polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 6 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-05-6

gerechtigkeit

HENRY ODERA ORUKA
Philosophie der Entwicklungshilfe

ENRIQUE DUSSEL
Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Befreiung

SUNGTAEK CHO
Selbstlosigkeit

NASR ABU ZAYD
Der Begriff »Gerechtigkeit« nach dem Koran

CHANTAL MOUFFE
Wittgenstein, Politische Theorie und Demokratie

LUIS VILLORO
im Gespräch mit Bertold Bernreuter

SONDERDRUCK

6
HENRY ODERA ORUKA
Philosophie der Entwicklungshilfe

17
ENRIQUE DUSSEL
Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Befreiung

30
SUNGTAEK CHO
Selbstlosigkeit

38
NASR ABU ZAYD
Der Begriff »Gerechtigkeit« nach dem Koran

4

thema gerechtigkeit

bücher & medien

72
Wolfgang Tomaschitz
zu FRANCISCO VARELA

76
Lubomir Bratic
zu STUART HALL

79
Günther Mahr
zum »Corredor de las ideas«

82
Tina Claudia Chini
zu Franz M. WIMMER et al.

84
Werner Gabriel
zu ULRICH UNGER

86
Hans Schelkshorn
zu GÜNTHER MAHR

88
Jens Heise
zu STUART HALL

91
tips

94
Michelle Becka
zu einem Seminar in Bremen X/2000

forum

53
CHANTAL MOUFFE
Wittgenstein, Politische Theorie und Demokratie

im gespräch

62
»Meine Erfahrung ist, dass der Konsens möglich ist«
LUIS VILLORO
im Gespräch mit BERTOLD BERNREUTER

halt

»Meine Erfahrung ist, dass der Konsens möglich ist«

Luis VILLORO *im Gespräch mit* Bertold BERNREUTER

Engagement für eine authentische Philosophie

Übersetzung aus dem Spanischen von Bertold Bernreuter

BERNREUTER: Meiner Ansicht nach scheinen Sie in Ihren letzten Veröffentlichungen in gewisser Weise zu einigen Themen Ihrer Jugend zurückgekehrt zu sein, zur Auseinandersetzung mit Authentizität beispielsweise. Allerdings scheinen Sie zu diese Themen heute auf eine ganz andere Art zu arbeiten. Welche Bedeutung und Wichtigkeit messen Sie denn heute der Aufgabe bei, eine lateinamerikanische Philosophie aufzubauen? Eben das war ja die große Herausforderung der Gruppe »Hiperión«, deren Mitglied Sie in Ihren philosophischen Anfängen waren.

VILLORO: Die Gruppe »Hiperión«, der ich in meiner Jugend angehörte, war um eine authentische Philosophie bemüht, die auf die Wirklichkeit unseres Landes antworten und fähig hätte sein sollen, die Probleme, Überzeugungen, die eigenen Bewertungen unserer Wirklichkeit in rationaler Form auszudrücken. Doch diese Strömung driftete, so wie ich es sehe, in eine sehr sterile Entwicklung ab, als sie sich vornahm, eine eigene Philosophie lateinamerikanischer Art zu entwickeln, einzigartig in ihrer lateinamerikanischen Besonderheit, die sich auf irgendeine Weise von der europäischen Philosophie unterscheiden würde. Ich habe das Thema der Authentizität in der Philosophie nicht auf diesem Weg weiterverfolgt. Die wirkliche Frage nach der Authentizität lässt sich wohl nicht so beantworten.

Nun sagen Sie, dass ich zu Themen meiner ersten Schaffensperiode zurückgekehrt sei. Ich würde nicht sagen, dass ich zu ihnen zurückgekehrt sei. Ich würde sagen, dass ich sie stets verfolgt habe, aber in einer Richtung, die sich von der unterscheidet, die man in Europa gemeinhin als lateinamerikanische Philosophie kennt. Diese unterschiedliche Richtung, die ich verfolgt habe, besteht darin, dass ich denke, dass die Probleme und Themen der Philosophie universal sind und nicht das Sigel der einen oder anderen Nationalität tragen können. Allerdings glaube ich schon, dass es eine Priorität bestimmter Themen gegenüber anderen gibt, dass zwar die gleichen Probleme aufgeworfen werden wie in europäischen Ländern, jedoch von einem Blickwinkel, von einer Perspektive aus, die charakteristisch ist für nicht-europäische Länder. Das unterscheidet sich vom Versuch, eine Pseudophilosophie zu entwickeln, die beansprucht, einzigartig und eigentümlich für Lateinamerika zu sein.

BERNREUTER: Stimmen Sie mit Leopoldo Zea überein: ...

VILLORO: Nein.

BERNREUTER: ... »Die amerikanische Philosophie ...

VILLORO: Nein, nein.

BERNREUTER: ... als Philosophie ohne Weiteres«?[1]

VILLORO: Ah, *»ohne Weiteres«*! Nun, *»Philosophie ohne Weiteres«* ist ein korrekter Ausdruck, weil er meint, Philosophie zu betreiben, ohne sich um andere Dinge zu kümmern. Aber was Leopoldo Zea entwickelt hat, ist der Versuch der Auszeichnung eines Denkens durch Parameter nationalen Zuschnitts. Und das scheint mir ein gescheitertes Unternehmen zu sein.

VIELHEIT DER IDENTITÄTEN

BERNREUTER: Ich glaube, dass ein zentrales Thema der lateinamerikanischen Philosophie in einem engen Sinn das der Identität war. Wie lässt sich angesichts der Tatsache von multiethnischen Wirklichkeiten, wie etwa in Mexiko, dann heute das Thema einer kollektiven Identität denken?

VILLORO: Gerade dieses Thema hat nicht nur das Denken Lateinamerikas sehr beschäftigt, sondern das jeglichen Landes, das multikulturell ist und eine Abhängigkeitsbeziehung mit hegemonischen Ländern gehabt hat. Ich denke etwa an afrikanische oder asiatische Länder.

BERNREUTER: Wenn man also eine Vielheit von Identitäten annimmt, was sind dann die – philosophischen oder nicht-philosophischen – Kategorien, um diese vielfachen Identitäten konstruieren und differenzieren zu können?

VILLORO: Nun, da kann man viele Aspekte beleuchten.

