

# Esistono delle norme interculturalmente fondabili per una politica dello sviluppo culturale?

Franz Martin Wimmer (Vienna)

Indice:

<b>ESISTONO DELLE NORME INTERCULTURALMENTE FONDABILI PER UNA POLITICA DELLO SVILUPPO CULTURALE?.....</b>	<b>1</b>
Premessa.....	1
Cosa vuol dire „sviluppo culturale“?.....	2
„Lo sviluppo culturale“ – „morello nero“ o “ferro di legno“?.....	4
Filosofia ed arte come modello della collaborazione dello sviluppo?.....	7
Differenza contra Deficienza.....	8
Esclusività.....	10
Equivalenza.....	10
Complementarietà.....	11
Quattro forme del centrismo.....	12
Il centrismo espansivo.....	13
Il centrismo integrativo.....	13
Il centrismo separativo.....	13
Il centrismo tentativo.....	14
Cinque supposizioni o Poti vuol andare in città.....	14
Chi sono gli arbitri?.....	16
Note.....	17

## ***Premessa***

Se il giudicare, il sentire, e l’agire umani sono sempre culturali<sup>1</sup>, se inoltre non esiste *una* culturalità umano-naturale ma piuttosto ce ne sono tante differenziate, sorge allora la questione riguardo ai criteri ed istanze: Chi giudica, e secondo quale criterio, cosa deve restare, cosa deve diventare importante e cos’è da mettere a parte?

Comunque sia capito, il concetto di “cultura” indica un orizzonte dentro cui vengono date valutazioni, spiegazioni, e proposte di senso, sia per certi campi di vita, sia anche in modo completo. Ci sono molti tali orizzonti, ed essi non sono tutti conciliabili fra di loro. Ciò riguarda sia i rapporti fra diverse società, sia quelli dei gruppi dentro una società, nella prospettiva temporanea come anche in quella dell’estensione temporale. Gli orizzonti si sovrappongono, cambiano, e vengono cambiati per forza propria o per opera degli altri. Non ogni tale *cambiamento* è anche uno *sviluppo* nel senso etimologico che indica il portare all’esteriore qualcosa che esiste già all’interiore. Anche non avviene automaticamente che il *cambiamento* sia uno *sviluppo* nel senso che la forma sviluppata sia migliore e di livello superiore di quella prima dello sviluppo. Potremo piuttosto pensare che in un cambiamento culturale esce fuori qualcosa che prima era nascosto, come lo suggeriscono le lingue basate sul latino (*développement*, *sviluppo*, ecc.).

*La politica dello sviluppo* – o anche, com’è solito chiamarla in questi giorni, la *cooperazione per lo sviluppo* – si riferisce all’*esercitare di influsso fra disuguali*: ci sono dei paesi che

*danno* ed altri che *ricevono*, c'è l'*assistenza* per lo sviluppo e ci sono gli *assistenti*; gli *scopi* dello sviluppo vengono definiti (anche) da persone altre di quelle che hanno da raggiungere questi scopi, ecc. Tali influssi possono avvenire su diversi campi e fra diversi partner. Essi possono essere internazionali, cioè regolati fra dei governi, oppure originare da gruppi sociali (come NGO, gruppi ecclesiastici, ed altri) e dirigersi di nuovo ad altri gruppi sociali. Essi possono coprire degli ambiti diversissimi e perseguire vari scopi, come p.es. l'alfabetizzazione generale, l'aiuto nel caso di una catastrofe, l'assistenza medicinale, l'ampliamento dell'infrastruttura, o lo sviluppo delle competenze economiche delle donne.

In ogni caso vale che la cooperazione o la politica internazionali per lo sviluppo presuppongono concettualmente l'esistenza di società, paesi, regioni, gruppi sociali, ecc., più sviluppati, e di tali meno – o non affatto – sviluppati. Questa presupposizione è credibile e in molti ambiti sembra riposare su dei dati misurabili. Si può numericamente definire la percentuale della popolazione che è in grado di saper leggere e scrivere, che viene assistita medicinalmente, che ha delle possibilità di lavoro e di alloggio sufficienti, e che ha un livello di vita sopra la mera sopravvivenza. In questi e simili ambiti si può allora parlare di uno "sviluppo" "superiore" o inferiore di una società.

### ***Cosa vuol dire „sviluppo culturale“?***

Se cerchiamo dei criteri interculturalmente fondabili, questo non basta da risposta. Allora la questione è: Esistono delle "culture" sottosviluppate? È solo quando possiamo rispondere sufficientemente a questa domanda che sarà possibile chiarire anche l'altra questione – se esistono dei criteri "interculturalmente" fondabili per l'esercitare d'influsso politico riguardo allo "sviluppo".

Sembra infatti facile trovare dei criteri per differenziare fra delle società "culturalmente sviluppate" ed altre che sono "culturalmente sottosviluppate" se intendiamo per cultura un certo campo del comportamento umano, l'attivazione del quale non può essere effettuata da tutti i membri della società a causa di certi talenti ed una formazione complessa richiesti per esso, e che dall'altra parte non ha una necessità immediata per la vita individuale che hanno il mangiare e il bere.

Il linguaggio che si trova per esempio sull'internet sembra presupporre una tale concezione. Un termine di ricerca come "culturalmente sviluppato" o dei termini corrispondenti nelle altre lingue (p.es. "culturally developed" o "desarrollado culturalmente" forniscono una varietà di risultati il tratto comune dei quali è il riferimento ad un rispettivo campo di attività considerato eccellente che è realizzato in un certo luogo e manca in un altro. Secondo questo senso, l'esistenza di per esempio orchestre classiche e teatri dell'opera viene presa come indizio di "sviluppo culturale". Un tale indice però non è culturalmente indipendente. In una società diversa, lo stesso giudizio potrebbe essere fatto a base dell'esercizio di tecniche calligrafiche, ed altro.

Possiamo generalizzare questo punto dicendo che l'esercizio di pratiche, che per qualche motivo sono altamente apprezzati dentro il quadro di una società senza servire ad un bisogno immediato di sopravvivenza, servono ai membri di questa società come indizio dello sviluppo culturale.

Da ormai più di trent'anni, delle conferenze internazionali trattano le questioni dello "sviluppo" in connessione con culturalità e "diritti culturali", e ancora i dibattiti oscillano fra "i concetti filosofici della cultura" e "il lato pratico della questione", come già indicato da Boutros-Ghali nel 1968, allora rappresentante egiziano presso la conferenza dell'UNESCO<sup>2</sup>. Anche questo articolo non fa eccezione dalla regola, dato che qui vengono da un lato analizzati dei concetti, delle presupposizioni, e degli ipotesi che sono nati storicamente e che servivano alla comprensione sia del proprio orizzonte culturale sia di quello altrui. Dall'altro lato vengono cercati le funzioni di questi concetti, essendo di natura ben pratica e politica.

Se ci domandiamo riguardo alla coppia dei concetti "cultura e sviluppo", sembra ovvio sospettare dentro di uno "sviluppo culturale" (p.es. di una società) qualcosa come un "morello nero": Come potrebbe "svilupparsi" una società altrimenti se non "culturalmente" in un senso comprensivo? E dall'altra parte: Come potrebbe esistere una "cultura", se non "sviluppandosi"<sup>3</sup>? Così ci troveremmo davanti ad un pleonaso oppure ad un truismo. Si

deve tuttavia notare a questo proposito che almeno tanti filosofi incontravano dei problemi cercando di enunciare il contenuto e la modalità, sia dello svilupparsi della loro propria disciplina “la filosofia”, sia anche di quelli dell’“umanità”. E troviamo anche l’obiezione che un tale enunciato non possa essere fatto riguardo alla totalità di campi o aree culturali, che sia assurdo per esempio sul campo dell’arte.

Continuo dunque le considerazioni presenti discutendo un approccio fornito da Kimmerle in connessione con la filosofia interculturale. Si tratta della tesi che dei processi dialogici nei campi di filosofia ed arte possano essere esemplari per altri campi, come quelli dell’economia, della politica, o del trasferimento tecnologico. L’approccio descritto presuppone che ciò sia il caso, tuttavia con una restrizione significativa: processi dialogici sullo stesso rango siano possibili in filosofia ed arte appunto perché in questi campi non si può affatto parlare di uno sviluppo.

Mi sembra importante e fondabile il dovere, legato a ciò, di stabilire dei *dialoghi* o dei *poliloghi* sulla massima di essere dello stesso rango, anche se la tesi del non-sviluppo dei campi di arte e filosofia mi sembra troppo generale. Però questo dovere comporta la necessità di un’autocritica della filosofia, come dall’altro lato di un’analisi critica dei concetti-guida nella comprensione e nella valutazione di differenze culturali.

Per quanto riguarda la valutazione del rapporto fra la propria cultura e una o diverse altre, troviamo spesso l’attribuzione di *validità esclusiva* al proprio. Però incontriamo anche il concetto di *equivalenza* e di complementarità delle culture. La distinzione di quattro tipi di strategie e prospettive centrate sulla cultura deve servire nel contesto presente a capire meglio ciò che sarebbe descritto solo imprecisamente come un rapporto “gerarchico”. I tipi di “*centrismo espansivo*”, “*integrativo*”, “*separativo*”, e “*tentativo*”, benché non esistano nella realtà in forma pura, guidano tuttavia l’attività in delle forme diverse.

Infine dobbiamo distinguere diverse supposizioni riguardo alla propria weltanschauung o cultura e a quella altrui, che sono da presupporre nella transizione della percezione di una differenza all’affermazione di una deficienza, e che io chiamo complessivamente “supposizioni”. Riguardo alla propria cultura o a quella altrui, si può presupporre la *superiorità*, la *completezza*, la *maturità*, e la *competenza*, con le supposizioni corrispondenti di inferiorità, incompletezza, infantilità, e incompetenza. Per quanto riguarda il corso dello sviluppo culturale atteso, o quello dei processi interculturali, li possono agire la supposizione di un’inevitabilità immaginata teleologica, rispettivamente quella di un’accidentalità invertibile.

Tutte queste supposizioni sulla propria cultura o quella altrui, e specialmente la supposizione dell’inevitabilità e dell’irreversibilità dello sviluppo, devono anche accompagnarci in connessione con le questioni di politica o cooperazione dello sviluppo. Questo applica a causa del fatto semplice che la conoscenza dei contenuti precisi delle supposizioni menzionate e della loro efficacia nei giudizi, attraverso cui “noi” veniamo percepiti dagli “altri” e gli “altri” vengono percepiti da “noi”, è un presupposto necessario per una cooperazione effettiva.

Tutto quanto tuttavia non risponde ancora alla questione del giudizio su questa o quella direzione dello sviluppo, oppure, come dovremo dire per prudenza: la questione del giudizio di questi o quelli *cambiamenti*. Rimane infine la questione degli arbitri, con cui avevo cominciato: Chi giudica secondo quale criterio cosa deve rimanere, cosa crescere, e cosa diminuire?

Il primo pensiero è che lo sviluppo ha luogo dove qualcosa cambia a base di se stesso in modo che ciò che viene dopo si basa su delle possibilità e tendenze radicate in ciò che gli precedeva, come lo ha formulato un rappresentante della cosiddetta “Kulturkreislehre” (dottrina del cerchio culturale) dell’etnologia: “Nel seme di una forma culturale è contenuto il piano secondo cui le sue forze vitali portano a certe espressioni”<sup>4</sup>. In una pubblicazione ufficiale del governo austriaco, si può leggere: “Sul piano internazionale, si è imposta la conoscenza che lo sviluppo non può essere dettato dall’esteriore”<sup>5</sup>. È facile capire questo in un senso superficiale: quello che è “dettato dall’esteriore” non è sviluppo ma manipolazione, cambiamento forzato. Fra ciò ed uno sviluppo interamente autonomo si trovano comunque diverse sfumature d’influsso, di corteggiamento, di persuasione, oppure – secondo l’opinione di alcuni – di seduzione. Tali influssi vengono “dall’esteriore”, anche se non vengono “dettati”; essi causano “lo sviluppo come imitazione di finalità essogene”<sup>6</sup>.

