

*Civilisation & Barbari – interkulturel
dialog som alternativ til globaliseringsstorm*
Et essay om latinamerikansk interkulturel filosofi

Marina Jakobsen

FILOSOFI OG VIDENSKABSTEORI PÅ
ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER

3. Række: Preprints og reprints

2000 Nr. 4

Civilisation & barbari¹ - interkulturel dialog som alternativ til globaliseringsstormen²

Et essay om latinamerikansk interkulturel filosofi

Af Marina Jakobsen, Forskningsadjunkt, Ph.d. Stud. Roskilde Universitetscenter

I.

"A quienes os pregunten dónde estamos, decídeles lo que conocéis de nuestra presencia, no más".
(Popol Vuh)

Introduktion

I latinamerikansk sammenhæng har kulturerne været i centrum som locus for både befrielse og erkendelse siden Santo Domingo bispekonferencen³ i 1992. Ved denne konference fandt et paradigmeskifte sted i den 3. verdens befrielsesteologi, nemlig fra *socio-økonomiske analyser* til *kulturanalyser*. Når det regner på præsten drypper det på degnen, selvom filosofterne der her repræsenteres af degnen, ikke ville indrømme det og tværtimod vil argumentere for, at de sandelig havde haft det kulturelle spørgsmål længst fremme meget før de klerikale fik øjnene op for det. Konsensus i Santo Domingo om at foretage det metodologiske skift til kulturanalyse afspejlede tendenserne i den latinamerikanske åndelige horisont. Man var parat til at anerkende at befrielsesspørgsmålet, den socio-økonomiske iberegnet, er rodfæstet i og medieret af kulturen. Santo Domingo blev således en anerkendelse af, at der *findes* en kultur i Latinamerika, en latinamerikansk kultur⁴, at den ikke var bukket under som en logisk følge af Nordens tunge kulturelle imperialism

¹ Civilisation og barbari hentes her fra Domingo F. Sarmientos værk: *Facundo, Civilisation y Barbarie*, in *Biblioteca Ayacucho*, bind. 12, Caracas, 1976. Dette begreb barbari har inspireret mig både til titlen og en del af problematikken i min Ph.d. afhandling i filosofi, som jeg har givet titlen: *Fra barbari til værdighed - en præsentation af det latinamerikanske befrielsesprojekt*, Filosofi & Videnskabsteori, RUC, sept. 2000. Sarmiento var flov over latinamerikaneren, som han betragtede som barbar i modsætning til europæeren, især englænderen, som han anså som prototypen på de civiliserede. Hvis man opererer med barbaribegrebet med dependenteorien som ramme, når man frem til andre konklusioner: 1) At barbari skyldes trampen på den andens verdighed, 2) og at barbariet er et produkt af civilisation. Det er den som producerer barbariet. Og 3) at i interkulturel sammenhæng giver disse begreber egentlig ikke mening. Når jeg nu tager det med i titlen på dette lille essay, skyldes det, at jeg kommer til at argumentere for, at den endimensionale tænkning - *el pensamiento único*, og kultur - *la macdoInadización*, dvs. civilisation, der forsøges etableret nu, er barbarisk.

² Indgår i titlen på et af Franz Hinkelammerts essay: *El Huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde de la teoría de la dependencia*, Pasos 69, Departamento Ecueménico de Investigaciones - DEI, San José, 1997.

³ Den socio-økonomiske analysemodel blev vedtaget efter konsensus i de Latinamerikanske Bispekonferencer i henholdsvis Medellín, 1968, og Puebla, 1972.

⁴ Her er det interessant læsning af den argentinske filosof, Rodolfo Kuschs, bog, *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1975, hvor hans hovedargument bygger på verberne *ser* og *estar* - der i rå oversættelse betyder primært at

der med sin totalitære ubønhørlighed udsletter det anderledes, andetheden eller alteriteten, dvs. det felt, der befinder sig udenfor en bestemt helhed⁵ - fratager det stemmen og henviser dets egne til glemsel. Den kulturelle analyse gør to hovedindgreb: den generobrer den kulturelle/historiske hukommelse, og den holder liv i (gen)erindringen om frihed. Erindringen om frihed er det stof der nærer den levende subjektivitet, som alle er bærer af, der har været frataget deres menneskelighed eller har mødt benægtelser af deres menneskelighed. Den kulturelle hukommelse aktiveres bl.a. når de mekanismer, som denne negation består af, bliver bevidste, - mekanismer og som for længst er blevet internaliseret med hvad det har indebåret af selvforagt, harme, magtesløshed, afvisende attituder, hævnfølelse, fjendskab og vold, som i visse tilfælde fører til borgerkrig, idet undertrykkeren i os selv er mindre synlig⁶.

Den kulturelle analyse har åbnet for en blomstrende rigdom af beslægtet kulturel tænkning. Dette kan ikke undre når man tænker på den kulturelle diversitet som det latinamerikanske kontinent består af. Latina Amerika, eller Abya-Yala⁷, er ikke resultatet af mødet mellem to verdner, men den er snarere en mosaik af forskellige folkeslag og en eventyrlig trafik af mange kulturelle traditioner. Derfor kræver dette kontinent en intellektuel og pædagogisk modalitet, som tillader den reelle opdagelse af Amerika. For Amerika blev *descubierta*, men *encubierta*, da Kristoffer Columbus med sine mænd satte sine fødder på Cuba. Den kulturelle tankemodalitet, vi her skal beskæftige os med, er interkulturel filosofi, således som den tænkes og til dels praktiseres på kontinentet, med det formål virkeligt at opdage den latinamerikanske virkelighed i sin oprindelige pluralitet. For *Nuestra*

