- €S / DM 26,-



FRANZ
WIMMER
THESEN,
BEDINGUNGEN
UND
AUFGABEN
EINER INTER-
KULTURELL
ORIENTIERTEN
PHILOSOPHIE



RAIMON
PANIKKAR
RELIGION,
PHILOSOPHIE
UND KULTUR



RAÚL FORNET-
BETANCOURT
PHILOSOPHISCHE
VORAUS-
SETZUNGEN DES
INTERKULTURELLEN
DIALOGS



RAM ADHAR
MALL
DAS KONZEPT
EINER INTER-
KULTURELLEN
PHILOSOPHIE



NIELS
WEIDTMANN
KANN
SCHRIFTLICHKEIT
FEHLEN ?
AFRIKANISCHE
WEISHEITS-
LEHREN IM
INTERKULTUREL-
LEN DIALOG

SONDERDRUCK

thema:
Ansätze
interkulturellen
Philosophierens

5

FRANZ WIMMER

Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie

13

RAIMON PANIKKAR

Religion, Philosophie und Kultur

38

RAÚL FORNET-BETANCOURT

Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

54

RAM ADHAR MALL

Das Konzept einer interkulturellen Philosophie

im gespräch

70

Ursula Baatz spricht mit
VEENA DAS

forum

73

NIELS WEIDTMANN

Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog

polylog
2
Nr. 1 (1998)

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

in
kulturthema: Sitzen
85
URSULA BAATZ
Im Sitzen Kultur verkörpern

Bücher & Medien

89

KAI KRESSE

Dichtes Verhältnis im besten Wissen: Anthropology of Knowledge und interkulturelle Philosophie

95

URSULA BAATZ

zu *G. Wohlfart: Zen und Haiku*

96

NAUSIKAA SCHIRILLA

zu *U. Narayan: Dislocating Cultures*

98

O. KÜHSCHELM & G. MAHR

zu *R. Fornet-Betancourt: Lateinamerika ...*

100

BERTOLD BERNREUTER

zu *F. Wimmer: Bremer Vorlesungen*

102

PETER PENNER

zu *H. Schelkshorn: Diskurs und Befreiung*

104

NIELS WEIDTMANN

zu *A. Graness & Kai Kresse: Sagacious Reasoning*

106

Tips & qititnA

Berichte & Ereignisse

tagungen

111

FRANZ WIMMER

Indien verstehen ? Mumbay 1998

112

B. BERNREUTER & A. KASTENDIEK

Liebe zur Weisheit und Weisheit der Liebe. São Leopoldo 1997

projekte

116

HANS-JÖRG SANDKÜHLER

Philosophie im Vergleich der Kulturen.

117

BERTOLD BERNREUTER

Interkulturelle Kommunikation

institutionen

118

NOTKER SCHNEIDER

Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e.V. G I P

120

MICHAEL SHORNY

Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie

122 termine

124 impressum

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog
3
Nr. 1 (1998)



Vier Ansätze interkultureller Philosophie

thema

Auf die Frage, was denn interkulturelle Philosophie sei, lassen sich viele Antworten geben. Einige davon sind klassisch (das heißt, sie gehören zu den Anfängen dieses Projektes vor etwa 7 Jahren) und die präsentieren wir Ihnen hier als vier Ansätze interkultureller Philosophie in neueren Beiträgen.

Die nächsten Hefte von polylog werden sich unter anderem mit diesen Ansätzen auseinandersetzen: Weiterführend, kritisierend, fortsetzend.

Der Lektüre seien hier zwei Warnungen vor Versuchungen mitgegeben: Zum einen vor der Versuchung, scheinbar bloße Formalismen oder Appelle geringzuschätzen: Zum einen muß man erst wissen, was aufgegeben ist, bevor man sich an die Problemlösung machen kann.

Zum anderen ist ein Denken, das auf eine andere Praxis des Denkens abzielt freilich auch Praxis.

Zum zweiten wollen wir Sie warnen, der Versuchung des einen oder anderen Textes, diesen als Manifest zu lesen, zu erliegen: Ganz im Gegenteil ist gar nichts „fest“ und „Interkulturelle Philosophie“ keine eigene Fachdisziplin oder Schulphilosophie mit einem Thesenkanon, sondern alles offen und in Bewegung.

Michael Shorny

polylog
4
Nr. 1 (1998)



Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

I

„Zivilisation und Barbarei“¹, so lautet die polemische Formel, mit der Domingo F. Sarmiento (1811-1888) alles das zusammenfaßte, was ihm der entscheidende Widerspruch in der historischen Situation der (latein-)amerikanischen Länder seiner Zeit zu sein schien. Bekanntlich betrachtete Sarmiento die „Zivilisation“, die er konkret mit der damaligen herrschenden, angelsächsischen Form identifizierte, als die soziale und kulturelle Alternative, zu deren effektiven Realisierung sich die (latein-)amerikanischen Nationen verpflichten mußten, um den Zustand der „Barbarei“, dem sie durch den eigensinnigen Fortbestand indianischer Völker und das rückständige Erbe des iberischen Kolonialismus untergeordnet waren, zu überwinden.

Die Position dieses argentinischen Vordenkers kann anhand dieser zwei Zitate veranschaulicht werden: „*In unserer Gegenwart, in der die Zivilisation homogen und universal, amerikanisch, europäisch und durch Dampfschiffe sowie schnelle Nachrichtenübertragung mittels unterseeische Verbindungen geprägt ist, ist der Patriotismus als Erinnerung nur eine Krankheit, die man Nostalgie nennt.*“² „*Was muß (Latein-)Amerika noch tun, um dem Weg des Wohlstands und der Freiheit des anderen Amerikas folgen zu können? Es muß das Niveau des anderen erreichen, und es tut dies bereits, indem es sich mit den europäischen Rassen vermischt, indem es das indianische Blut mit den modernen Ideen verbessert und das Mittelalter beendet.*“³

Auch wenn ich hier auf Sarmientos Auffassung in diesen Zitaten nicht weiter eingehen kann, möchte ich aber einen Aspekt seiner Gedanken, der mir als Hintergrund für das Thema meines Beitrags dient, hervorheben. Sarmiento bedient sich einer Philosophie der Geschichte, die voraussetzt, daß die Zeiten der „Zivilisation“ den Zeiten der „Barbarei“ überlegen sind; d. h., durch die Konsolidierung der „Zivilisation“ wird die „Barbarei“ in die Vergangenheit als ein Kapitel der Vorgeschichte zurückgedrängt. Laut seiner Analyse geht der „Zivilisation“ immer die „Barbarei“ voraus, weil diese genau genommen der Zustand ist, der jene überwindet. Ich darf also Sarmientos Befund als Hintergrund verwenden, um die Frage zu stellen, in deren Rahmen das Thema meiner Überlegungen aufgeworfen wird.

Könnten wir nicht von unserer heutigen Zeit als von einer Zeit sprechen, in der sich der grundsätzliche Widerspruch auch mit der Formel „Zivilisation und Barbarei“ zusammenfassen läßt? Im Unterschied zu Sarmiento verstehe ich diese Formel aber nicht als Gegensatz, in dem sich die Gabelung der menschlichen Geschichte verdichtet, sondern eher als Ausdruck, der die Doppeldeutigkeit unserer Zeit als eben eine Zeit, die „Zivilisation“ und „Barbarei“ gleichzeitig produziert und reproduziert, offenkundig macht.

Aus dieser Sicht würde die heutige Zeit für uns als ihre Produzenten und „Zeit-Genossen“ keine Zeit bedeuten, die auf die „Barbarei“ als ein vergangenes Kapitel oder ein durch die zivilisatorische Dynamik überwundenes Ni-

¹ Vgl. DOMINGO F. SARMIENTO: *Facundo. Civilización y Barbarie*, in: Biblioteca Ayacucho, Band 12, Caracas 1976.

² DOMINGO F. SARMIENTO: *La nostalgia de América*, in: CARLOS RIPOLL (Hrsg.): *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*, New York 1970, S. 90.

³ DOMINGO F. SARMIENTO: *Conflicto y armonías de las razas en América*, in: CARLOS RIPOLL (Hrsg.), Anm. 2, S 94.

