

Dialog – Diskurs – Palabre.

Zur abgebrochenen Kommunikation zwischen Diskursethik und postkolonialer Theorie im Licht des Palabre-Konzepts von Jean-Godefroy Bidima

ALEXANDER KAPPE & ROGER KÜNDEL

ABSTRACT · Auch 35 Jahre nach der Foucault-Habermas-Debatte bleiben für die interkulturelle Philosophie und das Nachdenken über Kommunikation, Dialogizität und Diskursivität einige schwerwiegende Probleme bestehen. Wie können wir einen interkulturellen Dialog gleichberechtigt und gerecht führen und dabei *sowohl* die Perspektiven der Alterität als auch der Gemeinschaft im Blick behalten? Welche Spaltungen behindern einen fruchtbaren Dialog (z. B. universalistische versus genealogische Anthropologien); oder müssen wir den Begriff des Dialogs wegen einer vermeintlichen Naturalisierungstendenz überhaupt aufgeben? Der folgenden Analyse liegt die Annahme zugrunde, dass zwischen den konsensorientierten Theorien des „Dialogs“, wie wir sie exemplarisch in Jürgen Habermas' Werk und im Kontext der Diskursethik finden, und den genealogisch-kritischen Theorien des „Diskurses“, die insbesondere postkoloniale Theorien in Rückbezug auf Foucaults diskurshistorische und machthistorische Überlegungen bildeten, *die Kommunikation abgebrochen wurde*. Tatsächlich haben sich zwei verschiedene Paradigmen gebildet, die sich auf den ersten Blick nicht mehr abgleichen lassen: „Dialog“ und „Diskurs“ als unvereinbare Paradigmen. In dieser Analyse versuchen wir, die wichtigsten Unterschiede zwischen diesen beiden Paradigmen zu diskutieren und sie mit den aktuellen Erfordernissen einer interkulturellen Philosophie in Beziehung zu setzen. Um den Raum zwischen diesen beiden Paradigmen zu erforschen, wollen wir das von Jean-Godefroy Bidima entwickelte Konzept des *Palabre* exemplarisch und in der Perspektive der Wiederherstellung der Kommunikation zwischen diesen zwei Paradigmen diskutieren.

KEYWORDS · Diskursethik; Palabre; Intersubjektivität; Universalismus; Habermas-Foucault-Debatte; Philosophie aus Afrika

I. ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ als Paradigmen

Der grundlegende Befund für die vorliegende Untersuchung besagt, dass zwischen den konsensorientierten Theorien des ‚Dialogs‘, wie wir sie exemplarisch bei Jürgen Habermas und im Umfeld der Diskursethik finden, und den genealogisch-kritischen Theorien des ‚Diskurses‘, wie sie im Ausgang der diskursgeschichtlichen und machtgeschichtlichen Überlegungen Foucaults insbesondere die postkolonialen Theorien geformt haben, *die Kommunikation abgebrochen wurde*. Einige Zeit nach den (im Verlauf dieser Arbeit vorzustellenden) Kontroversen zwischen Habermas und Lyotard sowie Habermas und Foucault lässt sich nun

konstatieren, dass sich tatsächlich *zwei Paradigmen* geformt haben, die parallel an ihren Denkgebäuden arbeiten und – trotz durchaus analoger Themen, Fragestellungen und auch nicht fundamental differenter politischer Grundhaltungen – die Diskussion beendet haben, und sich aus relativ ausgeformten theoretischen Gebäuden gegenüberstehen. Es gibt gleich eine ganze Reihe von Fragen und theoretischen Problemen, die beide Perspektiven – ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ – betreffen, und auf die beide Perspektiven ihrer eigenen Logik gemäß Antworten gefunden oder die sie vom jeweils anderen für falsch gestellt befunden haben. ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ als Paradigmen scheinen sich tatsächlich unversöhnlich gegenüber zu stehen, und es scheint kein theoretisches wie praktisches Mittel parat, diese Brücke in Anerkennung der jeweiligen anderen spezifischen Leistungen zu schlagen. Die Grundperspektiven scheinen zu unterschiedlich. Die zahlreichen Debatten der vergangenen fünfzig Jahre erlauben gleichwohl die historische wie systematische Rekonstruktion eines Diskurses *dieses* Diskurses, und damit der Rekonstruktion einer abgebrochenen Kommunikation. Die spezifischen Trennlinien verlaufen nun zwischen drei elementaren theoretischen Konflikten.

Erstens, zwischen dem diskursethischen Verständnis von Öffentlichkeit als Normativität gebende Struktur einerseits und dem postkolonialen Verständnis von Öffentlichkeit als machttechnisch bewirtschaftetem Raum, in dem normative Forderungen wie jene der Diskursethik Gefahr laufen, diese Machtstrukturen naiv oder fahrlässig zu reproduzieren. *Zweitens*, zwischen der diskursethischen Forderung einer kommunikativ verstandenen Intersubjektivität, die dialogisch und konsensuell an der Struktur der Gesellschaft arbeitet, und dem umgekehrten postkolonialen Vorwurf, es ließe sich weder von Intersubjektivität sprechen, ohne die Subjektivität historisch und machtkritisch zu analysieren, noch von Konsens sprechen, ohne damit Differenz zu nivellieren. *Drittens*, zwischen einer grundlegenden, die ersten beiden Probleme befeuernden und unüberbrückbaren Differenz zwischen einer Grundhaltung, die Universalismen (wenn auch abgeschwächt und, wie im Falle der Diskursethik, in mikroskopischere kommunikative Normstrukturen verlagert) für möglich und notwendig hält, und einer Grundhaltung, die jeder Form des Universalismus skeptisch gegenübersteht (wenn auch damit nicht, wie häufig vorgeworfen, ein starker Relativismus eingefordert sein muss). Die Hauptkonflikte betreffen also *Öffentlichkeit*, *Intersubjektivität/Subjektivität* und *Universalismus/Geschichtlichkeit*. Für die interkulturelle Philosophie ist dieser Antagonismus ein durchaus lähmendes Problem, kann ihr doch nachvollziehbarerweise ein Manövrieren zwischen diesen Differenzen wie auch ein konkretes Reagieren auf aktuelle Probleme unter diesen Bedingungen nicht leichtfallen, wenn sie sich von beiden Seiten – theoretisch ja auch durchaus untermauert – Vorwürfen wie der vermeintlichen Aufgabe konstruktiver Gemeinschaft oder der Installation eines heimlich eurozentrischen Universalismus ausgesetzt sieht.

Gegenwärtige Probleme wie die abnehmende epistemische Zuverlässigkeit der intersubjektiven Welt – und zwar durchaus global – im Kontext von ‚Fake News‘, der ebenfalls globale Aufstieg von Rechtspopulismen z. B. in Europa, den Vereinigten Staaten, in Brasilien, in Russland, in Indien oder auf den Philippinen, sowie die im Zuge der Digitalisierung beschleunigte Globalisierung und die damit einhergehende Notwendigkeit von nationenübergreifenden Dialogen sind Phänomene, die für interkulturelle Philosophien

eigentlich eine Zeit der Herausforderung und damit einhergehend auch eine Zeit der Blüte bedeuten müssten. In der vorliegenden Arbeit möchten wir die Kommunikation wiederaufnehmen und systematisch untersuchen, welche Gestalt die beiden hier veranschlagten Paradigmen von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ angenommen haben und auf welche Problematiken sie jeweils reagierten. Als gewissermaßen moderierende dritte Position, die sich zwischen diesen Paradigmen bewegt, möchten wir das Konzept des *Palabre* des Philosophen Jean-Godefroy Bidima aktivieren, als Bereicherung für diese Debatte vorstellen und komparativ in Hinsicht auf die veranschlagten Probleme jener abgebrochenen Kommunikation untersuchen.

II. Herrschaftsfreie Dialoge als kleine Universalismen

In der Tradition der analytischen Philosophie, des Pragmatismus und der postanalytischen Philosophie steht der Begriff ‚Diskurs‘ für die konkrete, argumentative und intersubjektive Auseinandersetzung mehrerer Diskursteilnehmer in einem *Dialog*, der von diversen Normen (Diskursnormen) strukturiert wird. Im weiteren Verlauf wird dieser Ansatz von uns dem Paradigma, das wir als ‚Dialog‘ bezeichnen, zugeordnet. Denn er erklärt weiterhin den konkreten Dialog zwischen Gesprächspartnern zur Grundlage der anschließenden Hypostasierung eines makroskopischen gesellschaftlichen Diskurses, was ihn wesentlich von poststrukturalistischen Diskursbegriffen unterscheidet. Jürgen Habermas erstellte in der *Theorie kommunikativen Handelns* (1981) und in den folgenden Werken einen Ansatz vor, der sich der Problematik der Moderne zu so zu nähern versucht, dass diese bei zunehmender Rationalität den eigentlich unverbrüchlichen Kern menschlicher Kommunikationsfähigkeit in zweckrationale und formal organisierte Systeme auflöse und somit opfere (Honneth und Joas, 7). Dies bedeutet eine Neubewertung von Intersubjektivität und Kommunikation unter den Vorzeichen einer kritischen Reflexion moderner Normativität wie auch der Komplexität moderner Identitätskonstitution. Bis heute wird die Diskussion über Habermas' Theorie der Intersubjektivität vom der Begriff des *herrschaftsfreien Diskurses* geprägt, der ein klassisches Set an Normen etabliert wie die Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner, die egalitäre Äußerungsmöglichkeit all dieser Partner, die prinzipiell symmetrische Situation des Dialogs sowie die Bereitschaft zur Anerkennung des Zwangs des besseren Arguments. Dass ein *herrschaftsfreier* Diskurs in der derzeitigen globalen Situation möglich sein kann, würden vor allem Vertreter des hier veranschlagten Paradigmas von ‚Diskurs‘ skeptisch sehen, blendete jener herrschaftsfreie Diskurs doch vermeintlich die sozioökonomischen und politischen Verhältnisse sowie Problematiken der Intersektionalität aus. Für Habermas ist nun aber ein herrschaftsfreier Dialog nicht gegeben durch einen schlicht behaupteten ‚großen‘ Universalismus, d. h. insbesondere einen ontologischen Universalismus, sondern durch einen ‚kleinen‘, d. h. hier transzendentalen wie pragmatischen Universalismus: Das Eintreten in eine Sprechsituation *impliziert* nämlich bereits transzendental und *bestätigt* pragmatisch verschiedene Diskursnormen. Zu diesen Diskursnormen gehört, dass wir Geltung oder Wahrheit für die geäußerte Ansicht in Anspruch nehmen und diese von anderen Ansichten

bereits implizit differenziert haben, wodurch für Habermas logisch folgt, dass wir bereits *vor* dieser Äußerung zur Abgrenzung von anderen möglichen Ansichten bereit waren, wodurch eine anschließende Abgrenzung und Rechtfertigungspflicht *folgt*. Mit der Äußerung folge schon implizit das Versprechen verschiedene Diskursnormen zu achten. (Habermas 1999, 187ff.) Dieser komplexen Überlegung wird im Weiteren noch mit Rekurs auf Karl-Otto Apel zu folgen sein.