være, men hvor *ser* udsiger identitet, tingens essens og således er statisk, totalitært. *Estar* derimod, udsiger forandring og det processuelle, opererer med åbenhed. Den autoctonske latinamerikanske kultur karakteriseres ved *estar*, ved *estar ahí*, sammen med tingene uden at ville beherske dem. Ser til gengæld er karakteristisk for den europæiske kultur, og det blev grundlagt allerede med Parmenides' digt, hvor han postulerede, at det værende er, det ikke værende er ikke, alt hvad der befandt sig i den runde, ubevægelige væren var til. Der var ikke plads til det anderledes. Med Parmenides blev den europæiske totalitarisme og ontologiske tænkning grundlagt. Man tænker fordi man er noget, nemlig *res cogitans*, der var grundlæggelsen modernitetens epistemologiske søjle. Rodolfo Kush funderer sin teori om den specifikke latinamerikanske kultur i de autoctonske sprog og kosmologier, især Popol Vuh, hvis ontologi baseres på *estar*, hvor man tænker fordi man er sammen med verden: *estoy acá luego pienso*. At være (i verden) går forud for og er en forudsætning for at tænke, for at handle, for at skabe kultur, dvs. *estar* implicerer åbenhed, mulig foranderlighed, ikke det totalitære afrundede. Det er Kushs teori, at den kultur, der bygger på *ser*, kæmper for at undervinge *estar*'s kultur. I Kush's tænkning kategoriseres som ontologisk-kulturologisk. Han kaldes Latinamerikas Heidegger. Hvis Heidegger var iberoeuropæer eller latinamerikarner, ville han ikke have skrevet *Sein und Zeit*, som han har gjort det. De mange neologismer eller begrebskreationer ville være fuldstændigt overflødige, *pues el ser está en el tiempo* (Min egen uddgivne tekst om *estar* og befrielseslitteraturens brud med den lineære logik og sociale urorden, hvor Heideggers uheld med ikke at have haft *estar* under huden, betød ekstra arbejde).

En anden relevant filosof, der hævder det modsatte af Rodolfo Kush er peruvianeren, Augusto Salazar Bondy, der med sit hovedværk *¿Existe una filosofía en Nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968, ikke alene mente, at det var umuligt at tale om latinamerikansk kultur, når kontinentet lå dybt begravet under imperialismens støvle, hvilket ikke medførte andet end sørgelig mimetisme; men også at man overhovedet ikke kan tænke i en situation præget af undertrykkelse. Det var bl.a. dette spørgsmål, der fik filosoferne til at vågne fra deres mimetiske søvn, hvor ekkoerne næsten forsvandt til fordel for egne stemmer, som den avantgardistiske litterat, Roberto Mariano, forudså ville ske, da han skrev: *"¡Acaben los y comiencen las voces!"*, i en artikel *Martin Fierro e yo*, i tidsskriftet *Martin Fierro*, Nr. 7, Buenos Aires, 1924. For han kendte Hegel og kendte derfor Hegels foragt for det historieløse og åndsforladte Latinamerika, som i hans system ikke var andet end et ekko og afspejling af et fjært, fremmed liv.

⁵ Se Henrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación, Nueva América*, Bogotá, 1995, s. 83-138.

⁶ Dette behandles bl.a. af Frantz Fanon i *Fordømte her på jorden*, Rhodos, København, 1971. Det er ligeledes et gennemgående tema i Paulo Freires arbejde, især i *Kulturaktion for frihed*, Christians Ejlertsen's forlag, København, 1974, og *Pedagogia do Oprimido*, Paz e terra, Rio de Janeiro, 1968.

⁷ Kunaindianernes navn for det latinamerikanske kontinent. Anvendes i visse sammenhæng i stedet for Latinamerika, Hispanoamerika eller Iberoamerika.

*América*⁸, fødes i og med befrielsen af den kulturelle forskellighed, en fødsel der kun kan finde sted på et fundament bygget på den frie mellemfolkelige kommunikation⁹:

*"Se ponen en pie los pueblos, y se saludan:
-¿Cómo somos?, se preguntan y unos y otros se van diciendo cómo son"*¹⁰.

Latinamerika i José Martí's rammende og stadig gældende vision er hverken et eksotisk kuriosum, en abstrakt opfindelse af en romantisk visionær. Ej heller en voluntaristisk bekræftelse af en ideal enhed, der dækker over en eksisterende konfliktiv virkelighed. *Nuestra América* er ikke en nem formel, der kan tages i brug til festlige formål, som den ofte præsenteres i et manipulerende og bedragerisk billede af et samlet kontinent under det undertrykkende hegemoni som den hvid-europæiske kultur kæmpede for at opretholde.

Nuestra América er først og fremmest en historisk nyskabelse, med sin kamp for befrielse, og som sådan med sin aktive kritik af alle former for imperialism, som undertrykkelsessystem¹¹ og destruktion af diversiteten. Og det var som en sådan kritik, José Martí udtrykte sit visionære program om den befriede Latinamerika:

*"Injérese en nuestras repúblicas en mundo, pero el tronco ha der ser el de nuestras repúblicas"*¹².

Det, José Martí taler om, er hvordan man indsprøjter verdens diversitet i det egne. Det er en måde at anskue et brud på dialektikken mellem det universelle og det partikulære. Det partikulære ophæves til fordel for det universelle, hver kulturel stamme (*tronco*) forstås som konkrete universelle. Partikularitet og universalitet giver ikke klar mening, for det der bliver tilbage er historisk universalitet. Og alt vil så afhænge af, om disse universaliteter formår at mødes solidarisk. I nærværende essay vil der især blive lagt vægt på interkulturel filosofi som befrielsesfilosofi, der betragter sig selv som et muligt alternativ til den aktuelle endimensionale tanke, el *pensamiento único*¹³, som vækker stor bekymring og forskellige former for reaktioner. Som befrielsesfilosofi,

⁸ Titlen på den cubanske filosof José Martí's (1853-1895) vigtigste værk, idet *Nuestra América* er den første konceptualisering af Latinamerika. Possessiv artiklen markerer dels det Amerika, der skjuler under europæernes og de nordlige naboers projekt med kontinentet, men også en afstandtagen til Nordamerika. Værket udgør Bind 6 af hans samlede værker på forlaget Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

⁹ Det samme problematik handler Ofelia Shuttles essay: *Cultural Alterity: Cross-cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts*, in *Women of Color and Philosophy*, Ed. Naomi Zack, Balckwell Publishers, Massachusetts, 2000.