BERNREUTER: Oder anders gefragt: Auf welcher Basis lässt sich eine Differenzierung der Identitäten durchführen?

VILLORO: Identität ist ein vager, sehr vager Begriff. Sie bedeutet in etwa die Gesamtheit der Charakteristika, die ein Bild von uns konstituiert, mit dem wir uns identifizieren können; ein Bild von uns selbst, das wir auf irgendeine Weise den Bildern von uns entgegensetzen könnten, die die Anderen uns zuschreiben. Wenn wir Identität also derart auffassen, ist es klar, dass die Identität eines jeden Subjekts vielfältig ist. Die Art der Identitäten, die es für sich akzeptiert, hängt von den Gemeinschaften ab, denen es angehört. Die Identität einer kollektiven Gruppe ist also an die Zugehörigkeit gebunden, an die Entscheidung, dieser Gruppe anzugehören.

Ich denke, dass eine kollektive Identität nichts anderes ist als ein Bild, das sich ein Volk von sich selbst macht, damit man sich als Angehöriger dieses Volkes erkennt. Kollektive Identität besteht in jenen Merkmalen, in denen sich ein Individuum als Angehöriger einer Gemeinschaft erkennt; und die Gemeinschaft akzeptiert dieses Individuum als Teil von ihr. Dieses Bild, das das Volk sich macht, stellt nicht notwendigerweise die Fortdauer eines traditionellen, vererbten Bildes dar, sondern im allgemeinen entwirft es das Individuum in seiner Zugehörigkeit zu einer Kultur, um seine Vergangenheit und sein aktuelles Leben konsistent mit den Projekten zu machen, die es für diese Gemeinschaft hat. Identität ist also nicht ein einfaches Vermächtnis, das sich vererbt, sondern ein Bild, das man sich macht, das jedes Volk sich schafft; und daher variiert sie und verändert sich gemäß der historischen Umstände.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel: Eine Person wohnt in einer kleinen Ortschaft. Sie kann einige Merkmale ihrer Zugehörigkeit zu dieser Ortschaft ausmachen, die ihr eine lokale Identität verleihen. Das gleiche Individuum kann allerdings einer Ethnie oder einer Nationalität als umspannenderer Größe angehören. In der Selbstanerkennung als Teil dieser Nationalität oder Ethnie kann es versuchen, Merkmale auszumachen, die dieser Nationalität oder Ethnie gemeinsam sind und mit denen es sich identifizieren kann. So kann es nach und nach viele in sich verschachtelte Identitäten geben.

In Lateinamerika können wir keine Art Kern oder wirkliche Identität finden, die unter den falschen Identitäten läge, die wir uns zuschreiben. Die Identität ist vielfältig und veränderlich.

BERNREUTER: Verstehe ich Sie also richtig, wenn ich denke, dass kollektive Identität sowohl im Subjekt als auch in der Gruppe existiert?

VILLORO: Genau.

BERNREUTER: Es sind die zwei Seiten derselben Münze?

VILLORO: So ist es. Es sind die Merkmale, an denen eine ganze Reihe von Individuen teilhat, solange sie einer Gemeinschaft angehören.

BERNREUTER: Ich komme auf meine Frage von eben zurück. Wenn Sie von einer Vielheit von Identitäten sprechen, was sind dann die – philosophischen oder nicht-philosophischen –

1 *La filosofía americana como filosofía sin más* (Die amerikanische Philosophie als Philosophie ohne Weiteres) ist Titel der 1969 erschienenen Entgegnung des mexikanischen Philosophen Leopoldo ZEA auf die provozierende Frage, zugleich Buchtitel (1968), seines peruanischen Kollegen Augusto SALAZAR BONDY *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Gibt es eine Philosophie unseres Amerikas?) in einer für die jüngere lateinamerikanische Philosophie wesentlichen Auseinandersetzung.

Kategorien, um diese vielfachen Identitäten konstruieren und auch differenzieren zu können?

VILLORO: Jedes Individuum ist sehr verschiedenen Gemeinschaften zugehörig. Demnach sind die Gemeinschaften, denen ein Individuum angehört, sehr veränderlich und vielfältig, so dass ein Individuum viele Identitäten haben kann, entsprechend den verschiedenen Gemeinschaften, in die es eingebunden ist. Es kann zum Beispiel in seiner Zugehörigkeit zu einer Ortschaft oder zu einer bestimmten Gruppe eine lokale Identität haben. In seiner Zugehörigkeit zu einer Ethnie kann es eine ethnische Identität haben oder eine nationale Identität in seiner Zugehörigkeit zu einer Nation. Diese Identitäten schließen einander nicht aus, sondern sind unterschiedliche Ebenen der verschiedenen Identitäten, die eine Person haben kann.

BERNREUTER: *Lässt sich das auch auf eine andere Ebene übertragen, nicht nur der Regionen oder Ethnien, sondern auch auf eine soziale Ebene oder eine Ebene des Geschlechts?*

VILLORO: Genau, selbstverständlich. Zum Beispiel ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft eine soziale Zugehörigkeit, die von vielen verschiedenen Regionen oder Bevölkerungen geteilt werden kann. Die Geschlechteridentität, sogar die Identität von sozialen und historischen Vorstellungen über sein eigenes Land können Identitäten sein, die sich mit andersgearteten regionalen, ethnischen und ähnlichen Identitäten überlagern und vermischen.

BERNREUTER: *Hier kommt dann die Frage auf, wie sich die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Identitäten in einem konkreten Subjekt verhalten. Wie lebt das Subjekt seine eigene Vielheit von Identitäten?*

VILLORO: Ich glaube, dass das psychologische und philosophische Problem, das sich mit dieser Vielheit von Identitäten stellt, zu der Annahme führt, dass ein Individuum nicht durch eine einzige Identität konstituiert wird. Ein Individuum wird durch eine Reihe vielfältiger und unterschiedlicher Identitäten konstituiert und, sofern es sich seiner eigenen Seinsweise bewusst ist, seines eigenen *self*, seines eigenen *Selbsts*[2], kommt es nicht umhin, dieses *Selbst* als vielfältig und als nicht einheitlich zu begreifen. Das scheint mir die Beständigkeit und Einheit des Subjekts in Frage zu stellen, die viele Philosophien als selbstverständlich angenommen haben, die ich aber für sehr fragwürdig halte.