RAÚL FORNET-BETANCOURT ist Professor für Philosophie an der UNAM Mexico, Privatdozent und arbeitet für das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO e.V./Aachen

polylog
38
Nr. 1 (1998)

Seite 38 – 53

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

English summary on p. 52

Raúl Fornet-Betancourt
Missionswissenschaftliches
Institut Missio e.V.
Goethestr. 43
D-52064 Aachen



veau verweist, sondern eine Zeit sein, die uns mit der gegenwärtigen „Barbarei“ als eine der Dimensionen oder Erscheinungen, durch die Zeit sichtbar und wirksam wird, konfrontiert. Die heutige Zeit würde „Barbarei“ erzeugen. Wir würden somit in einer „Zeit der Barbarei“ leben, wobei ich nochmals betonen möchte, daß mit „Zeit der Barbarei“ nicht etwas Vergangenes, sondern etwas Zeitgenössisches unserer „zivilisierten“ Gegenwart gemeint ist. Im Gegensatz zu Sarmiento dürfen wir daher die Lösung der Probleme der Menschheit nicht in der Alternative der „Zivilisation“ sehen, sondern müssen ganz im Gegenteil die Option für die „Zivilisation“ als eines unserer zentralen Probleme betrachten. Genau die Dynamik, die der Einsatz für die Alternative der „Zivilisation“ in Gang gebracht hat, ist es, die zum „Hurrikan der Globalisierung“ – wie Franz J. Hinkelammert die „zivilisierende“ Expansion des Neoliberalismus nennt⁴ – geführt hat; ein „Hurrikan“, den wir heute als zerstörerische Kraft erfahren, die die kulturellen Unterschiede erstickt und die Substanz des Lebens selbst angreift, und zwar in den verschiedensten Bereichen, vom individualpsychologischen bis hin zu dem der Biosphäre.

Demnach fällt meine Analyse folgendermaßen aus: Wir haben heute unsere eigene „Barbarei“⁵, eine postzivilisatorische „Barba-

rei“, die u.a. an folgenden Erscheinungen offenkundig wird: Zerstörung der Kulturen, sozialer Ausschluß, ökologische Zerstörung, Rassismus, Verengung unserer Sicht der Schöpfung; aber auch am kosmischen Ungleichgewicht, welches unser von den Medien immer stärker verbreiteter Lebensstil mitverursacht, sowie Hunger und Unterernährung usw.. Deshalb muß man Sarmiento die Vision entgegenhalten, die José Martí (1853-1895) antizipiert, als er davon spricht, daß sich unser Amerika nicht von, sondern nur „mit seinen Indios retten kann“⁶ und daß „weder das europäische noch das Buch der Yankees in der Lage waren, das Rätsel Spanisch-Amerikas zu lösen“⁷. Martí spricht von der Notwendigkeit, den Kurs eines die „Zivilisation“ imitierenden historischen Prozesses zu korrigieren, wofür er gerade an die lebendigen Kräfte appelliert, die die „Zivilisation“ marginalisieren und zum Schweigen bringen wollte, die aber den alternativen Horizont darstellen, vor dem sich klar herausstellt, daß diese einseitige Option für die „Zivilisation“ tödlich ist.

Im Gegensatz zu Sarmiento schlägt Martí daher den Weg des Protestes gegen ein zivilisatorisches Modell vor, dessen Ziel es ist, den Planeten zu uniformieren. Aber das Entscheidende dabei für die Argumentation meines Ansatzes ist, daß Martí seinen Protest mit der „Realität“ und der „Natürlichkeit“ der indiani-

„... dürfen wir daher die Lösung der Probleme der Menschheit nicht in der Alternative der „Zivilisation“ sehen, sondern müssen ganz im Gegenteil die Option für die „Zivilisation“ als eines unserer zentralen Probleme betrachten.“

⁴ Vgl. FRANZ J. HINKELAMMERT: *El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia*, in: Pasos 69 (1997), S. 21-27.

⁵ Vgl. MICHEL HENRY: *LA BARBARIE*, Paris 1987; ROLF KÜHN: *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg 1996. Aber ich denke auch an die Kritik von MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, S. 1 ff.

⁶ JOSÉ MARTÍ: *Nuestra América*, in: *Obras Completas*, Band VI, La Habana 1975, S. 16. Deutsch: JOSÉ MARTÍ: *Unser Amerika*, in: ANGEL RAMA (Hrsg.): *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt 1982, S. 57.

⁷ JOSÉ MARTÍ, Anm. 6, S. 20. bzw. deutsch: S. 63.



„Die Kulturen sind [...] zwar nicht die Lösung, aber der Weg, um lebensfähige und universalisierbare Lösungen zu erreichen. [Daher der] Rückgriff auf die kulturelle Diversität als Vorschlag zur Antwort auf die weltweite Herausforderung der ‚Barbarei‘ in unserer ‚Zivilisation‘.“

schen Völker (Latein-)Amerikas verbindet. Dieser Gedanke ist deshalb für meine Überlegungen so entscheidend, weil er eine Perspektive eröffnet, von der aus ich die Charakterisierung unserer Zeit als eine Zeit, die „Barbarei“ verursacht, mit dem Vorschlag einer Alternative ergänzen kann: Wenn wir uns auf die von Martí skizzierte Perspektive einlassen, so könnte eingesehen werden, daß die Möglichkeit, auf unsere „zivilisierte“ Organisation des Planeten alternativ zu antworten, in dem Rekurs auf die kulturelle Diversität als Exponent von vielfältigen Weltansichten bestehen kann. Dabei muß klar sein, daß es sich um einen Rückgriff handelt, der, weil er genau im Hinblick auf die Formulierung von alternativen Antworten auf die durch unsere „Zivilisation“ entstandene „Barbarei“ erfolgt, von der regulativen Idee angeregt wird, die möglichen alternativen Antworten in Form von einer universalisierbaren Strategie für die Verwirklichung eines würdigen Lebens für alle Menschen interkulturell zu artikulieren. Daraus folgt, daß dieser Rückgriff von der Voraussetzung ausgeht, daß die Kulturen unersetzlich sind, um lebensfähige Alternativen zur sich ausdehnenden „Barbarei“ zu finden und zu organisieren. Diese Voraussetzung impliziert aber nicht, daß die Kulturen an und für sich schon die Lösung wären. Es wird meines Erachtens zwar nicht möglich sein, eine effektive Alternative zu formulieren, ohne die Kulturen in ihren jeweiligen Weltansichten wirklich ernst zu nehmen. Deshalb ist es notwendig, angesichts der Herausforderung einer weltweiten „Barbarei“ auf sie zu rekurrieren. Aber es muß zugleich betont werden, daß dies keine romantische

Rückkehr zu den Kulturen bedeutet. Ich darf deshalb nochmals wiederholen, daß die Kulturen an sich keine Lösung darstellen, weil jede Kultur in ihrem historischen Prozeß ambivalent ist und ihre Entwicklung von Widersprüchen und Interessenskonflikten geprägt ist; kurz gesagt: weil jede Kultur ihre eigene „Barbarei“ erzeugt.

Es handelt sich daher um einen interkulturell kritischen Rückgriff auf die kulturelle Diversität, der in den Kulturen, d. h. in der wirklichen Anerkennung einer jeden Kultur als Weltansicht, die etwas für alle zu sagen hat, den geeignetsten Weg sieht, um eine gemeinsame Strategie für alle zu suchen. Die Kulturen sind demnach zwar nicht die Lösung, aber der Weg, um lebensfähige und universalisierbare Lösungen zu erreichen. Deshalb führe ich den Rückgriff auf die kulturelle Diversität als Vorschlag zur Antwort auf die weltweite Herausforderung der „Barbarei“ in unserer „Zivilisation“ ein.

Es versteht sich andererseits, daß für diesen Vorschlag des Rückgriffs auf die Vielzahl der Weltansichten, mit der die Kulturen der Menschheit uns herausfordern, das Prinzip der Anerkennung und des Respekts vor den Kulturen eine notwendige Voraussetzung ist. Dieses Prinzip ist in der Tat Fundament und Bedingung meines Vorschlags, aber nicht sein ultimatives Ziel. Hierzu ein klärendes Wort.

Der Rückgriff auf die kulturelle Diversität setzt auf die Kulturen, weil diese – um es mit dem von Alfonso Reyes (1889-1959) geprägten Begriff zur Bestimmung der utopischen Substanz Lateinamerikas zu sagen – „Reserven an Humanität“⁸ horten, die aktiviert werden können, um der defizitären Situation unserer

⁸ ALFONSO REYES: *Última Tule*, in: *Obras Completas*, Band XI, Mexiko 1968, S. 60.