Il contrario sarebbe lo sviluppo autonomo. Ma l'idea dello sviluppo autonomo non basta da criterio generale. Non basta perché nessuno sarà pronto ad accettare come essendo di validità uguale tutto ciò che è storicamente nato qualche tempo qualche parte, tutto ciò che si è imposto in qualche società come forma di vita o cultura – sia pure in modo completamente autonomo riguardo ad altre società –, per due ragioni.

In primo luogo perché declino, distruzione, e decadenza appartengono alla storia della società umana altrettanto che espansione, dispiegamento, e ascesa. Già delle culture di tempio dell'età della pietra, come p.es. quella di Malta, sfruttavano il loro ambiente in un modo talmente profondo da distruggere così le basi della loro vita e dunque se stessi. Siccome un'evasione geografica non era possibile – contrariamente alle società mesoamericane – l'impovertimento dell'ambiente conduceva al declino definitivo<sup>7</sup>. La questione, risultando da osservazioni simili, sull'esistenza di rovine imponenti, e sul declino evidente di organizzazioni umani grandi e capaci, preoccupava già il primo grande teorico della storia della tradizione musulmano-mediterranea, Ibn Khaldun (morto 1406), ed è rimasta presente fino ai film di catastrofe odierni.

La seconda ragione per cui non si può considerare l'autodeterminazione come criterio sufficiente per lo sviluppo in generale è che l'autodeterminazione vera nel senso comprensivo e letterale nella vasta maggioranza dei casi non è una caratteristica dello sviluppo culturale o altrimenti sociale. Il caso normale è piuttosto la presenza di éliti che, benché essi possano trovarsi in concorrenza fra di loro, pretendono il potere di definire ciò che è buono e giusto senza permettere le obiezioni degli altri – che sono generalmente la maggioranza.

Nella sezione conclusiva, ricordo dunque un sogno di un *jacobin* del tempo della Rivoluzione Francese, secondo cui l'esame della “natura dell'uomo” possa fornire il criterio giusto per ogni questione, comprensibile per tutti. Questo sogno si ha continuato a sognarlo sotto altri nomi nelle teorie della civilizzazione e della modernizzazione. Nella filosofia continua ad agire sotto il nome dell'universalismo e viene scompigliato nel nome del relativismo post-moderno e di un pragmatismo culturalista. Io considero l'ultimo di essere una falsa modestia – politicamente impotente, tra l'altro – e il primo, nelle sue forme più spesso incontrate, un centrismo culturale velato. Ritengo invece possibile e necessario di promuovere una “prassi di comunicazione” nella filosofia che mira ad un'altra specie di universalità. Un rappresentante della “filosofia interculturale” l'ha descritta come segue: “I mondi culturali vengono tradotti, e nella loro traduzione reciproca si crea dell'universalità”<sup>8</sup>. Vedo l'accento sulla “reciprocità”. Non concorda con gli abitudini della prassi accademica, è però teoricamente stringente: di trattare delle questioni di fondamento e orientazione nella filosofia in un modo che io ho descritto come “poliloghi”<sup>9</sup>.

Quindi gli arbitri hanno un nome anche nelle questioni dello sviluppo culturale: Non sono solamente gli esperti di tradizioni maggiori regionali, ideologiche, religiose, benché loro vi sono inclusi. Ma loro devono in primo luogo ampliare il loro cerchio perché *tutte* le tradizioni culturali dell'umanità sono competenti in questo campo. Non si può tracciare per esempio il confine delle cosiddette civiltà progredite.

E loro devono in secondo luogo lasciar mettere in questione *ogni* tradizione, a partire dall'interno e dall'esterno, cioè per quelli individui della loro propria religione, ideologia, e regione a cui avevano negato la facoltà di giudizio, come anche per quelli che criticano dal di fuori con delle ragioni ben chiare.

### **„Lo sviluppo culturale“ – „morello nero“ o “ferro di legno“?**

Le parole delle lingue europee moderne corrispondenti alla parola italiana “sviluppo” (come: Entwicklung, development, ecc.) oggi hanno la maggioranza delle loro connotazioni in comune: Tuttavia non è insignificante che le radici di queste parole sono diversi. La parola tedesca “Entwicklung” è connessa a un verbo da comprendere primariamente come riflessivo: “sich entwickeln” (“svilupparsi”). Qualcosa si sviluppa o: qualcosa viene fuori (da se). Sembra che siano simili gli schemi delle parole russe e turche “razvivat'sia” rispettivamente “gelismek”, ambedue connessi a dei processi naturali di crescita.

Dall'altro lato, alcuni termini formati dal latino fanno piuttosto pensare ad un'attività. In francese per esempio, si può dire “quelqu'un développe une maladie” (qualcuno sviluppa una

malattia) il quale può essere reso in tedesco solo nella forma riflessiva (“bei jemandem entwickelt sich eine Krankheit”), se si vuole evitare l’uso di un altro verbo. “Développement” fa pensare ad un “scoprire” o “svelare” più di quanto è il caso con “Entwicklung”. Alla parola tedesca corrisponderebbero infatti in alcuni sensi piuttosto delle forme a partire dell’“evolere” latino, quindi “evoluzione”. In questo caso tuttavia la questione da chiarire sarebbe da formulare così: Esistono dei criteri per una politica dell’evoluzione riguardo alle società o culture umane (per “evolution politics, politique de l’évolution, Evolutionspolitik”)?

Questi termini non sono soltanto rari e inabituali, loro sono infatti implausibili. Corrisponderebbero comunque a ciò che fundamentalmente viene espresso con il termine tedesco di “Entwicklung” – un processo nel quale un’entità si cambia autonomamente in modo che le forme ulteriori erano già delle abbozze anteriori, e che il dopo quindi è un grado più elevato del prima. Un concetto “transitivo” dello sviluppo, cioè delle misure prese per poter “sviluppare” qualcosa o qualcuno, dovrebbe designare un’istanza comprensiva su tutte le culture, specialmente quando si vuole trattare dello “sviluppo culturale”; una tale istanza però non esiste. È simile nei modi di parlare popolari sull’“evoluzione” (delle specie), dove il ruolo menzionato viene attribuito ad un’istanza immaginaria, “la natura”, come se “la natura” sia una persona con delle conoscenze e del potere.

Dal tempo dei Lumi e della Romantica in Europa, i tentativi filosofici di descrivere il proprio stato mentale come il risultato di un processo di autosviluppo sono comuni, e questo risultato vi è visto o come parziale (Lessing e Herder) o come riconoscibilmente definitivo (Hegel). Se tutte le attività e produzioni dell’uomo sono da trovare in questo processo, il termine “sviluppo culturale” indica allora qualcosa come un “morello nero” e costituisce un pleonaso.

I filosofi erano allora preoccupati di cogliere la propria “cultura” o “filosofia”, e non di quelle altrui, tuttavia nella convinzione che esse siano quelle generali, la cultura e la filosofia dell’umanità stessa. Parlando oggi di “cultura e sviluppo”, siamo comunque confrontati solo in secondo luogo con il problema di dover spiegare lo stato del proprio. In primo luogo vi pensiamo agli “altri”, e in un modo da presupporre che essi “non si sviluppano naturalmente loro stessi”<sup>10</sup>, per quale motivo un’assistenza esteriore – i.e. dalla cultura più sviluppata – non sembra da principio assurda. Questa abitudine viene dall’essere abituati a parlare di “paesi in via di sviluppo” senza sussumarvi il proprio paese.

Mentre i filosofi del settecento e dell’ottocento lavoravano su un “gran racconto” sul proprio e solo autosviluppo dell’“umanità”, noi non ci fidiamo più in tali racconti, e parliamo di molti e diversi sviluppi, anche di quelli mancanti e mancati. Anche dobbiamo ovviamente chiederci donde si possa prendere i criteri per tali valutazioni, e le norme per cominciare oppure correggere gli sviluppi.

Non si doveva aspettare fino al tempo postmoderno per vedere delle obiezioni contro tali “grandi racconti”. Marx dice nel 1858 sul “cosiddetto sviluppo storico” che sia fondato sul fatto “che l’ultima forma considera quelle precedenti come gradini conducendo ad essa”<sup>11</sup>, una visione dalla quale anche lo storico Ranke mette in guardia il re di Baviera nel 1880, dicendo che essa non sia “né ... filosoficamente valida, né ... storicamente provabile”<sup>12</sup>. Per lo “storicista” Ranke, un determinismo non può essere filosoficamente valido, dato che contraddirebbe la coscienza della libertà dell’uomo. Storicamente, un concetto del progresso generale farebbe che ogni singola epoca, ogni singola generazione presente avrebbe il suo valore solo in relazione ad un’altra più tardiva.

*Io invece sostengo: ogni epoca è immediata a Dio, e il suo valore non è affatto fondato su ciò che ne viene fuori, ma sulla sua stessa esistenza, sul suo proprio sé.*<sup>13</sup>

Parlando di “culture” invece di “epoche”, e trasferendo questa pretesa di un valore autonomo incondizionato sui primi, il risultato sembra oggi abbastanza conosciuto e allo stesso tempo discutibile.

Sembra conosciuto, dopo tanti dibattiti nelle scienze sociali e culturali, che i “valori cari a tutti gli uomini oppure a singole culture oppure anche a singoli individui ...” formano “non un sistema gerarchico, ma uno eterarchico”<sup>14</sup>. Sembra dunque anche chiaro che “una nuova dinamica [sia] da fondare, basandosi sull’accettazione reciproca, sul rispetto, e sulla solidarietà”<sup>15</sup>, adesso che lo sguardo superiore dal campanile – storico-tolerante sì, ma

comunque esclusivamente privilegiato – non è più possibile, perché “l’Europa [sia] ormai diventata interpretabile”<sup>16</sup>, e questo anche dall’esterore.

Però, anche l’affermazione di Ranke sembra discutibile. In primo luogo, lui distingue fra i campi “degli interessi materiali”, dove “un aumento decisivo” ha luogo, dagli altri, dove non avrebbe senso di parlare di aumento: “Sarebbe ridicolo di voler essere un più grande epico di Omero oppure un più grande tragico di Sofocle.”<sup>17</sup> Una tale distinzione è frequente, e nel tedesco essa ha spesso usato la coppia di parole “civilizzazione-cultura”; essa dichiara lo “sviluppo culturale” di essere un “ferro di legno”, almeno in certi campi. Quindi sarebbe possibile di avere uno sviluppo “civilizzatorio”, ma non uno sviluppo “culturale”. È molto dubbio se questa distinzione davvero descrive la realtà<sup>18</sup>.

Anche per un’altra ragione, l’affermazione di Ranke è dubbia nel miglior senso della parola: perché si deve dubitare se ci sia una qualsiasi cosa che è per se stessa, senza riferimento a qualcos’altro, che è quindi incondizionatamente valida, fine a sé stessa e non mezzo ad un altro fine. È solo dopo aver fondato una risposta positiva a questa domanda che l’altra segue in modo sensato: a quali cose o stati di fatto ciò possa essere attribuito, e finalmente se ciò possa essere sostenuto per delle “culture” o dei “valori culturali”.