Identität – für postkoloniale Theorien ein entscheidender Topos – besteht für Habermas nicht einfach als universales Faktum, vielmehr gewinnt das Individuum bei Habermas in einer postkonventionellen Vergesellschaftung seine Identität. Das Individuum verfügt hier also nicht a priori – qua Geburt, Naturrecht oder dank einer theologischen Ausstattung – vor dem Eintreten in das soziale Kommunikationssystem über eine spezifische Identität, sondern es bildet sich erst *während* dieses Prozesses und *finalisiert* seine kommunikative Identität im Anschluss daran. (Aboulafia 1986, 406f.) Das mit spezifischen Rechten ausgestattete apriorische Subjekt wird nicht aufgegeben, vielmehr wird die konkrete Realisation jener Rechte *im* demokratischen Diskurs zum Anker einer gerechten Gesellschaftsordnung. Diese Verschiebung vom rein apriorischen Subjekt der Naturrechtsphilosophien hin zu einem gemischt apriorisch-aposteriorischen Subjekt, das nicht mehr schlicht „vorhanden“ ist, sondern auch Spuren der „Gemachtheit“ enthält, und zwar gemäß seiner Position in einem kommunikativen Netzwerk, erlaubt Habermas, eine kritische *und* affirmative Theorie des Dialogs zu entwickeln, die unterschiedliche Augenhöhen reflektiert. Gerade auch für interkulturelle Philosophien ist dies durchaus als Verdienst zu verstehen. Gleichwohl bleibt auch aus Sicht interkultureller Philosophie weiterhin kritisch zu hinterfragen, ob sich die veranschlagte kommunikative Rationalität, *erstens*, angesichts der für Habermas' Theorie selbst fundamentalen Erfahrungen von Gewalt und Repression im 20. Jahrhundert tatsächlich jeder Zweckerationalität und jeder diskursiven Ausbeutung entziehen kann; ob *zweitens* die Normativität eines herrschaftsfreien Diskurses, errichtet auf den Normen der strukturellen Gleichheit aller Diskursteilnehmer, auf der elementaren Möglichkeit der Diskussion und Problematisierung aller vorstellbarer Diskursthemen und Diskurspositionen sowie auf der prinzipiellen Inklusion aller Diskursteilnehmer, insofern diese bereit sind, diese Diskursnormen zu akzeptieren, ohne entsprechende politische Strategien zu realisieren ist. Auch ein konservativer kritischer Standpunkt würde einwenden, dass die anthropologischen Voraussetzungen für eine Realisation dieses Konzepts nicht gegeben sind, und die Auffassung, die hergestellte kommunikative Realität bringe tatsächlich das beste Argument zum Gewinn, unhaltbar sei. Die Argumente gegen diskursethische Konzepte sind zahlreich, und wir wollen diese für unser Vorhaben kurz reflektieren, um die Stellung der Diskursethik in der abgebrochenen Kommunikation zwischen den hier veranschlagten Paradigmen besser zu verstehen.

Habermas' Theorie der kommunikativen Ethik war nichts weniger als epochemachend und hat eine Vielzahl an Reaktionen hervorgerufen. (Vgl. Steinhoff 2006) Im nahen Umfeld der Diskursethik Habermas' befindet sich die Diskursethik Karl-Otto Apels, die sich von Habermas vor allem durch die Emphase der Möglichkeit einer ethischen Letztbegründung

unterscheidet. Diese seien in unumgänglichen Dogmen des Dialogs – z. B. der Verpflichtung, ohne performative Selbstwidersprüche zu diskutieren – zu finden. (Apel 1976, 55ff.) Es ist freilich möglich, Apels „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ – ein unhintergebares Prinzip der gegenseitigen Anerkennung des Anderen als Diskurspartner und jenen Verzicht auf performative Selbstwidersprüche – als Steigerung des nicht absolut verpflichtenden Sets an Diskursnormen bei Habermas oder sogar als Ernstnehmen der Notwendigkeit einer Begründung der gemeinhin problematischen normativen Struktur diskursethischer Dialoge zu verstehen. Schließlich bestehen aus der Sicht Apels auf Grund der Katastrophe des Nationalsozialismus moralische wie ethische Gründe, eine unentrinnbare Kommunikationsstruktur zu schaffen. (Apel 1988, 410) Diese Letztbegründung versteht Apel selbst nicht als eine deduktive Beweisführung, sondern vielmehr im Sinne Kants als eine transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Dialog und Diskurs schlechthin. (Apel 1987, 116ff.) Diskursteilnehmer haben, unabhängig von ihrem Wunsch, beim Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft die Regeln der Argumentation (Verständlichkeit, Widerspruchsfreiheit, Beachtung wissenschaftlicher Normen, Gültigkeitsanspruch über die eigene Subjektivität hinaus) bereits implizit akzeptiert. (Apel 1973, 399) Eine oberflächliche Lektüre diskursethischer Schriften legt die Vermutung nahe, dass sich die Gültigkeit der Diskursethik in der konkreten Lebenswelt durch die *Anerkennung* der Diskursregeln vollzieht, also auf eine emanzipierte oder zu emanzipierende mündige Gesellschaft baut oder hofft. In der „transzendental-pragmatischen“ Wende verlegt Apel (und Habermas in zeitnah entstehenden Entwürfen gleichermaßen) jene notwendige Gültigkeit jedoch in die Reflexion der Subjekte und die innere Schau der beim Eintritt in die Kommunikation bereits implizit akzeptierten Diskursregeln – und berechtigt andere Diskursteilnehmer durchaus dazu, nichtreflexive Teilnehmer auf die fehlende Reflexion hinzuweisen. Diese Verlagerung vom Prozess der Anerkennung (zwischen dem Set an Diskursregeln und Diskursteilnehmer) hin zur reflexiven Anerkennung der transzendentalen Gegebenheit von Diskursregeln etabliert einen Modus des Dialogs, der für die interkulturelle Philosophie ohne Frage wertvoll sein kann. Denn er navigiert die potenzielle Suspension der Anerkennung der diskursiven Normen bei Habermas in ein fundamentales kommunikatives Gesetz, dessen Nicht-Anerkennung in Selbstwidersprüche führt. Doch auch die Reflexion auf die eigenen Kommunikationsbedingungen erfordert eine Anerkennung dieses Prinzips, und auch diese Anerkennung erfordert eine spezifische Bereitschaft (oder eben Reflexivität) der Diskursteilnehmer, und ist darum nicht als zwingend zu werten. In der Nachfolge Apels haben seine Schüler wie Dietrich Böhler genau diese Differenz der Diskursethik von Habermas und jener Karl-Otto Apels breit diskutiert und versucht, transzendente und pragmatische Bedingungen des Diskurses komplex zu erörtern und philosophisch fruchtbar zu machen. (Vgl. Böhler 2013)

Für unsere Zwecke wollen wir es aber bei der Rekonstruktion und Diskussion des Entwurfes von Habermas belassen. Die Kritik an dessen Diskursethik lässt sich in vier Hauptpunkte systematisieren: *Erstens*, der Vorwurf einer anthropologischen Vernachlässigung, insbesondere der emotionalen und affektiven Strukturen des Menschen (Benhabib 1992, 66);

zweitens, der Vorwurf einer Nivellierung durch Universalisierung und Konsensualisierung (Lyotard 1989, 191 sowie Lyotard 2006, 106 und 190); *drittens*, der Vorwurf eines Rückschritts hinter den Formalismus Kants, die gleichzeitige Ersetzung moralischer Introspektion durch verpflichtende Regularien und die damit einhergehende Degradierung der Autonomie des Subjekts, die Kant errichtet hatte (Cortina 1992, 285ff.), sowie *viertens*, systeminterne Problematiken wie z. B. Zirkelschlüsse (Tugendhat 1993, 168ff.). Für unsere Zwecke soll eine Rückschau und Fruchtbarmachung der Kritik an der anthropologischen Vernachlässigung und am nivellierenden Universalismus ausreichen.