Gegenwart abzuhefen. Wenn die Kulturen also unsere „Reserven“ sind, verdienen sie unbedingt Respekt und Anerkennung. Und in meinem Vorschlag ist die Forderung nach realer Achtung und Anerkennung der Kulturen eine ethisch imperative Forderung. Ihre Beachtung und Erfüllung stellen aber trotzdem keinen Selbstzweck dar, denn letztlich zielt diese Forderung nicht darauf ab, die Kulturen als statische Einheiten, die ontologisch absolute Werte besitzen, zu schützen und zu erhalten, sondern darauf, die persönliche, freie Entfaltung der in ihr handelnden Subjekte zu garantieren. In diesem Sinne kann man Jürgen Habermas zustimmen, wenn er schreibt: *„Denn der Schutz von identitätsbildenden Lebensformen und Traditionen soll ja letztlich der Anerkennung ihrer Mitglieder dienen; er hat keineswegs den Sinn eines administrativen Artenschutzes. Der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten läßt sich nicht auf Kulturen übertragen.“*⁹

Die Achtung und die Anerkennung der Kulturen müssen daher als eine ethische Forderung gesehen werden, die letztendlich darauf abzielt, wirklich die praktischen Bedingungen zu schaffen, damit sich die Subjekte einer jeden Kulturwelt die „Reserven“ ihrer Herkunftstraditionen als historisch-anthropologische (nicht ontologische!) Anhaltspunkte für ihre eigene persönliche Identität aneignen können, ohne diskriminierende Konsequenzen erwarten zu müssen. Identität wird hier übrigens als ein permanenter Prozeß der Befreiung verstanden, der eine konstante Urteilsfähigkeit innerhalb der Kulturwelt, mit der sich die jeweilige Person identifiziert, verlangt.

Zur Verdeutlichung der Intention dieses Gedankenganges darf ich hinzufügen, daß ich von einem Kulturverständnis ausgehe, nach dem die Kultur niemals Maßstab für alles das sein kann, was ein Mensch sein kann oder will. Deshalb spreche ich von der Herkunftskultur (*cultura de origen*) einer Person im Sinne eines Anhaltspunktes für Identitätswürfe, die immer frei sein müssen, seien sie individueller oder kollektiver Art, d. h. sie müssen immer Ergebnis eines Prozesses des Urteilens, der kritischen Aneignung und der Auswahl sein. Die Herkunftskultur stellt für eine Person nicht ihr unerbittliches Schicksal, sondern ihre ursprüngliche historische Situation dar. Und diese Situation bestimmt sie zweifellos als eine Person, die einer Welt mit eigenen sozialen, politischen, religiösen, axiologischen Kodizes etc. angehört. Diese „Kulturwelt“ stellt ihrerseits das „Erbe“ dar, wovon und womit sie beginnt zu sein. Die Herkunftskultur, verstanden als historische, ursprüngliche Situation, ist also – wie ich es bereits gesagt habe – für die Person nichts anderes als ein Anhaltspunkt. Es ist das Erbe, das die Person in eine spezielle Sicht von sich selbst, ihrer Beziehung zu den anderen und der Welt einordnet, das sie aber nicht von der Aufgabe befreit, ihren eigenen Weg gehen zu müssen. Denn der Mensch – wenn man, wie ich es tue, die Qualität der Freiheit als Geheimnis seiner Berufung als Person voraussetzt – erfährt seine kulturelle Situation nicht als bequeme Einrichtung in einem transparenten Universum von Selbstverständlichkeiten, sondern eher im Sinne einer schwierigen, hermeneutischen Aufgabe, bei der er sich den in-

„Die Herkunftskultur [als Anhaltspunkt ...] ist das Erbe, das die Person in eine spezielle Sicht von sich selbst, ihrer Beziehung zu den anderen und der Welt einordnet, das sie aber nicht von der Aufgabe befreit, ihren eigenen Weg gehen zu müssen.“

polylog

41

Nr. 1 (1998)

⁹ JÜRGEN HABERMAS: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, in: CHARLES TAYLOR: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1997, S. 173.



„Für den Menschen gibt es keine Praxis der Freiheit – ebensowenig übrigens wie eine Praxis der Vernunft – ohne kulturelle Bedingtheit, aber es gibt auch keine menschliche Kultur ohne die Praxis der Freiheit und ohne die reflexive Praxis der Vernunft.“

ternen konfliktiven Prozeß vor Augen halten muß, der dazu geführt hat, daß ihm „seine“ Herkunftskultur ein bestimmtes System von moralischen Normen als „einleuchtend“ oder „eigen“ und kein anderes übermittelt; außerdem muß er die Verantwortung auf sich nehmen, zu entscheiden, ob die Aneignung des „Eigenen“ als Bejahung oder als Überwindung des Traditierten vollzogen werden muß. Deshalb habe ich an einer anderen Stelle¹⁰ von dem Recht auf „kulturellen Ungehorsam“ innerhalb der eigenen Kulturwelten, mit denen sich die Personen ursprünglich identifizieren, gesprochen.

In diesem Zusammenhang ist es deshalb von Bedeutung, zu betonen, daß es in den Kulturen – gleich wie kohärent sie auch immer erscheinen – immer einen praktischen Raum für die Entwicklung dessen gibt, was wir persönliche Biographie nennen können als Geschichte eines unwiederholbaren und einzigartigen Lebens, das nach seiner Verwirklichung sucht.

Daher finden wir in der Geschichte der Kulturen nicht nur den Konflikt der Traditionen in ihrem Kampf, die Kultur, mit der sie sich identifizieren, in eine bestimmte Richtung zu stabilisieren, sondern wir entdecken auch die Geschichte oder besser gesagt die unendli-

chen biographischen Geschichten ihrer Akteure; das sind Biographien, deren konkrete Verläufe jeweils eine kulturelle, spezifische Matrix voraussetzen, die aber weder eine Hülle ohne Fenster ist, noch ein gebilligter Kodex, der im Hinblick auf den Einfluß der aktuellen Praxis der Biographien in ihren Verläufen unsensibel ist. Der Mensch ist mit Sicherheit ein kulturelles Wesen; er befindet sich in seiner Kultur wie in seiner eigenen historischen Situation, womit aber genau gemeint ist, daß der Mensch kultureller Patient und Agent gleichzeitig ist.¹¹ Denn die Kultur ist die Situation der *conditio humana* und nicht die *conditio humana* selbst. Anders gesagt: Für den Menschen gibt es keine Praxis der Freiheit – ebensowenig übrigens wie eine Praxis der Vernunft – ohne kulturelle Bedingtheit, aber es gibt auch keine menschliche Kultur ohne die Praxis der Freiheit und ohne die reflexive Praxis der Vernunft.

Deshalb bedeutet jede Kultur für den Menschen immer eine dialektisch unausweichliche Spannung, die sich wie die „Situation“¹² bei Sartre als ein Ort offenbart, an dem der Konflikt zwischen Determination und Freiheit im Sinne eines offenen Prozesses der Überdetermination und Neudefinition der kulturellen Verhältnisse entschieden werden muß.

¹⁰ Vgl. RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*, in: *Revista de Filosofía* 90 (1997) 365-382.

¹¹ Obwohl ich vorzog, die Spannung zwischen Kultur und Mensch aus der Perspektive der Sartreschen Dialektik von Determination und Freiheit darzustellen, möchte ich darauf hinweisen, daß diese Analyse in ihren Grundzügen auch dem Ansatz entspricht, den MICHAEL LANDMANN in seinem Werk, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München, Basel 1961, entwickelte. Vgl. auch sein Buch: *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München, Basel 1963. Zu vermerken ist ferner, daß meine Charakterisierung der Herkunftskultur als Ausgangspunkt für die Person indirekt auf das Kulturverständnis als „Aufbaufaktor“, das Landmann in dem letzten seiner eben zitierten Werke darlegt, zurückgeht.

¹² Ich möchte daran erinnern, daß Sartre das Paradoxon der Freiheit folgendermaßen zusammenfaßte: „*Il n'y a de liberté qu' en situation et il n'y a de situation que par la liberté.*“ JEAN-PAUL SARTRE: *L'être et le néant*, Paris 1973, S. 569.