ÜBER DAS POSTMODERNE DENKEN

BERNREUTER: *Was Sie da ausführen, erinnert mich stark an einige Reflexionen des postmodernen Denkens. In welcher Beziehung sehen Sie denn Ihre Arbeit mit den Postmodernen? Und was denken Sie zu der modernen Kritik an der Postmoderne – oder von woher auch immer sie geäußert werden mag? Die Kritik, dass jene eine Fragmentierung des Subjekts bedeute, dass das Subjekt als solches, das Selbst usw. verschwinde?*

VILLORO: Zuerst zum postmodernen Denken. Mir scheint, dass das postmoderne Denken eine Kritik an der Vernunft als einziger, totalisierender Vernunft unternimmt, die eine der Merkmale des modernen Denkens ist. Diese Kritik scheint mir unvermeidlich und richtig. Was mir bei den Denkern, die sich selbst als Postmoderne bezeichnen, fragwürdig erscheint, ist, dass sie angesichts dieser kritischen Position gegenüber der Moderne noch nichts entwickelt haben, was ein alternatives Denken darstellen könnte. Das steht jetzt an, das steht zur Diskussion.

Hinsichtlich des Problems des *Selbsts*, des Subjekts, des einzigen Ichs, scheint mir diese Idee seit Descartes der Moderne wirklich eingeschrieben zu sein, seit früher schon, seit der Renaissance; die Idee, dass es ein einzigartiges Subjekt gibt, ein einziges Ich. Selbst Heidegger machte die Moderne an der Idee eines erkennenden Ichs, Mittelpunkt jeglicher Erkenntnis, fest. Er machte sie an Descartes fest. Das halte ich für eine der Ideen der Moderne, die sich in der Krise befinden. Angesichts dieses einzigen Ichs, des *ego cogitans*, des *ego transcendental* usw., scheinen wir uns in Richtung einer Vorstellung des Subjekts zu bewegen, die viel stärker in den intersubjektiven Beziehungen verankert ist und sich nicht vom Selbstbewusstsein her verstehen lässt, sondern eben von dieser Vielheit der Identitäten her, die das Subjekt hat, das in verschiedenen sozialen Gebilden situiert ist. Und das zerstört diese vorgebliche abstrakte metaphysische Einheit des Subjekts, würde ich sagen, die eines der Themen der Moderne war. Aber letztendlich habe ich darauf noch keine Antworten; mir scheint es ein Problem zu sein, das sich der aktuellen

1 Deutsch im Original.

Philosophie stellt und das sich in Diskussion befindet.

Unterwegs zu einer interkulturellen Ethik

Bernreuter: Ich möchte gerne noch ein wenig beim Thema der intersubjektiven Beziehungen bleiben, speziell bei den entsprechenden normativen Themen; das heißt, bei einer Ethik dieser intersubjektiven Beziehungen zwischen Vertretern unterschiedlicher Kulturen etwa. Ihr Ausgangspunkt für eine Annäherung an die Gründung und Begründung einer Ethik im interkulturellen Umfeld scheint mir gewissermaßen genau diese Kategorie kollektiver Identität zu sein. Welche Rolle kann demnach in Ihrer Sicht die kollektive Identität in diesem Kontext spielen?

Villoro: Ich glaube, dass eines der Probleme, das in den interkulturellen Beziehungen aufgeworfen wird, genau der Versuch ist, eine Ethik der Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen zu begründen. Eine derartige Ethik müsste gewisse transkulturelle Prinzipien beachten, die die Bedingungen darstellten, die es ermöglichen – die Bedingungen der Möglichkeit, um den alten Kantischen Begriff zu benutzen –, die die eigentliche Beziehung zwischen Kulturen ermöglichen. Die Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung zwischen Kulturen müssen als transkulturelle Beziehungen formuliert werden, da sie ja jene Bedingungen darstellen, die die Entwicklung und Kommunikation jedweder Kultur normieren würden.

Gegenüber diesen metakulturellen oder transkulturellen Prinzipien, die formale Prinzipien darstellen würden, die die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Kulturbeziehung aufstellen, gäbe es zugleich die Möglichkeit zu persönlicher Auswahl von Werten, die jeder Kultur eigentümlich sind. Eine interkulturelle Ethik müsste also, wie mir scheint, diese beiden Ebenen handhaben. Noch einmal: auf der einen Seite die Ermittlung jener Prinzipien, die die Bedingungen der Möglichkeit jedweder Kultur bestimmen und für jedwede Kultur gelten, die allgemeine Normen für die Beziehung zwischen allen Kulturen darstellen müssten; und auf einer zweiten Ebene jene Prinzipien, die der autonomen Auswahl zustehen, die jede Kultur zu ihren Zielen und Werten macht, die dieser Kultur eigentümlich sind, die allerdings in einer Kommunikation zwischen Kulturen von anderen Kulturen geteilt werden könnten.

Bernreuter: Wenn wir versuchen dieses Konzept formaler transkultureller Prinzipien zu konkretisieren, an welche Prinzipien denken Sie da konkret? Oder anders gefragt: Wie können wir zu diesen formalen Prinzipien gelangen, zu dieser transkulturellen Ebene? Jede Person ist Mitglied einer Kultur und kann sie nicht abstreifen.

Villoro: Eine Kultur, welche auch immer, bedarf gewisser Bedingungen, um ihre Funktion angemessen zu erfüllen. Um eine lebensfähige Kultur zu sein, benötigt sie zum Beispiel kulturelle Autonomie. Das heißt, sie muss die Freiheit, ihre eigenen Werte auszuwählen, haben, eine Freiheit, die ihrer historischen Entwicklung Sinn verleiht. Dieses Prinzip der Autonomie jeder Kultur gilt für alle Kulturen. – Das ist alles nur ein Beispiel. – Es setzt folglich eine Norm voraus, nämlich seitens jeder Kultur die Achtung der Autonomie der übrigen Kulturen. Das ist ein Prinzip, das für jede Kultur und jede Beziehung zwischen Kulturen gilt. Doch es ist rein formal, da es schlicht besagt, dass jede Kultur, um ihre Funktion richtig erfüllen zu können, autonom sein muss und nicht von den Entscheidungen abhängen darf, die andere kulturelle Gemeinschaften getroffen haben.