Il *locus classicus* nella storia della filosofia europea per l’esistenza di qualcosa che non deve mai essere usata “come mero mezzo” in relazione a qualcos’altro è una delle formule dell’“imperativo categorico” da Kant<sup>19</sup>. Esso è da comprendere come legge della ragione pratica, ed è coercitivo per ogni ente razionale. Quello che ha di valore proprio in sé è qui la persona umana. Hegel invece parla già di individui e di società, di individui comuni e di individui “di storia mondiale”, quest’ultimi essendo “mezzi” dell’autorealizzazione dello spirito, quando

*Quella vitalità degli individui e popoli cercando e soddisfacendo i loro beni sono allo stesso tempo mezzi e strumenti di un qualcosa di maggiore e più ampio che ignorano, completando inconsapevolmente la sua volontà ...*<sup>20</sup>

Quel “qualcosa di maggiore e più ampio” però nella visione di Hegel non è più qualcosa di meramente umana, ma “lo spirito che prende la storia del mondo da scena, proprietà, e campo di realizzazione”<sup>21</sup>. Essendo strumento di questo spirito, l’uomo tuttavia non è, secondo Hegel, svalorizzato perché appunto ciò è la sua più alta designazione. Lo “speciale” o “particolare” però non ha un diritto proprio riguardo a ciò, come Hegel lo esprime a varie occasioni e anche nella parola spietata sulla cultura mesoamericana “di nome in Messico e Perù, che doveva scomparire quando lo spirito gli si avvicinava”<sup>22</sup>. Per un politico dello sviluppo pensando all’hegeliana, la conservazione di particolarità culturali è completamente priva di senso siccome la conservazione di qualsiasi cosa per se stessa non fa senso. Tutto è misurato secondo lo sviluppo singolo di cui Hegel necessariamente attende che sia non solo unico, ma anche necessario.

Se invece la filosofia prende coscienza della sua propria culturalità rispettiva, mettendo dunque in dubbio il singolare del *solo* sviluppo di sé stessa, allora non può più presupporre una differenza netta “fra l’universale e il particolare”, davanti a cui “il particolare deve sempre giustificarsi”. Non rinuncerà però per questo all’universalità come fine, cercherà piuttosto di criticamente superare la “mancanza di universalità”<sup>23</sup> fondata nella pretesa infondata della validità universale. In una prospettiva “interculturale” del filosofare, anche la questione dello “sviluppo culturale” è da riformulare, suspendendo l’idea di uno sviluppo singolo finalizzato, nel quale tutte le vie particolari si rincontrassero infine completandosi; ma suspendendo anche l’idea che la moltitudine e la differenza delle “culture” siano valide e incriticabili in sé e in ogni senso.

La filosofia di orientazione interculturale prende sul serio il fatto che si può parlare di sviluppi culturali solo ne *plurale* e non nel singolare. Ciò significa che una cultura non si sviluppa in modo rappresentativo per delle altre. Significa inoltre che non esiste *un* solo criterio che possa misurare tutte nello stesso senso, perché ogni tale criterio è culturale e quindi anche particolare. Non significa però che fra le culture ed i campi culturali in sviluppo non ci sia altro di incomprensione e differenza, facendo impossibile ogni critica reciproca.

### ***Filosofia ed arte come modello della collaborazione dello sviluppo?***

Heinz Kimmerle, pioniere della filosofia interculturale e delle ricerche sulla filosofia in Africa, diceva riguardo all'“importanza dei dialoghi specialmente sui campi di filosofia ed arte per la teoria dello sviluppo” che si tratti qui di una funzione indiretta – né la filosofia né l'arte sono secondo la sua concezione sottoposti ad un processo di sviluppo:

*... esistono dei campi dove nessuno sviluppo ha luogo. Tali campi sono: i comportamenti fondamentalmente umani come l'amicizia, la libertà dell'ospite, oppure la protezione e l'aiuto per i membri più deboli della società, comportamenti che certamente prendono delle forme diversissime secondo tempo e cultura; anche l'arte o la filosofia, cioè – più specificamente – ciò che è davvero artistico nell'arte e ciò che è davvero filosofico nella filosofia.<sup>24</sup>*

La sua argomentazione su questo punto è chiarissima: la qualità di opere d'arte e di filosofia non sia determinata dalle tecniche e medie attraverso cui esse si esprimono, e sia anche indipendente dell'esistenza di una tradizione o scuola.

*Il posteriore non è meglio dell'antecedente, ma in tutte le epoche e in tutte le culture esistono buone opere di arte e di filosofia e quelle peggiori. Degli esempi antichissimi di arte o filosofia sono già completi in sé e non possono essere superati da niente nella storia seguente. ... una articolo sull'internet non è filosoficamente superiore ad un testo in un manoscritto o dentro di una tradizione orale.<sup>25</sup>*

L'ultimo è senz'altro da affermare, anche se lascia fuori la considerazione che nel caso di testi stampati oppure oralmente conservati si può almeno presupporre una certa attenzione ed una certa stima del testo dalla parte di altri che l'autore.<sup>26</sup>

Se invece “in tutte le epoche e in tutte le culture” ci siano state delle opere di filosofia, questo almeno non è verificabile. È una supposizione non verificabile e secondo me superflua che “la saggezza filosofica oralmente tradita” risalga “fino alla storia dello sviluppo del linguaggio e dunque fino al processo dell'umanizzazione” (ibid.)<sup>27</sup>. Ignoriamo semplicemente se – eppure: come – “Lucy” filosofava, come anche già gli autori del settecento si sono resi conto che non potevano sapere cos'era la filosofia (allora supposta) dell'“Adamo” biblico o dei patriarchi prima del “diluvio universale”. Benché noi oggi non parliamo più della filosofia “adamitica” e neanche di quella “antidiluviana”<sup>28</sup>, la questione vicinissima se della filosofia si trovi “in tutte le culture” riemerge comunque regolarmente e resta senza risposta con la stessa regolarità.

Quello però che Kimmerle vuole indicare con il suo enunciato comprensivo è uno stato di fatti significativo per la filosofia: che qui “si può avere dei dialoghi interculturali sulla base di un'uguaglianza completa”<sup>29</sup>. Basta per la supposizione della necessità di tali dialoghi o poliloghi<sup>30</sup> – che sono da tenere nella coscienza della differenza sotto l'accettazione dell'equivalenza – di comprendere che non esiste un'istanza culturalmente indipendente che potrebbe decidere definitivamente nelle differenze che infatti nascono dall'esperienza. Vi ritornerò nella sezione conclusiva.

Tali dialoghi sulla base dell'equivalenza possono e devono secondo Kimmerle tenersi nella filosofia. E qui lui vede anche il loro effetto su altri campi come l'economia e la politica:

*Se dei dialoghi filosofici interculturali e i loro risultati vengono istituzionalizzati dalle università o da altre fondazioni scientifiche, influenzano in questo contesto anche altri campi sui quali lo sviluppo come crescita quantitativa è desiderabile e necessario. Possono rendere i rapporti più dialogici anche su questi campi.<sup>31</sup>*

Non intendo di oppormi. Voglio comunque aggiungere che la filosofia ha anche degli altri compiti riguardo alla questione di sviluppo che questo carattere di modello – che comunque spesso non è realizzato dai filosofi e dalle filosofe concreti, e che non è necessariamente percepito da altri.

La filosofia ha in primo luogo il compito di chiarire i concetti e le idee, anche i concetti dello sviluppo e della cultura. Kimmerle stesso vi contribuisce, distinguendo un concetto dello sviluppo primariamente orientato verso la crescita *quantitativa* dagli altri tipi “che si dirigono primariamente verso delle forme di azione più adeguate”. Gli ultimi sono secondo lui

orientati da un concetto della cultura come “sforzo di un gruppo di persone di dirigere una certa forma di vita così che possa permanentemente sussistere in mezzo delle altre culture e della natura”, il quale è per lui un criterio per il giudizio di misure dello sviluppo interne ed esterne, secondo l’idea di un “equilibrio dinamico”:

*Penso di una specie di equilibrio nel quale viene ricostituito un appianamento delle diverse forze relative naturali e culturali, così che diverse culture possano esistere permanentemente dentro l’ambiente naturale. ... È decisivo che in questo modello non è possibile pensare una linea ascendente, devono esserci sempre diverse linee equilibrandosi a vicenda.*

*Propongo io dunque di vedere degli sviluppi solo nel plurale. ... Ogni tipo di sviluppo ed ogni sviluppo devono essere giudicati in sé e in connessione con gli altri riguardo alla questione se esso mette in gioco (seriamente/permanentemente) l’equilibrio dinamico delle forze naturali e culturali.<sup>32</sup>*

Non posso dire se a partire di questo concetto si può fornire dei criteri abbastanza chiari per giudicare delle decisioni e mezzi concreti riguardo a ciò che si chiama “lo sviluppo persistente”. Ritengo comunque fondamentale la riferimento alla necessità di parlare dei “sviluppi” sempre nel plurale e non nel singolare. Il singolare rappresenta in tali casi spesso una riduzione fuorviante piuttosto di scoprire l’essenziale.

La filosofia però ha, davanti a delle differenze reali culturali, ancora altri compiti della formulazione di definizioni. Un compito importante è l’analisi e la critica delle idee con l’aiuto di cui si definisce il proprio e l’altrui, cioè una *critica dei stereotipi storici*. Questo è un compito che infine può solo essere adempito da diversi lati se viene realizzato da una filosofia mondiale di orientazione interculturale: come critica di stereotipi occidentali e non-occidentali. Vi si può partire dell’idea semplice che per uno “sviluppo” deve dopo esserci qualcosa che prima non c’era, cioè che dev’essere colmata una “mancanza”. Ma cos’è considerato oppure visto come mancanza, chi lo constata, e cos’è considerato mezzo di rimedio – tutte queste questioni non sono facili.

Il problema è: Noi percepiamo delle particolarità culturali, delle *differenze*. Che con esse siamo di fronte a delle mancanze, delle *deficienze*, non lo percepiamo ma lo constatiamo valutandole. A ciò ci serviamo di un presupposto: Certe forme di espressione della propria società vengono viste come comunemente umani oppure normali, e la loro mancanza effettiva o supposta in un’altra società viene considerata come mancanza di umanità. In questa ottica, non si può venire a capo della mancanza, attribuita a causa della percezione della differenza, con dei mezzi della cultura differente stessa, la quale viene appunto percepita non solo come differente ma anche come deficiente sul punto specifico trattato. Una tale mancanza sembra richiedere intervento e guida. Non sarebbe permessibile trattare i rappresentanti della cultura o della società giudicata deficiente come dei partner con pari diritti.

### ***Differenza contra Deficienza***

Anche nell’attribuzione di una mancanza però si tratta in primo luogo di niente di più della percezione di una differenza riguardo a ciò che è proprio. È ben possibile che vi può corrispondere anche la percezione di altre differenze che non contengono un *meno* ma un *più*, e che dunque formano una differenza positiva. Nella constatazione di differenze di natura culturale non esiste solo l’opzione di trovare una mancanza nell’altro. Quello tuttavia che mi sembra essere il più ostinato in linea storica e politica, ma anche quanto alla teoria culturale, è l’identificazione di differenze e mancanze, e con essa “la costrizione all’omogeneizzazione” che Reinprecht vede giustificata da teorici della civilizzazione come Mead, Elias, e Gellner.<sup>33</sup>

Sotto il tema di “cultura e sviluppo” dobbiamo quindi innanzitutto trattare la questione se possono esserci dei rapporti produttivi con delle altre culture, e non solo dei rapporti potenzialmente o realmente distruttivi, quando le differenze vengono percepiti come indicatori della deficienza dell’altro.

Nel corso della storia dell’occidente con i suoi rispettivi altri, la lista delle mancanze attribuite sarebbe lunga. Ne scelgo alcuni in modo arbitrario.

Agli abitanti di Terra del Fuoco mancherebbe non solo la religione, pero anche il linguaggio umano. Secondo la testimonianza del capitano Cook, loro emettono solo dei suoni che sembrano uno schiarirsi della voce, e Darwin spiega: “ma certamente nessun europeo si ha mai schiarito la voce con tanti gutturali duri e suoni gorgogliandi”<sup>34</sup>.

I cinesi sarebbero da una parte superiori a tutti gli altri popoli riguardo alle loro istituzioni etici e sociali: “Se un uomo saggio sarebbe stato eletto giudice non sulla bellezza delle dee ma sull’eccellenza dei popoli, darebbe la mela dorata ai cinesi ...”, scrive Leibniz nel 1699.<sup>35</sup> Dall’altro lato loro sarebbero incapaci di liberarsi per forza propria dalla loro stagnazione secolare come lo constata ancora Weber che vede nella storia della Cina un gruppo di cambiamenti che “non hanno nessun’affinità con uno ‘sviluppo interno’, dal tempo della distruzione del feudalesimo”<sup>36</sup>.