Aber der Mensch lebt seine Herkunftskultur nicht nur vor dem Hintergrund dieser Dialektik zwischen Determination und Freiheit, die wesentlich mit dem Hineinwachsen in seine persönliche, biographische Identität verbunden ist. Denn in den Kulturen, oder genauer gesagt, in ihren Konstitutions- und Stabilisierungsprozessen, finden wir auch soziale, politische, wirtschaftliche und religiöse Widersprüche, wie ich es bereits mit dem Hinweis auf den Konflikt der Traditionen innerhalb der Kulturen angedeutet habe; diese Widersprüche verursachen die internen Kämpfe, die zur Spaltung und Differenzierung der kulturellen, spezifischen Kulturwelten führen und aus ihnen sozial-ökonomisch fragmentierte historische Orte machen, d. h. Orte, an denen es nicht nur Raum für individuelle Unterschiede, wie bereits hervorgehoben wurde, sondern auch für Klassen- und Interessensgruppenunterschiede gibt; diese Unterschiede sind es, die letztlich den Verlauf dessen, was ich als Konflikt der Traditionen und der Interpretationen innerhalb ein und derselben kulturellen Matrix bezeichne¹³, bestimmen. Mit dieser Bemerkung möchte ich aber hervorheben, daß jede konkrete kulturelle Welt außer der bereits erwähnten Dialektik von Determination und Freiheit auch die dialektische Spannung zwischen Unterdrückung und Freiheit mit sich bringt, so daß sie ihre Mitglieder mit der Aufgabe konfrontiert, auch auf dieser Ebene unterscheiden zu müssen, was jeder seine Kultur nennt sowie seine Art, sich mit ihr zu identifizieren.

Entsteht und entwickelt sich die erste Dialektik mit dem Aufbruch der Freiheit als Ziel der subjekthaften Biographie oder, wie man auch sagen könnte, mit dem reflexiven Vollzug personaler Autonomie und kann sie analysiert werden mit dem Instrumentarium der Philosophie der Freiheit in Situation von Jean-Paul Sartre oder auch mit Hilfe der hermeneutisch-reflexiven Vermittlung, die von Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik im Hinblick auf das Apriori der historischen Faktizität gefordert wird, so läßt sich meines Erachtens die zweite Dialektik von Unterdrückung und Befreiung, welche die Praxis der verschiedenen sozialen Subjekte reflektiert und sich durch die Artikulation des Protestes der Unterdrückten in einer Kultur zuspitzt, besser mit Kategorien der Befreiungsethik von Enrique Dussel beschreiben und analysieren. Mit dem „Prinzip-Befreiung“, das sich in einer durch den Imperativ zur Befreiung der Opfer finalisierten ethisch-kritischen Praxis konkretisiert, scheint die Ethik von Dussel tatsächlich eine adäquate Perspektive anzubieten zur Interpretation der internen Konflikte, die auf dieser Ebene die Kulturen prägen. Dussels Ethik bietet darüber hinaus auch die notwendige Orientierung für eine ethisch-kritische Option innerhalb der „eigenen“ Kultur an, da sie eben die befreiende Erinnerung der Opfer als Horizont für die Erneuerung und Neuorganisation der Kultur herausarbeitet.¹⁴

Obwohl ich mich an dieser Stelle auf keine methodologische Diskussion einlassen kann, möchte ich dennoch darauf hinweisen, daß die

„... jede konkrete kulturelle Welt [bringt sowohl] die Dialektik von Determination und Freiheit [als] auch die dialektische Spannung zwischen Unterdrückung und Freiheit mit sich.“

¹³ Vgl. RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt 1997.

¹⁴ Vgl. ENRIQUE DUSSEL: *Arquitectura de una ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México 1997; vor allem das Kapitel 6 (Manuskript).



„Das „Prinzip-Befreiung“ verlangt sowohl auf der Ebene der theoretischen Begründung als auch im Bereich der von ihm bestimmten Praxis von seinen möglichen Subjekten eine reflexive Aneignung.“

beiden Dialektiken, die ich in meinen Ausführungen zum besseren Verständnis unterschieden habe, nicht zwei isolierte Realitäten, sondern zwei Dimensionen eines einzigen kulturellen, interaktiven Prozesses beschreiben; genau deshalb denke ich, daß die erwähnten theoretisch-methodologischen Instrumente komplementär, nicht aber als sich gegenseitig ausschließend angewandt werden müssen. Wenn ich z. B. das analytische Instrumentarium der Befreiungsethik von Dussel anwende, um den Unterscheidungsprozeß im Konflikt zwischen Traditionen der Unterdrückung und der Befreiung innerhalb einer bestimmten Kultur aufzuklären, und ich mich dabei besonders auf das „Prinzip-Befreiung“ mit dem Imperativ, das Opfer zu befreien, beziehe, muß ich mir darüber im Klaren sein, daß die Praxis dieses Prinzips, gerade weil sie die Überwindung der in jedem etablierten Kultursystem herrschenden Konventionen voraussetzt, letztendlich keine Angelegenheit ist, die sich durch eine einfache kulturelle Überlieferung erklären läßt, sondern daß sie eine subjektbezogene Reflexion erfordert und uns dadurch auf die oben erwähnte, charakteristische Spannung der ersten Dialektik verweist. D. h., sie verweist auf die Problematik jener Freiheit, die - um mit Sartre zu sprechen - ihre moralische Autonomie gerade dadurch ausübt, daß sie sich durch Reflexion¹⁵ zu den Opfern der Geschichte bekehrt; oder - diesmal mit Apel gesprochen - sie verweist auf die Frage der reflexiven Begründung und der intersubjektiven Kommunikation.

Auf jeden Fall geht es um die Einsicht, daß das „Prinzip-Befreiung“ sowohl auf der Ebene der theoretischen Begründung als auch im Bereich der von ihm bestimmten Praxis von seinen möglichen Subjekten eine reflexive Aneignung verlangt. Es geht ferner auch darum, zu sehen, daß genau diese Vermittlung der Reflexion es ist, die dieses Prinzip in ein paradigmatisch überzeugendes Kriterium verwandelt, um im Konflikt der Traditionen zu unterscheiden und die ethisch-kritische Option zu treffen. Es ist weder der Appell einer Tradition, noch die Interpellationskraft eines anderen, sondern es ist vielmehr die Reflexion, die aus dem „Prinzip-Befreiung“ ein Prinzip machen kann, das sich rational vermitteln und mit anderen teilen läßt. Mit anderen Worten: Die Reflexion macht es zu einem Prinzip, das überzeugt, und gerade deshalb, weil es überzeugt, zum Handeln motiviert und somit zur befreienden Umkehr der Geschichte und der Kulturen führen kann.

Zur Praxis der Unterscheidung der Gegensätze innerhalb einer konkreten Kultur muß man das „Prinzip-Befreiung“ explizit von der Dialektik der reflexiven Freiheit her begründen. Allerdings kann - wie ich in diesem Zusammenhang nebenbei anmerken darf - diese Begründung ein überraschendes Ergebnis mit sich bringen. Denn wer den Konflikt der Traditionen in einer Kultur aus der Sicht dieses Prinzips betrachtet und analysiert, der wird möglicherweise mit der Erfahrung konfrontiert, daß das „Prinzip-Befreiung“ besonders in seiner Eigenschaft als ethischer Impera-

¹⁵ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *L' être et le néant*, Anm. 12, S. 484 ff. und S. 722; *Cahiers pour une Morale*, Paris 1983, S. 12 ff.; und RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?*, in: R. FORNET-BETANCOURT (Hrsg.): *Armut, Ethik und Befreiung*, Aachen 1996, S. 137-152.



tiv zur Befreiung der Opfer eine subjektive bzw. intersubjektive Wahl voraussetzt, die paradoxerweise als das eigentliche Fundament der neuen ethischen Optik herausgestellt und die als Wahl der Solidarität als Seinsweise¹⁶ bezeichnet werden kann, weil sie die reflexiv gewählte Art darstellt, nach der man die Beziehung zu sich selbst und zu den anderen praktisch leben will. In Anlehnung an Ortega y Gasset kann man sagen, daß die ethisch befreiende Option im Konflikt der Traditionen die Überzeugung des Subjekts voraussetzt, daß „*der Mensch sowohl er selbst als auch der andere ist; und daß, wenn er nicht den anderen rettet, auch nicht sich selbst retten kann.*“¹⁷ Ohne diese intersubjektive Leistung, die Solidarität als „vermittelte Reziprozität“¹⁸ ermöglicht, kann man meiner Meinung nach das „Prinzip-Befreiung“ nicht erklären, da diese reflexiv als Seins- und Lebensweise gewählte Solidarität es ist, die die Subjekte dazu befähigt, sich geschichtlich zu formieren und ihre Freiheit in einer gemeinsamen Praxis der Befreiung zu verwirklichen. Um die Befreiung der Opfer als eine unbedingt angehende imperative Verpflichtung annehmen zu können, muß ich mich zuerst als solidarische Existenz bestimmt haben. Aber kehren wir zum Thema zurück.