Ein anderes Prinzip, das auch transkulturell ist, – nur um ein weiteres Beispiel zu geben – besteht darin, dass jede Kultur authentisch sein muss, um lebensfähig zu sein. Das heißt, sie muss auf die echten Überzeugungen, Wertungen und Wünsche der Gemeinschaft antworten, die diese Kultur trägt. Diese Authentizität oder, mit anderen Worten, diese Angemessenheit der kulturellen Ausformungen an die wirklichen Wünsche, Überzeugungen und Wertungen der fraglichen Gemeinschaft ist ebenfalls ein normatives Prinzip. Doch es ist auch ein formales Prinzip.

Diese Art von Prinzipien wäre meiner Meinung nach für jedwede Kultur gültig, doch es wären formale normative Prinzipien.

Bernreuter: Wie ließe sich Gültigkeit für diese Prinzipien erlangen? Wir können ja nicht sicher sein, dass Vertreter anderer Kulturen einverstanden wären. Für mich wäre es interessant, auch Wege zu überlegen, wie wir uns dieser Art von formalen Prinzipien annähern, wie wir ein besseres Verständnis auf dieser transkulturellen Ebene gewinnen.

Villoro: Natürlich geht diese Reflexion aus einer rein theoretischen philosophischen Analyse hervor. Damit diese Art transkultureller Normen, von denen ich spreche, zu gemeinsamen, von allen

Kulturen akzeptierten Normen werden könnten, bräuchte es zweifellos die Praxis einer interkulturellen Kommunikation. Dieser Konsens – wirklicher, tatsächlicher Konsens – über transkulturelle Normen lässt sich nur über den Dialog und die Kommunikation zwischen Kulturen erreichen. Das wäre die faktische, wirkliche Vorgehensweise, um auf diesem Gebiet voranzukommen.

Die Kommunikation zwischen Kulturen setzt eine kommunikative Vernunft voraus, die allen, die kommunizieren, gemeinsam ist. Es kann keine Kommunikation zwischen zwei Personen noch zwischen zwei Gemeinschaften unterschiedlicher Kulturen geben, wenn sie nicht gewisse Normen akzeptieren, die die Kommunikation selbst ermöglichen. In der bloßen Tatsache von Kommunikation zwischen Kulturen akzeptiert man demnach, sofern die Kommunikation zwischen ihnen frei ist, schon gewisse Normen, die die Kommunikation möglich machen. Diese Prinzipien müssen allen Kommunikationsteilnehmern gemeinsam sein.

BERNREUTER: *Ich sehe in diesem Prozess, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, vor allem zwei Probleme. Das erste ist das Problem der Relevanz. Welche Normen halten wir für relevant? Ich denke, dass die Entscheidung dieser Frage eben gerade Aufgabe des Dialogs selbst ist.*

VILLORO: Genau.

BERNREUTER: *Das zweite Problem scheint mir nur viel schwieriger zu lösen zu sein. Es ist das Problem der Repräsentation. Wer kann als Vertreter seiner Kultur sprechen? Das Problem wird noch heikler, wenn wir uns klar machen, dass es immer eine immense Vielfalt innerhalb einer Kultur gibt. Was ist eine Kultur? Wo hat sie ihre Grenzen? Sie besteht in einer großen Anzahl von Subkulturen, auf sehr unterschiedlichen Ebenen, in einem ständigen Austausch mit anderen Kulturen. Wie könnten wir also zu einem repräsentativeren Dialog gelangen, als er bis jetzt häufig in vielen politischen oder auch wissenschaftlichen Kreisen stattfindet?*

VILLORO: Das ist ein Problem, für das es keine Lösung, kein Rezept gibt. Zweifellos muss der interkulturelle Dialog zwischen gewissen Personen stattfinden, die Sprecher für ihre Kultur sind. Nun stellen die Verfahren der Anerkennung der einen oder anderen Personen als ihre möglichen Vertreter ein für jede Kultur eigenes Problem dar. Die Repräsentationsformen unterscheiden sich stark, je nachdem, ob es sich um eine tief demokratische Kultur handelt oder um eine hierarchische Kultur oder um eine Kultur, die in Stände aufgeteilt ist, usw. Das ist wirklich ein soziales Problem, auch ein politisches Problem, das nicht durch allgemeine Normen gelöst werden kann, glaube ich. Es ist eine Beschränkung im interkulturellen Dialog, die mir nicht überwindbar scheint. In dem Maß, in dem wir uns dem Ziel eines Dialogs zwischen Kulturen annähern, die zu unverfälschteren Repräsentationsformen gelangt sind, wird auch der Dialog authentischer sein. In dem Maß, wie dies nicht der Fall ist, wird er es nicht sein. Das ist ein fatales Verhängnis, eine Beschränkung, die wir im interkulturellen Dialog nicht zur Seite lassen können, glaube ich.

BERNREUTER: *Könnte ein Weg, um sich einer Lösung des Problems ein wenig mehr anzunähern, darin bestehen, die Dialoge zu erweitern? Im zweifachen Sinn, einen einzelnen Dialog zu erweitern als auch neue Dialoge zu schaffen. Vielleicht käme in einer Vielheit der Stimmen vielfacher Dialoge etwas zum Vorschein, was man als gemeinsame Basis ansehen könnte. Nun gut, es wäre ein sehr pragmatischer Weg, ohne jegliches theoretisches Gewicht.*

VILLORO: Sie haben recht. Die Räume für den Dialog vervielfachen, in pragmatischer Form. Es ist ein sehr langer Prozess, der auch viele Rückschläge erleiden kann. In kleinen Begegnungen zwischen einigen wenigen Denkern verschiedener Kulturen beginnen sich diese Räume zu öffnen. Aber offensichtlich muss es viel mehr geben.

DAS RECHT AUF AUTONOMIE ANGESICHTS DER KULTURELLEN HETEROGENITÄT

BERNREUTER: *Wenn man diese Problematiken der Multikulturalität für Mexiko durchdenkt, das für sich schon eine multikulturelle Welt darstellt, stellen sich meiner Meinung nach genau die gleichen Fragen.*

VILLORO: So ist es.