¹⁰ José Martí, *op. cit.*, s. 20.

¹¹ Undertrykkelse her skal forstås i henhold til bell hooks definition: "*Being oppressed is the absence of choices*", *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End, Boston, 1984, s. 5. Når det nu er en sort-nordamerikaners feministiske definition, der skal udgøre rammen for undertrykkelsesbegreb, er det af to grunde: 1) en demonstration af hvad interkulturalitet i den intellektuelle praksis er. bell hooks (hun skriver sit navn altid med småt) teoridannelse bygger på Paulo Freires kristne, socio-kulturelle pædagogiske teorier og 2) fordi der er vis sammenlignelighed mellem den måde magtstrukturen i Norden behandler Syden på og den samme strukturs opretholdelse af de patriarkalske privilegier, der levner meget lidt handlerum for kvindens andethed, - mere for kvindens efterligninger eller udførelsen af magtens opgaver. Begge argumenter bunder netop i en interkulturel problemstilling og de tjener således som illustration af, hvordan en sådan kan forstås. Det første illustrerer faktisk, hvad interkulturel dialog er. Den anden er snarere en illustration af inter-intrakulturelitet.

¹² José Martí, *ibid.* s. 18.

¹³ *Pensamiento único* er et frekvent begreb i latinamerikanske interkulturelle filosofiske tekster. Men begrebet kommer utvetydigt til udtryk i filosofen Rodolfo Romero's artikel: *Pensamiento y acción es la dinámica de la vida humana*. Rodolfo Romero er rektor for Universidad de los Trabajadores de América Latina, i Caracas. Artiklen findes bl.a. på <http://www.cmt-wcl.org>, en hjemmeside der tilhører Red Humanista Sindical del Pensamiento y Doctrina (Repensar).

befrier interkulturel filosofi andre former for rationaliteter, som er iboende de forskellige kulturer. Således af-filosofere den filosofi, idet den løsrives fra den monokulturelle definition og kategorier, som det herskende vestlige paradigme udråber sig til universel norm for. Dette kræver ikke blot et opgør med de vestlige kanoner og med den vestlige tradition, men en selvkritisk revision, med nye teoretiske konstruktioner. Søgen efter alternativ og kompetent kritik, men også mindre lødige reaktioner, såsom populisme, evt. længsler efter stærke ledere.

II.

Denne artikel vil i det videre bestå af tre afsnit, som er undersøgelser af den interkulturelle filosofis grundtanker og dens muligheder:

1. **Hvad kan man forstå ved interkulturel filosofi**
2. **Den interkulturelle dialog**
3. **Interkulturel filosofi som alternativ**

Indledning

Inden vi går videre til at behandle ovennævnte punkter, vil det være passende at gøre opmærksom på hvad man kan forstå ved kulturbegrebet i denne sammenhæng, samt at understrege, at interkulturel filosofi ikke har bestemte kulturer som genstand for sine refleksioner, men tager udgangspunktet i disse, idet de betragtes som filosofiske aktører.

Det kulturbegreb, vi opererer med her og i mange interkulturel-filosofiske sammenhæng, henviser ikke til en sfære reserveret til skabelsen af åndelige værdier, men til en konkret proces, hvor bestemte menneskelige fællesskaber organiserer deres materialitet på basis af de værdier og mål de sætter sig for at realisere. Kultur forudsætter materialitet. Og der er kultur der, hvor mål og værdier fælder sammen med den sociale organisation af det kontekstuel-materielle univers, som de der befinder sig i den, bekræfter og anerkender som deres. Selv når kulturer optræder som marginaliserede og udstødte, er de ikke stum virkelighed, men kilder til fortolkning idet de er bærere af betydninger, som kan inddrages i filosofiske diskurser.

Interkulturel filosofi forstår mennesket som et kulturelt væsen, *animal cultural*, der på engang skaber og skabes af kulturen. Interkulturel filosofi indebærer en speciel intellektuel holdning, der ikke alene anerkender berettigelsen af alle kulturer og ikke afviser nogen som værdige objekter for refleksion. Den anerkender ligeledes berettigelsen af andre filosofier, selvom de ikke nødvendigvis falder sammen med den rent meningsmæssigt.

Vi nærmer os indholdet af, hvad der bl.a. kan forstås som interkulturel filosofi. Lad os nu se på det.

1. **Hvad kan man forstå ved interkulturel filosofi?**

På Den Anden Internationale Kongres for Interkulturel Filosofi¹⁴, nåede man frem til, at interkulturalitet er vores tid imperativ, idet man har konstateret, at hver kultur repræsenterer en verden i sig selv og ikke blot en anderledes synsvinkel på den samme verden. Man kan spørge om interkulturel filosofi ikke dermed advokerer en ren kulturel relativisme. Til et sådant spørgsmål svarer Raimon Panikkar, at interkulturel filosofi indebærer mulighed for en gylden middelvej til frihed, fordi,

*"La vía media no admite ni la relativisation de lo absoluto, ni la abolutización de lo relativo"*¹⁵.

Interkulturel filosofi tillader ikke sakralisation af nogen bestemt kulturel modalitet. Og instrumentet til at undgå både den første og den anden er dialogen, hvor det relative møder det absolutte ikke i rationalitetens sfære, men i sympatiens, eller som åbenhed, eller endnu bedre: med parentes om verdenen, om forudfattede meninger eller fordomme. Åbenheden gør det muligt at undslippe den kulturelle solipsisme, som både bæreren af det absolutte og det relative egentlig befinder sig i. Dette bliver stedet for en transformativ dialog, hvor erkendelsessubjekterne opstår sammen. Her ophører også subjekt-objekt forholdet. Der er kun subjekt tilbage. Erkendelsen bliver en fælles fødsel med et andet subjekt. Men dette vender vi tilbage til under pkt. 2.