Ich habe auf den Moment dieser doppelten dialektischen Spannung, die meiner Meinung nach in jeder stabilisierten Kultur zumindest latent vorhanden ist, einen besonderen Nachdruck gelegt und auch auf das methodologische Instrumentarium zu dessen Analyse hin-

gewiesen, um die Einsicht hervorzuheben, daß es in jeder konkreten Kulturwelt zugleich biographische Unterschiede und verschiedene ethisch-politische Optionen gibt, die Spannungen, Widersprüche und Alternativen widerspiegeln, die es verbieten, die Kulturen auf die stabilisierte Form zu reduzieren, in der sie sich gewöhnlich zeigt. Die Kulturen sind nicht Ausdruck von homogenen Traditionen, und deshalb dürfen sie auch nicht verwechselt werden mit der Form, die ich als deren stabilisierte Form bezeichne. Ich meine jene Form, die sich im Konflikt der Traditionen innerhalb einer Kultur durchgesetzt hat, und zwar um den Preis der Unterordnung und Nivelierung anderer Möglichkeiten, die man in dieser Kultur ebenfalls hätte verwirklichen können.

Andererseits müßte klar sein, daß mit der Hervorhebung dieser Einsicht die Intention verbunden wird, die These zu unterstreichen, daß der postulierte Rekurs auf die Diversität der Kulturen als Weg zur Erarbeitung von universalisierbaren Alternativen der Humanisierung vor der Herausforderung der neoliberalen Globalisierung, die die Wirklichkeit der Welt nach der Programmatik ihrer Politik gestaltet und damit Mechanismen des massiven Ausschlusses konsolidiert, weder die Sakralisierung der verschiedenen Kulturen impliziert noch ihre Verteidigung als isolierte und autarke Welten verlangt. Ihr Wert als „Reserven an Humanität“ wird zwar postuliert, aber dies wird als Voraussetzung dafür verstanden, die Interaktion zwischen den Kulturen (gerade in dem

„... daß die ethisch befreiende Option im Konflikt der Traditionen die Überzeugung des Subjekts voraussetzt, daß „*der Mensch sowohl er selbst als auch der andere ist; und daß, wenn er nicht den anderen rettet, auch nicht sich selbst retten kann.*“

¹⁶ Vgl. JON SOBRINO: *Solidaridad: Illevarse mutuamente*, in: *Misiones Extranjeras* 157-158 (1997) S. 71-79.

¹⁷ Bekanntlich hat ORTEGA gesagt: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo." JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*, in: *Obras Completas*, Band 1, Madrid 1983, S. 322.

¹⁸ JEAN-PAUL SARTRE: *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, S. 439. Aufschlußreich sind hier Sartres Ausführungen über den „serment“.



„... stellt der interkulturelle Dialog ein Programm zur Artikulation einer alternativen Antwort dar, die sich deshalb gegen die nivellierende Integration der Andersheit in eine monokulturell verfaßte „Weltkultur“ richtet, weil sie eine Transformation und Neuorganisation der Universalität der Welt auf der Basis von solidarischer Kooperation und Kommunikation zwischen den verschiedenen Kulturräumen der Menschheit vorschlagen will.“

polylog
46
Nr. 1 (1998)

erläuterten Sinn von Anhaltspunkten) zu fördern, um konzertierte Prozesse der Humanisierung artikulieren zu können. Strenggenommen gehört so das Postulat der Affirmation der kulturellen Pluralität zum Ansatz eines alternativen Projektes der Kommunikation und des Austausches zwischen den Kulturen als komplexe und ambivalente Horizonte, die zudem durch interne Widersprüche und Konflikte geprägt sind. Diesem alternativen Projekt gebe ich den Namen „interkultureller Dialog“.

II

Vor dem skizzierten Hintergrund werden die Bedingungen ersichtlich, unter denen der interkulturelle Dialog wirklich zu einer alternativen Antwort auf die „Barbarei“, die in unserer dominanten Zivilisation erzeugt wird, gedeihen kann. Deshalb (und als Überleitung zu den philosophischen Betrachtungen) möchte ich mich jetzt dem interkulturellen Dialog selbst widmen und sein Programm als alternatives Modell zur neoliberalen Globalisierung präzisieren, indem ich seinen Sinn, Charakter, Zweck und seine Option für die Hoffnung erläutere.

Hervorzuheben ist erstens folgende Feststellung: Trotz der faktischen Koexistenz der Kulturen und der unbestreitbaren Kontakte zwischen ihnen, ist der interkulturelle Dialog – in dem strengeren Sinne, den ich noch zu erklären habe – mehr ein „Projekt“ als eine tatsächliche Wirklichkeit. Wir müssen in der Tat

feststellen, daß gerade in der gegenwärtigen Phase der neoliberalen Globalisierung die Macht zur realen Gestaltung und Planung des Planeten von der homogenisierenden Strategie eines Zivilisationsmodells ausgeht, das von seiner Überlegenheit derart überzeugt ist, daß es den Dialog entweder auf unbedeutende Ebenen relegiert oder entsprechend ihrer eigenen Interessen kontrolliert, wie z. B. im Bereich des Massentourismus. Es gilt doch nur, den uniformierenden Weltentwurf aufzudrängen. Daher ist es nicht übertrieben zu vermerken, daß nicht die Logik des Dialogs der Kulturen, sondern diese andere Logik eines auf die Reduktion bzw. Nivellierung der Differenzen bedachten Zivilisationsmodells diejenige ist, welche die aktuelle Gestaltung des Planeten bestimmt, zumindest was seine „Oberfläche“ betrifft. Und auch wenn man Guillermo Bonfil Recht geben möchte, der kritisch feststellt, daß es nicht ausreicht, die Oberfläche des Planeten zu uniformieren, um die alternative Kraft der Kulturen zu neutralisieren¹⁹, so kann man doch auch mit Recht behaupten, daß die vorherige Feststellung zumindest als Charakterisierung der „zivilisatorischen“ Kontextualität, die heute beinahe alle Kulturen umfasst, zutreffend ist.

Angesichts der Globalisierung als absorbierende Kontextualität, die die Fahrtrichtung und den Zeitplan bestimmen will, stellt der interkulturelle Dialog ein Programm zur Artikulation einer alternativen Antwort dar, die sich deshalb gegen die nivellierende Integration der Andersheit in eine monokulturell verfaßte „Weltkultur“ richtet, weil sie eine Trans-

¹⁹ GUILLERMO BONFIL (Hrsg.): *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México 1991, vor allem S. 222-234. Siehe auch seine Werke: *México profundo: una civilización negada*, México 1987; *Pensar nuestra cultura*, México 1991.



formation und Neuorganisation der Universalität der Welt auf der Basis von solidarischer Kooperation und Kommunikation zwischen den verschiedenen Kulturräumen der Menschheit vorschlagen will.

Als Projekt zur Neustrukturierung der geltenden Universalität bezieht der interkulturelle Dialog seine strenge Bedeutung aus dem Bestreben, die Kulturen zu öffnen, indem die begrifflichen, symbolischen, moralischen Systeme usw. in ihren eventuellen Fixierungen geprägt werden. Damit soll der Vollzug der kritischen Reflexion bei den Mitgliedern jeder einzelnen Kultur gefördert werden. Der interkulturelle Dialog versteht sich darüber hinaus als Methode für die Praxis der Relativierung der Traditionen, die innerhalb einer jeden Kultur als die „eigenen“ konsolidiert werden. Es ist aber auch eine Methode für die Unterscheidung im Konflikt zwischen den Subjekten oder Interessensgruppen, die erhalten und/oder verteidigen möchten, und denjenigen, die an einer Transformation interessiert sind.²⁰ Durch diese Dynamik der Öffnung, Relativierung und des Bewußtwerdens über Möglichkeiten des Wandels bereitet der interkulturelle Dialog die Kulturen darauf vor, sich besser gegenseitig zu kennen; und durch diese Begegnung mit den anderen Kulturen kann jede Kultur ihre Selbsterkenntnis potenzieren.