BERNREUTER: *Schauen wir auf das Problem der Notwendigkeit einer sozialen und politischen Organisation in den verschiedenen konkreten Machtspielen: Einerseits gibt es da die Schwierigkeit, eine konkrete politische Größe auszumachen, zu identifizieren. Was kann die Mitglieder einer politischen Aktion einen? Andererseits die Schwierigkeit, ethisch-politische Konzepte anzuwenden, die gerade auf der klaren Identifizierung der verschiedenen sozialen und kulturellen Gruppen beruhen.*

Ein Beispiel dazu: Die mexikanische Realität ist zu einer hochgradig urbanen Realität geworden, einer sehr dynamischen urbanen Realität zudem. In gewisser Weise kann man Mexiko-Stadt als indigene Weltstadt ansehen, nachdem sie ungefähr zwei Millionen indigene Einwohner hat.

VILLORO: Vielleicht sogar mehr, weil die Statistiken nicht eindeutig sind.

BERNREUTER: Doch sie bilden nicht annähernd ein einheitliches Ganzes. Die Indigenas als solche gibt es nicht, sondern sie spiegeln im Gegenteil genau die starke Multiethnizität des Landes in einem einzigen Ort wider. Wie ließe sich also beispielsweise das Recht auf Autonomie, von dem Sie sprachen, oder das Prinzip der Authentizität im multikulturellen urbanen Kontext konkretisieren? Mir scheint, dass es in ihrem letzten Werk[3] eine Tendenz gibt, Multikulturalität von einer – sagen wir – ruralen Perspektive aus zu denken, oder vielmehr einer topischen, einer Perspektive, die von festgefügten Territorien ausgeht. Doch wie lassen sich ihre Vorschläge in diesem gewaltigen Gemisch anwenden, wie es in einer Großstadt wie Mexiko-Stadt Realität ist?

VILLORO: Ja, das ist eine sehr gute Frage. Ich müsste von einer Unterscheidung ausgehen. Wenn wir von Autonomien der indigenen Völker sprechen, beziehe ich mich auf einen besonderen Typ sozialer und politischer Identität, nämlich der von indigenem Volk. Diese besondere Identität muss charakterisiert sein von einer Zugehörigkeit, zumindest einer Mehrheit der Bevölkerungsgruppe, wenn nicht von allen, zu einem Vorhaben gemeinsamen kulturellen Lebens. Sie muss in Bezug zu einem Territorium stehen. Und sie muss auch das Bewusstsein ihrer Mitglieder beinhalten, dass sie gemeinschaftlichen Vorhaben angehören und dass sie die Einheit dieser Gemeinschaft durch die Geschichte hindurch bewahren wollen.

Das ist in einigen Fällen der indigenen Völker gegeben, aber nicht in der Mehrheit der Indigenas, als Individuen gesehen. In den Städten und vielen anderen Regionen des Landes sind die Indios verschiedener Bevölkerungsgruppen, verschiedener Kulturen miteinander vermischt. Sie sind auch mit Mestizen, mit Kreolen vermischt und haben ihre Vorstellung von historischer Kontinuität als Volk verloren. Sie fühlen sich dieser historischen Gemeinschaft nicht mehr zugehörig und haben ihren Bezug zu Territorien verloren.

In diesen Fällen ist es nicht möglich, das Problem der kollektiven Autonomie der Völker anzugehen. Man muss folglich unterscheiden zwischen Rechten von Individuen, die aufgrund der bloßen Tatsache, verschieden von anderen zu sein, ein Recht auf ihre Differenz haben, und dem Recht von Völkern, das, wenn es denn anerkannt ist, jenen Gemeinschaften eigen wäre, die diese Merkmale eines Volkes bewahrt haben. Im Fall der städtischen Indigenas oder der Mischungen mit vielen anderen Ethnien ist es nicht möglich, die Autonomieproblematik auf die indigenen Völker anzuwenden. Nein, es ist nicht möglich, sie anzuwenden.

Dagegen ist es möglich, allgemeine Prinzipien des Rechts eines demokratischen Staats anzuwenden, die allgemeinen Prinzipien der Achtung aller Differenzen. Es handelte sich also zum Beispiel um Prinzipien der Achtung der unterschiedlichen Entwicklung gewisser Minderheitengruppen, die sich auch als Gruppen konstituieren. In den Großstädten, in dieser Situation der Mischung von Ethnien, konstituieren sich tatsächlich Vereinigungen und Gruppen, die Forderungen haben, die dieser Vereinigung eigentümlich sind. Diese Forderungen müssten genauso geachtet werden wie jegliche andere Forderung einer Geschlechtergruppe, einer religiösen Minderheit, jeglichen Unterschieds. Da haben wir ein anderes, von ersterem verschiedenes Problem. Es ist nicht mehr das Problem der Autonomie der indigenen Völker. Es ist das Problem der Achtung aller Differenzen, welche auch immer sie sein mögen, in einem liberalen, demokratischen Staat. Es ist ein anderes Problem.

Ein kanadischer Autor, Will Kymlicka, macht, wie mir scheint, eine sehr klare Unterscheidung zwischen dem, was Recht auf Autonomie der Völker und Recht auf Unterschiede der Minderheiten wären.[4] Selbst in der internationalen Gesetzgebung kann man diese beiden Probleme nicht verwechseln. Die Charta der Vereinten Nationen gesteht Selbstbestimmungsrecht den Völkern zu, nicht aber den Minderheiten. Die Minderheiten haben dagegen Rechte darauf, dass ihre Unterschiede geachtet werden, jedoch nur in der allgemeinen Rechtsprechung eines liberalen und demokratischen Staates.

3 Gemeint ist: *Estado plural, pluralidad de culturas*. México/Buenos Aires/Barcelona: Paidós / UNAM (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo 3).