Exemplarisch für den Vorwurf der anthropologischen Vernachlässigung steht Seyla Benhabibs Kritik, dass der Mensch auch ein leibliches und affektives Wesen ist, das der Kontingenz von Leben und Existenz ausgesetzt ist. (Benhabib 1992, 66) Es sei eine große Schwäche ethischer Theorien wie der Diskursethik, die das Ergebnis ethischer Probleme aus einem mindestens zu großen Teilen normativ zu steuernden Dialog berechtigter Teilnehmer ableiten, „dass sie die emotionalen und affektiven Grundlagen des moralischen Urteilens und Verhaltens vernachlässigen“ (Benhabib 1992, 66). Erst kürzlich hat Eva Illouz anlässlich des 90. Geburtstags des Philosophen diese spezifische Kritik wieder aufgegriffen. (Illouz 2019) Gleichzeitig mahnt Benhabib, nicht zugunsten des Konsenses den Prozess und das Verfahren des Verstehens zu opfern: „Wenn ich ein Gespräch führen will, muss ich zuhören können, ich muss im Stande sein, deinen Standpunkt zu verstehen; kann ich das nicht, hört das Gespräch auf, entwickelt sich zu einem Streit oder kommt gar nicht erst in Gang. Diskursethik projiziert solche Moralgespräche, die auf wechselseitiger Achtung beruhen, auf eine utopische Gemeinschaft der Menschheit.“ (Benhabib 1992, 71) Benhabib geht in ihrer Kritik der anthropologischen Vernachlässigung also gleichwohl in eine Kritik des Universalismus über. Der Diskursethik haften ferner nämlich das Problem an, dass sie bereits eine vordefinierte Gruppe an Menschen, die vor dem Eintritt in die Diskursgemeinschaft statische Subjekte seien und erst durch den Prozess des Diskurses an Mobilität gewinnen, notwendigerweise voraussetzen muss, oder sogar etablieren muss. (Benhabib 1992, 77ff.) Dass sich hier ein Raum für Exklusionspraktiken auftut, liegt außerdem auf der Hand – und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen der starken Normativität der Diskursethik, selbst wenn diese eine Offenheit für die Heterogenität von Diskursteilnehmern wie Meinungen in ihr Gebäude integriert. Diesen Gedanken könnte man um die historische Analyse erweitern, dass vordefinierte Entitäten wie „Nation“ und „Volk“, die dann einer politischen Bewirtschaftung zur Verfügung stünden, eine historisch eher jüngere Annahme sind, schließlich sind die Ideen von „Nation“ und „Volk“ diskursgeschichtlich betrachtet wohl eindeutig Konzepte des 19. Jahrhunderts. (Anderson 1983) Wenn Benhabib schließlich fordert, den Konsens nicht als Telos des Dialogs zu verstehen, sondern als „Prozess, als gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit und Gültigkeit“ (Benhabib 1992, 66), so rekurriert Benhabibs Kritik doch erneut auf das Konzept einer „Gemeinschaft“, die im Falle ihres Ansatzes gemeinsam nach „Wahrheit“ und „Gültigkeit“ strebe. Dieses – hier von Benhabib auch nur skizzierte – Konzept von Gemeinschaft stünde dann vor denselben Problemen wie die ideale Diskursgemeinschaft der Diskursethiker, und wäre für dieselbe anthropologische Vernachlässigung und für dieselbe

Universalisierungsproblematik anfällig. Das grundlegende Problem des Dialogs sozialer Ebenen, nämlich wie diese Gemeinschaft überhaupt zu fassen ist, ohne neue ethische Probleme auszulösen, bleibt dann weiterhin ein gewichtiges Problem.

Für die Kritik des Universalismus in der Diskursethik ist die Rezeption von Jean-François Lyotard von einschlägiger Bedeutung. Der in der Rezeption als „Lyotard-Habermas-Debatte“ rekonstruierte Antagonismus der Überlegungen von Habermas als Universalisten und Lyotard als Kontextualisten, die im Übrigen als realer Austausch so nicht stattgefunden hat, illustriert den eingangs veranschlagten Bruch in der begrifflichen Verwendung von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘. (Schmidt 1991 sowie Frank 1988) Lyotards Kritik richtet sich auf die Rolle des *Konsenses* und der *Universalität* in diskursethischen Überlegungen: „Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden. Ganz anders die Gerechtigkeit. Man muss daher zu einer Idee und Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsenses gebunden ist.“ (Lyotard 2006, 106/190) Konsensuelle Wahrheit erzeuge nicht notwendig Gerechtigkeit, sondern neige zur Nivellierung der Heterogenität verschiedener Lebensformen wie Diskursformen – und nicht die gegenseitige Inpflichtnahme und gegenseitige Anerkennung bestimme die Intersubjektivität, sondern das Erleiden des anderen Standpunkts. (Lyotard 1989, 191) Für Lyotard ist klar: „Das Prinzip eines absoluten Sieges einer Diskursart über die andere ist sinnleer.“ (Lyotard 1989, 230) Doch nicht nur das. Es sei eine historische Lektion, dass Theorien wie die Narrative des Universalismus und *vor allem* jene Ansätze, die nachaufklärerisch in Stellvertretung der Anliegen des Menschen sprächen, sich mit einem „transzendentalen Anschein einer alleinigen Zweckmäßigkeit“ (Lyotard 1989, 245) gewissermaßen bewaffneten und damit „die Auslöschung“ (Lyotard 1998, 257) der Partikularitäten zugunsten einer stabilen Universalität betrieben hätten. Diesem Vorwurf der Nivellierung und Paternalisierung der Diskursteilnehmer durch eine Kommunikationsgemeinschaft und deren Gesetze ist in der Verteidigung der Diskursethik Karl-Otto Apels ausdrücklich begegnet, wenn er die Gefahr einerseits als gegeben ansieht, ferner aber schreibt: „Andererseits jedoch mutet es als absurd an, wenn angesichts der internationalen Herausforderung der ökologischen Krise und angesichts der erstmals unausweichlichen Notwendigkeit des Zusammenlebens verschiedener soziokultureller Lebensformen die diskursethische Konsensbildung als Gefahr für die individuellen Differenzen denunziert wird (so z. B. durch Lyotard).“ (Apel 1992, 33) Dieses Problem der Homogenisierung der Menschen als diskursteilnehmende Menschen lässt sich gleichwohl nicht einfach übergehen und bleibt weiterhin philosophisch wie gesellschaftspolitisch virulent. In der Auseinandersetzung zwischen Habermas und Foucault, die im Gegensatz zur Debatte von Habermas und Lyotard tatsächlich stattgefunden hat, erfährt diese Problematik weitere Aufmerksamkeit und die Auseinandersetzung zwischen den Konzepten ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ eine Steigerung und Zuspitzung.

III. Die Analytik machtgesteuerter Diskurse als ethische Verfeinerung

Als Schlüsselfigur zwischen analytischer Philosophie und Pragmatismus und systembegründend für die post-analytischen Philosophien hatte Habermas die Differenz zwischen zwei Traditionen des Begriffs ‚Diskurs‘ stark gemacht. (Habermas 1985, 344ff) Habermas' denkerischer Grundimpetus ist, nach eigener Aussage, „am unvollendeten Projekt der Moderne“ (vgl. Habermas 1990) festzuhalten und dieses sowohl den klassischen liberalistischen Konzepten als auch insbesondere postmodernen Konzepten gegenüberzustellen. Habermas' Konzept einer kommunikativen Vernunft verteidigt einen emphatischen Begriff von Aufklärung und Modernität einerseits gegen eine postmoderne Vernunft- und Subjektkritik, und zeigt andererseits, dass solche Kritik sich mehreren Einwänden Ausgesetzt sieht: *erstens* laufe eine Kritik der Vernunft mit *Mitteln* der Vernunft Gefahr, sich in Aporien zu verfangen (Geuss 1987, 684) und damit in den „Zwang kontradiktorischer Selbstthematierungen“ zu münden (Habermas 1985, 344), wenn „Präsentismus, Relativismus und Kryptonormativismus“ (Habermas 1985, 344) der postmodernen Geschichtsphilosophien derart virulent seien, dass sich die Voraussetzungen der Kritik schließlich selbst aushöhlen; *zweitens* führe sie angesichts der auch von Habermas zugestandenem Probleme einer Vernunft, die nicht zur Aufklärung der Gesellschaft genutzt, sondern für die Normalisierung des Subjekts instrumentalisiert wird, dazu, das Projekt der Aufklärung im Zuge der Kritik der Fundamente der Rationalität vorschnell ad acta zu legen, anstatt sich auf eine diffizile Kritik der Aufklärung in Angriff zu nehmen und die Problematiken als Sozialpathologien spätkapitalistischer Gesellschaften kritisch nachzuvollziehen um darin Vernunft zu aktualisieren und letztlich zu modernisieren; *drittens* befördere sie einen unkritischen Szientismus, der keine normative Verantwortung übernimmt und sich damit der *instrumentellen* Vernunft, die Horkheimer kritisiert hatte (Horkheimer 1967), zur Verfügung stellt und so katastrophale soziale wie globale Folgen haben könne (Steinhoff 2015, 68). Habermas' Konzept positioniert sich dabei in seinem Anspruch gegen jene Theorien des Subjekts, der Intersubjektivität und der Gesellschaft, die zuerst die Konstitution des autonomen Subjekts bedenken, um anschließend und nachrangig seine Verfangenheit in die Welt der Anderen zu diskutieren. Gerade aus Sicht einer interkulturell operierenden Philosophie sind Anthropologien wie jene des Liberalismus, in der ein Antagonismus zwischen einem mit Naturrechten ausgestatteten Individuum, dessen vermeintliche intrinsische Motivation der Selbsterhalt und die Selbstverwirklichung sei, und der Welt der Anderen oder der Gesellschaft schlechthin, mit dem das Individuum nach seinem Betreten der Welt in einen Konflikt gerate, installiert wird, kritisch zu bewerten. Bereits Heidegger, dessen Philosophie Gegenstand der Dissertation Habermas' gewesen war, hatte mit seinem Konzept des „Mit-Seins“ angeregt, anstelle einer Vorzeitigkeit des autonomen Subjekts gegenüber der Realität der Anderen fortan anzunehmen, dass das „Subjekt“ und „die Anderen“ *gleichzeitig* entstehen, und „die Anderen“ auf einer existenzialontologischen Ebene gewissermaßen immer bereits da seien. (Heidegger 2006, 113ff.) In jüngerer Zeit ist in der Theorie der Gemeinschaft von Jean-Luc Nancy dieses Konzept Heideggers unter dem

Stichwort „Gemeinsam-Sein“ (Nancy 2005) wieder aufgegriffen und nach einem Ausweg aus Individualismus und Kollektivismus befragt worden.

Habermas richtet seine Kritik auf die kulturelle Zentrierung um Subjekt-Objekt-Beziehungen. In Subjekt-Objekt-Beziehungen ereigne sich der ironische wie katastrophale Vorgang, dass Freiheit und Autonomie sich zugunsten der Unfreiheit einhegen müssen, da die Selbstbestimmung des Subjekts *als* Subjekt dieses zum Objekt seiner selbst mache, so dass die Unfreiheit in den Schein der Freiheit eingemeindet werde. Dies ist für Habermas keine dialektische Spitzfindigkeit, sondern hat konkrete Folgen: „Repression des Selbst ist die Kehrseite der in Subjekt-Objekt-Beziehungen hineingepressten Autonomie; Verlust – und narzisstische Angst vor dem Verlust – des Selbst ist die Kehrseite einer unter diese Begriffe gebrachten Expressivität.“ (Habermas 1985, 342) Die Vernunft erzeugt so ihre eigene Kehrseite und eine spezifische Dialektik, von der eine große Gefahr ausgeht, so dass eine *neue* moderne Philosophie von Vernunft, Subjekt und Objekt angehalten ist, diese Zentrierung und Fixierung zu lösen und zu überdenken. Mit postmodernem Vokabular gesprochen, handelt es sich bei Habermas' Projekt also durchaus um eine *Dezentrierung*. Das Ziel ist es hier also, Subjekt-Objekt-Beziehungen als *kommunikative Intersubjektivität* neu zu denken und die beiden Gefahren des Verlusts sowie die Sozialpathologie der Angst vor diesem Verlust zu vermeiden. Dieser Ansatz ist für die interkulturelle Philosophie weiterhin ausgesprochen wertvoll.