Interkulturel filosofi skal derfor forstås som et projekt, der forsøger at transcendere de traditionelle kulturfilosofier, som fx. de problemstillinger komparativ kulturfilosofi arbejder med. Interkulturel filosofi sammenligner ikke forskellige kulturer, men forsøger at finde en konvergens, som netop kan få den til at vise diversitetens polilogi og polifoni. Komparativ kulturfilosofi er mono-logisk.

Med polifoni¹⁶ skal her forstås de forskellige fortolkninger af verden, som kulturene er bærere af. Interkulturel filosofi kan derfor også medvirke til revision af egen kultur, hvilket medfører yderligere opmærksomhed om pluraliteten i ens egen kultur. Dette har stor betydning for kulturer, der blev oversvømmet af imperialismen, der blev årsag til kulturel glemsel, og det vil blive en drivende kraft til generobring af den kulturelle hukommelse, af de muligheder for andre organisationsprojekter, der ligger i glemslen.

1.1. Interkulturel filosofi og transdisciplinaritet

Interkulturel filosofi har derfor brug for at være transdisciplinær eller tværfaglig. Interkulturel filosofi er overbevist om, at det at holde sig til den rene filosofi er at være på vildspor, det vil sige at gribe den filosofiske opgave an med forkerte forudsætninger. Transdisciplinaritet¹⁷ kan betyde en af-

¹⁴ Kongressen fandt sted på Vale do Rio dos Sinos i São Leopoldo, Brasilien i april 1997. Den første fandt sted i Universidad Pontificia de Mexico - Facultad de Filosofía, Mexico DF, i 1995.

¹⁵ Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha - una introducción al ateísmo religioso*, Ed. Siruela, Madrid, 1997, s.292. Raimon Panikkar er interkulturel filosof og teolog, som interkulturel filosof er han generalist, som teolog specialist i den interkulturelle dialog mellem kristendommen og buddhismen. Raimon Panikkar taler om relativitet (relatividad) og ikke om relativisme; for relativismen er et paradoks, den absolutte relativisme destruerer eller ophæver sig selv. Så der er ikke tale om relativisme, men om relativitet, der igen henviser til den *relacionalidad* som diverse kulturelle kontekster forholder sig til hinanden med.

¹⁶ Dese begreb er gennemgåede hos interkulturel-filosoffen, Raúl Fomet-Betancourt, se. bl.a. *Filosofía Intercultural*, Universidad Pontificia de México, A.C. México, 1994, samt *Aprender a filosofar desde el contexto de las culturas*, Revista de Filosofía, XXX, No. 90, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Plantel-México, 1997.

¹⁷ Se Ubiratan D'Ambrosio's, *Transdisciplinaridade*, Ed. Palas Athena, São Paulo, 1997, *La transdisciplinaridad y los nuevos rumbos de la educación superior* <http://www.lde.lu.se/latinam/ULVA/univ.htm>

filosofering af filosofien, hvilket rent metodologisk har til formål at reorganisere det kategoriale apparat, lige så vel som at muliggøre befrielse af andre former for rationaliteter. Her er der en konflikt med den vestlige tradition, for interkulturel filosofi har et program om at af-filosofere filosofien med henblik på at reorganisere den ud fra transdisciplinariteten, hvilket egentlig betyder interkulturalitet, altså kulturdialog. Af-filosofering af filosofien har forskellige niveauer. Men den interkulturelle filosofi har i sinde er først og fremmest at rive filosofien ud af den mono-log, den opretholder med traditionen.

Filosofihistoriens store kanoner er ikke de eneste kilder til filosofisk kontinuitet, eller det eneste udgangspunkt for ny tænkning. Det handler om at befri filosofien fra de filosofiske systemer. For filosofien behøver ikke nødvendigvis at stamme fra de systemer den har fostret. Og endelig handler det om at spørge efter dens nutid fremfor at holde sig til dens historie. Egentlig har af-filosofering af filosofien at gøre med at forvandle filosofien til en offentlig sag, dvs. en sag, der i princippet vedkommer alle. At placere den i et åbent rum for at få den til at deltage i de offentlige diskurser og øvrige anliggende.

Transdisciplinaritet i en stærkere udgave, det Helen Longino kalder stærk transformativ kriticisme, betyder ikke blot filosofiens åbenhed overfor andre fagområder, men implicerer ligeledes et krav fra filosofiens side til disse om at revidere deres forudsætninger og ståsteder. Transdisciplinaritet udgør et projekt, der på en gang indebærer reorganisering af kompetenceområderne og vidensmetodologierne. Kort sagt udfordrer den mono-logerne.

1.2. Interkulturel filosofi: et nyt paradigme?

Interkulturel filosofi er vor tids filosofi, sådan som Raimon Panikkar fremstiller den. Det skyldes bl.a. den fornyede interesse for kulturspørgsmålet som det eventuelle sted for svaret på forskellige problemer, som menneskene og samfundene bevidst eller ubevidst er optaget af p.g.a.:

... "el 'pensar único', del síndrome del 'global village', de las dictaduras de la globalización, llámase 'mercado', 'banca mundial', 'democracia', civilización', 'orden mundial', 'Dios o verdad', y de tantas otras actitudes totalitarias, tanto más peligrosa cuanto con mejor intención se hagan. Aquí viene a colación una frase de Rabindranath Tagore diciendo que si la humanidad se viese inundada por un diluvio universal de exclusividades intransigentes, Dios debería proveer otra Arca de Noé para salvar las criaturas de la catástrofe de una desolación espiritual" ¹⁸.

Den planetariske oversvømmelse, Raimon Panikkar taler om, er globaliseringen. Og interkulturel filosofi er så en verdensomspændende bevægelse, den ny Noa's Ark, som skal redde, hvad reddes kan.