4 Vgl. Will KYMLICKA (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon.

DER AUSGANGSPUNKT FÜR EIN KOMMUNITÄRES DENKEN

BERNREUTER: Ich glaube, dass diese Problematik, die wir gerade diskutieren, auch als Ausgangspunkt für eine Kritik am Projekt einer interkulturellen Philosophie dienen könnte. Man könnte sagen, dass die Kultur immer eine Konstruktion ist. Gerade bei dieser Problematik sieht man klar, dass es wirklich so ist. Man kann nicht gut unterscheiden, wer Indigena ist, wer Mestize, welche Gruppe ein Volk bildet und welche nur eine Minderheit. Zudem wird diese Konstruktion nicht in einem freien Raum geschaffen, sondern sie manifestiert sich in einem Interessenkonflikt, in einem Machtspiel, in der Situation von Unterdrückung zum Beispiel. Man könnte also fragen: Welchen Wert hat es, Kultur als erstrangige Kategorie von Handelnden zu denken? Warum sollen wir nicht zur großen Idee der Moderne, nämlich der des Subjekts, zurückkehren? Warum sollen wir die Problematik nicht auf der Basis von Intersubjektivität bearbeiten und Individualrechte, Gesellschaftsvertrag usw. bedenken? Wie würden sich gegenüber dieser Kritik verteidigen?

VILLORO: Ich denke, dass die Idee der Moderne von einem Denken ausgeht, das jedes Individuum im Besitz von gewissen Rechten – Individualrechten – sieht; diese sind allen Individuen, die der Gesellschaft angehören, gemeinsam, einfach auf Grund ihres Menschseins, als Mann oder Frau. Das ist die Idee des Individuums als einem Wesen ohne jegliche kollektive Zugehörigkeit; die Idee eines Individuums als abstrakter Bürger, der durch jegliches andere Individuum austauschbar ist.

Ich glaube, dass die Reflexion, die wir hier betreiben, im Umfeld eines Gemeinschaftsdenkens und eines Denkens, das die Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen sucht, von der Idee ausgehen muss, dass das menschliche Individuum ein situiertes Individuum ist. Insofern es situiert ist, ist es auch nicht von seinen jeweiligen Zugehörigkeiten trennbar.

Nun gut, die jeweiligen Zugehörigkeiten lassen sich nicht klar voneinander abgrenzen. Die Kultur ist ein Horizont, ein Horizont von Lebensformen. Die Lebensformen eines situierten Individuums liegen in einem Horizont von Möglichkeiten. Dieser Horizont ist durch seine Kultur gekennzeichnet. Doch er hat keine festen Grenzen. Es ist ein vielfacher, sich verändernder Horizont. Ich glaube also nicht, dass diese Überlegungen zur Beziehung zwischen Kulturen entbehrlich wären oder durch die Idee eines isolierten Individuums ersetzbar wären, als ob jedes Individuum völlig gleich und durch ein anderes Individuum austauschbar wäre. Die interkulturelle Beziehung setzt vielmehr voraus, dass jedes Individuum in Gemeinschaften situiert ist, denen anzugehören es akzeptiert hat.

Der interkulturelle Dialog ist ein Dialog zwischen Individuen, ja! Doch zwischen kulturell situierten Individuen. Der interkulturelle Dialog findet nicht zwischen abstrakten Größen statt, scheint mir, wie etwa der indigenen Kultur, der modernen Kultur, der indischen Kultur, der chinesischen Kultur. Nein, nein, nein. Es ist kein Dialog zwischen abstrakten Größen. Es ist ein Dialog zwischen Individuen; aber zwischen Individuen, die in einem politischen System gegenseitig nicht völlig austauschbar sind, sondern ein jedes ist in seinem eigenen Horizont situiert, der ihm die Möglichkeit gibt, seine eigene Lebensformen zu wählen.

Der Unterschied zu dieser Richtung des modernen Denkens wäre einfach, dass es sich sowohl im interkulturellen Dialog als auch im Dialog zwischen Bürgern derselben Kultur um einen Dialog zwischen einzelnen Menschen handelt. Aber es ist ein Dialog zwischen Individuen, die akzeptieren, dass sie in unterschiedlichen Zugehörigkeiten situiert sind und sich folglich in vielen Aspekten unterscheiden. Nun, das könnte ich darauf antworten. Aber es bleibt selbstverständlich ein virulentes Problem.

BEDINGUNGEN DES INTERKULTURELLEN DIALOGS

BERNREUTER: Sie haben an einem derartigen sehr konkreten Dialog zwischen Individuen aus unterschiedlichen Kulturen teilgenommen. Ich meine Ihre Funktion als Vermittler im Chiapas-Konflikt. Welche Erfahrungen, vor allem aus dieser Vermittlungsarbeit, halten Sie denn für die wichtigsten für Ihre philosophische Reflexion? Und umgekehrt, welche philosophischen Ideen waren in der Praxis dieses Dialogs besonders wichtig?

VILLORO: Ich glaube, dass die fundamentale Erfahrung in einem solchen Dialog eine zweifache ist. An erster Stelle steht die Erfahrung, dass die gleichen Begriffe, die gleichen Wörter, wenn die gleiche Sprache gesprochen wird – in diesem Fall wurde Spanisch

gesprochen –, unterschiedliche Bedeutungen haben können, je nachdem, ob sie von der einen oder anderen Kultur verwendet werden. Die gleichen Begriffe im Mund der Zapatisten, die Maya-Kulturen angehören, hatten eine unterschiedliche Bedeutung und einen unterschiedlichen Geltungsbereich gegenüber denselben Wörtern im Gebrauch der Vertreter der mestizisch-kreolischen Regierung. Die erste Erfahrung besteht also darin, dass es nicht reicht, eine gemeinsame Sprache zu haben. Es ist notwendig, im Dialog hinter dieser Sprache die Perspektiven und Standpunkte wahrzunehmen, die sich vorfinden und die erklärt werden müssen, um zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen.

Diese erste Erfahrung bestärkte mich demnach, um auf Ihre zweite Frage zu antworten, in dem philosophischen Problem, das sich in der Kommunikation stellt, die über die Einheit von Sprachen hinausgeht und eine Öffnung für den Standpunkt des Anderen voraussetzt. Diese Öffnung ist ein eminent wichtiges philosophisches Problem unserer Zeit: Verständnis des Anderen, das nicht einfach auf der Verwendung der gleichen Sprache beruht, sondern das eine *Einfühlung*[5] voraussetzt, eine Möglichkeit, Zugang zur Denkweise des Anderen zu finden, und umgekehrt für den Anderen, Zugang zu unserer zu finden, sowie ein Anerkenntnis der Andersheit. Das ist eine erste Erfahrung, die ein zweifellos philosophisches Problem nach sich zieht.