Agli ebrei mancherebbe ogni senso per la patria, sarebbero un popolo “che malgrado tutta l’oppressione non avrebbe nessuna nostalgia di onore e abitazione, e nessuna nostalgia di una patria”<sup>37</sup>, sarebbero incapaci di fondare uno stato: “Lo stato ... è inadeguato al principio ebreo e estraneo alla legislazione di Mosé”<sup>38</sup>.

Agli africani mancherebbe nel ventesimo secolo la competenza politica e la maturità. Cito un autore dal tempo della decolonizzazione politica:

*„Il credo democratico degli africani ‘neri’ è ormai confrontato con quello dei coloni bianchi sostenendo il concetto della ‘maturità’ come condizione preliminare dell’autonomia oppure dell’amministrazione autonoma.”<sup>39</sup>*

La stessa mancanza, e quindi la necessità di governargli, viene constatata nell’ottocento con gli irlandesi e con tutti i popoli latini, slavi, rispettivamente in generale con tutti i popoli “femminili”.<sup>40</sup>

Tali attribuzioni di mancanza e simile concernano degli attributi generalissimi di una società, cultura, o secondo il linguaggio prevalente dell’ottocento e del primo novecento, di una “razza”.<sup>41</sup> Si riferiscono sempre a qualcosa di generale che è libero della mancanza rispettiva e in quel senso pienamente sviluppato e dunque capace – anche obbligato – a colmare la mancanza rispettiva degli altri.<sup>42</sup>

Quanto alla *filosofia* nel senso stretto, sono state anche constatate diverse mancanze eclatanti di culture e società al di fuori dell’Europa, le quali fanno entrare queste culture e società nella filosofia sia non affatto sia solo su un livello primitivo e preliminare.

A tante società manca lo sviluppo o l’uso della scrittura. Ciò renderebbe la scienze, e la filosofia che ne fa un oggetto di riflessione, nel senso stretto della parola da principio impossibili per loro.

Nella maggioranza delle società, le condizioni considerate necessarie per il pensiero filosofico – libertà individuale e concorrenza – non sarebbero stati acquistati oppure sarebbero stati soppressi, così che queste società non ne avrebbero nessuna possibilità.

Alcune culture come quella dell’India avrebbero sì una scritturalità ed anche scienze e tecnica, però non sarebbero giunte a dei concetti solidi per delle ragioni spiegabili. Hegel quindi constata:

*Nella filosofia orientale abbiamo anche trovato un contenuto ben definito che viene esaminato; ma l’esame è completamente senza pensiero, senza sistematizzazione, perché sta sopra, al di fuori dell’unità. ... Solo la forma rigida di ragionamento e deduzione ha lo specifico, come dagli scolastici. ... Nella filosofia indiana, l’idea non è diventata oggettiva; l’esteriore, l’oggettivo non è dunque stato compreso secondo l’idea. È ciò la mancanza dell’orientalismo.”<sup>43</sup>*

Ai cinesi mancherebbe generalmente ogni abilità alla riflessione metafisica e al pensiero teorico, come constatava un teorico della razza all’inizio del novecento.<sup>44</sup>

Gli ebrei non supererebbero nella filosofia il razionalismo e il formalismo.<sup>45</sup>

Ad altri mancherebbe un linguaggio sul quale si possa fondare una filosofia.<sup>46</sup> Fra questi si trovano anche delle lingue europee come lo spagnolo.<sup>47</sup>

Anche qui, la lista delle mancanze constatate non è completa, ma adesso vorrei approcciare la questione “se l’incontro con altri (con delle altre culture) può anche aver luogo altrimenti di ‘egoisticamente’”<sup>48</sup>.

Secondo me, tre giudizi sono possibili sul valore della propria cultura o società e di quella altrui. Il primo giudizio sostiene il valore e la *validità esclusiva* del proprio. Un secondo giudizio, più realista del primo, sostiene un’equivalenza fra le culture diverse, almeno fra alcuni oppure in alcuni campi. In terzo luogo, si può vedere il rapporto fra delle culture come *complementare*, in cui gli uni ricevono dagli altri, benché non senza che anche diano.

### **Esclusività**

L’idea e il parlare di una validità esclusiva della propria forma di vita e di un’elezione oppure missione corrispondente per la guida e il governo del mondo non sono limitati alla filosofia.<sup>49</sup>

Ma anche la filosofia ha fatto dei giudizi di esclusività. Dei filosofi non hanno solo negato ogni filosofia alle culture africane o americane, ma in generale a tutte quelle che non siano occidentali. La retorica secondo cui la “filosofia nel senso stretto” sarebbe un prodotto mentale esclusivamente greco-occidentale ha una tradizione impressionante<sup>50</sup> – benché non è antichissima, il quale viene spesso dimenticato<sup>51</sup> – e apparisce generalmente sotto tre forme. Secondo la prima, essa vorrebbe significare che nella filosofia si tratti di un attributo culturale libero di giudizi di valore come altri attributi; Rorty sostiene quest’idea.<sup>52</sup> Secondo la seconda, essa viene vista come la descrizione di un carico, come lo faceva Heidegger. Secondo la terza, essa sarebbe la base della superiorità della cultura occidentale su tutte le altre, e questa è la forma della maggioranza dei casi. Un risultato importante è identico in tutte e tre le prospettive: delle tradizioni di pensiero “extra-europee” non possono da principio apparire come voci serie nei discorsi “filosofici”. Le loro idee, i loro concetti o le loro argomentazioni allora non sarebbero né necessari né di aiuto per il chiarimento di qualsiasi questione della filosofia.

Qui non posso esporre degli esempi per l’effetto del giudizio della rilevanza infine esclusiva del culturalmente proprio, essi sono però facili a individuare nella storiografia moderna della filosofia.<sup>53</sup> Questo effetto consiste per esempio nel fatto che anche nei progetti della filosofia comparativa il “ruolo universale del linguaggio scientifico ‘proprio’ usato ... [era] indubbiamente invece di provare a trovarlo gradualmente come risultato di una incontro con gli oggetti ‘altrui’ esaminati”.<sup>54</sup> Abbiamo dunque a che fare con una certa forma di centrismo culturale, benché da vicino si vedrà che la forma esclusivista è incontrata ancora in due varianti o tipi – espansivo o integrativo – ambedue tuttavia non permettendo seriamente delle alternative.

Ma è infatti possibile fare altrimenti? È possibile lasciare restare una moltitudine di sistemi concettuali, di “linguaggi scientifici”, per il rilevamento degli stessi oggetti, oppure di ricominciare di nuovo sviluppando in primo luogo un nuovo linguaggio scientifico? Aveva torto lo storico Lamprecht chiamando “appunto l’espansione scientifica la più vittoriosa e più profonda fra tutte le specie dell’espansione della cultura europea”<sup>55</sup> nel 1910? Oppure aveva ragione nel senso di un enunciato di fatti, però non nel senso che quell’espansione “più vittoriosa” abbia veramente avuto luogo a causa della validità transculturale di ciò che si espandeva?

### **Equivalenza**

Opponendosi a delle pretese di validità esclusiva, si proponeva spesso delle altre proposizioni ugualmente esclusiviste. È ovvio di dedurre la convinzione che almeno alcune delle culture percepite come diverse – e perché non tutte? – siano reciprocamente equivalenti.<sup>56</sup> Esse tuttavia entrano in un conflitto fra di loro se tutte pretendono un diritto di gestione sulle altre.

Continuando la riflessione ci troviamo con la possibilità di completamente abbandonare le nostre pretese di validità assoluta o verità, oppure di ritenere queste pretese solo in un campo regionalmente o mentalmente delimitato. Ciò può essere un ordine di costrizione, considerando la disuguaglianza riguardo alla disponibilità reale dei mezzi della formazione dell’opinione, perché la

*distribuzione degli impulsi culturali sul piano globale non è un processo del dialogo emancipato, ma viene determinato da una struttura di asimmetria e di disuguaglianza egemoniale*<sup>57</sup>

come è stato constatato rispetto al “nazionalismo indù”. Un’“emancipazione” della “disuguaglianza egemoniale” potrebbe comunque essere di mantenere il proprio spazio, definito regionalmente o culturalmente, il più libero possibile da influssi esterni. Stabilisce anche una forma di pace se ognuno si ritira alla sua fortezza e lascia anche la fortezza altrui all’altro. Allora lo sviluppo accaderebbe solo all’interno del campo rispettivo e la questione di criteri interculturali sarebbe diventata obsoleta.

In questo senso, Huntington raccomanda “all’Occidente”, nel conflitto che lui prevede fra esso e il resto del mondo, non un dialogo ma “to promote greater cooperation and unity within its own civilization” (“di promuovere un rinforzo di cooperazione ed unità all’interno della sua propria civilizzazione”) fra altre misure strategiche come l’impiego di conflitti fra degli stati di dominazione confuciana o musulmana.<sup>58</sup> L’ultimo va verso l’esterno, il primo verso l’interno. Ogni fortezza ha queste due zone problematiche, e lo “sviluppo” – o meglio la restrizione – dei diritti civili in favore della sicurezza seguendo l’ 11 settembre 2001 specialmente negli Stati Uniti è solo un esempio ulteriore.

Se le culture vengono viste come equivalenti l’una accanto all’altra, allora fra i loro rappresentanti rispettivi non ci sarà la possibilità di argomentazioni, ma solo di manipolazione, minaccia, o seduzione, semmai ci sia dell’influsso.

Quando però sorgono delle differenze culturali, esiste secondo questa prospettiva realmente il “pericolo di un sistema globale di apartheid culturale”<sup>59</sup>. L’interculturalità in qualsiasi campo sarebbe un progetto illusorio, “la capacità umana di cambiare prospettiva”<sup>60</sup> resterebbe limitata allo spazio culturale rispettivo, e un’argomentazione oltrepassando tali confini sarebbe semplicemente impossibile. Ciò significherebbe fra altro anche che solo una forma di multiculturalità sia possibile, la quale potrebbe potenzialmente essere “bad for women”<sup>61</sup> ed altri membri di minorità quantitative o qualitative, se i diritti di gruppo tradizionalmente ancorati resterebbero fuori di ogni critica possibile.

Non solo delle “culture” vengono descritte come equivalenti fra di loro<sup>62</sup>, ma anche delle “razze”. Infatti, assolutamente non tutti i teorici della razza sostenevano che ci sia una “razza superiore”. È persino uno degli autori tedeschi più conosciuti degli anni 1930 che scrive:

*Ogni razza rappresenta in sé un valore ultimo. Ogni razza porta il suo sistema di valori ed i suoi criteri in sé e non può essere misurata con la scala di qualsiasi altra razza ... Di giudicare “oggettivamente” il valore di una razza umana sarebbe infatti possibile solo ad un uomo che si troverebbe sopra le razze. Quell’uomo però non esiste, perché essere uomo significa essere determinato secondo una razza.*<sup>63</sup>

Va quasi da sé che questa comprensione era violata non solo nella “vita pratica” ma anche nel sistema giuridico e nella politica, e che si vedeva le altre “razze” “con gli occhi della razza nordica” giudicandole “secondo il sistema di valori nordico”, e dunque commettendo un’“infrazione della logica più basale” (ibid.). Infatti, anche qui il passaggio della constatazione di differenze a quella di una deficienza è la regola piuttosto dell’eccezione.<sup>64</sup> Resta fondamentale anche per questa prospettiva che si deve tracciare dei confini, perché non finiamo a incontrare “su tutte le strade ... le scimmie della nordità”, come Clauß lo esprime nel 1933 nella prefazione alla terza edizione del libro. Così, tutte le “razze”, meticolosamente divise e vivendo “secondo la loro specie”, rimangono nei loro mondi di valori rispettivi, e alcune di esse saranno “capaci di fare il loro meglio solo quando possono servire, e servire secondo la forma di servizio propria a loro ...”<sup>65</sup>.

Siccome i signori hanno bisogno di servitori, ed i servitori necessitano dei signori, almeno in questo senso abbiamo qui già una forma di complementarietà.