Fordi interkulturel filosofi er en international filosofisk bevægelse, som den tredje verden naturligt deltager i med bidrag og analyser, er det ikke overdrevet eller forhastet at kalde det et nyt paradigme. Der er tale om en ny måde at lave filosofi på, som ikke har den vestlige logos som den centrale akse. Den er derfor en nyhed.

Gennem de 25-26 århundreder den vestlige filosofi har eksisteret i, har den haft tre afgørende paradigmer. Det første er det ontologiske paradigme, som dominerer tænkningen fra antikken til

¹⁸ Raimon Panikkar, *El imperativo cultural*, in *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Band 4, Red. Raúl Fornet- Betancourt, IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, 1998.

middelalderen. Dets centrale spørgsmål var angående det virkelige, virkeligheden. Den anden opstår med den moderne filosofi, som Descartes repræsenterer begyndelsen af. Dette paradigme beskæftiger sig især med det epistemologiske problem om sikkerheden af vor viden: hvordan kan jeg være sikker på, at jeg ved det jeg ved? Det første paradigme baseres på sandhedssøgen, det andet på midlerne, vi har til at skaffe sikker viden, og viden forstås som den sikkerhed subjektet repræsenterer. Det tredje paradigme opstår i begyndelsen af sidste århundrede og kendes som *the linguistic turn*. Her er det sproget det hele handler om, idet det er sproget som er målestokken for hvad viden er, lige så vel som hvad det er vi ved.

Det fjerde paradigme ville så være det interkulturelle filosofiske paradigme, idet den afmærker de kulturelle horisonter som kilden til filosofien. Og det afgørende skifte som dette paradigme bringer med sig, er ikke blot erkendelsen via kulturene, men også at ændringen af filosofiens akse. Aksen vil ikke længere være i vesten, den vil også inddrage periferien som ligeværdig dialogpartner.

Som bevægelse er interkulturel filosofi ved at blive institutionaliseret ikke alene som regulært fag i de filosofiske fakulteter i Europa, USA, Latinamerika, Asien og Afrika, men også ved stiftelsen af forskellige fora, som fx. Den Internationale Forening for Interkulturel Filosofi, Popylog-Forum for Interkulturel Filosofi, samt udgivelser af tidsskrifter.

Men problemet med Interkulturel filosofi er ikke så meget institutionalisering og spredning, men metodologien. De metodologiske fremskridt har ikke ligefrem været overvældende. Den har overskredet subjekt-objekt dikotomi, med sin pluralitetsmetode, og sin fælles skabelse af subjektet.

Men hensyn til hermeneutikken er der opnået konsensus mellem interkulturel filosofferne om, at hermeneutikken er en kontekst hermeneutik. Denne konsensus siger, at fortolkninger af tekster ikke kan lade sig gøre uden en fortolkning af de kontekster, de blev produceret i. På den måde åbner man for fortolkning af fortolkningen.

Og hvad filosofihistorieforskningen angår, er der også ændring, idet man i dag accepterer kildepluralisme. For eksempel inddrager den interkulturelle filosofis historieforskning de mundtlige afleveringer som troværdig kilder. Udvidelsen af kilderne repræsenterer et stort skridt, der svarer til ændringen af forståelsen af subejkt-objekt dikotomi, idet det betyder et skridt henimod virkeliggørelsen af transformationen af filosofien, som den kulturelle dialog kræver.

1.3. Latinamerikansk interkulturel filosofi

Latinamerikansk filosofi som interkulturel filosofi har primært været forbundet med kritisk genlæsning af de latinamerikanske ideers historie. Det er dette område, man generelt set har store erfaringer med i Latinamerika. Det er især Leopoldo Zea, Arturo Andres Roig, Horacio Cerutti-Guldberg og Dina V. Picotti¹⁹, der står for disse opgaver i nyere tid. Denne kritiske læsning er samtidigt en reorganisering af ideernes historie, idet andre traditioner, som fx. indianernes og de sortes mundtlige, symbolske afleveringer også inddrages i genlæsningen. Den kritiske genlæsning afdækker en polifoni af stemmer, som så udgør basis eller udgangspunkt for nye indlærings- og tankemåder. Dette eventyr her i praksis åbnet for en proces hvor forskellige stemmer sætter

¹⁹ Disse filosoffer er befrielsesfilosoffer.

hinanden i stævne²⁰. At tænke betyder her at indkalde disse stemmer og lade dem udtrykke deres viden og visdom, dvs. at praktisere interkulturel samtale eller dialog.

I interkulturel tænkning er der ikke plads til barbarisk kultur i Domingo F. Sarmientos forstand, der findes ikke højere og laverestående kulturer. Barbari skabes også i højere kulturer, højt civiliserede mennesker kan foretage ganske barbariske handlinger, lemlæstelse af kvinder er og forbliver en uetisk destruktiv handling, uanset om det foretages af religiøse eller af økonomiske grunde²¹.

En afsluttende bemærkning her: Latinamerikansk interkulturel filosofi indgår som en tankemodel i befrielsesfilosofien.

2. Den interkulturelle dialog

Den bærende metode i interkulturel filosofi er dialogen, den fordoms- og herredømmefrie kommunikation²², som muliggør et møde på et tomt felt. Raimon Panikker kalder denne dialog for dialogisk dialog, *diálogo dialogal*²³, og definerer den således:

*"Es (...) en el que no se presuponen unilateralmente las reglas del diálogo ni tampoco se dan por descontado sino que éstas se elaboran en el mismo diálogo. El diálogo dialogal no mira a con-vencer al otro, esto es, derrotarlo dialécticamente. El campo del diálogo dialogal no es la arena lógica de la lucha entre ideas sino el ágora espiritual del encuentro entre seres parlantes"*²⁴.

Metoden åbner for gensidig erkendelse og anerkendelse, kan det tilføjes. Dette forudsætter en transcendent intention, som overskrider deltagerens private eller personlige interesser. Deltagerens motiv kunne kaldes sandhedslængsel, eller længsel efter harmoni²⁵.