Eine zweite Erfahrung besteht darin, dass es möglich ist, zu Vereinbarungen zu kommen, in denen jede der beiden betreffenden Weltanschauungen ein Zugeständnis macht, trotz dieser Schwierigkeiten in den Weltanschauungen. Die Abkommen zwischen den Zapatisten und der Regierung der Republik begründeten sehr klare Übereinkünfte. Es gab das, was man zum Beispiel in der Theorie von John Rawls einen overlapping consensus genannt hat. Das ist ein Konsens, der einer teilweisen Verbindung von zwei unterschiedlichen Standpunkten entspringt. Meine zweite Erfahrung war, dass dies möglich ist, dass es so, wie es zwischen den ruralen Kommunitäten, die sich aus mexikanischen Maya zusammensetzen, und der Bundesregierung, die von einer liberal-modernen Denkweise geprägt ist, möglich war, genauso zwischen vielen anderen Gemeinschaften mit scheinbar unversöhnlichen Weltanschauungen möglich wäre.

Das führt in der Philosophie zum Problem, wie ein rationaler Konsens möglich ist, wenn die Formen der Vernunft unterschiedlich sind. Trotz der Unterschiede in den Formen der Vernunft glaube ich, dass es im Dialog formale normative Prinzipien gibt – auf die ich vorhin zu sprechen kam –, die jedem Dialog gemeinsam sind und den *overlapping consensus* erlauben. Das heißt, in der Kommunikation zwischen den Zapatisten und der Regierung hat es Prinzipien geben müssen, die über die kulturellen Unterschiede der Zapatisten einerseits und der Regierung andererseits hinausweisen. Es hat Prinzipien geben müssen, die allen gemeinsam waren, die den Dialog erlaubten und somit Bedingungen darstellten, dank derer dieser Konsens erreicht wurde. Sie sind transkulturell.

Daher glaube ich, dass dies ein Problem ist, das sich der Philosophie stellt. Die Philosophie sieht sich zurzeit dem Problem gegenüber, wie ein gemeinsamer rationaler Konsens zwischen verschiedenen Standpunkten möglich ist, ein Konsens, der ein Zusammengehen von verschiedenen Standpunkten bewirkt. Wie ist diese gemeinsame Vernunft bei Unterschieden in den Standpunkten möglich, denen ja zumindest scheinbar unterschiedliche Vernunftformen zugrunde liegen?

BERNREUTER: *Von außerhalb erschien dieser Dialog geprägt von einer starken Asymmetrie.*

VILLORO: Ja, klar. Es gibt eine starke und eine schwache Seite.

BERNREUTER: *Wenn man die Entwicklung bedenkt, die dieser Konsens nahm, nachdem man zu einer Übereinkunft gelangt war, stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten wir haben, um zu wirklich friedlichen Lösungen zu kommen. Welchen Sinn hat ein Dialog, dessen Vereinbarungen nachher nicht mehr geachtet werden? Welche Elemente, die in den Dialogprozess eingebaut werden könnten, ließen sich also denken, um seine Ergebnisse wirkungsvoll zu flankieren und zu sichern?*

VILLORO: Es gibt eine Bedingung, um einen interkulturellen rationalen Dialog verwirklichen zu können: Es darf keinen Zwang geben, keine Hegemonie einer dominanten Seite über eine andere dominierte. Nur in einem Raum, wo die Gesprächsteilnehmer gleich sind, wo es keine beherrschte Seite gegenüber einer beherrschenden gibt, könnte

[5] Deutsch im Original.

es einen unverbrüchlich rationalen Dialog zwischen beiden Seiten geben. Leider ist das ein idealer Dialog, den es nicht geben wird, solange es eine Aufteilung der Macht in dominante und dominierte Gruppen gibt. Er ist in der Praxis nie erreichbar, ist nicht realisierbar. Das hindert uns jedoch nicht daran, diese Bedingungen eines idealen Dialogs aufzustellen, denn in dem Maß, in dem wir uns diesen Bedingungen nähern, wird es möglich sein, Fortschritte in Richtung einer rationalen Kommunikation und eines rationalen Konsenses zu machen. Doch wird dies stets nur teilweise möglich sein.

In den Abkommen von San Andrés zwischen dem Ejercito Zapatista und der Bundesregierung gab es also nicht diese idealen Bedingungen; es gab eine Seite, die viel stärker war als die andere. Doch man kam trotzdem in einem bestimmten Maß voran, um schließlich Vereinbarungen zu treffen, die, wenn sie denn eingehalten worden wären, den Forderungen der Zapatisten teilweise, nicht aber komplett entsprochen hätten. Das sagten sie sehr deutlich: Diese Vereinbarungen leisten unseren Forderungen nicht Genüge, aber wir akzeptieren sie, weil sie uns einer besseren Situation wenigstens näher bringen. Sie akzeptierten sie also als einen Schritt nach vorn, aber nicht als einen abschließenden Dialog. Wenn diese Vereinbarungen eingehalten worden wären, hätte das einen sehr großen Fortschritt bedeutet.

Nun, das zweite Problem: Der Dialog reicht nicht aus, es fehlt der politische Wille, und es fehlt die politische Kraft, um die Ergebnisse des Dialogs durchzusetzen. Aber das geht schon über die Analyse des Dialogs hinaus, die wir gerade gemacht haben. Das ist ein Problem politischer Gewalten.

SOLIDARITÄT IM INTERKULTURELLEN BEREICH

BERNREUTER: Als ein pragmatisches Moment, um der angemaßten Vorherrschaft einer dominanten Gruppe im Dialog entgegenzutreten, ließe sich an solidarische Akte zugunsten der schwachen Seite denken. Zum Beispiel gab es in Europa und in den Vereinigten Staaten eine starke Solidarität mit den Zapatisten, allerdings meiner Ansicht nach mitunter ohne die Situation genau zu kennen. Mir scheint jedoch, dass die Solidarität ziemlich zweideutig sein kann, vor allem im interkulturellen Bereich. Es scheint mir nur sehr schwer entscheidbar, auf der einen Seite, was als Parteinahme von Mitgliedern und Gruppen anderer Kulturen in einem konkreten Konflikt erwünscht und willkommen ist, und auf der anderen Seite, was als Anmaßung, Intervention, als ein gewisser Typ von Kulturimperialismus verstanden werden wird. Mit welchem Recht kann ich in einem interkulturellen Konflikt, von dem ich nicht betroffen bin, Partei für eine bestimmte Gruppe ergreifen, ohne in die Fallen des Kulturimperialismus' einerseits noch einer interkulturellen Indifferenz andererseits zu geraten?