### **Complementarietà**

Il terzo giudizio possibile sul rapporto fra il proprio e l’altrui sarebbe infine nell’affermazione che le diverse culture non si escludono – almeno in delle aree particolari – ma che esse piuttosto si completino e perfezionino a vicenda. Quello che gli uni hanno sviluppato manca

agli altri, e questi ultimi sono in grado di apprezzare il valore dello sviluppato. Il rapporto è reciproco o perfino universale, e uno sviluppo da una parte conduce allo scambio possibile con l'altra.

L'idea della complementarità presuppone che ci sia una completezza della forma di vita umana che tuttavia non è raggiunta in nessuna cultura specifica ed in nessun tipo culturale, essendo raggiungibile solo nell'apprendimento reciproco universale. Esistono diversi approcci teorici di cui voglio ricordare alcuni.

La teoria culturale del movimento "Négritude" per esempio presuppone che l'uomo possa svilupparsi solo attraverso lo sviluppo della razionalità e dell'emozionalità. Se ci sia da una parte la "raison héllène" e dall'altra l'"émotion nègre", come lo dice Léopold Sedar Senghor<sup>66</sup>, uno dei proponenti della teoria, allora è chiaro che il tutto può essere raggiunto solo attraverso il completamento dell'uno con l'altro. Se gli africani acquisiscono la razionalità occidentale e gli occidentali acquisiscono a loro volta l'emozionalità africana, sembra allora che non ci sia nessuno sfruttamento perché tutti ottengono quello che da soli non potrebbero acquistare.

Qui però, le attributi "culturali" vengono visibilmente correlati con degli attributi "rassisti", il quale è problematico già a causa di questo "concetto" dubbio. Inoltre, Towa, Hountonji, ed altri hanno obiettato riguardo all'utilità politico-emanzipatoria di una tale idea che l'attribuzione fondata etnicamente (o a base della "razza") di una certa forma di ragione presuppone una coscienza illusoria della propria identità – interamente diversa da quella europea –, rafforzando quindi l'ideologia del colonialismo nel neocolonialismo.

L'idea di una complementarità possibile è infatti importante per la questione dei criteri dello sviluppo. Secondo me, sarebbe tuttavia erroneo di cercarla in delle attribuzioni pseudo-naturali ed infine rassisti, oppure in dei contesti religiosi. Per essa è più informativo guardare dei discorsi spesso rincontrati nel processo della modernizzazione che trattavano la semplice domanda di quanto di straniero ci vuole. Per questo possiamo trovare un'abbondanza di materiale nella storia giapponese<sup>67</sup>, ma sarebbero anche da continuare degli esperimenti come quello di Galtung che domanda, dopo una descrizione comparativa degli "stili" diversi di produzione di scienza sociale, quanto i vantaggi e gli svantaggi di questi stili possono arricchirsi a vicenda.<sup>68</sup>

Infine, una filosofia di orientazione interculturale può essere esercitata solo nella convinzione che le diverse tradizioni filosofiche nella loro apertura possano scambiare qualcosa, ciò che esse siano complementari. Questo però presuppone non solo che i filosofi di diverse culture prendono notizia gli uni degli altri (i.e. che studiano anche le "altre tradizioni") ma anche che si incontrano come equivalenti, con tutte le differenze esistenti del contenuto e della forma di pensiero. Presuppone, altrimenti detto, un approccio polilogico almeno secondo l'intenzione. Anche delle persone facendo della filosofia vedranno tuttavia loro stessi, le loro tradizioni e le loro convinzioni come "il centro", e non saranno immuni al pericolo di vedere nell'altro una deficienza invece di una mera differenza. Perciò dobbiamo occuparci di forme possibili di comportamento centristico.

### ***Quattro forme del centrismo***

Ci sono tre strategie abituali. L'una consiste in una società attualmente più forte guidando e cambiando un'altra più debole. Secondo una seconda, basta praticare la propria forma di vita perché essa viene vista come talmente attrattiva da indurre tutte le altre ad adeguarsene autonomamente. La terza strategia consiste nell'isolamento del diverso che poi viene lasciato a se; qui, il quarto e la forma dell'isolamento vengono definiti dalla società più forte. Esiste però una quarta strategia che consiste sí nella pretenzione del proprio, ma che interagisce con l'altro e non esclude niente di questa interazione, non considerando quindi niente come assolutamente definitivo o normale. Considero queste quattro strategie di essere delle forme diverse del centrismo culturale.

### **Il centrismo espansivo**

In conformità alla prima strategia, si può raggiungere lo sviluppo – semmai possibile – solamente attraverso l’influsso unilaterale, non essendo da principio una questione di cooperazione fra equivalenti.

Possiamo capire una visione espansivamente centrista nel senso che si presuppone la correttezza assoluta delle prospettive, dei valori, e dei modi di comportamento propri, e che si ritiene la loro espansione “fra tutti i popoli” necessaria e possibile senza nessun cambiamento dei contenuti.

“Il centrismo espansivo” si basa sull’idea che “la verità” su una certa cosa, oppure “l’ottimo” di una certa forma di vita, sia già data definitivamente qualche parte, donde perciò dev’essere estesa. Questa idea si trova nel Nuovo Testamento, come anche in delle tesi sulla necessità della modernizzazione e civilizzazione dell’umanità non-europea nel contesto dell’Illuminismo. Nel centro c’è, rispettivamente, la vera fede o il sapere certo, il processo oggettivo o la fede che sola rende felice; nella periferia ci sono paganesimo e superstizione, ignoranza o uno stato arretrato e sottosviluppato. Lo sforzo del centro consiste strategicamente nell’espansione continua e infine nell’eliminazione del rispettivamente altro. Ciò dà l’immagine di un processo monologico nel senso dell’annuncio della salvezza religiosa o secolare. L’immagine ideale di questo tipo è un processo in cui tutte le forze d’influsso vanno in una sola direzione – dal centro in tutte le periferie, senza che degli influssi sarebbero da sopporre nell’altra direzione.

L’idea basale di un centrismo espansivo può essere visualizzata in questa forma:

### **Il centrismo integrativo**

Il “centrismo integrativo” si basa sulla stessa convinzione della superiorità del relativamente proprio, presupponendo però che la sua attrattività già basterebbe per attrarre ed includere ogni altra cosa. Quest’idea viene esposta per esempio nel confucianismo classico in connessione con la questione di come ottenere il potere. In questa strategia, lo sforzo del centro consiste nel mantenimento, rispettivamente nella restaurazione, dell’ordine riconosciuta o sperimentata come giusta. Nel caso ideale, nessuno sforzo ulteriore sarebbe necessario dalla parte del centro, dato che ogni altra attività sarà presa dalla periferia mossa dall’attrattività del centro. Come nel primo tipo, anche questo risulta in un processo monologico – nel senso dell’offerta di una vita buona alla quale tuttavia ci sarebbe altrettanto nessun’alternativa. In ambedue i sistemi non troviamo altro dell’opposizione completo del proprio, essendo il solo giusto, e dell’altro, con la stessa finalità – che l’altro infine sparisca completamente.

Una visualizzazione di questo secondo tipo sarebbe:

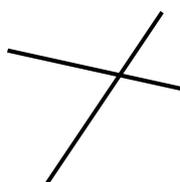
### **Il centrismo separativo**

Dal “centrismo espansivo” e da quello “integrativo” si distingue un “centrismo multiplo” che fonda un’altra strategia. Ciò indica quell’atteggiamento riguardo a delle culture e forme di

società diverse in cui non si pretendo nessuna superiorità assoluta dell'una sull'altra, almeno non in teoria. Nella storia del pensiero europea, si lega abitualmente quest'idea al relativismo di Michel de Montaigne, o più distintamente alle opere di Giambattista Vico e di Johann Gottfried Herder. Fino ai nostri giorni, quest'idea non ha perso dell'influsso nelle discussioni di multiculturalità.

Pensata come pura forma teorica, si tratta qui della supposizione della vera uguaglianza di visioni del mondo diverse. Nella pratica il predominare di una tale comprensione può almeno condurre alla tolleranza di diversi modi di pensiero possibili, nel caso migliore perfino alla stima reciproca. In questa prospettiva importa la supposizione di differenza e molteplicità e non quella di omogeneità e di unità. Però, pensando puramente teoricamente, questo è connesso al pericolo – fatale almeno per la filosofia e la scienza – di vedere delle forme di pensiero differenti non più come contenuti di discussione ma come insuperabili o quasi naturali.

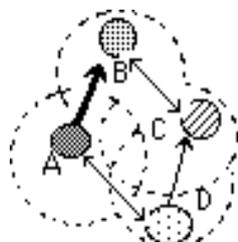
Il compito primario dei diversi centri dentro una tale prospettiva consiste nel mantenimento della propria identità e del proprio patrimonio, e nella distinzione dal rispettivamente altro. Tali distinzioni possono esistere in distinzione chiara le une dalle altre, anche nella vicinanza sociopolitica. Tollerandosi a vicenda in certi punti, non permetteranno tuttavia delle domande di verità o validità sui punti che le distinguono. Tale situazione può illustrarsi così:



### **Il centrismo tentativo**

Un altro tipo ancora del centrismo si caratterizza con una strategia transitoria o “tentativa”. Essa consiste nell'essere guidata eppure dalla convinzione di aver ragione su un certo punto eppure dall'apertura ai punti di vista differenti che sono ugualmente convinti di aver ragione. La sicurezza “assoluta” della propria convinzione può perfino essere una condizione necessaria per poter veramente comprendere la convinzione altrui.<sup>69</sup>

Anche in questa prospettiva, la base è pensata di essere la moltitudine e non l'uniformità, ma in modo che ogni stato del pensiero concreto, raggiunto nello sviluppo storico-culturale, viene pensato di essere provvisorio invece di definitivo. Supponiamo molteplici partecipanti in un dialogo o polilogo su una certa questione: ciascuno può essere interessato negli altri e aprirsi a loro in grado diverso; ciascuno agisce e pensa a partire di un campo di evidenze relativamente diverso, ciascuno è “culturalmente plasmato” e n'è cosciente. Tali condizioni possono condurre a dei processi d'influsso – alla manipolazione o alla persuasione – che mirano allo sviluppo di un'argomentazione reciproca. La situazione potrebbe visualizzarsi così:



### ***Cinque supposizioni o Poti vuol andare in città***

Ritornando a quello che ho chiamato il “centrismo integrativo” noi possiamo ricostruire insieme alle attribuzioni citate alcuni supposizioni da presupporre nella pretesione di un rapporto “gerarchico” fra le culture, a base di un testo di esercizi informativo preso da un libro di insegnamento linguistico brasiliano. Nel libro di testo viene raccontata la storia del

piccolo Poti che cresce in distanza di vista di una città nella foresta vergine brasiliana. Gli abitanti della città gli vengono descritti come pericolosi e come dei nemici da evitare. Lui però ha il desiderio inestinguibile di vivere lì, vuole lasciare il suo ambito e lavorare in città. Se Poti ci riesce, avrà degli amici lì, proverà che una convivenza pacifica è possibile, e sarà “probabilmente l’Indio più felice della foresta vergine”, assurdo che questo sembra siccome ciò può prodursi solo quando ha lasciato la foresta.<sup>70</sup>

Il semplice testo indica alcuni delle supposizioni o degli enunciati menzionati prima che possono aiutarci a vedere in modo più differenziato il rapporto fra delle società o delle culture che ha l’appellazione standardizzate di “gerachico”. Ciascuna di queste supposizioni può essere formulata con delle attribuzioni valorizzanti oppure svalorizzanti. Cito in primo luogo le supposizioni valorizzanti normalmente attribuite alla *propria* cultura o tradizione. Si tratta dei seguenti:

In primo luogo la supposizione che la differenza fra la vita nella foresta e quella in città sia vista come una deficienza della prima forma non solo dagli abitanti della città ma anche da quelli della foresta: Se Poti è in grado di vivere nella città “dei bianchi”, di trovarsi degli amici e del lavoro, allora – e solo allora – sarà “probabilmente l’Indio più felice della foresta vergine”. È la supposizione della superiorità indubbia, una *supposizione della superiorità* in favore della città alla quale corrisponde nel caso presente una *supposizione dell’inferiorità* su ambo i lati. Si deve dunque pensare dapprima a solo uno dei due primi tipi di centrismo, qui probabilmente a quello di un centrismo “integrativo”.