Den dialogiske dialog er også en måde at undgå *jægerens epistemologi*²⁶, dvs. den instrumentelles fornuft jagt på erkendelse, fuldstændigt løsrevet fra det menneskelige og fra al metafysik, det er den epistemologi som har været karakteristisk for den europæiske modernitet. Den rene fornufts handlinger. Denne rene fornuft, som i virkeligheden har noget mytisk over sig, idet den i kristen kontekst traditionelt har været forbundet med hellighed, noget verdensfjernt, ubesmittet, som blev smuglet til andre kulturelle kontekster. Den epistemologi, der er forbundet med dette smuglergods, kan ikke indgå i den interkulturelle dialog, hvor alt besmittes.

Men pointen her er, at den dialogiske dialog ikke må stivne i en enkelt teoridannelse, og ikke kan begrænse sig til abstrakte formaliteter, eller generaliseringer. Den må skabes af berøringen kulturerne imellem, når de kommer i kontakt med hinanden.

²⁰ Det har yderligere betydet ændring i den konkrete sociale praksis. Der findes et utal af etniske NGO'er i Latinamerika, som netop samarbejder med interkulturel filosofi, idet de fungerer som historiske informanter.

²¹ Her er det kastration af kvinder, som foretages i visse kulturer i Afrika og Asien, kontra tvangsterilisering som visse firmaer udsætter fattige kvinder for i Latinamerika med katastrofale følger for deres helbred.

²² Som Jürgen Habermas og Karl-Otto Apel ville sige det. For at undgå misforståelse, skal der lige gøres opmærksom på, at Habermas på ingen måde udgør nogen eksemplarisk filosofisk model for interkulturel filosofi, idet han er alt for meget af en talsmand for den vestlige rationalitet. Det samme gælder ikke Karl-Otto Apel, der har haft et dybt engagement i Befrielsesfilosofien som dialog partner til den, og han er med i Nord-Syd dialogoen, et forum af befrielsestænkere fra Latinamerika og den øvrige 3. Verden.

²³ Raimon Panikker op.cit. s. 25. Begrebet *dialogal* her henter han faktisk fra dialogisk filosofi, eller personalisme, som den også kaldes, og som Raimon Panikker kender grundigt.

²⁴ Raimon Panikker, ibid. s. 25.

²⁵ Raimon Panikker kalder denne harmoni for *con-cordia*, et begreb han foretrækker fremfor for sandhed, idet han mener at sandhedens sted er hjernen, hvor *con-cordia's* derimod er hjertet. Desuden har sandhed en tilbøjelighed til at totalisere; ibid. s. 25.

²⁶ Dette udtryk, *epistemologia del cazador*, er også Raimon Panikkars opfindelse og meget populært i interkulturel sammenhæng, ibid. 26.

Den dialogiske dialog sætter både dagsordenen for en sådan kontakt og afgrænsningen af feltet, hvor den skal finde sted.

En sådan dialog kan kun realiseres under fravær af al fordom. Og den rene fornuft, dvs. fornuften alene, ubesmittet af hjertets interventioner, har ikke meget at bidrage med. M.a.o. den objektive dialogiske dialog findes ikke.

2.1. Sprog og myte

Interkulturel filosofi forstår hvert sprog som en verden og hver kultur som en galakse. Derfor kan den ikke fremhæve hverken noget sprog eller kultur som den bedste. Man må ikke glemme dens udgangspunkt, nemlig at for tænkningen er alle kulturer lige velkomne. Men hvad gør man ved sprogproblemet. For man begynder med at tale, med at anvende ordet - og menneskets virkeligt autentiske ord er meget mere end tegn og begreber. Tegnet er ikke nok, og hvad skal man i øvrigt forstå ved dem hvis man har en anden kulturel baggrund?

Eftersom operationer hvor disse involveres, kræver primært intellektets interventioner og det rækker ikke i interkulturel kommunikation, må der noget mere til. Der skal intuition til, for uanset de forskellige verdener og galakser, så er man stadig en del af samme univers, hvilket betyder eksistensen af noget fælles menneskeligt. Eksistens af et sådant fælles menneskeligt element kunne danne den metafysiske baggrund, der kunne muliggøre kommunikation, hvor den eller synes umulig. En sådan kommunikation overskrider den rationale intelligibilitet.

Men det realistiske udgangspunkt for en meningsfuld dialog mellem kulturer kræver mindst en fortolker eller en oversætter. Det er vigtigt at kunne oversætte bestemte kulturelle tegn til den anden parts tilsvarende tegn.

Udgangspunktet kræver at parterne vandrer på samme vej, den ene ved siden af den anden. Den interkulturelle metode kan ikke være helt og fuldt apriorisk. Interkulturel filosofi kan ikke reduceres til teoretisk spekulation.

Den interkulturelle filosofi må frigøre den post-parmenidienske filosof fra sit mentale, konceptuelle bur, det vil sige frigøre tænkere fra de strukturer, der forhindrer dem i at åbne sig for de, der ikke er - i egen verden. Derfor kan den interkulturelle filosofi forstås som en intellektuel, menneskelig attitude overfor det andet, for alteriteten. Og den kan ikke reduceres til blot en form for åben interkulturel dialog. Den er et skridt i en anden retning. Det nye ved interkulturel filosofi er, at den ikke bare er en fortolkning af kulturene. De afgørende spørgsmål for denne filosofi er: hvordan kan man opretholde sin rationalitet ved at overskride den? Og hvordan kan man forstå den anden, når man ikke er den anden? For i interkulturel filosofien skal *reductio ad unum*, som er fornuftens krav til forståelse, overskrides.