Wollte man nun Foucaults Konzept des Diskurses demjenigen von Habermas einführend diametral gegenüberstellen, so könnte man vorerst formulieren, dass bei Foucault Intersubjektivität zuvorderst als kontextuell-historische Intersubjektivität durch den Diskurs in einem Prozess *geformt wird*, während Habermas von einem souveränen Subjekt, das dann einem Diskurs *begegnet* und sich in diesem Prozess *ausfeilt*, ausgeht. Die fundamentale Differenz verläuft also zwischen den temporalen und kausalen Auffassungen von Subjektivität und Diskursivität. Bei Habermas behält das aufklärerische, (zumindest potenziell) autonome Subjekt eine logische Vormachtstellung gegenüber der Realität der Anderen. Habermas unterstreicht das Erbe jener liberalistischen Subjekttheorien, in denen der Fokus auf der Autonomie des Subjekts gegenüber der Gesellschaft liegt, obwohl er sein Konzept der Intersubjektivität eher als Korrektur eben jener verstanden wissen würde. Die beiden prominenten theoretischen Ansätze Foucaults – die Archäologie des Wissens und die Genealogie der Macht – eint hingegen die Grundüberzeugung, dass der Mensch *als Mensch* im modernen Sinne nicht immer existiert hat, die Aufklärungen oder die Aufklärung im Allgemeinen nicht „Potenziale des Menschen“ entdeckt, sondern vielmehr installiert hätten. Foucault nimmt dabei den Gedanken Nietzsches auf, dass die menschliche und insbesondere die moderne menschliche Subjektivität sich erst entwickelt habe, „als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand“ (Nietzsche 1999, 321f.). Er ist dabei nicht im Sinne der Wendung Freuds, „dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus“ (vgl. Freud 2003), also nicht über die von aufklärerischen Anthropologien und Psychologien veranschlagte Selbsttransparenz verfüge, als ein unfreies Wesen zu verstehen. Er ist vielmehr, um in der Wendung Freuds zu bleiben, nicht unumschränkter Herr im eigenen

Haus, weil er nicht zu bestimmen weiß, von wem oder was er jenes Haus geerbt hat. Seine genealogische Herkunft bestimme ihn mehr als seine Handlungen.

Gemeinhin wird das Werk Foucaults in mehrere Werkphasen unterteilt: in eine archäologische Phase, die nach Wissen fragt, in eine genealogische Phase, die nach den Machtstrukturen fragt und in eine Phase der Untersuchung von Selbsttechnologien. (Raffnsøe, Gudmand-Høyer und Thaning 2010, 3ff) Für unsere Zwecke soll anhand des Werkes *Die Ordnung der Dinge* (1966 als *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*) exemplarisch der archäologische Foucault, dem Habermas in seiner Kritik gleichermaßen viel Aufmerksamkeit wie dem Foucault der Machtkritik schenkt, und der sich für die Veranschaulichung des aufzuzeigenden *Anthropologie-Problems* repräsentativ eignet, kurz hinsichtlich der Bedeutung für den Konflikt zwischen ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ untersucht werden. Der Foucault der archäologischen Phase sucht den Menschen zu erschließen als historische Konstellation, und zwar eines spezifischen (modernen) Wissens, als Produkt einer spezifischen Wissensordnung, einer archäologisch zu bestimmenden „Episteme“, die den Menschen als Zentrum des Wissens erst etabliert. Der Mensch, „dessen Erkenntnis in naiven Augen als die älteste Frage seit Sokrates gilt“, so die Bemerkung Foucaults im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge*, sei „wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riss in der Ordnung der Dinge“ (Foucault 2009, 26). Die Episteme als jene „Ordnung der Dinge“ sei das, „was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz ausgibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert“ (Foucault 2009, 22). Der Ordnungsraum der Episteme bestimme, was denkmöglich und was denkmöglich ist und schaffe damit elementare Grenzen des Denkens, indem die Episteme abgrenze, was Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft sein kann. Die Ordnung des Wissens geht dabei den Dingen voraus – ein spezifischer Wissensraum konstituiert logisch zunächst seine Matrix, die Ordnung zwischen Zeichen und Dingen, bevor die Dinge und die Zeichen *zu* den spezifischen Dingen und Zeichen werden. Der Mensch sei damit auch nicht der ewige Gegenstand der Humanwissenschaften, sondern „die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens“ (Foucault 2009, 462). Die Zentrierung des Wissens um den Menschen sei ein Phänomen der Moderne, eine „junge Erfindung“ (Foucault 2009, 462). Die Ordnungen des Wissens in Renaissance und Klassik hingegen „haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen nicht denken können“ (Foucault 2009, 384). Seinen eigenen Ursprung zu denken, sei für den Menschen (als diskursivem Subjekt wie Objekt) unmöglich, „weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt“ (Foucault 2009, 400). Seit seiner modernen Konstitution sei der Mensch bedroht durch „ein Stück Nacht, eine offensichtlich untätige Mächtigkeit, in die es verwickelt ist, ein Ungedachtes, das voll im Denken enthalten, in dem das Denken ebenso gefangen ist“ (Foucault 2009, 393). Dieses – durchaus ontologisch zu verstehende – Ungedachte der Selbstkonstitution des Menschen „zeigt unaufhörlich und in einer stets erneuerten Wucherung an, dass die Dinge lange vor ihm begonnen haben und dass aus diesem selben Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch

diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte“ (Foucault 2009, 399). Weil der Mensch als Zentrum des Wissens, also als Ordnung der Dinge, nur dasjenige Denken kann, das innerhalb seiner Ordnung liegt, bleibt der Zugang zu seinem Ursprung hermetisch verschlossen. Der Mensch als Zentrum des Wissens schließlich sei ein vorübergehendes Phänomen, und „wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt“ (Foucault 2009, 461). Der vielzitierte Satz vom „Tod des Menschen“ ist weder Provokation noch Forderung, sondern eine Prognose der archäologischen Arbeit Foucaults, der in einem komplexen Narrativ des Verhältnisses von Zeichen und Dingen, von der Renaissance bis in die Moderne, im Rekurs auf verschiedene Autoren und Thematiken die historische Möglichkeit errechnet, dass die epistemische Prominenz des Menschen als Wissenszentrum begrenzt ist, er prinzipiell substituierbar ist, und damit „der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 2009, 462)

Die komplexe Herleitung und Argumentation für diese These Foucaults wollen wir für unsere Zwecke aussparen. Wichtig ist, dass Foucault den Menschen als Gewordenes unter Gewordenem sieht – die menschliche Subjektivität in all ihren Vermögen besteht nicht einfach vor der Geschichte, sondern ist durch die Geschichte der Subjektivität geprägt. Damit steht Foucault auch in einer oft übersehenen modernen Tradition, nämlich der prominenten Kritik von Marx am „falschen“ Materialismus Feuerbachs in den posthum veröffentlichten *Thesen über Feuerbach* (1888), und insbesondere dessen sechster These. Dort äußert Marx die Kritik, Feuerbach löse das (von Feuerbach kritisch analysierte) religiöse Wesen im menschlichen Wesen auf, das menschliche Wesen aber sei keine dem einzelnen Subjekt schlechthin innewohnende Substanz (bei Marx: „inwohnendes Abstraktum“), das sich fixieren ließe, vielmehr sei dessen Wirklichkeit das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, der Mensch als Individuum also historisch entstanden und – weil historisch entstanden – auch veränderbar. (Marx 1981, 5f) Für eine mit den Fundamenten des Dialogs befasste interkulturelle Philosophie ist der Impuls Foucaults von Bedeutung, dass der Mensch nicht unbegrenzt ist, dass er eine Geschichte hat, dass er „als Mensch“ so nicht immer existiert hat, dass er im Dialog seine eigene Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit der anderen mitzubedenken hat. Dieses Mitbedenken ist *nicht* bereits enthalten in Grundaspekten von Humanität, Toleranz und Respekt, sondern das Ergebnis einer geschärften Optik, die Foucault zu präsentieren imstande ist.

Foucaults Philosophie ist einer Vielzahl von Kritiken ausgesetzt gewesen, zu denen exemplarisch der Vorwurf Sartres zählt, Foucault gäbe den Humanismus auf (Seitz 2004, 92ff.) oder der recht plakative Vorwurf Chomskys, Foucault arbeite wissenschaftlich unsauber und schreibe obskur (vgl. Rajchmann 2006). Für unsere Zwecke der Untersuchung des Verhältnisses von Dialog und Diskurs verbleiben wir aber beim Disput zwischen Habermas und Foucault. Die vielbesprochene „Foucault-Habermas-Debatte“ ist eine der wichtigen Debatten der Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg, in der sich ferner zwei exemplarische Vertreter der hier besprochenen Paradigmen der Dialogizität gegenüberstehen. Analog zur Debatte von Habermas und Lyotard hat auch diese Debatte – aufgrund des frühen Todes von Foucault – nicht persönlich stattgefunden, geplant war aber eine Konferenz in Berkeley, an der

auch andere prominente Philosophen wie Richard Rorty teilnehmen sollten. (Anderson 2006, 139)

Habermas macht Foucault drei wesentliche Vorwürfe. Der *erste* Vorwurf lautet, analog zu Sartre, die Unterminierung des historischen Erbes des Humanismus, den Habermas als freiheitsgebärende kommunikative Öffnung versteht, während der Humanismus für Foucault durch eine Dialektik ausgezeichnet sei, die Dinge aus „dem Menschsein“ inkludiere wie exkludiere. (Ingram 2003, 241) Der Humanismus habe den Menschen nicht entdeckt, sondern ihn geschaffen, und die im Humanismus deponierten Normen sind für Foucault keine theoretischen Gebilde, sondern schaffen konkret die Menschen der Gegenwart, wenn sie im Namen der Rationalität die Subjekte auf spezifische Weise in ihrer Subjektivität normieren. (Ingram 2003, 244) Dieser Disput ist insofern weiter aktuell und für die hier aufgeworfenen Fragen von Relevanz, als dass er aufzeigt, dass Anthropologie – im Sinne des Fragens nach den Vermögen des Menschen – für den Streit von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ und einem interkulturellen Fortschritt in dieser Frage von großer Bedeutung ist. Welches Menschenbild sich im Hintergrund einer kommunikativen Theorie abzeichnet, ist von eminenter Bedeutung und bestimmt einerseits die Ausformungen, die diese Theorie haben wird, als auch den Anspruch der Kritik, den sich diese stellen muss. Die Frage des Menschenbilds markiert ein wichtiges Problem im Streit um Universalismus und Historizität in den Theorien von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘.