In secondo luogo la supposizione che delle immagini o esperienze cattive del gruppo di origine proprio con quello altrui infine non pesino affatto contro l’attrattività del proprio quando l’individuo singolo comincia a valutare le sue possibilità “per il futuro” – la “foresta” non gli dà delle possibilità comparabili a quelle del lavoro in città. Questa supposizione ritiene che la realizzazione personale dell’individuo sia possibile eminentemente o esclusivamente nella civilizzazione moderna; è quindi una *supposizione della completezza*. A differenza dell’ “città, la “foresta” non promette delle possibilità sufficienti, e al suo riguardo viene stabilita la *supposizione dell’incompletezza*.

In terzo luogo la supposizione che l’acculturazione alla “città dei bianchi” possa essere rappresentata come un pericolo solo a dei bambini, oppure a degli animi infantili. A quest’idea, si potrebbe dare il nome della *supposizione della maturità* rispettiva alla cultura differente a cui si attribuisce l’*infantilità*.

In quarto luogo, non troviamo qui nessun accenno di un contributo modificando eventuale che la “foresta” potrebbe introdurre alla vita “in città”. Possiamo capirlo come una *supposizione della competenza*. La vita nella foresta non procura nessuna competenza, essa procura dell’*incompetenza*.

In quinto luogo la supposizione che la “città dei bianchi” non ha più da fare del semplice esserci. In nessun passaggio del testo è menzionato una qualsiasi attività (missionando, civilizzando, ecc.) della sua parte. Questa idea della *supposizione della necessità* si basa sulla tesi di un automatismo della civilizzazione dell’umanità non-occidentale secondo il modello occidentale. Il contrario sarebbe la *supposizione del caso* oppure la paura che la “città” come incarnazione di una civilizzazione globale potrebbe infatti essere destinata a finire in rovine. Sembra che la supposizione di un processo automatico e necessario dello sviluppo dell’umanità intera come sviluppo progressivo secondo i modelli basali della cultura occidentale sia stata articolata solo tardi nell’era moderna. All’inizio ed in parte fino a oggi se ne oppone la paura che potrebbe trattarsi di un processo che potrà tornare indietro. Si può pensare tanto ad un’invasione quanto ad un “suicidio” di una cultura (presupposto di Toynbee) e infine a dei catastrofi ecologici, nucleari, o sociali, riducendo l’umanità ad uno stato “barbaro”.

Si incontra queste supposizioni o idee diverse in cui alla versione rispettivamente giudicata positiva corrisponde un’altra, negativa, in certe disposizioni che sembrano plausibili e non hanno sempre il ruolo di guida. Negli effetti di tali presupposti, ci sono dei processi di rovesciamento.

### *Chi sono gli arbitri?*

In una visione dell'insieme dei temi emersi nel corso di queste considerazioni, si arriva infine alla questione se – e come – tutti gli sviluppi culturalmente differenti approciano un “fine comune”, come sperava Cassirer.<sup>71</sup> Dobbiamo chiederci in quale forma e con quali mezzi si può raggiungere quelle forme di molteplicità culturale “di cui ognuna [è] un contributo alla maggiore generosità delle altre” come scrive Lévi-Strauss<sup>72</sup>, e se ci siano dei criteri abbastanza chiari perché possiamo riconoscere delle “culture riuscite ... che non solo rendono più facile la vita umana, ma che anche possono arricchirla”<sup>73</sup>, oppure se dobbiamo timidamente ammettere: “Infine solo una ragione infinita, divina, sarebbe in grado di giudicare il valore assoluto delle culture diverse.”<sup>74</sup>

Per quel che riguarda la filosofia dobbiamo chiederci come e a che fine aspirare all'avvicinarsi di un “influsso universale-reciproco sullo sfondo di un'equivalenza attuale e mettendo in dubbio tutti i concetti di base”; dobbiamo quindi chiederci come e perché aspirare a dei processi polilogici.<sup>75</sup>

Il frontispizio di un'opera dal tempo della Rivoluzione Francese<sup>76</sup> mostra un'incisione su acciaio: Un uomo giovane vestito da beduino sta seduto sotto un dattero su una collina e guarda pensosamente verso un paesaggio ampio sotto la luce della luna. Sulla pianura vasta stanno diritte delle colonne immense, rovine di una civilizzazione potente. Continuamente – e fino a oggi – l'industria del film produce delle immagini simili a quella dell'incisione. Com'è che delle culture si rovinano? Cosa vince su delle società che hanno creato dei fabbricati così forti che neanche i conquistatori li potevano distruggere, benché ci avessero provato?

L'illuminista Volney ha la risposta: Una società distrugge se stessa se non segue la ragione. Perciò vuole convocare un'“Assemblée générale des peuples”. Là, tutte le direzioni religiosi conosciute si mettranno davanti la sedia del giudizio per esporre la loro visione propria e infine per abbandonarla a favore di ciò che è ragionevole per tutti. Così, si scruta tutte le weltanschauung e religioni che hanno mai guidato gli uomini, tutte vengono pesate e trovate di essere per sé troppo leggere: Un'analisi storica delle religioni del mondo, dall'animismo fino alle religioni monoteisti, mostra che loro, “incessantemente sognando di saggezza e felicità”, non fanno altro che perdersi “in un labirinto di sofferenza ed inganno”. I teologi convocati non vogliono accettarlo. Ma a quel punto si presenta un portavoce del grande gruppo “degli uomini del popolo e dei selvaggi di tutti i paesi e di tutte le nazioni, senza scribi né libro di religione”, che dichiara superflui tutti questi sistemi di fede, indissolubili le loro contraddizioni. I sacerdoti s'oppongono, accusandosi però a vicenda di imbroglio ed inganno, fino a che “i legislatori” constatano: “Il solo mezzo dell'accordo ... è: di ritornare alla natura e di prendere da arbitro l'ordine delle cose come essa l'ha stabilito.” A ciò segue l'accordo universale e i legislatori cominciano “l'esame delle caratteristiche fisiche costituendo l'essenza dell'uomo, l'analisi dei movimenti e delle tendenze governandolo negli stati solitari e sociali, e sviluppano le leggi sulle quali la natura stessa ha fondato la sua felicità.”<sup>77</sup>

Questi esami sembra che no siano ancora conclusi. Le “tendenze” governando gli uomini “negli stati solitari e sociali”, oggi oggetti di diverse scienze, dalla psicologia fino all'antropologia culturale, non hanno preso una forma ben distinta che avrebbe condotto ad un sistema di norme universale oppure ad un codice legale. Non ha avuto luogo la legislazione esclusivamente scientifica sulla quale tutti gli uomini sarebbero d'accordo, i sacerdoti sono sempre qua e pretendono la responsabilità per l'ordine del mondo. In alcuni casi – come p.es. nella “teologia della liberazione” latinoamericana oppure nel “buddhismo impegnato” – loro appaiono come i portavoce degli “uomini del popolo” da Volney, e si trovano in contraddizione non solo con le loro “ortodossie”, ma – il quale è più importante – anche con altri esperti che prendono delle decisioni per il futuro dell'umanità di maniera ben sacerdotale senza smettere di tenere il bene di tutti gli uomini come aspetto decisivo.

Siamo sempre davanti alla questione centrale di ogni teoria o politica dello sviluppo, cioè la questione se ci siano dei criteri interculturalmente fondabili per lo “sviluppo” delle società “sottosviluppate”. Mi sembra che questa domanda è da chiarire solo in modo dialogico o meglio polilogico, guardando i campi del pensiero e dell'agire umani in questione da tanti lati differenti, come lo sottolinea anche Kimmerle. Il compito di cominciare dei dialoghi e poliloghi con una stima mutuale ed anche una critica sincera si presenta in tanti campi e non solo in quelli scientifici ma anche nella filosofia. Perciò considero possibile il filosofare solo

in un'apertura interculturale dove la questione fondamentale non è chi ha l'ultima parola, ma chi ha ancora qualcosa da dire.

Traduzione di Michael Wimmer (Jbeil, Libano)

*Note*

- <sup>1</sup> Cf. Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV 2004
- <sup>2</sup> Cf. Unesco (Cur.): Cultural Rights as Human Rights. Paris: Unesco 1970, p. 21. La conferenza documentata aveva luogo da Luglio 8 – 13, 1968; corrispondente della conferenza era il filosofo Ernest Gellner.
- <sup>3</sup> „All cultures are in a state of flux, driven by both, internal and external forces.“ (Pérez de Cuéllar, Javier: Our Creative Diversity. Oxford: UNESCO 1995. p. 54, cit. da Hack, Bernhard: Development Theory, Culture and Ethnocriticism: Can respect for diversity and critique across cultures be combined? BA-These, Univ. of Bradford 2002, p. 32)
- <sup>4</sup> Frobenius, Leo: Vom Kulturreich des Festlandes. Berlin: Wegweiser-Verlag 1923, p. 94: "Im Keime einer Kulturform ist der Plan enthalten, demzufolge die Lebenskräfte zu bestimmten Ausdrucksformen führen."
- <sup>5</sup> Bundesministerium für Land- und Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft (Cur.): Die österreichische Strategie zur Nachhaltigen Entwicklung. Eine Initiative der Bundesregierung. Wien 2002, p. 82: „International hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Entwicklung nicht von außen diktiert werden kann.“
- <sup>6</sup> „Entwicklung als Nachahmung exogener Zielsetzung“: Mansilla, H.C.F.: Die Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt. Paderborn: Schöningh 1986. Cf. p. 185: „Die Vorstellungsbilder einer ‚gelungenen Entwicklung‘ sind bekanntlich von der metropolitanen Zivilisation vorweggenommen worden, auch in den Sphären von Konsumtion, Erziehung und medizinischer Versorgung; der Mangel an einer kritischen Perspektive läßt nun in vielen peripheren Gesellschaften manches Bedürfnis als ‚selbstverständlich‘ erscheinen (Automobil, Universität, moderne Zerstreuungsmittel für jedermann usw.), obgleich die längerfristigen Folgen und der tatsächliche Inhalt jener Bedürfnisse - Verstopfung der Städte, Umweltschäden, formal hohe, aber qualitativ mittelmäßige Bildung - alles andere als vernünftig sind.“
- <sup>7</sup> Cf. Freedon, Joachim von: Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, p. 36: „Das gesamte 2. Jahrtausend v. Chr. zeichnet sich [in Malta, FMW] dadurch aus, daß die Bevölkerung auf einen Bruchteil der einstigen Dichte geschrumpft war. Keiner der nachfolgenden Kulturen war es jemals wieder möglich, so unabhängig und auf autarker Basis eine Konzentration der Bevölkerung wie zur Zeit der Tempelkultur hervorzubringen.“ Cf. Diamond, Jared: Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed. New York: Viking 2005
- <sup>8</sup> Fornet-Betancourt, Raúl: Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Frankfurt/M.: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation 2002, p. 15: „Die kulturellen Welten werden übersetzt, und indem sie sich gegenseitig übersetzen, wird Universalität erzeugt.“
- <sup>9</sup> Cf. p.es.: Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie Eine Einführung. Wien: WUV 2004. pp. 66-73
- <sup>10</sup> Così, Gerald Faschingeder describe il concetto “transitivo“ fondato infine su delle “teorie dello sviluppo che mirano a far cominciare di processi di sviluppo”. Cf. Faschingeder, Gerald: Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. Francoforte/M.-Vienna: Brandes und Apsel-Südwind 2001, p. 27: "Die ursprünglich rein reflexive Bedeutung, mit der beschrieben werden konnte, wie Pflanzen 'sich entwickeln', wich zunehmend einer transitiven Verwendung, die auch die Möglichkeit vorsah, 'etwas zu entwickeln', ein mir Äußerliches, ein Anderes zum Gegenstand meines Entwicklungsvorhabens zu machen. ... Entwicklungsprozesse in Ganz zu setzen, die eben nicht naturgemäß von selbst geschehen."
- <sup>11</sup> Marx, Karl: Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung.(1858) Cit. in: Lo stesso e Friedrich Engels: Über Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Texte. Cur. di Gerd Irrlitz e Dieter Lübke. Leipzig: Reclam 1983, p. 83: „Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet und, da sie selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren – es ist hier natürlich nicht von solchen historischen Perioden die Rede, die sich selbst als Verfallszeit vorkommen –, sie immer einseitig auffaßt.“
- <sup>12</sup> Ranke, Wilhelm: Über die Epochen der neueren Geschichte. (1880) München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1917, p. 15: „Wollte man mit manchem Philosophen annehmen, daß die ganze Menschheit sich von einem gegebenen Urzustande zu einem positiven Ziele fortentwickelte, so könnte man sich dies auf zweierlei Weise vorstellen: entweder, daß ein allgemein leitender Wille die Entwicklung des Menschengeschlechtes von einem Punkt zum anderen förderte - oder, daß in der Menschheit gleichsam ein Zug der geistigen Natur liege, welcher die Dinge mit Notwendigkeit nach einem bestimmten Ziel hintreibt.“ Beide Ansichten seien nun "weder ... philosophisch haltbar, noch ... historisch nachweisbar". (ibid.)
- <sup>13</sup> Ranke, loc. cit., p. 17: "Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst."
- <sup>14</sup> Holenstein, Elmar: Intra- und interkulturelle Hermeneutik. In Holenstein: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, p. 270: „Werte, die allen Menschen oder auch nur einzelnen Kulturen oder gar nur einzelnen Individuen teuer sind, bilden kein hierarchisches, sondern ein heterarchisches System.“
- <sup>15</sup> Fornet-Betancourt, Raúl: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Frankfurt/M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1997, p. 119: „eine neue Dynamik mit dem anderen ..., die auf der gegenseitigen Anerkennung, Respekt und Solidarität basiert.“
- <sup>16</sup> Mall, Ram Adhar: Andersverstehen ist nicht Fremdverstehen. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Cur.): Verstehen und Verständigung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, p. 275: "... ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist."