Der eigentliche Sinn des interkulturellen Dialogs als Methode zum besseren Kennenlernen der Andersheit, aber auch zur tieferen Selbsterkenntnis des Eigenen wird aber miß-

verstanden, wenn man unter „Kennenlernen“ die einfache Bedeutung „Notiz nehmen“ oder „Bescheid wissen“ versteht. Denn es geht vielmehr um einen zweidimensionalen Prozeß der Information, bei dem wir uns informieren (im Sinne gegenseitiger Mitteilung), zugleich aber gestalten lassen (in dem Sinn, daß wir uns durch das Mitgeteilte formen lassen).²¹ Mit Panikkar könnte man auch vor dem Hintergrund einer buddhistischen Tradition von einer „Erkenntnisart“ sprechen, die sich als reziproker Prozeß zwischen Subjekten vollzieht, die zusammen zu einer neuen Existenz geboren werden.²²

Deshalb impliziert der interkulturelle Dialog eine wichtige ethische Qualität, die diesen als eine Lebensweise bzw. als eine fundamentale theoretisch-praktische Haltung bestimmt, deren praktische Umsetzung, indem sie über Toleranz und Respekt hinausgeht, die Aufnahme des Anderen als Subjekt ermöglicht, und zwar als ein Subjekt, das für seine Teilnahme an der anderen Kultur nicht erst Zollrechte kaufen oder eine Arbeitserlaubnis beantragen muß. Der interkulturelle Dialog nimmt auf dieser Ebene den Charakter einer ethischen Perspektive an, die durch die Annahme des anderen finalisiert wird und die aus dem anderen denjenigen macht, mit dem man bereit ist, die Autonomie zu teilen und mit dem man demnach eine gemeinsame Zukunft entwerfen kann. In Anlehnung an Sartre könnte man dies so ausdrücken: Der interkulturelle Dialog zeichnet sich dadurch aus, daß es ein Projekt

„Der interkulturelle Dialog [...] ermöglicht die Aufnahme des Anderen als Subjekt, [...] mit dem man bereit ist, die Autonomie zu teilen und mit dem man demnach eine gemeinsame Zukunft entwerfen kann.“

²⁰ Zum Konflikt zwischen 'Tradition' und 'Innovation' in kulturellen Prozessen siehe RICARDO MALLANDI: *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires 1984, besonders S. 131 ff.

²¹ Das spanische Verb *informar* wird hier vom Verfasser in seinen zwei Bedeutungen gebraucht. Denn es kann zum einen benachrichtigen, unterrichten und zum anderen aber auch Gestalt oder Form geben bedeuten (Anm. des Übers.).

²² Vgl. RAIMON PANIKKAR: *La mística del diálogo*, in: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 1 (1993), S. 30.



„[einer ...] von unten mundialisierten Universalität [...], die mit und aus der Partizipation der vielen und komplexen realen Welten entsteht, die sich in den verschiedenen Kulturen darstellen und die immer noch als Verstehens- und Handlungshorizonte der Menschheit fungieren.“

ist, das auf die Neustrukturierung der Beziehung zwischen den Menschen und ihren Kulturen abzielt, und zwar auf der Grundlage der Universalisierung der Prinzipien der Ko-Autonomie und der Ko-Souveränität als Lebensweisen, die den „Plan“ der Freiheit in allen und für alle konkretisieren und realisieren.²³

Ko-Autonomie der Personen und Ko-Souveränität der Kulturen schaffen zum anderen die Perspektive, die den Zweck des interkulturellen Dialogs als Projekt prägt, das der Strategie der neoliberalen Globalisierung die Alternative einer von unten mundialisierten Universalität entgegenhält. Dies wäre die Universalität, die mit und aus der Partizipation der vielen und komplexen realen Welten entsteht, die sich in den verschiedenen Kulturen darstellen und die immer noch als Verstehens- und Handlungshorizonte der Menschheit fungieren. Diese Welten stehen deshalb auch heute für die reale Möglichkeit, in unserer Zeit eine Geschichte der Humanisierung in Gang zu bringen, die nicht an die als einzig mögliche programmierte Zukunft gebunden ist, sondern die offen ist für das gleichzeitige und solidarische Entstehen von diversen Möglichkeiten von Zukunft. Die Universalität von unten zu mundialisieren, bedeutet demnach den Versuch, daß die Universalität nicht das sei, was jemandem geschieht, wie Zygmunt Baumann von der Globalisierung sagt, als er feststellt, daß sie das ist, was „uns allen geschieht“²⁴. Es bedeutet

also sie in ein historisches Ereignis zu verwandeln, in dem die Menschen und die Kulturen sich erkennen können, weil sie dessen Subjekte sind und dieses Ereignis als einen „Glücksfall“ erfahren.

In diesem Zusammenhang scheint es mir daher angebracht, darauf aufmerksam zu machen, daß die Interkulturalität als Perspektive zur Mundialisierung der Universalität nicht – wie Rouanet und Welsch voraussetzen²⁵ – gegen die Möglichkeit der Transkulturation der Subjekte ist, sondern sie ermöglicht, da sie doch die Bedingung für den Transitverkehr zwischen den Kulturen ist.

Aus dem Gesagten über den Sinn, den Charakter und das Ziel des interkulturellen Dialogs geht ferner klar hervor, weshalb der interkulturelle Dialog heute eine Option für die Hoffnung darstellt. Dem ist aber noch folgendes hinzuzufügen: Der interkulturelle Dialog versteht sich in diesem Sinne als Alternative für die Artikulation der konkreten Hoffnungen derer, die es heute noch wagen, sich andere mögliche Welten vorzustellen²⁶ und gar zu erproben.

III

Ich darf mich nun direkt der Frage nach den philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs zuwenden; ich meine

²³ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *Critique de la raison dialectique*, Anm. 18, S. 588 ff.

²⁴ Vgl. ZYGMUNT BAUMANN: *Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung*, in: *Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 2117 (1996), S. 654.

²⁵ Vgl. SÉRGIO PAULO ROUANET: *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*, in: *Anuário de Educação* 1995/96, S. 127-136; und WOLFGANG WELSCH: *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: *Information Philosophie* 2 (1992) S. 5-20.

²⁶ Ich verwende hier das Verb „vorstellen“ im Sinne einer anthropologischen Funktion der Freiheit und des Bewußtseins. Vgl.

JEAN-PAUL SARTRE: *L'imaginaire*, Paris 1966.



„direkt“, weil die Ausführungen in den vorherigen Abschnitten, obwohl sie zur Einordnung des Themas dienten, bereits in die hier zu erörternde Frage eingeleitet haben. Trotz dieser Einführung – wie ich dennoch sagen muß – stellt uns die direkte Behandlung dieser Frage vor ein Problem oder, besser gesagt, ein Paradox, das mir zumindest zur Zeit unüberwindbar scheint. Denn wie können wir sicher sein, daß wir, wenn wir uns nicht auf den interkulturellen Dialog berufen, die Frage nach den philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs nicht einseitig oder ausgehend von einem monokulturellen Verständnis der Philosophie angehen? Anders gesagt: Sind die Analyse und die Erörterung der philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs nicht bereits eine gemeinsame Aufgabe, die das interkulturelle Medium verlangt?

Gewiß könnte man auch andererseits die Fragestellung umkehren und mit der Analyse der interkulturellen Voraussetzungen beginnen, die jede Philosophie, die auf der Höhe der realen Anforderungen des Dialogs der Kulturen sein will, übernehmen müßte. Auf diese Weise, die uns allerdings nicht von der Aufgabe dispensiert, das Philosophieverständnis, mit dem wir arbeiten, zu klären, kann man vielleicht besser erklären, wie im Kontext des interkulturellen Dialogs die Philosophie (oder die Philosophien) mit der Herausforderung einer Transformation konfrontiert wird, in deren Rahmen die selbstkritische Pflicht, die Voraussetzungen des eigenen Diskurses zu überdenken, Bedingung für die Teilnahme an dem Unternehmen ist, die philosophischen Voraus-

setzungen des interkulturellen Dialogs herauszuarbeiten. Das interkulturelle Medium erweist sich dadurch als ein Ort der Transformation von Philosophie, aber auch als ein Ort, an dem philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs, die aus der Sicht einer konstituierten Philosophie herausgestellt worden sind, neu verhandelt werden sollen.