Ein *zweiter* Kritikpunkt betrifft den Vorwurf von Habermas, Foucault habe in der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Macht jede Möglichkeit des Konsenses aufgegeben, da er keinen Raum zulasse, der von Machtverhältnissen befreit sei. (Ingram 2003, 241) Eine naheliegende Replik aus der Perspektive der Philosophie Foucaults wäre es zu sagen, dass es – *cum grano salis* – schlichtweg keine Rolle spielt, welche Diskursregel wir für den Diskurs zwischen den Subjekten festlegen, weil die *Effekte* des historischen Diskurses sich unabhängig vom Dialog, nämlich als *Diskurs*, bereits vollzogen haben und weiterhin vollziehen – und die Subjekte wie Machtverhältnisse entscheidend prägen. Diese Lesart der komplexen Philosophie Foucaults lässt aber die Möglichkeit unterreflektiert, dass der Verweis auf die Gemachtheit der kommunizierenden Subjekte noch nicht notwendig die Absage an jede Form eines (auch universellen) Dialogkonzepts bedeutet, vielmehr ist sie vor allem als Kritik an konsensualen und idealisierenden Kommunikationstheorien zu verstehen, die Foucault gewissermaßen zu verfeinern aufruft.

Der *dritte* und vielleicht prominenteste Kritikpunkt an Foucault ist der Vorwurf von Habermas, dass dessen theoretische Entwürfe ihre normativen Grundlagen nicht bedächten. (King 2009, 287ff) Die Archäologie des Wissens wie auch die Genealogie der Macht verschleierte bewusst oder unbewusst mittels eines „Kryptonormativismus“ (Habermas 1985, 325) den Fakt, dass ihre theoretischen Unternehmungen auf normativen Annahmen beruhten. Diese Kritik hat Habermas auch aufrechterhalten, nachdem sich Foucault in seiner Vorlesung *Was ist Aufklärung?* (1983) zum Erbe der Aufklärung und Moderne und deren Praktiken der Kritik bekannt und diese systematisch – wenn auch auf ambivalente Weise – untersucht hatte. Im Rekurs auf Kant unterscheidet Foucault hier zwei Formen der kritischen Praxis, nämlich

einmal die Kantische Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und einmal die (dann wohl foucaultianische) Frage nach den genealogischen Bedingungen der Möglichkeit gegenwärtiger, also historisch bedingter Subjektkonstitutionen. (Ingram 2003, 266) Für die interkulturelle Philosophie ist diese zweite Art kritischer Praxis, die Foucault im Rekurs auf Nietzsche geschaffen hat, und die ganze Forschungsbranche begründet hat, als Innovation und große Errungenschaft zu bezeichnen. Sie vertieft und flexibilisiert den Blick auf die Bedingungen eines gelungenen Diskurses, indem sie nicht nur nach den Bedingungen von Kommunikation fragt, sondern nach den Bedingungen der Subjektivität der Kommunizierenden, und darauf verweist, dass die Beteiligten eines Dialogs nicht nur unbeschriebene Dialogpartner sind, sondern bereits durch einen Diskurs in ihrer Subjektkonstitution geprägt sind. Dies ist kein Sophismus und auch nicht notwendigerweise ein Aufgeben von Universalität, sondern durchaus eine ethische *Verfeinerung* des Dialogs in Struktur und Praxis. Aus dieser Perspektive sind ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ nicht mehr diametral verschiedene und theoretisch unvereinbare Grundhaltungen zu Kommunikation und insbesondere Interkulturalität, sondern in der Lage, sich komplementär zu ergänzen. Foucaults Errungenschaft für interkulturelles Philosophieren und das Nachdenken über einen gelungenen Dialog ist es, auf die Abgründe des Universalismus aufmerksam gemacht zu haben, denn die Behauptung des Universalismus als Grundlage des Dialogs macht die Beteiligten nun mal tatsächlich noch nicht ‚gleich‘.

IV. Ein Palabre zwischen verhärteten Fronten

Bidima nun erstellt mit dem Konzept des *Palabre* eine Theorie der Intersubjektivität, die einen historischen Bezug zu traditionellen afrikanischen Modellen der Konfliktlösung hat. Gleichwohl unterscheidet sich das Palabre wesentlich von den Positionen, wie sie exemplarisch im westlichen Diskurs entstanden sind, und nimmt vor allen Dingen andere politische und historische Situationen zum Ausgangspunkt. Für den afrikanischen Kontext geht Bidima von dem Befund aus, dass gerade jene politischen Kräfte, die Recht und Rechtsstaatlichkeit überbetont hätten, nun zu Praktiken informeller Mediation zurückkehren wollen und jene, die jene Mediation bereits praktiziert hätten, nun ein starres Rechtsmodell forderten. (Bidima 2013 a., 15) Das Konzept des Palabre operiert also in einer offenen politischen Diskussion, die in den politischen Räumen Afrikas aktiv geführt wird. In postkolonialen politischen Räumen drängt sich die Frage auf, ob eine Übernahme westlicher Strukturen, zu denen konsequenterweise auch abstrakte Konzepte wie Rechtsstaatlichkeit, eine spezifische Form der Öffentlichkeit und das Verhältnis von Recht, Individuum und Staatlichkeit gehören, einfach so geleistet werden kann, oder überhaupt geleistet werden sollte. Diese Frage beschäftigte auch die verschiedenen Paradigmen und Paradigmenwechsel der westlichen Entwicklungspolitik und den Blick der ehemaligen Kolonisatoren auf die ehemaligen Kolonien. (Vgl. Kevenhörster und Van den Boom 2009) Während die Negativfolie für den europäisch-amerikanischen Diskurs um Dialog, Öffentlichkeit und Gerechtigkeit der

zweite Weltkrieg und insbesondere der Holocaust darstellt, nimmt eine analoge Rolle dazu für den afrikanischen Kontext der Kolonialismus ein. Die postkoloniale Frage, was überhaupt eine kulturelle Identität sei, wie angesichts des globalen und auch ökonomischen Drucks eine kulturelle Identität erhalten werden oder wie sie auf eine gute Weise modifiziert werden kann, stellt sich hier, auch 60 Jahre nach dem „afrikanischen Jahr“ 1960, nicht nur weiterhin, sondern ist im Angesicht mittlerweile globaler Debatten um Identität in Auseinandersetzung mit Intersektionalität aktueller und auch diskursprägender denn je. (Vgl. Lutz 2010) In der postkolonialen Forschung wurde mit verschiedenen theoretischen Entwürfen auf diese Frage zu antworten versucht. Exemplarisch seien geannt: Edward Said und dessen Konzept des Orientalismus, das exotisierende und romantisierende Repräsentationen des „Orients“ analysiert (vgl. Said 2003), Homi K. Bhabha (vgl. Bhabha 1994) und dessen Konzept der Hybridität, das essentialistische Diskurse der Kolonisation in ihrer historischen Entwicklung darstellt und in ihren kulturellen Wirkungen kritisiert, ferner Gayatri Spivak und ihr Konzept der Subalternität, das nach der Diskursfähigkeit subalternen Subjekte in eurozentrischen globalen Strukturen fragt (Spivak 2010),

Fragen des Dialogs und der Öffentlichkeit haben ferner eine besondere Aufmerksamkeit und Virulenz in zeitlicher Nachfolge der Aufarbeitung der Apartheid in Südafrika sowie des Genozids in Ruanda erfahren. Bereits seit den 80er Jahren hat sich im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung eine internationale Debatte in der Forschung etabliert, die sich mit der Verarbeitung von Situationen nach sozialen oder ethnischen Konflikten wie Bürgerkriegen oder Genoziden beschäftigt, und unter den Stichwörtern *Transitional Justice* oder *Transformative Justice* firmiert. (Vgl. Braithwaite 2002, Gready und Simons 2014, Llewellyn und Philpot 2014, Murphy 2017) Themen wie Vergangenheitsbewältigung, Konfliktnachsorge, restaurative Gerechtigkeit, aber auch generelle Fragen der Verantwortung für Gerechtigkeit und Schuld werden intensiv diskutiert. (Teitel 2000, 7) Auch Kategorien wie Versöhnung (vgl. Leiner 2018) oder Vergessen (vgl. Avishai 1997) treten dabei auf. Entscheidend für diese Debatte ist weniger eine empirische oder theoretische Aufarbeitung politischer Situationen, sondern die Frage nach einer gerechten oder humanen Konfliktnachsorge im Sinne eines *ius post bellum*. (May 2014) Zum klassischen Arsenal der Konfliktnachsorge, die in vielen Fällen in dieser Form bereits angewandt wurde, gehören dabei die Errichtung einer angemessenen Strafverfolgungsbehörde, die Einrichtung einer „Wahrheitskommission“, eine Überprüfung des öffentlichen Dienstes, ferner die Etablierung von Strukturen zur Wiedergutmachung sowie die Möglichkeit der Amnestie. (Werle und Vornbaum 2018, 6ff.) Für die europäische Geschichte sind ein fundamentales, Geschichte und Erinnerung prägendes Ereignis die Prozesse von Nürnberg, woran die Frage, wie nach einer so immensen Katastrophe Täter geahndet werden sollen, wie Opfern geholfen werden kann und wie diese eine Stimme erhalten, wie eine Wiederholung verhindert werden kann, wie ein gerechter Umgang mit dieser Katastrophe möglich ist, exemplarisch verhandelt wurde. (Teitel 2003, 70) Die Aufarbeitung des zweiten Weltkriegs und des Holocausts hatte bereits verschiedene Philosophen bewegt wie z. B. Adorno (vgl. Adorno 1970), Arendt (vgl. Arendt 1978) oder Jaspers (vgl. Jaspers 1946). Für die politische Diskussion der 60er Jahre haben

Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur eine gewichtige Rolle gespielt (vgl. Groß und Schweikardt 2010 sowie Lenz 2002). Gegenwärtig wird insbesondere von rechtspopulistischer Seite eine Debatte um Erinnerungspolitik geführt, eine neuerliche Diskussion zur eminenten kulturellen Bedeutung von Erinnerungspolitik hat im Rahmen einer Veröffentlichung von Aleida Assmann stattgefunden (vgl. Assmann 2013). Im afrikanischen Kontext der Debatte um die Konfliktnachsorge hat exemplarisch das traditionelle ruandische Rechtssystem des Gacaca eine enorme Bedeutung gehabt. Traditionell werden mit Gacaca Dorfgerichte bezeichnet, die informell und kommunal durch die Leitung eines Dorfältesten für beidseitige Schlichtung von Konflikten sorgten. (Vgl. Harrell 2003) Nach dem Völkermord wurden Gacaca-Gerichte – parallel zum strukturell überlasteten Internationalen Strafgerichtshof für Ruanda (ICTR) – im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Versöhnung mit neuen formalen Maßgaben revitalisiert und zehn Jahre eingesetzt. (Vgl. Knust 2013) Bidimas Konzept des Palabre entsteht also nicht als naiver Diskursimpuls, sondern ist als konkreter Beitrag zu einer nicht mehr nur innerkulturellen, sondern internationalen Debatte zu verstehen und in dieser Debatte konkret verortet.

Bereits im Vorwort der englischsprachigen Ausgabe geht Bidima selbst auf die Gacaca-Gerichte und deren exemplarische Ausübung von Palabre ein. (Bidima 2013 a., 15) Diese hätten trotz Mängeln gezeigt, dass es wichtig ist, was *nach* Bestrafung oder Amnestie kommt. (Bidima 2013 b., 19) Das Palabre unterscheidet sich fundamental von anderen Formen des Rechts, da es nicht nach der Wahrheit suche, sondern nach Frieden. (Bidima 2013 b., 19) Palabre sei gleichwohl nicht gegen das Recht gerichtet, sondern eine zu etablierende außerlegale oder infralegale Instanz, wie es bereits andere außerlegale und infralegale Instanzen gebe, die für Rechtsprozesse wichtig seien. (Bidima 2013 b., 17) Gerade in Afrika sei es ein Problem, dass es eine Reduktion der Politik auf den Staat gebe, die das gegenwärtige afrikanische politische Denken unterdrücke und daran hindere, über das Problem des kollektiven Lebens nachzudenken. (Bidima 2013 a., 33) Hier setzt das Palabre an. Das Palabre sei der Ort der Politik schlechthin, denn hier sei es für eine Gesellschaft möglich, sich aus der Ferne zu betrachten. (Bidima 2013 a., 15) Die Kultur des Palabre unterscheidet sich von Rechtsprozessen auch durch die Richtung, in der diese Prozesse verlaufen. Während nämlich in Rechtsprozessen eine strukturierende Vertikale erzeugt wird, bei der die richtende Instanz die verbindliche Spitze bildet, findet sich im Palabre und dessen Fokus auf den gleichberechtigten Dialog eine Horizontale, die alle Beteiligten einbindet. Das Konzept des Palabre aber richtet sich nicht nur an postkonfliktuelle Debatten, sondern ist als Mittel kommunikativer Intervention in bestehenden Konflikten wie auch in makroskopischen gesellschaftlichen Debatten konzipiert. Das Konzept des Palabre tritt an, um die Frage zu beantworten, wie man zusammenleben kann, wenn Konflikt eben nicht vollständig eliminiert werden kann. (Bidima 2013 a., 30) Bidimas Ziel ist es dabei durchaus, eine kommunikative Form im Rückgriff auf traditionelle afrikanische Praktiken zu entwickeln und damit dem postkolonialen Afrika eine kommunikative Kultur über den theoretischen Umweg einer gleichzeitigen Debatte mit „westlichen“ Entwürfen zurückzugeben.

Bidima unterscheidet zwei Formen des Palabre: eine irenische, d. h. friedliche und vermittelnde Form, die in Abwesenheit von Konflikten zum Zug kommt, und eine agonistische Form, die sich auf Konfliktfälle bezieht. (Bidima 2013 a., 16) Für Bidima geht es in seinem Konzept um die agonistische Form. (Bidima 2013 a., 16) Agonistisch ist sie in ihrer Struktur aber nicht, weil sie per se „auf Streit ausgelegt ist“, vielmehr erlaube sie eine heterogene Menge von Ausdruck- und Sprechformen, manövriere zwischen Regelkonformität und Regelbruch, zwischen polemischem und gemeinsamem Nachsinnen, durchaus auch zwischen theatralischen rhetorischen Formen wie Heuchelei und aggressiver Satire. (Bidima 2013 a., 16) Bidima widmet sich dabei den konkreten Ausgestaltungen des Palabre in afrikanischen Kulturräumen und vergleicht diese mit westlichen Rechtspraktiken, indem er die Palabre-Verfahren der Einberufung der beteiligten Personen, der ablaufenden Prozesse, der möglichen Versöhnung exemplarisch darstellt. Das Palabre unterscheidet sich von der westlichen Strafgesellschaft auch deshalb, weil es sich nicht zum Ziel setzt, Rechtsbrüche zu strafen oder auch nur Opfer zu entschädigen, sondern kommunikativ die Gemeinschaft zu rekonstruieren, und Einsicht auf der einen Seite und Vergebung auf der anderen Seite einzufordern. (Bidima 2013 b., 28) War für den Ablauf des Dialogs in der Diskursethik vor allem ein Set an eher makroskopischen Diskursnormen wie Widerspruchsfreiheit von Bedeutung, legt Bidimas Konzept des Palabre den Fokus auf mikroskopische kommunikative Normen. Konstitutiv für das Palabre seien eine geordnete Rotation der Rede, eine Verpflichtung zur Achtung der anderen Gesprächspartner durch Schweigen während dessen Redebeitrag, sowie eine Anerkennung der prinzipiellen Eingeschränktheit der Rede durch menschliche Anständigkeit. (Bidima 2013 a., 23) Diese strenge Ordnung soll eine mögliche rhetorische Monopolisierung durch Einzelne verhindern – diese Monopolisierung sei ferner das einzige wirkliche Verbot im Palabre. (Bidima 2013 a., 23) Zwei Rollen stehen beim Palabre zur Verfügung: Die Rolle des Empfangenen (der gleichwohl auch ein Sprecher ist), sowie des oder der Verteilenden, die aufgrund ihrer anerkannten Autorität in der Gemeinschaft den Dialog moderieren und für die Einhaltung der Regeln sorgen. (Bidima 2013 a., 68) Berechtigt zur Teilnahme am Palabre ist jeder, der das Palabre besucht, passive Zuschauer gebe es nicht. (Bidima 2013 a., 39) Dass im kommunikativen Raum des Dialogs aber verbale Gewalt nun mal immer als Möglichkeit existiert und nicht vorab exorziert, sondern akzeptiert und reguliert werden muss, gehört zu den Grundannahmen des Palabre und kennzeichnet einen Unterschied zu anderen, auch westlichen Strukturen des Dialogs. Auch wenn öffentliche Rede sowohl zerstörerisch als auch konstruktiv wirken könne, müsse Vertrauen in die gemeinschaftsstiftende *und* alteritätsunterstützende Wirkung des Dialogs gesetzt werden. (Bidima 2013 b., 16) Bidima bemüht dabei das (wohl fragwürdige) Beispiel der griechischen Polis, in der sich das gesprochene Wort vom Ritual losgesagt habe und zur Öffentlichkeit geworden sei und einen beispielhaften Fortschritt besorgt hätte (Bidima 2013 b., 16). Die Regeln des Palabre sind gleichwohl nicht final festgeschrieben, vielmehr sei das Palabre ein *Spiel* im doppelten Sinne: ein Spiel im Sinne eines festen Rahmens von *Spielregeln*, und andererseits ein Spiel *mit* den Regeln, also auch die mögliche Erfindung von neuen Regeln, ein Brechen der Regeln, oder ein Überschreiten der Regeln zugunsten konstruktiver Formen der Kommunikation. (Bidima 2013 a., 23) Die Möglichkeit des

kommunikativen Fortschritts durch das Palabre soll nicht durch ein Korsett an Regeln, dessen ausschließliches Ziel der Konsens ist, eingeschränkt werden, und das Sagbare wie Nicht-Sagbare in einer Spannung gehalten werden, die als Zwischenzone zwischen Frivolem und Ernsthaftem bereichert. (Bidima 2013 a., 23)

Bidimas Ziel ist es, das Palabre als theoretisch komplexe kommunikative Struktur neu zu entwerfen. Das Ziel des Palabre selbst ist gleichwohl nicht ein gemäßigter oder mäßiger Konsens, vielmehr spielt *Dissens* im Palabre eine entscheidende Rolle. Bidima widerspricht jeder Idealisierung des Konsenses. (Bidima 2013 a., 30) In seinen Ausführungen ist er sich der Gefahr bewusst, dass ein konsensuelles Verfahren, das ferner auf eine historische, präkoloniale Struktur zurückgreift, in der Gefahr der Folklore und postkolonialen Melancholie steht und einen Archaismus bedienen könnte. (Bidima 2013 b., 17) Weil eine kommunikative Zielvorgabe des Konsenses bereits einen Raum der Totalität aufbaut, mögliche Grenzen zieht, und damit auch jede Kreativität und Innovativität eingrenzt, versucht Bidima den Dissens als kommunikative Struktur für das Palabre zu aktivieren. In Afrika sei eine ganze Reihe von politischen Kräften aktiv wie traditionelle Mächte, Interessengruppen ehemaliger Kolonisatoren, Einheitsparteien oder unechte Pluralismen, die auf unterschiedliche Weise die Alterität unterminierten. (Bidima 2013 b., 37) Bidimas Kritik am Konsens macht auch nicht vor dem Panafricanismus, den afrikanischen Sozialismen, der christlichen Evangelisation in Afrika und nicht vor der Négritude halt, die er systematisch untersucht. Diesen wirft er aus unterschiedlichen Gründen – etwa dem Fokuss auf Harmonie und konsensuelle Gemeinschaft, zu Ungunsten von Dissens – vor, an der Verwüstung der Gemeinschaft mitgearbeitet zu haben, eine originäre harmonische, kulturelle Einheit so zu instrumentalisieren, dass Dissens aus dem Diskurs exkludiert würde. Bidima untersucht in seiner Verteidigung des Dissenses nun vor allen Dingen den afrikanischen politischen Raum und zeigt vielfach, wie durch autoritäre Herrscher oder Diktatoren subtile psychosoziale Strukturen geschaffen wurden, die mit dem Ideal des Konsenses und dem damit fetischisierten Gemeinschaftsgefühl operieren, nur um damit jede Form von Dissens – welche naturgemäß eine politische Kraft des Widerstands ist – auszuschalten und aus jedem Dialog zu verbannen. Für Bidima liegt die Gefahr nicht im Dissens, sondern *im Konsens*.