Vi omtalte lige før, at der er noget fælles menneskeligt, der gør det muligt at sætte en forståelse i stand hinsides kulturelle fælles referencer. Denne fælles horisont er mythos. Den tillader interkulturalitet, selvom man ikke deler den samme begrebsmæssige verden, for den gør det muligt at opfatte, at den anden har en betydning. Myten anvender ikke begreber men symboler, og den symboliske bevidsthed opfanger dem. Bevidsthed her skal ganske enkelt forstås som bevidsthed om noget, uden at gøre vold på det, i modsætning til forståelse. Man kunne sige, at forskellen mellem bevidsthed og forståelse er den, at bevidsthed er mytisk og forståelse er logisk.

Men myten er en flydende størrelse, den er som horisonten, der bevæger sig væk, når man kommer den nærmere. Myten i sig selv er uopnåelig. Den kan iklæde sig et forløb, der får narrativ form, når man tror på den. Dens instrument er symbolet, og den bevæges af troen. Hvis man ikke tror på den, bliver den mytologi. Interkulturalitet er det felt, hvor myterne krydser hinanden. Således er de kristne lignelser, de buddhistiske eller afrikanske fabler, græske eller indianske myter, oplysningens fornuft, arketyper eller fortællinger i verdenslitteraturer er inter- og transkulturelle og polisemiske. Hver kultur tror på sine myter og har derfor brug for den anden for dermed at opdage deres egne myter. Dette viser noget om betydningen af den dialogiske dialog. Myterne gemmer sig i bl.a. den måde, man tilnærmer sig virkeligheden på og overbeviser sig selv om, at den er opdaget. Myterne styrer vores tankers former, eller de kategorier, som man på mytisk vis stoler på.

Den dialogiske dialog realiseres i den udstrækning myterne konvergerer. Interkulturalitet medfører en opgivelse af klarhedens ideal, eller af sikkerhed.

I stedet for sikkerhed skal der tillid til. Denne tillid kommer, når det går op for mennesket, at det ikke er sit eget fundament. Sikkerhed derimod kommer af tilbedelsen af fornuften, eller troen på en Gud som garant for fornuften. Mistilliden til den anden stammer fra tabet af det hellige. Den anden, den fremmede, blev således omskabt til en fjende, eller en mulig konkurrent. Tabet af det hellige har fået mennesket til at opleve den anden som Hobbes beskriver, nemlig som en ulv i stedet for en gud, som hos Platon. Dette skred markerer i øvrigt et stort brud i den vestlige kultur. Det handler om at opdage den anden som en gud, eller i det mindst som den ureducerbare, uerstattelige anden, hvis ansigt er en epifani af det guddommelige²⁷.

Interkulturalitet opstår af mødet mellem forskellige kosmo-visioner, når disse er åbne for hinanden, og denne åbenhed kommer, når man overvinder fristelsen til at tro sig selvtiltrækkelig, hvilket er det samme som kulturel solipsisme. I interkulturalitet er den anden kilden til erkendelse, og ikke blot genstand for forskning.

I en verden som vrimler med dødssymboler, selvom den også indeholder genopstandelsessymboler, betragter interkulturel filosofi sig selv som en håbets epifani. Interkulturalitet som håb bunder i den opfattelse, at der finder alternativer til globalisering fra oven, som eneste civilisatorisk model. Selvom den ved, hvilke kræfter den har med at gøre og anerkender deres styrke, hvilket også betyder at erkende sin begrænsninger²⁸, anser den sig selv som en form for modstand, som praktiserer *kulturel ulydighed, desobediencia cultural*²⁹, i analogi med civil ulydighed. Interkulturel filosofi vælger håbets projekt, dvs. at operere med genopstandelse.

3. Interkulturel filosofi som alternativ

Interkulturel filosofis modstand mod el *huracán de la globalización*, er først og fremmest en etisk modstand, en modstand, der som basis har indignationen over for destruktoren af den kulturelle diversitet. Som vi omtalte tidligere, regner den med kunne afdække andre modeller for social organisation end den aktuelle, regerende model, ved at reducere og nivellere de forskelle, der findes på planeten, i det mindste på overfladen. Denne model præsenterer sig selv som den eneste rigtige på bekostning af det anderledes, af alteriteten. Ofringen af alteriteten udgør det barbari, denne civilisatoriske model genererer.

²⁷ Emmanuel Lévinas, *Etik og uendelighed*, Hans Reitzels Forlag, København, 1995, s. 79-99.

²⁸ I sammenfatningen af II International Kongres for Interkulturel Filosofi, vi tidligere omtalte, skriver Raimon Panikker: "*Hemos dudado del realismo de nuestros proyectos que son poco fuertes para superar la inercia del sistema dominante, de que los que nos han criticado tengan siempre razón con la consiguiente reacción de volver a casa para fortalecer nuestro punto de vista, lo que no deja de ser muy positivo; de que nuestras dudas nos paralicen en nuestro quehacer, sacando de ella fuerza y una mayor prudencia. Hemos sufrido porque la cultura dominante en el mundo parece ir por derroteros, porque los intereses creados hacen muy inverosímil un cambio de estructuras y sufrimos la tentación de la violencia, incluyendo la doctrinal, del adoctrinamiento y de la propaganda aliada con el poder*", Ibid. s. 214.

²⁹ Raúl Fornet-Betancourt: *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*, in *Revista de Filosofía*, Año XXX, Nr. 90, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de Plantel, México, sep-dic. 1997, s. 376.

Selvom visse interkulturelle filosoffer³⁰ mener, at denne nivellering kun finder sted på overfladen og at neutraliseringen af kulturenes alternative styrke vil være en naturlig modstand mod den ensformende storm, skal en del af arbejdet bestå i konstant afsløring af, hvad globaliseringen fører til. Og at opretholde en konstant mistanke overfor den, når den prædiker interkulturel dialog, som f.x. turismen, som i virkeligheden bruges for at påtvinge en ensrettende, homogeniserende model. Vejen ud af denne *pensamiento único*, er interkulturalitet. Raimon Panikkar siger:

*"La interculturalidad nos brinde una vía media entre el absolutismo de valores universales como una ética mundial, un mercado común, una democracia planetaria o unos derechos humanos absolutos y un rechazo también absoluto de tales valores porque no son universales"*³¹.