Mir leuchtet ein, daß diese Sicht der Fragestellung zur aufregenden Untersuchung der Wirkung des Interkulturellen in der philosophischen Arbeit sowie der damit zusammenhängenden möglichen interkulturellen Transformation der Philosophie als gegenseitiger Lernprozeß führt.²⁷ Dennoch ziehe ich es vor, ihrem Ansatz nicht zu folgen, um mich in meinen Überlegungen auf die Spannung des oben erwähnten Paradox einzulassen. Das bedeutet, daß ich die Frage nach den philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs von einer philosophischen Position aus ansprechen möchte, die sich der kulturellen Herkunft ihrer Voraussetzungen bewußt ist und die davon weiß, daß diese ihren Diskurs über die philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs bedingen. Denn für die Diskussion über den Beitrag und die Funktion der Philosophie im interkulturellen Dialog scheint es mir doch fruchtbarer, nicht an ein mögliches Programm zu appellieren, sondern die Vielzahl von verschiedenen philosophischen Traditionen als eine Tatsache zu akzeptieren und von einer artikulierten Philosophie auszugehen, um aus ihrer Sicht zu versuchen, philosophische Voraussetzungen im interkulturellen Dialog tentativ herauszuarbeiten. Es ist klar, daß

„... im Kontext des interkulturellen Dialogs wird die Philosophie (oder die Philosophien) mit der Herausforderung einer Transformation konfrontiert, in deren Rahmen die selbstkritische Pflicht, die Voraussetzungen des eigenen Diskurses zu überdenken, Bedingung für die Teilnahme an dem Unternehmen ist, die philosophischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs herauszuarbeiten.“

²⁷ Vgl. RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*, Anm. 10



„...daß sie den Logos mit einem Akzent artikulieren; ein Akzent, der identifiziert, aber nicht trennt, weil er Ausdruck der Situation ist, in der [...] sich die Dialektik zwischen der Singularität des Universalen und der Universalisierung des Singulären vollzieht.“

dieses „von einer Philosophie ausgehen“ weder mit dem Anspruch zu tun hat, sie zu privilegieren, und noch weniger damit, ein theoretisches System zu dogmatisieren. Es ist „Ausgangspunkt“, der als Teil eines Diskussionsprozesses reflektiert wird und ausdrücklich zum Ziel hat, diesen zu fördern. „Von einer Philosophie auszugehen“ bedeutet daher die „Exposition“ einer Position, die sich der Diskussion aussetzt und die deshalb die Möglichkeit ihrer theoretischen Transformation mittels des argumentativen Kontrastes nicht ausschließt.

Es ist außerdem zu beachten, daß die Herausforderung der interkulturellen Transformation, die der interkulturelle Dialog für konstituierte Philosophien darstellt, falsch verstanden wird, wenn man glaubt, daß dabei die Überwindung der philosophischen Vielfalt durch ein metakulturelles, alle Polaritäten der Kulturen und ihre theoretisch-praktischen Spannungen auflösendes Denken vorausgesetzt wird. Diese Herausforderung signalisiert vielmehr das programmatische Anliegen einer neuen Art, die Pluralität der Philosophien zu verstehen, sich auf deren Grundlage zu verständigen und mit ihr umzugehen. Es geht also nicht darum, eine neue Philosophie zu schaffen, sondern es geht um die Herausbildung einer neuen Art der Beziehung und Interaktion zwischen Philosophien, die sich darüber im Klaren sind, daß ihr Sprechen durch die Zugehörigkeit zu kulturell unterschiedlichen Matrizen bedingt wird; d. h., daß sie kulturbedingt zum Prozeß der Intelligibilität des Realen und

dessen Orientierung beitragen oder, noch anders gesagt, daß sie den Logos mit einem Akzent artikulieren; ein Akzent, der identifiziert, aber nicht trennt, weil er Ausdruck der Situation ist, in der – wie man mit Sartre sagen kann – sich die Dialektik zwischen der Singularität des Universalen und der Universalisierung des Singulären vollzieht.²⁸

In diesem Sinne werde ich als „Ausgangspunkt“, um einige philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs zu nennen, auf eine philosophische Tradition von ausgesprochen westlicher Herkunft zurückgreifen, die bei Sartre einen ihrer dichten Momente hat und die man durchaus als die auf Universalität bedachte Tradition eines ethisch-rationalen Humanismus bezeichnen kann.²⁹

Aus der Sicht dieser Tradition würde ich als eine erste philosophische Voraussetzung des interkulturellen Dialogs die Einsicht hervorheben, die den Menschen als ein „singuläres Universal“ versteht, das die historische Permanenz der Subjektivität als offene Bewegung der Konstitution und Totalisierung vom Sinn in den Kulturen und im Gesamtprozeß der Geschichte der Menschheit garantiert. Folglich wird jede Kultur ursprünglich vom „Skandal“ einer menschlichen Subjektivität³⁰ durchbohrt, die sich ihre kulturelle Situation nicht aneignen kann, ohne sie zu singularisieren; ohne den Sinn, der ihr überliefert wird, umzuarbeiten oder ihm gegebenenfalls einen neuen Sinn zu geben. Indem der Mensch Kultur schafft oder sich die Kultur zu eigen macht, transkulturiert

²⁸ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *L'universel singulier*, in: *Situations*, IX, Paris 1972, S. 190; siehe auch JEAN-PAUL SARTRE: *L'idiot de la famille*, Band 1, Paris 1971.

²⁹ Vgl. Vgl. RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Sartres ethischer Entwurf: eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?*, Anm. 15 S. 139 ff.

³⁰ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *L'universel singulier*, Anm. 28; S. 153 und 166.



sich der Mensch, d. h. er wirft die Sinnfrage in seiner ursprünglichen Kultur auf oder problematisiert sie und begründet somit ausgehend von einer konkreten Situation die Möglichkeit der Universalität als Bewegung argumentativen Verstehens, denn dieses Infragestellen des Sinns ist ein Synonym für die Universalisierung des Singulären oder, anders gesagt, für den Versuch der Kommunikation und der Einheit in der Diversität.³¹ Aus einer ähnlichen Perspektive – dies sei nur nebenbei vermerkt – könnte man hier mit Jaspers auch von Universalität als Kommunikation sprechen.³²

Aus dem Bisherigen ergibt sich eine zweite philosophische Voraussetzung des interkulturellen Dialogs, die die erste konkretisiert und die ich mit dem Prinzip der subjektiven Reflexion zusammenfassen würde, worunter genauer die anthropologische Invariante jener Art von Reflexion zu verstehen ist, die jeden Menschen in jeder regionalen Kulturwelt als Quelle der Exteriorität und Unbestimmtheit auszeichnet. Es ist klar, daß es keine subjektive Reflexion ohne kulturelle Situation gibt; aber die subjektive Reflexion ist kein einfacher Reflex der Kultur, sondern eher die Bedingung dafür, daß Kultur erlebte Realität werde und daß sie als Erfahrung von Subjekten kontinuierlich über das bereits Gebildete hinaus projiziert werde.³³ Durch Reflexion kann der Mensch die Kultur sehen, die ihn bildet, und die Weltsicht, durch die er sieht und gesehen

wird. Deshalb bleibt in diesem singulären Universalen, was der Mensch ist, ein unkultivierter Rest, der die verschiedenen Kulturräume transzendiert; es ist der reflexiv-kritische Hintergrund, der eigentlich nicht nur den Dialog mit dem anderen ermöglicht, sondern ihm auch das Ziel anzeigt. Denn durch den Vollzug der subjektiven Reflexion verwandelt sich der Mensch in ein Zentrum der Aneignung und der Totalisierung, das hinausgeht über die Grenzen seines Kulturraumes, seien es die des geltenden moralischen, politischen, juristischen Systems etc., um diese Grenzen mit seinen Optionen und Projekten zu konfrontieren und sie gegebenenfalls zu überschreiten.

Diese subjektive Reflexion ist der Anfang der Kommunikation sowohl innerhalb einer Kultur als auch auf interkultureller Ebene. Sie ist zwar Fundament einer Identität; aber einer Identität, die von sich nur sprechen kann, wenn sie es in der dritten Person Singular tut³⁴, und für die Selbsterfahrung daher auch die Erfahrung bedeutet, daß sie in einem Verhältnis der Exteriorität zu dem, was sie jeweils ist, steht. Und es darf weiter angenommen werden, daß diese radikale Exteriorität der subjektiven Reflexion diejenige ist, die die Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung der Exteriorität des anderen schafft, von der Levinas und Dussel sprechen. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist aber die Hervorhebung des Gedankens, daß die subjektive Reflexion die

„Indem der Mensch Kultur schafft oder sich die Kultur zu eigen macht, transkulturiert sich der Mensch, d. h. er wirft die Sinnfrage in seiner ursprünglichen Kultur auf oder problematisiert sie und begründet somit ausgehend von einer konkreten Situation die Möglichkeit der Universalität als Bewegung argumentativen Verstehens, denn dieses Infragestellen des Sinns ist ein Synonym für die Universalisierung des Singulären oder, anders gesagt, für den Versuch der Kommunikation und der Einheit in der Diversität“

polylog
51
Nr. 1 (1998)

³¹ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *Des rats et des hommes*, in: *Situations*, IV, Paris 1964, S. 79 ff.