<sup>17</sup> Ranke, loc. cit., p. 18: „es wäre lächerlich, ein größerer Epiker sein zu wollen als Homer oder ein größerer Tragiker als Sophokles.“

<sup>18</sup> La distinzione si trova anche da Mall quando parla di una globalizzazione dell'„hardware“ in contrasto alla „software“ regionale-culturale rispettiva. Cf. Mall, Ram Adhar: Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie. In: Lo stesso e Dieter Lohmar (Cur.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi 1993, p. 7: "Die Einförmigkeit der Hardware darf nicht die gesunde Vielfalt der Software der Kulturen, Philosophien oder Religionen einverleiben."

<sup>19</sup> Si trova nella seconda sezione della Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785): „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest.“

<sup>20</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. (Werke, Vol. 12) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, p. 40: "jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen ..."

<sup>21</sup> Hegel, loc. cit., p. 75: „der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat."

<sup>22</sup> Hegel, loc. cit., p. 106: "Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte."

<sup>23</sup> Fornet-Betancourt, Raúl Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Frankfurt/M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2002, p. 15: "Es wird ... nicht das Universelle, sondern der Mangel an Universalität ... kritisiert."

<sup>24</sup> Kimmerle, Heinz: "Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie". In: Behrens, Roger, Kai Kresse und Ronnie M. Peplow (Cur.): Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn Verlag 2001, p. 252-267; qui: p. 255: "... es gibt Bereiche, in denen keinerlei Entwicklung stattfindet. Solche Bereiche sind: grundlegend menschliche Verhaltensweisen wie Freundschaft, Gastfreiheit oder der Schutz und die Hilfe für schwächere Mitglieder der Gesellschaft, die freilich historisch und kulturell sehr verschiedene Formen annehmen, oder auch Kunst und Philosophie, das heißt - genauer gesagt - das eigentlich Künstlerische in der Kunst und das eigentlich Philosophische in der Philosophie."

<sup>25</sup> Kimmerle, loc. cit., p. 259: "Späteres ist nicht besser als Früheres, sondern zu allen Zeiten und in allen Kulturen gibt es gute und weniger gute Werke der Kunst und der Philosophie. Sehr alte Beispiele für Kunst oder Philosophie sind bereits in sich vollendet und können von nichts in der nachfolgenden Geschichte übertroffen werden. ... ein Artikel im Internet ist nicht philosophisch besser als ein gedruckter, ein handgeschriebener oder ein mündlich überlieferter Text."

<sup>26</sup> Sull'internet, posso pubblicare senza che ci sia qualcuno che abbia visto o giudicato il contenuto della pubblicazione, anche senza che ci sia necessariamente qualcuno che lo vedrà e commenterà; lo stesso applica ai fogli che forse scrivo. Ciò naturalmente non dice niente sulla qualità del contenuto, ma è un fatto non irrilevante se i miei testi vengono ricevuti o no.

<sup>27</sup> Kimmerle, loc. cit., p. 259: „mündlich überlieferte philosophische Weisheit ... bis in die Entstehungsgeschichte der Sprache und damit in den Prozess der Menschwerdung zurück ..."

<sup>28</sup> Cf. Wimmer, Franz Martin: Philosophiegeschichte zwischen Humanismus und Polyhistorie (= lezioni sulla storia della storiografia della filosofia, VL 4) 1994; sull' Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/phhistvl4.html#bibel>

<sup>29</sup> Kimmerle, loc. cit., p. 255: „interkulturelle Dialoge auf der Grundlage völliger Gleichheit ..."

<sup>30</sup> Preferisco di parlare di „poliloghi“ perché si deve aspettare una molteplicità di tradizioni o posizioni diversi, e quello non viene associato con la parola „dialogo“. Cf.: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV 2004, pp. 66-73

<sup>31</sup> Kimmerle, loc. cit., p. 256: "Wenn interkulturelle philosophische Dialoge und ihre Ergebnisse an Universitäten oder anderen wissenschaftlichen Einrichtungen institutionalisiert werden, wirken sie in diesem Kontext auf andere Gebiete ein, auf denen Entwicklung als quantitatives Wachstum wünschenswert und notwendig ist. Sie können den Umgang miteinander auch in diesen Gebieten dialogischer machen."

<sup>32</sup> Kimmerle, loc. cit., pp. 256 e 265s: "Ich denke an eine Art von Gleichgewicht, im dem sich ein Ausgleich der verschiedenen natürlichen und kulturellen Kräfte jeweils wiederherstellt, so dass verschiedene Kulturen innerhalb der natürlichen Umwelt dauerhaft bestehen können. ... Entscheidend ist, dass es nicht möglich ist, innerhalb dieses Modells, eine aufsteigende Linie zu denken, es muss immer verschiedene Linien geben, die sich gegenseitig ausgleichen. Deshalb schlage ich vor, Entwicklungen nur noch in der Mehrzahl zu betrachten. ... Jeder Typ von Entwicklung und jede Entwicklung muss gesondert und im Zusammenhang mit anderen daraufhin beurteilt werden, ob er/sie das dynamische Gleichgewicht natürlicher und kultureller Kräfte (ernsthaft/dauerhaft) aufs Spiel setzt."

<sup>33</sup> Reinprecht, Christoph: Zivilisationstheorien und Multikulturalität. In: Moderne und Zivilisierung der Gesellschaft (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien) 1994, No. 3

<sup>34</sup> Darwin, Charles: Reise eines Naturforschers um die Welt. Nördlingen: Greno 1988, p. 139: „aber sicher hat kein Europäer jemals seine Kehle mit so viel harschen Gutturals und glucksenden Geräuschen gereinigt.“

<sup>35</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Novissima Sinica (1699): „Wäre ein weiser Mann zum Schiedsrichter nicht über die Schönheit von Göttinnen, sondern über die Vortrefflichkeit von Völkern gewählt worden, würde er den goldenen Apfel den Chinesen geben, wenn wir sie nicht gerade in einer Hinsicht, die aber freilich außerhalb menschlicher Möglichkeiten liegt, überträfen, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion.“ Cit. second. da Hsia, Adrian (Cur.): Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel 1985, p. 17)

<sup>36</sup> Per l'idea di stagnazione cinese ed altri idee sulla cultura cinese cf. Wimmer, Franz Martin: Chinabilder. Sull Internet: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1chinabild.html>

<sup>37</sup> Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Wiesbaden: Fourier 1985. p. 316: „Das Volk Gottes ... ist Jahrtausende her, ja fast seit seiner Entstehung eine parasitische Pflanze auf den Stämmen anderer Nationen; ein Geschlecht schlauer Unterhändler beinahe auf der ganzen Erde, das trotz aller Unterdrückung nirgend sich nach eigener Ehre und Wohnung, nirgend nach einem Vaterlande sehnt.“

<sup>38</sup> Hegel, Gottfried Wilhelm: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke, Bd. 12) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970. p. 243: "Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los, und die Natur wird zu einem Äußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. ... Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen, dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für sich selbst. ... Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd.“

<sup>39</sup> Wingenroth, Carl G.: Des weißen Mannes Bürde. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1961, p. 322: „Dem demokratischen Glaubensbekenntnis der ‚schwarzen‘ Afrikaner steht nun allerdings das der weißen Siedler gegenüber, die das Konzept von der ‚Reife‘ als Vorbedingung für Selbstverwaltung oder gar Selbstregierung vertreten.“ Il testo continua: "Maßgebend für die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte ist nach dieser Auffassung der Nachweis des einzelnen, daß er eine bestimmte Zivilisationsstufe erreicht hat, sei es im Hinblick auf Schulbildung, Einkommen, Lebenserfahrung oder, wie in den portugiesischen Provinzen, Christianisierung."

<sup>40</sup> Era comune nell' ottocento la distinzione dei "popoli femminili" e "mascolini". Cf. Paul Graf von Yorck von Wartenburg: Weltgeschichte in Umrissen. Federzeichnungen eines Deutschen. Berlin: Mittler und Sohn, 32. Cur. 1933 <1.ed. 1897> p. 5. „Es ist ... wohl zu unterscheiden zwischen aktiven und passiven Völkern, oder, wie es auch Bismarck in Versailles gelegentlich einmal, den Unterschied zwischen Germanen und andererseits Kelten und Slawen hervorhebend, bezeichnete, männlichen und weiblichen Volksindividualitäten. Die ersteren sind die, welche das Land sich bilden, die letzteren unterliegen dem Einflusse der Landesnatur. Der stärkste Vertreter des ersten Typus sind die Germanen, welche jetzt die verbreitetsten Träger der herrschenden und allein Zukunft habenden christlichen Kultur sind.“ Pero, si legge anche nell' anno 1962: „Das Wesen des chinesischen Geistes erschließt sich in seiner synthetischen und konkreten, beinahe weiblichen Erfassung der Realität und dem gewollten Ausweichen vor jeder analytischen Form des Überlegens.“ (cf.: Amanry de Riencourt: Die Seele Chinas. (Frankfurt/M.: S. Fischer 1962. p. 107.

<sup>41</sup> Cf. MacDougall, Hugh A.: Racial Myth in English History. Montreal: Harvest House 1982, p 2s.: "Until the twentieth century few questioned the appropriateness of using racial terminology in reference to the various people of Europe. While it is now recognized that if the test of common genetic origin is applied there is no German, English, Irish, Aryan, or Jewish race - tribal migrations and intermarriage preclude the possibility - earlier generations hardly shared this perception." Cf. anche Wimmer, Franz Martin: Rassismus und Kulturphilosophie. In: Heiß, Gernot (Cur.): Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1989, pp. 89-114. Sull' Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1989Rassismus.pdf>

<sup>42</sup> Cf. MacDougall in riferimento a "Anglo-Saxonism, Teutonicism" e "Gothicism", ibid, p 2: "Germanic peoples, on account of their unmixed origins an universal civilizing mission, are inherently superior to all others, both in individual character an in their institutions."