Den balance Raimon Panikkar refererer til er måske inspireret af buddhismens gyldne middelvej men den kan også forstås som et harmonisk resultat af foreningen af kommunikationen i diversiteten.

3.1. Den etiske modstand

Den etiske modstand har rod i undertrykkelses- <befrielsesdialektikken. I denne dialektik artikuleres protesten mod kulturel undertrykkelse. Den etiske modstand blev formuleret af Enrique Dussel³² som befrielsesprincippet, der er en hovedkategori i hans befrielsestænkning. Befrielsesprincippet bygger på en praksis, der fundamentalt set er etisk-kritisk med henblik på at befri ofret. Dussels tænkning henviser også til, eller giver gode retningslinjer for, valget af egen kultur, samtidig med forpligtelsen til at forny og reorganisere den ud fra ofrets erindring om befrielsen. Dette valg skal forstås som valget af en permanent befrielsesproces, som kræver en konstant brug af dømmekraften og skelneevnen i den pågældende kultur selv. Anvendelsen af befrielsesetikken som analytisk instrument til at belyse skelneprocessen i konflikten mellem undertrykkelses- og befrielsestraditioner peger frem mod personlig refleksion hos de forskellige sociale subjekter eller kulturelle aktører. Det betyder, at befrielsesprincippet både hvad det teoretiske grundlag og hvad den praktiske faktibilitet angår, gør krav på bevidst reflekterende tilegnelse fra subjekternes side. Denne refleksion medierer det paradigmatisk kriterium, som overbeviser om rigtigheden af valget af en bestemt side i konflikten. Det overbevisende i befrielsesprincippet indebærer handling, hvilket fører til ikke alene kulturenes, men også historiens ændring.

Befrielsesprincippet hviler som sagt på det etiske imperativ om at befri ofret. Det kræver igen valg af en subjektivitet eller en intersubjektivitet, der funderes på solidaritet som væremåde, som en måde man forholder sig til sig selv og til den anden på. Projektet om den interkulturelle dialog som alternativ til globaliseringen, stoler fuldt ud på denne den solidariske subjektivitets potentiale. Det er den, der til syvende og sidst kommer til at vise kulturer som reserver for menneskelighed, for menneskeliggørelsen eller humaniseringen af mennesket. Derfor indebærer det interkulturelle dialogprogram - i sin modsætning til globaliseringens dehumaniserende tendenser - at valget er håbet:

³⁰ Bl.a. Guillermo Bonfil: *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, 1991, s. 222-234, men ligeledes i *Pensar nuestra cultura*, México, 1991.

³¹ Raimon Panikkar, *ibid.* s. 34. Se også *La mística del diálogo*, in *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien I*, 1993.

³² Enrique Dussel er en af Latinamerikas mest produktive befrielsesfilosoffer, hans speciale er netop befrielsens etik. Det er hans bog *Arquitónica de una ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Siglo XXI, México, 1997, hele kap. 6, som der refereres til her.

"Ante la globalización como contextualidad absorbente que dicta la ruta y el horario a seguir, el diálogo interkultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta 'cultura mundial' monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad"³³.

en interkulturel dialog uden den specielle etiske kvalitet, der kendetegnes ved sin praksis af tolerance og respekt for alteriteten, kan ikke lade sig gøre. Det skyldes, at den interkulturelle dialog

...*"funda la acogida del otro como sujeto que para intervenir y participar, no necesita pagar primero derechos de aduana ni solicitar un permiso de trabajo. El diálogo intercultural tiene, a este nivel, el carácter de un proyecto ético guiado por el valor de la acogida del otro en tanto que realidad con la que se quiere compartir la soberanía y con la cual se puede compartir el futuro que no está determinado únicamente por mi manera de comprender y de querer la vida"*³⁴.

Når Raúl Fornet-Betancourt tildeles nærværende artiklens afsluttende ord, skyldes det, at de illustrerer den interkulturelle filosofis radikale bud som alternativ til den regerende orden, der *par tout*, med alle til rådighed stående midler har afskaffet utopien. Den interkulturelle filosofis sidste konsekvens er et utopisk bud på en verden uden grænser, hvor det anderledes har ret til eksistens, til væren. Ikke det hæslige, - dét elimineres med etisk indsprøjtning. Denne utopi er ikke en statisk utopi, men aktiv, dynamisk: den handler om den uendelige samtale; i utopien går man ud fra, at nutiden ikke kan fastfryses og dermed gøres uforgængelig. Denne vision er faktisk visionen om den solidariske globalisering fra nedenunder, en globalisering som bygger på *humanitas*, det der gør mennesket menneskeligt.

Yderligere referencer

Assaman, Hugo & Franz Hinkelammert: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre teologia e economia*, Vozes, São Paulo, 1989.

----*La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, Departamento Eucuménico de Investigaciones - DEI, San José, 1980.

Baumann, Zygmunt: *Globalisierung oder Was für die einem Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung*, in *Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 2117, 1996.

³³ Raúl Fornet-Betancourt: Supuestos filosóficos del diálogo intercultural, in *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, 1998, s. 158.

³⁴ Raúl Fornet-Betancourt, *ibid.* s. 159. Teksten findes i øvrigt på Poplylog - Foro para el filosofar intercultural's hjemmeside Fejl! Bogmærke er ikke defineret

De Schrijver, George: *The Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation: From Socio-Economic Analysis to Cultural Analysis*, Preprint, Centrum voor Bevrijdingstheologie, Katholieke Universiteit Leuven, 1996.

Popol Vuh - overs. Miguel Ángel Asturias, Lozada, Buenos Aires, 1977.

Sung, Mo Jung: *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, Vozes, São Paulo, 1989.

Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Mass./London, 1991.

---- *The Politics of Recognition*, in *Multiculturalism*, Taylor, C. og andre, red. og introduktion ved A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994.

ISSN 0902-901X