³² Vgl. KARL JASPERS: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich 1982, S. 72 ff.

³³ Ich beziehe mich hier auf den Begriff des „*vécu*“ von SARTRE.

³⁴ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *Des rats et des hommes* Anm. 31, S. 80. Ich beziehe mich hier auf die SARTRESche Dialektik des „Dritten“ im Konstitutionsprozeß der Subjektivität.



ENGLISH SUMMARY

This paper has three main purposes. Firstly, the paper shows from a Latin-American point of view that the western civilisation is ambiguous because at the same time it is generating a new barbarity in our world. Secondly, the paper presents the intercultural dialogue as a perspective to criticise the globalization of the western civilisation and as an alternative to come up to a reorganisation of the relationship between the cultures. Thirdly, the paper intends to point out some philosophical presuppositions of the intercultural dialogue: the conception of human being as a „singular universal“, critical reflection, freedom, etc.

Grenzen in Grenzräume, d. h. in Gebiete der Kommunikation verwandelt, und so die Menschen dazu verpflichtet, ihre Kulturi-identität zum Gegenstand kommunikativen Austauschs zu machen. Weil der Mensch in einer Beziehung der Exteriorität zu sich selbst steht, ist die reflexive Subjektivität, auch wenn sie ein Selbst begründet, nicht an eine definitiv fixierte Identität gebunden.

Eine dritte philosophische Voraussetzung stellt für mich die Sorge um die Freiheit als Kern der subjektiven Reflexion dar. Denn die vorher genannten Voraussetzungen implizieren die Voraussetzung der Freiheit als eine andere anthropologische Invariante, vor der sich jede Kultur oder sozial organisierte und politisch effektive Lebensform ständig rechtfertigen muß. Wenn die subjektive Reflexion es ist, die verhindert, daß sich eine bestimmte Kulturwelt für ihre Mitglieder in eine Struktur von fesseln-der Kohärenz verwandelt, ist es die Freiheit als gleichzeitiger Prozeß der Singularisierung und der Universalisierung, die die stabilisierenden Kräfte in den Kulturen in Frage stellt, indem sie in ihnen die subjekthaften differenzierten Projekte geltend macht, deren Verwirklichung nicht nur eine neue Konstellation oder Ordnung der jeweiligen Kulturwelt, sondern auch den Exodus aus diesem Universums verlangen

kann. Die Freiheit kann doch mit der kulturell gefestigten „Bildung“ keinen definitiven Frieden schließen; sie imaginiert und gestaltet Pläne zur Organisation der Realität, die den Menschen z. B. nicht auf einen „Bürger“ und den Vollzug der Subjektivität auf eine Ausübung der „Zivilität“ reduzieren. Kurz gesagt: Die Freiheit verhindert die vollständige zivilisierende Kolonialisierung der subjektiven Reflexion. Oder positiv ausgedrückt: Sie ist die Bedingung dafür, daß in einer bestimmten Kultur jedes singuläre Universal das Recht dazu hat, zu rebellieren³⁵ und über die Grenzen seiner kulturellen Situation hinaus mit allen denjenigen nach einer gemeinsamen Aktion zu suchen, die ihre Singularisierung durch die Universalisierung des „Reiches der Freiheit“ in jedem von ihnen und außerhalb von ihnen planen³⁶. Die Solidarität ist eine Gründung der Freiheit und nicht eine Institution der Kulturen.

Der Rekurs auf diese reflexive und solidarische Freiheit, die eine totale Vorherrschaft der „zivilisierten Subjektivität“³⁷ deshalb verhindern kann, weil sie jedes Subjekt als Vermögen von Autonomie qualifiziert, stellt vielleicht die Voraussetzung dar, die zumindest von der Tradition her, von der ich hier ausgehe, auf eindeutige Weise das anspricht, was die tiefste Gemeinsamkeit³⁸ aller Menschen sein sollte:

³⁵ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE: *On a raison de se révolter*, Paris 1974.

³⁶ Sartre hat diese Regel folgendermaßen formuliert: „... *agis toujours de telle sorte que les circonstances et le moment servent de prétexte à tes actes pour réaliser en toi et hors de toi la généralité de l'espèce humaine.*“ JEAN-PAUL SARTRE: *Des rats et des hommes*, Anm. 31, S. 62.

³⁷ Zum Thema „Subjektivität“ und „Zivilisierung“, bzw. zur Frage der Reduktion des Subjekts auf einen Bürger, wäre ein Dialog zwischen der kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer, Marcuse) und Sartre wichtig. Vgl. MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, S.1 ff.; und HERMANN SCHWEPPENHÄUSER: *Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 4 (1997) 5-27.

³⁸ Im spanischen Originaltext benutzt der Autor das Wort „*comúnmente*“, womit in diesem Zusammenhang tiefste Gemeinsamkeit gemeint ist (Anm. d. Übers.).



Ko-Subjekte einer Freiheit ohne Entfremdung zu sein.³⁹

Abschließend möchte ich noch eine weitere philosophische Voraussetzung im interkulturellen Dialog ansprechen, nämlich die Voraussetzung der Rationalität. Mit Sartre darf ich annehmen, daß die Rationalität eine weitere anthropologische Invariante darstellt. Sie muß aber – wie ich mit Sartre weiter annehme – aus der konstitutiven und organischen Verbindung mit der anthropologischen Invariante der menschlichen Freiheit verstanden werden. Der Vollzug der Vernunft setzt die Freiheit voraus. Die Vernunft ist ein Bedürfnis der Freiheit. Ist die Kontingenz der Freiheit gegeben, so ist es notwendig, daß es Vernunft auf der Welt gibt. Anders gesagt: Wenn der Mensch frei ist, so gilt für ihn der Imperativ, vernünftig zu sein, d. h., er muß seine Existenz, seine Denk- und Handlungsweise begründen, und zwar durch Gründe, die er vor sich selbst und dem anderen rechtfertigen soll. Es versteht sich, daß die hier gemeinte Rationalitätsart keine Figur einer – wie auch immer – kulturell stabilisierten bzw. konstituierten Vernunft reflektiert, sondern sie ist vielmehr der Charakter der Freiheit als reflexive Subjektivität, die erst dann wissen kann, ob sie gute Gründe für sich hat, wenn sie die Singularisierung ihrer Freiheit vor sich und vor den anderen rechtfertigt. Relevant für unsere Frage ist aber, daß daraus die Voraussetzung formuliert werden kann, daß es

in jeder regionalen Kulturwelt eigene Formen der Intellektion, des Verstehens und des Begründens geben muß, die diese Welt intern „mittelbar“ machen und so folglich für den Dialog mit ähnlichen Prozessen in anderen Welten disponieren. Zudem kann man aus der lebendigen Beziehung zwischen Freiheit und Rationalität weiter annehmen, daß der Mensch⁴⁰ in jeder kulturellen Situation Verantwortung für die „Bildung“ seiner Kultur zu tragen hat.

Ich habe bereits darauf hingewiesen: Die genannten Voraussetzungen sind sich ihrer Herkunft bewußt. Und die Frage, ob sie von anderen Traditionen akzeptiert werden können bzw. ob sie universalisierbar sind oder nicht, ist eine Frage, die man nicht nur von der philosophischen Position her, die diese Voraussetzungen artikuliert, beantworten kann. Es ist eine Frage des interkulturellen Dialogs.

Es will mir allerdings scheinen – ohne damit irgendein Ergebnis vorwegnehmen zu wollen – daß die genannten philosophischen Voraussetzungen zumindest wohl eine rational teilbare Intuition vermitteln können, und zwar diese: Wenn Universalität durch die Dialektik von Subjektivitäten konfiguriert wird, die das Universale singularisieren und das Singulare universalisieren, kann sich kein Mensch, kein System, keine Kultur allzu schnell in der Universalität einrichten.

WEITERE PUBLIKATIONEN DES AUTORS:

Philosophie und Theologie der Befreiung
Frankfurt 1988

Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika
Mainz: Grünewald 1994

Filosofía intercultural
Mexico: Universidad Pontificia 1994

Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität
Frankfurt: IKO 1997
(s. Besprechung Seite 98)

Hg. von:
CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie

Aus dem Spanischen von
ELISABETH STEFFENS

³⁹ Vgl. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter*, a.a.O., S. 342.

⁴⁰ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Determination philosophique de l'idée de culture*, in: *Philosophie et Culture. Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*. Montréal 1986, S. 73-82; und JAN HOOGLAND: *Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie*, in: HEINZ KIMMERLE (Hrsg.): *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam-Atlanta 1996, S. 73.