Es ist eines der vielen Stereotype über afrikanische soziale Strukturen, die mit vormodernen sozialen Strukturen schlechthin assoziiert werden, dass in Afrika ein harmonischer Kommunalismus eine kulturelle Grundneigung ausmache, und Afrika – anders als der durch Dissens und Konkurrenz geprägte Westen, der auf der Basis von Dissens und Konkurrenz gleichwohl technischen und sozialen Fortschritt erreicht habe – der kulturelle Raum sei, in dem der Konsens von eminenter Bedeutung sei. Für Bidima ist das Gegenteil der Fall: Er tritt für die historische Tatsache ein, dass verschiedene afrikanische kulturelle und soziale Räume unterschiedliche Techniken des Palabre entwickelt hätten, die nicht auf Konsens, sondern auf einem produktiven Dissens beruhen. Der hier beschriebene Mythos über den kulturellen Raum Afrikas als Konsenskultur kommt für Bidima dabei vor allem autoritären Herrschern zugute, die attraktive Archaismen konstruieren unter dem Vorwand, so zu einer postkolonialen, wieder originären afrikanischen Struktur zurückkehren zu können, mit dieser

inszenierten Konsenskultur aber vor allen Dingen Dissidenten als unafrikanisch ausweisen wollen. Autoritäre Herrscher profitieren vom Mythos des Konsenses. In näherer Vergangenheit sind diese Fragen innerhalb der afrikanischen philosophischen Debatte von Kwasi Wiredu und im kritischen Dialog mit diesem von Emmanuel Chukwudi Eze diskutiert worden. (Wiredu 2015 sowie Eze 2015)

Die Heteronomie des dissensorientierten Palabre ist damit auch als ein Widerstandsraum gegen gegenwärtige Politiken auf dem afrikanischen Kontinent zu verstehen. Denn wenn das Palabre ein Raum ist, in dem die Präsenz des Anderen anerkannt und bejaht wird, und eine letztgültige Totalität nicht in Konsens, sondern nur in der Anerkennung von Differenz besteht, dann finden wir hier eine demokratische Praxis des Dialogs vor, die diametral zu Herrschaftspraktiken der Nivellierung, Uniformierung und Generalisierung steht. Bidimas entwickelt hier einen komplexen Gedankengang, denn er behauptet, dass die Grenzüberschreitung der Subjektivität, das Heraustreten aus der eigenen Geworfenheit, der eigenen Konstitution, und das Zugehen auf den Anderen, das Erfahren des Anderen, sich nicht im Raum des Konsenses, im Raum der Harmonie, im Raum der Einigkeit, ereignet. Das Überschreiten der eigenen Subjektivität in einen Transzendenzraum ereignet sich genau *im* Dissens. Und dieser Dissens, so scheint es Bidimas Hoffnung zu sein, wäre es dann, der der einer Gemeinschaft langfristige stabile Kraft verleiht, und zwar nicht über den Weg einer direkten Stärkung der Gemeinschaft oder dessen Konzept, sondern über den Umweg der Stärkung der Individuen, die begründend sind für jede Form von Gemeinschaft. Das Palabre ist also ein kommunikativer Raum, der sich einer Totalität widersetzt. Bidima argumentiert für ein Palabre der Aporie, das „starke“ Subjekte mit der Fähigkeit zum Aushalten von Alterität und der Fähigkeit zum Aushalten jeder Vorläufigkeit der dialogisch erzielten Ergebnisse voraussetzt. Es scheint Bidimas Überzeugung zu sein, dass nur derart „geweitete“ Subjekte zur Formung einer Gemeinschaft in der Lage sind, die eine Dialektik von Konsens und Dissens mit gesellschaftspolitischem Leben füllen.

V. Die abgebrochene Kommunikation

Bidima entwickelt das Konzept des Palabre nicht systematisch, sondern kumulativ anhand verschiedener Beispiele und in Auseinandersetzung mit westlichen Traditionen des Diskurses, historischen Praktiken auf dem afrikanischen Kontinent sowie zeitgenössischen Anwendungen. Wollte man die von Bidima entworfenen Aspekte systematisieren, so wären folgende Punkte entscheidend:

1. Das Palabre dient nicht der Erörterung der Schuld und der Bestrafung, und auch nicht der Findung eines Konsenses im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern eines erweiterten Konsenses, der Dissens integriert, ohne ihn zu nivellieren.

2. Das Palabre verfährt inklusiv und nicht exklusiv, sowohl gegenüber dem Hintergrund der Beteiligten (Herkunft, Status, usf.) als auch gegenüber der Möglichkeit der eingebrachten Positionen, die erst einmal alle zulässig sind, insofern die kommunikativen Regeln des Palabre akzeptiert werden.
3. Das Palabre ist nicht wie ein Rechtsprozess zeitlich beschränkt, sondern zeitlich grundsätzlich unbeschränkt, das spezifische Palabre hat ferner die Möglichkeit, bereits grundsätzlich auf einen langen Zeitraum und nicht ein einmaliges Stattfinden ausgelegt zu werden; ein Palabre, das fundamentale Fragen der Gesellschaft betrifft, ist immer vorläufig und nie final abgeschlossen.
4. Das Palabre schafft einen erweiterten Konsens, der kulturell, sozial und moralisch bindend ist, jedoch nicht rechtlich; alle Beteiligten werden zu „Eigentümern“ des erweiterten Konsenses mit der Aufgabe und Verpflichtung, diesen Konsens zu schützen und umzusetzen.
5. Das Palabre setzt sich als kulturelles, langfristiges Ziel die Schaffung einer Gemeinschaft, die weder kollektivistisch noch individualistisch agiert.

Zweifelsohne wirft Bidimas Konzept des Palabre eine Reihe von Fragen auf. Ein *erster* Kritikpunkt kann sicherlich sein, dass unangemessene (diskriminierende, demokratiefeindliche, kriminelle) Beiträge durch das Palabre nicht vollständig zu filtern sind, und das Palabre nicht über eine dementsprechende Einrichtung verfügt, wie es beispielsweise die Diskursethik mit ihrem Set an Diskursnormen tut. Mag man auch zustimmen, dass Dissens in einen erweiterten Konsens zu integrieren sei, und vom Dissens ferner eine konstruktive Erweiterung des Konsenses zu erwarten sei, der im tiefsten Sinne demokratisch ist, so bleibt doch die Frage, welche Intensität und Quantität an Dissens ein Dialog vertragen kann, oder ob auf diese Weise nicht doch eine Hintertür zur Manipulation und zum Raubbau an der Gemeinschaft offengelassen wird. Jenes „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ der Diskursethik, zu dem Verständlichkeit, Widerspruchsfreiheit, Beachtung wissenschaftlicher Normen sowie der Gültigkeitsanspruch über die eigene Subjektivität hinaus gehören, scheint auf den ersten Blick ein stärkeres und verlässlicheres Fundament zu bilden, finden wir hier doch Regeln, die sowohl „juristischen“ Charakter haben, d. h. sie binden die Teilnehmer, als auch „transzendentalen“ Charakter, d. h. sie sind beim Eintritt in die Diskursgemeinschaft bereits implizit angenommen worden. Bidima verlässt sich in seinem Palabre-Konzept auf die Autorität der Moderatoren *und* auf ein positives Menschenbild. Hier stellt sich nämlich vor allem die bereits in der Gegenüberstellung von Habermas und Foucault aufgeworfene Frage nach der zugrundeliegenden Anthropologie des Dialogs. Was für ein Menschenbild können, sollten oder müssen wir – ob nun abstrakt oder pragmatisch – für einen gelungenen Dialog voraussetzen? Diese Frage muss offenbleiben und auch künftige Ansätze interkultureller Philosophie beschäftigen; sie ist auch angewiesen auf jene Verfeinerung und Historisierung anthropologischer Fragen, die Foucaults genuinen Beitrag zur interkulturellen Philosophie darstellt. Afrikanische Philosophien haben mit dem Konzept des Ubuntu als komplexer Form

der Anthropologie gerade in jüngster Zeit wieder intensiv an diese Fragen gearbeitet. (Vgl. Eze 2010)

Ein *zweiter* Kritikpunkt, der im Rekurs auf die Kritik Lyotards wie Foucaults auch auf die Diskursethik anzuwenden ist, ist die bereits immer vorausgesetzte Gleichheit der Dialogteilnehmer. Verlangt nicht jede Form des Dialogs eine gewisse Symmetrie? Die exemplarische Asymmetrie zwischen Geschädigten und Schädiger wird vom Rechtssystem durch die Installation einer gemeinsamen verbindlichen Ebene ausgeglichen. Dem Palabre ließe sich vorwerfen, dass fundamentale Asymmetrien nicht im Dialog repräsentiert werden und zugunsten einer eher fraglichen Annahme von fundamentaler Gleichheit (im vagen Rekurs auf die humanistische Gleichheit aller Menschen) nivelliert werden. Genau diese Nivellierung zu vermeiden war aber, wie dargestellt, eines der Hauptanliegen des Palabre. Zwar ermöglicht die Bereitschaft des Palabre, den Dissens zu integrieren, eine Dialektik von Symmetrie (Gleichberechtigung aller Gesprächspartner) und Asymmetrie (Gleichberechtigung differenter Perspektiven). Diese Integration muss ein Kernanliegen der interkulturellen Philosophie sein. Ohne eine Vertiefung dieser Problematik und eine philosophische Erkundung der Randbezirke jener aber bleibt der Eindruck erhalten, dass hier auch mit Bidima weitere Arbeit für interkulturelle Philosophien vorliegt.