Ein Beispiel dazu, ein häufig diskutiertes Beispiel, das der Menschenrechte in China. Einerseits sind chinesische Dissidenten sehr für ein ausländisches Engagement für die Menschenrechte in China. Andererseits argumentiert die chinesische Regierung, dass es sich dabei um interne Angelegenheiten, besondere soziale Erfordernisse und kulturelle Unterschiede handelt und dass wir deshalb kein Recht haben, ja nicht einmal die notwendigen Kenntnisse, um uns einzumischen.

Nun, ich glaube, dass diese Fälle immer die gleiche Problematik mit sich bringen: Was ist Anmaßung, was ist Kulturimperialismus, der ja eine lange Geschichte auf Seiten der Europäer hat? Und worin könnte eine wirkliche Hilfe von außen bestehen, aus der Mitte einer anderen Kultur?

VILLORO: Ja, das ist ein Problem. Ich habe keine Lösung dafür. Es ist ein virulentes, ein reales Problem. Ich denke, dass von Natur aus grundlegende Menschenrechte bestehen, die jeder Person allein deswegen zustehen, weil sie Mitglied der menschlichen Art ist, Rechte, die der Würde der Person innewohnen. Ja, ich denke, dass diese Rechte bestehen. Ich denke, dass wir uns nach und nach, sehr langsam auf eine universale normative Anerkennung der Unverletzlichkeit dieser Rechte zubewegen. Wenn dieser Fortschritt tatsächlich in internationales Recht übersetzt würde, dann könnte kein Staat eine gesetzliche Rechtfertigung dafür haben, diese grundlegenden Menschenrechte zu verletzen, außer eben einer Rechtfertigung durch Gewalt, indem er seine Macht aufzwingt.

Ich glaube, ein Fortschritt in diesem Sinn ist zum Beispiel die Möglichkeit – was es im internationalen Recht bislang noch nicht gab –, dass ein Diktator wie Pinochet in Chile, der ein Völkermörder war, außerhalb seines Landes gemäß der Normen des internationalen Rechts verurteilt wird. Ich glaube, dass wir dahingehend Fortschritte machen.

Der Konflikt in China ist ein Konflikt zwischen diesem Fortschritt

zu einer Achtung der grundlegenden Menschenrechte und einem Machtverständnis, das sich in gewissen Werten zu rechtfertigen sucht, wie etwa dem Frieden in China, der Ordnung, der Möglichkeit, dass der Staat materielle Bedürfnisse aller Bürger befriedigt, usw. Es gründet sich in anderen Überlegungen. Aber ich glaube, dass uns dieser Konflikt gerade zeigt, dass das internationale Recht Fortschritte auf diesem Gebiet machen muss.

Die Rolle der Philosophie heute

Bernreuter: Die nächste Frage ist meine letzte und vielleicht die schwierigste.

Villoro: Ah, verflixt!

Bernreuter: Sie sagten, dass ein Fortschritt im internationalen Recht in Richtung auf die Achtung grundlegender Menschenrechte in allen Kulturen nötig ist. Wenn wir die Prozesse und Auswirkungen der Globalisation sehen, die viele Kulturformen verändern, ja sogar negieren, einer Globalisation, die von einer rein ökonomischen Marktlogik angetrieben wird und nicht von einer Reflexion – und noch weniger einer philosophischen – über die menschlichen Bedürfnisse, welche Rolle kann die Philosophie dann wirklich und konkret in dieser Situation haben, im Hinblick auf ein Fortschreiten zu einer sozialen Gerechtigkeit auf Weltniveau?

Villoro: Ich glaube, dass die philosophische Reflexion in der Geschichte immer nur auf sehr lange Sicht Widerhall gefunden hat. Die philosophische Reflexion im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts fand erst im 19. Jahrhundert wirklichen sozialen Widerhall in der Konstituierung der liberal-demokratischen Staaten, und so auch nur in einigen Ländern. Die philosophische Reflexion kann keine kurzfristigen Wetten abschließen. Sie muss die Hoffnung haben, nicht aber die Sicherheit, dass sie, wenn ihre Reflexion vernunftgemäß ist, viel später Widerhall finden wird; und vielleicht wird sie keinen finden. Es ist unsicher. Die Zukunft einer philosophischen Reflexion ist ungewiss.

Aber ich denke, um Ihre konkrete Frage zum internationalen Recht zu beantworten, dass das internationale Recht jetzt nicht in einem ethischen Sinn reformiert werden kann, sondern erst nach langer Zeit, nach vielen Diskussionen, vielleicht nach vielen bewaffneten Konflikten, vielen Auseinandersetzungen. Doch das philosophische Denken beginnt jetzt, darüber zu reflektieren; zweifelsohne, glaube ich, – weil so hat es die Geschichte des Denkens gezeigt – hat es eine Möglichkeit, zur Begründung dieses neuen internationalen Rechts beizutragen; im Verlauf mehrerer Generationen, nicht jetzt. Es wird nach und nach Gemeinschaften beeinflussen, Regierende, Gesellschaften. Doch ist es weder ein sicherer Einfluss – er ist unsicher, es kann Rückschläge geben und Stillstand im Denken –, noch ist es von konjunktureller, kurzfristiger Bedeutung. Es ist zu erwarten, dass dies erst nach langer Zeit der Fall sein wird.

Bernreuter: Wir dürfen also nicht die Hoffnung verlieren.

Villoro: Wir dürfen nicht die Hoffnung verlieren. So ist es.

Zweifelsohne hat das Denken eine Möglichkeit, zur Begründung dieses neuen internationalen Rechts beizutragen; im Verlauf mehrerer Generationen, nicht jetzt. Es wird nach und nach Gemeinschaften beeinflussen, Regierende, Gesellschaften. Wir dürfen nicht die Hoffnung verlieren.