<sup>43</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig: Reclam 1982, Vol. 1, p. 136f

<sup>44</sup> Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 2 Vol., citato secondo la `Volksausgabe' München: Bruckmann. 1906, p. 707: "... wollen wir den ganz genauen Antipoden des arischen Inders bezeichnen, so müssten wir den Chinesen nennen: den egalitären Sozialisten im Gegensatz zum unbedingten Aristokraten, den unkriegerischen Bauern im Gegensatz zum geborenen Waffenhelden, den Utilitarier par excellence im Gegensatz zum Idealisten, den Positivisten, der organisch unfähig scheint, sich auch nur bis zur Vorstellung des metaphysischen Denkens zu erheben, im Gegensatz zu jenem geborenen Metaphysiker, dem wir Europäer nachstauen, ohne wähen zu dürfen, dass wir ihn jemals erreichen könnten. Und dabei isst der Chinese ... noch mehr Reis als der Indoarier!"

<sup>45</sup> Schingnitz, Werner e Joachim Schondorff: Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Kröner 1943, articolo.: „jüdische Philosophie“, p. 291: "Der theologisch emanzipierte Typ der j.[üdischen] Ph.[ilosophie] zeigt sich in plumper Eindringlichkeit sogleich noch Ende des 18. Jh. in Maimons überspitztem Rationalismus, auf dessen Linie Cohen und der gesamte jüd. sog. ‚Neukantianismus‘ der Gegenwart weiterschritt, aber auch die sich durch den Neuhegelianismus, die Psychologie, die Phänomenologie, die philosophische Anthropologie hindurchziehenden Strömungen an j. Ph., als deren formale Haupteigenschaften Grunsky Formalismus und Logizismus festgestellt hat."

<sup>46</sup> Cf. Tanck de Estrada, Dorothy: La ilustración y la educación en la Nueva España. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo 1985, p. 41, Nota: „Cornelio de Paw [sic!] y otros europeos escribieron que el náhuatl era inadecuado para expresar conceptos filosóficos y teológicos.“

- <sup>47</sup> Cf. Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München: Reinhardt 1967, p. 9: "Daß ... ein dicker Schleier von Unkenntnis oder Mißverständnissen manchmal auch die Sehschärfe Gelehrter anderer philosophisch tonangebender Nationen verdunkelt, davon zeugt u.a. ein Ausspruch von Victor Delbos, der auf eine kaum für möglich gehaltene Geringschätzung spanischen Geistes schließen läßt: 'Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!'"
- <sup>48</sup> Gruppelaar, Jacob A.G.: Die politische Gesellschaft ‚gegenüber‘ dem Multikulturalismus. In: Wils, Jean-Pierre und Hans-Peter Mahnke (Cur.): Multikulturalität. Traum - Alptraum - Wirklichkeit. Edition ethik kontrovers 6. Frankfurt/M.: Diesterweg 1998, p. 20: „... ob die Begegnung mit anderen (mit anderen Kulturen) auch anders als ‚egoistisch‘ verlaufen kann.“
- <sup>49</sup> Scrive John Sullivan 1845 nello tempo della guerra mexicana: „It is our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions“, e in 1865 si legge nello „New York Herald“: „It is our manifest destiny to lead and rule all nations.“ (cit. da Flexner, Stuart Berg: I hear America talking. An Illustrated History of American Words and Phrases. New York: Simon and Schuster, 1979, p. 144)
- <sup>50</sup> Daya Krishna dice in connessione con la „filosofia comparata“: „Comparative philosophy ... has been bogged down from the very beginning with the question of whether there is anything that can be called "philosophy" outside the western tradition. It took a fairly long time for scholars to realize that the so-called histories of philosophy they were writing about were mainly histories of western philosophy and not of philosophy outside the western hemisphere. Bertrand Russell was the first person to acknowledge explicitly, in the very title of his work relating to the history of philosophy, that it was a history of western philosophy and not of philosophy in general.“ Krishna, Daya: Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be. In: Larson, Gerald James und Eliot Deutsch (Cur.): Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass 1989, p. 73
- <sup>51</sup> Cf. il ruolo della "philosophia barbarica" nella storiografia filosofica fino al settecento.
- <sup>52</sup> Cf. Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000
- <sup>53</sup> Cf. mio libro "Interkulturelle Philosophie - Geschichte und Theorie". Wien: Passagen 1990. Sull'Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intkult90.html>
- <sup>54</sup> Lorenz, Kuno: Indische Denker. München: Beck 1998, p. 30: "Die universale Rolle der dabei eingesetzten 'eigenen' Wissenschaftssprache wurde jedoch fraglos vorausgesetzt, statt auch sie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den untersuchten ‚fremden‘ Gegenständen erst schrittweise zu gewinnen."
- <sup>55</sup> Lamprecht, Karl: Europäische Expansion. In: Pflughk-Harttung, J. von (Cur.): Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815. Berlin: Ullstein 1910, p. 599-625; qui: p. 617: "... „eben die wissenschaftliche Expansion als die sieghafteste und gründlichste aller Ausdehnungsarten des europäischen Kulturkreises ..."
- <sup>56</sup> Cf. il particolarismo culturale di Franz Boas ed altri antropologi nella prima novecento.
- <sup>57</sup> Six, Clemens: Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. Frankfurt/M.: Brandes&Apsel / Südwind. 2001, p. 22: "Die Verteilung von kulturellen Impulsen auf globaler Ebene ist kein Prozess des emanzipierten Dialoges, sondern bestimmt durch eine Struktur der Asymmetrie und hegemonialen Ungleichheit."
- <sup>58</sup> Cf. Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations. In: Foreign Affairs 1993, Summer, p. 22-49
- <sup>59</sup> Forstner, Martin: Das Feindbild haben immer die Anderen. Der Konflikt der Kulturen aus arabisch-islamischer Sicht. In: Dostal, Walter, Helmuth Niederle und Karl R. Wernhart (Hg.): Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien: WUV 1999, S. 81-98; hier S. 97: „... Gefahr eines globalen Kultur-Apartheid-Systems ..."
- <sup>60</sup> Holenstein, Elmar: Intra- und interkulturelle Hermeneutik. In Holenstein: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, p. 257: "Die Verständigung zwischen den Kulturen wird durch die menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel ermöglicht, die für die Verständigung innerhalb ein und derselben Kultur (zwischen ihren diversen Regionen und desgleichen zwischen ihren verschiedene Standpunkte vertretenden Individuen) um nichts weniger erforderlich ist."
- <sup>61</sup> Cf. Moller Okin, Susan: Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton UP. 1999
- <sup>62</sup> Cf. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. München: dtv 1972, vol. 1, p. 34: "Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine."
- <sup>63</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt. Berlin: Gutenberg 1939. p. 16: "Jede Rasse stellt in sich selbst einen Höchstwert dar. *Jede Rasse trägt ihre Wertordnung und ihren Wertmaßstab in sich selbst* und darf nicht mit dem Maßstab irgendeiner anderen Rasse gemessen werden. ... Über den Wert einer Menschenrasse „objektiv“ zu entscheiden vermöchte ja nur der Mensch, der über den Rassen stünde. Den aber gibt es nicht, denn Mensch sein heißt rassistisch bedingt sein."
- <sup>64</sup> Cf. Wimmer, Franz Martin: Rassismus und Kulturphilosophie. In: Heiß, Gernot (Cur.): Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1989, pp. 89-114. Sull' Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1989Rassismus.pdf>
- <sup>65</sup> Clauß op. cit. p 178: Gli „Affen der Nordheit“ possono "ihr Bestes nur dann tun ..., wenn sie dienen können und zwar in der ihnen eigenen besonderen Weise des Dienens."
- <sup>66</sup> Cf.: Senghor, Léopold Sédar: The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité" Paris: Presence Africaine 1971; ders.: "L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine". In: Premiers Jalons pour une politique de la culture. Paris: Présence Africaine 1968, S. 11-25; ders.: "Pourquoi une idéologie négro-africaine?". In:

*Présence Africaine*, vol. 82, 1972, S. 11–38.

<sup>67</sup> Cf. Klien, Susanne: *Rethinking Japan's Identity and International Role. An Intercultural Perspective*. New York: Routledge 2002

<sup>68</sup> Cf. Galtung, Johan: Struktur, Kultur und intellektueller Stil. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 1983, no. 2, pp. 303-338

<sup>69</sup> Cf. Mall, Ram Adhar: „Andersverstehen ist nicht Falschverstehen“. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Cur.): *Verstehen und Verständigung*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, p. 283 „Die Ansicht, man könne seine Überzeugung nicht glaubhaft vertreten, ohne diese für absolut wahr halten zu müssen, ist falsch. Ich möchte hier von zwei Formen des Absolutheitsanspruchs sprechen: 1. Absolutheit nach innen und 2. Absolutheit nach außen. Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und für die Seinen und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne daß dein Weg deswegen falsch sein muß.“

<sup>70</sup> Florissi, Susanna et al.: *Bem-vindo! a língua portuguesa no mundo da comunicação*. São Paulo: Special Book Services Livraria 2000, p. 59: „O índio Poti mora na floresta perto da grande cidade. Nasceu e cresceu na floresta e nunca saiu de lá. Sempre ouvia coisas horríveis sobre os homens brancos. Quando criança, Poti gostava de ver, de longe, a grande cidade. Seu pai lhe explicava sobre o perigo de se aproximar do homem branco. Seu pai sempre lhe dizia: nunca fale com os homens brancos e nunca se aproxima da cidade grande. Mas hoje Poti já é adulto e faz planos para o futuro. Sonha em ir para a cidade grande e lá fazer amigos. Quem sabe até trabalhar com eles? Poti quer que os índios e os homens brancos sejam amigos. Embora Poti não conheça nenhum homem branco, sente que eles não podem ser tão ruins quanto lhe dizem. Se pudesse viver entre eles, poderia demonstrar que é possível uma convivência amistosa. Quando isso acontecer, Poti será, provavelmente, o índio mais feliz da floresta.“

<sup>71</sup> Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London 1944, p. 70: „If the term humanity means anything at all, it means that, in spite of all the differences and oppositions existing among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end.“

<sup>72</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, p. 81: "Die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen ist hinter uns, um uns und vor uns. Die einzige Forderung, die wir in dieser Hinsicht erheben können (und die für jeden einzelnen entsprechende Pflichten schafft), ist, daß sie sich in Formen realisiere, von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen sei.“

<sup>73</sup> Paetzold, Heinz: Von der Multikulturalität zur Interkulturalität. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Cur.): *Verstehen und Verständigung*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 357: "Glückende Kulturen sind solche, die das menschliche Leben nicht nur erleichtern, sondern es auch reicher machen."

<sup>74</sup> Rapp, Friedrich: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992, p. 202: „Letzten Endes wäre nur eine unendliche, göttliche Vernunft in der Lage, über den absoluten Wert der verschiedenen Kulturen zu urteilen.“

<sup>75</sup> Cf. Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie – Vom Dilemma der Kulturalität zum Polylog*. (IWK-Text Nr. 4) Wien: IWK 2001, p. 14: "In der menschlichen Wirklichkeit existiert eine solche Form allseitig-gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe, lediglich als programmatische oder praxis-regulierende Idee." Sull'Internet: <http://www.univie.ac.at/iwk/01wimmer.html>

<sup>76</sup> Volney, Constantin François de: *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* (orig. 1791). Frankfurt/M.: Syndikat 1977

<sup>77</sup> Cf. Volney, op.cit., p. 210-227: "Das einzige Mittel zur Übereinstimmung ... ist: wieder zur Natur zurückzukehren und die Ordnung der Dinge, welche sie selbst festgesetzt hat, zum Schiedsrichter, zur Richtschnur zu nehmen“. ... „zur Untersuchung und Prüfung der physischen, sein Wesen ausmachenden Eigenschaften des Menschen, der Bewegungen und Neigungen, die im vereinzelt und geselligen Zustande ihn regieren, und entwickelten die Gesetze, worauf die Natur selbst sein Glück gegründet hat."