Ein *dritter* Kritikpunkt betrifft den Adressaten des Palabre. Wofür und für wen gilt das Palabre überhaupt? Für wen oder was ist das Palabre eigentlich geeignet? Als Vor-Mediation zu eventuellen Prozessen, oder für kommunale Entscheidungsfindungen mit Bürgerbeteiligung wie wir sie auch in Überlegungen direkter Demokratie finden, oder nur für Extremfälle wie Konfliktnachsorge nach Bürgerkriegen oder Genoziden? Bidima spricht davon, wie dargestellt, dass das Palabre der politische Raum schlechthin sei, der einen heterotopischen Raum zu Recht und Staatlichkeit darstellt. Offen bleibt aber durchaus, wie konkret und pragmatisch das Palabre in gesellschaftspolitische Prozesse zu integrieren sei.

„Dialog“ und „Diskurs“ haben sich als Paradigmen seit dem Ende des zweiten Weltkriegs auseinanderdifferenziert – und die Kommunikation abgebrochen. Auch in der Forschungsdiskussion zu Habermas und Foucault sowie Fragen der Kommunikation insgesamt findet sich hauptsächlich die Ansicht vertreten, dass wir hier zwei unvereinbare Perspektiven vor uns haben, und dass diese nur die Möglichkeit erlaubten, aus einer spezifischen politischen Überzeugung für eine der Perspektiven Partei zu ergreifen. Im Zwischenraum dieser beiden Paradigmen findet sich aber die Möglichkeit einer Verknüpfung, einer Fusion, und somit ein Weg, den das Konzept des Palabre bereits einschlägig beschritten hat, und von dessen Überlegungen für interkulturelle Philosophien einiges zu gewinnen ist. Bidima wirft mit dem Konzept des Palabre eine Reihe wichtiger Fragen auf und versucht auf diese zu antworten. Welchen Ausweg gibt es aus Individualismus und Kollektivismus? Kann es eine andere Form der Gemeinschaft geben, die auf Dialog und konstruktivem Dissens basiert und Differenz nicht zugunsten des Konsenses opfert? Kann es einen neuen politischen Raum des Dialogs jenseits von Recht und Rechtsstaatlichkeit geben, der eine demokratische politische Kultur effizient potenzieren und verdichten kann? Welches Bild vom Menschen sollten wir haben, vor allem angesichts der reziproken Wirkungen dieses Bildes auf die konkreten Menschen, um neue

Formen des Dialogs zu etablieren? Wenn Habermas nach den demokratischen und philosophischen Grundlagen eines gemeinschaftsstiftenden Konsenses fragt und einen runden Tisch aufstellt, wenn Foucault nach den historischen Bedingungen der Erzeugung von Konsensualität und Homogenität fragt und die Vogelperspektive einnimmt, dann stellt Bidima mit seiner dritten Position die Frage auf existenzielle wie pragmatische Weise neu und stellt zur Diskussion: Welche praktische Funktion kann ein als existenziell verstandener Dissens haben für die Herausbildung von Heterogenität, von Humanität, für einen gelungenen Dialog? Das Palabre ist keine ultimative Lösung für die Aporien der Kommunikation, die westliche Theorien des Dialogs und Diskurses erkundet haben, zweifelsohne aber kann es einen großen Zugewinn leisten, um die Reichweite des Denkmöglichen zu erhöhen.

BIBLIOGRAPHIE

- Aboulafia, M. 1986. „Habermas und Mead: Über Universalität und Individualität.“ In *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, hrsg. v. A. Honneth & H. Joas, 406–42. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1970. „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit.“ In *Erziehung zur Mündigkeit*, ders., 20–28. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Anderson, A. 2006. *The way we argue now. A study in the cultures of theory*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions/NLB.
- Apel, K-O. 1973. *Transformation der Philosophie – Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1976. „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik.“ In *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 19)*, hrsg. v. Bernulf Kanitscheider, 55–82. Innsbruck: Amoe.
- . 1987. „Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung.“ In *Philosophie und Begründung*, hrsg. v. P. Rohs, W. R. Köhler, W. Kuhlmann (Forum für Philosophie Bad Homburg), 116–211. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1988. *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1992. „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“ In: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hrsg. v. K.-O. Apel & M. Kettner, 29–61. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. 1978. „Organized Guilt and Universal Responsibility“ In *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, written by H. Arendt and edited by R. H. Feldmann, 225–26. New York: Grove Press.
- Assmann, A. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C.H.Beck.
- Benhabib, S. 1992. *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bidima, J-G. 2013 a. "La Palabre. The Legal Authority of Speech", in: *Law and the Public Sphere. La Palabre and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2013 b. "Preface to the English Edition. Justice, Deliberation, and the Democratic Public Sphere: Palabre and its Variations", In *Law and the Public Sphere. La Palabre and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Böhler, D. 2013. *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Braithwaite, J. 2002. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press.
- Cortina, A. 1992. „Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik“, In *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hrsg. v. K.-O. Apel & M. Kettner, 278–295. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eze, M. O. 2010. *Intellectual History in Contemporary South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eze, E. C. 2015. „Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort auf Wiredu“, In *Afrikanische Politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*, hrsg. v. F. Dübgen & S. Skupien, 182–200. Berlin: Suhrkamp.
- Frank, M. 1988. *Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, S. 2013. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Foucault, M. 2009. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geuss, R. G. 1987. Rezension: Der philosophische Diskurs der Moderne by Jürgen Habermas. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (4): 682–685.
- Gready, P. & Robins, S. 2014. From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice* 8.3: 339–361.
- Groß, D. & Schweikardt, Ch. (Eds.) 2013. *Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Habermas, J. 1985. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1990. *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze, 1977–1990*. Leipzig: Reclam.
- . 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Honneth, A. & Joas, H. (Eds.) 1986. *Kommunikatives Handeln: Beiträge Zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1967. *Zur Kritik Der Instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Illouz, E. 2019. „Allzu nüchterne Stimme der Vernunft“, [Web Page]. Zeit Online, accessed July 31, 2019. <https://www.zeit.de/2019/25/juergen-habermas-philosophie-soziologie-poststrukturalismus-geburtstag>
- Ingram, D. B. 2003. „Foucault and Habermas.” In *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd edition, hrsg. v. G. Gutting, 240–283. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaspers, K. 1946. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Schneider.
- Kevenhörster, P. & Van den Boom, D. 2009. *Entwicklungspolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- King, M. 2009. Clarifying the Foucault—Habermas Debate: Morality, Ethics, and 'normative Foundations'. *Philosophy & Social Criticism* 35.3: 287–314.

- Knust, N. 2013. *Strafrecht und Gacaca. Entwicklung eines pluralistischen Rechtsmodells am Beispiel des ruandischen Völkermordes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Leiner, M. 2018. "Conclusion: From Conflict Resolution to Reconciliation." In *Alternative Approaches in Conflict Resolution*, hrsg. v. M. Leiner & C. Schliesser, 175–185. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lenz, C. 2002. *Erinnerungskulturen im Dialog: Europäische Perspektiven auf die NS-Vergangenheit*. Münster: Unrast-Verlag.
- Llewellyn, J. J. & Philpott, D. (Eds.) 2014. *Restorative Justice, Reconciliation and Peacebuilding*. New York: Oxford University Press.
- Lutz, H. (Ed.) 2010. *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Liotard, J-F. L. 1989. *Der Widerstreit*. München: Fink.
- . 2006. *Das postmoderne Wissen*, hrsg. v. Peter Engelmann. Passagen: Wien.
- Margalit, A. 1997. „Gedenken, Vergessen, Vergeben." In *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, hrsg. v. G. Smith & A. Margalit, 192–205. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, K. & Engels, F. 1981. *Werke (1845–1846) – Band 3 der Marx-Engels-Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- May, L. 2014. „Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia", In *Jus Post Bellum. Mapping the Normative Foundations*, hrsg. v. C. Stahn, J. S. Easterday & J. Iverson, 15–25. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, R. C. & Spivak, G. C. (Eds.) 2010. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press.
- Murphy, C. 2017. *The Conceptual Foundations of Transitional Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Nancy, J-L. 2005. *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.
- Nietzsche, F. 1999. *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe Band 5*. München: dtv.
- Raffnsøe, S., Marius G-H. & Morten S. T. 2010. *Foucault: Studienhandbuch*. Stuttgart: UTB.
- Rajchman, J. (Ed.) 2006. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature*. New York: New Press.
- Said, E. W. 2003. *Orientalism. Reprinted with a New Preface*. London: Penguin Books.
- Schmidt, H. 1991. Weder Habermas noch Lyotard. Zwischen „universalistischer“ und „kontextualistischer“ Reaktion auf die Pathologie der Moderne. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 39(12): 1367–1385.
- Seitz, B. 2004. Sartre, Foucault, and the Subject of Philosophy's Situation. *Sartre Studies International* 10.2: 92–105.
- Steinhoff, U. 2015. Über die unüberwundenen Begründungsdefizite der „Kritischen Theorie“ – Von Habermas zu Forst. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2015, 2(1): 67–100.
- . 2016. *Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*. Paderborn: Mentis.
- Teitel, R. G. 2000. *Transitional Justice*. New York: Oxford University Press.
- . 2003. Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal* (16): 69–94.
- Tugendhat, E. 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Werle, G. & Vormbaum, M. 2018. *Transitional Justice. Vergangenheitsbewältigung durch Recht*. Berlin: Springer.
- Wiredu, K. 2015. "Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik". In *Afrikanische Politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*, hrsg. v. F. Dübgen & S. Skupien, 168–181. Berlin: Suhrkamp.