

Wim M.J. van Binsbergen

‘Culturen bestaan niet’

Het onderzoek van interculturaliteit als een
openbreken van vanzelfsprekendheden

ROTTERDAMSE FILOSOFISCHE STUDIES

XXIV

Redactie

H.A.F. Oosterling & A.W. Prins

- I. W.N.A. Klever, *Carneades. Reconstructie en evaluatie van zijn kennistheoretische positie*, 163 p. 1982 (ISBN 90 70116 06 5)
- II. L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, van een Nederlandse vertaling voorzien door Jeanne Buntinx e.a., 26 p. 1983 (ISBN 90 70879 08 1)
- III. G. Böhme, *Natur, Leib, Sprache*, 26 p. 1986 (ISBN 90 70879 34 4)
- IV. H. Kimmerle en J. Sperna Weiland (red.), *Jaarboek onderzoek 1985*, 147 p. (ISBN 90 70116 43 X)
- V. G.J.C. Lokhorst, *Brein en bewustzijn. De geest-lichaam theorieën van moderne hersenonderzoekers (1956-1986)*, 150 p. 1986 (ISBN 90 70879 61 1)
- VI. H. Kimmerle en J. Sperna Weiland (red.), *Jaarboek onderzoek 1986*, 146 p. 1987 (ISBN 90 70116 46 4)
- VII. Jan Hoogland, *Meer van hetzelfde? Een onderzoek naar het identiteitsbegrip van Jürgen Habermas*, 89 p. 1987 (ISBN 90 70116 47 2)
- VIII. H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), *La chair. Het vlees in filosofie en kunst*, 101 p. 1988 (ISBN 90 70116 48 0)
- IX. H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), *Heidegger en het nazisme. Een symposium*, 76 p. 1988 (ISBN 90 70116 49 9)
- X. H. Kimmerle en J. Sperna Weiland (red.), *Jaarboek onderzoek 1987*, 144 p. 1988 (ISBN 90 70116 50 2)
- XI. J. de Mul, *Het romantisch verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, 260 p. 1990 (ISBN 90 70116 60 X)
- XII. H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), *Humanisme of antihumanisme? Een debat*, 105 p. 1991 (ISBN 90 70116 59 6)
- XIII. H.-N. Castañeda, *Intentionality, modality and supervenience*, 94 p. 1990 (ISBN 90 70116 58 8)
- XV. H. Kimmerle, *De dood is geen einde. Over het dubbele gezicht van het einde in intercultureel perspectief*, 17 p. 1992 (ISBN 90 70116 61 8)
- XVI. H. Krop & P. Sonderen (red.), *Tussen classicisme en romantiek. Esthetica in Nederland van 1770 tot 1870*, 1993 (ISBN 90 70116 73 1)
- XVII. H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), *Filosofie & Kunst 2. Esthetica in de 20e eeuw: Een andere verstandhouding*, 1994 (ISBN 90 70116 67 7)
- XVIII. G.A. van der Wal & R.M. Hogendoorn (red.), *Natuur of milieu. Filosofische overwegingen bij milieu en beleid*, 1993 (ISBN 90 70116 78 2)
- XIX. Jos de Mul, *Toeval*, 1994 (ISBN 90 70116 83 9)
- XX. H. Krop & S. Thissen (red.), *De wijsbegeerte van het fin de siècle*, 1996 (ISSN 0924- 1647)
- XXI. Ger Groot, Henk Oosterling en Awee Prins (red.), *Van agora tot markt. Acta van de 18e Nederlands- Vlaamse Filosofiedag*, 1996 (ISBN 90 56771 91 4)
- XXII. Koo van der Wal, *De halvering van het wereldbeeld: Het andere gezicht van de moderniteit*, 1997 (ISBN 90 70 116 85-5)
- XXIII. H.A.F. Oosterling en A.W. Prins (red.), *Existentialisme en humanisme in postmoderne tijden. Sartre, Camus en Bataille herdacht*, 1998 (ISBN 90 56772 01 5)

Dissertatiereeks:

- 1 J. Hoogland, *Autonomie en antinomie — Adorno's ambivalente verhouding tot de metafysica*, 1992 (ISBN 90 70116 62 6)
- 2 M. Galenkamp, *Individualism versus Collectivism — The Concept of Collective Rights*, 1993 (ISBN 90 70116 76 6)

‘Culturen bestaan niet’

Het onderzoek van interculturaliteit als een
openbreken van vanzelfsprekendheden

rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van bijzonder hoogleraar
‘grondslagen van interculturele filosofie’

door

Prof.dr Wim M.J. van Binsbergen

Erasmus Universiteit Rotterdam,
Faculteit Wijsbegeerte
21 januari 1999, 16.00 uur

**corrected reprint as African Studies Centre
Working Paper, Leiden: African Studies Centre,
1999**

revised version as Internet paper, April, 1999

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag
'Culturen bestaan niet'
Het onderzoek van interculturaliteit als een
openbreken van vanzelfsprekendheden
Wim M.J. van Binsbergen.-
Rotterdam: Erasmus Universiteit,
Faculteit der Wijsbegeerte.
(Rotterdamse Filosofische Studies; dl. XXIV)
ISBN 90 56773 02 X

Trefw.: interculturele filosofie/culturele antropologie

voor Richard Fardon

No part of this book may be reproduced in any form, by print,
photoprint, microfilm, or any other means without prior
permission from the author

Uitgave van de Faculteit der Wijsbegeerte van de
Erasmus Universiteit Rotterdam

Deze uitgave werd mede mogelijk gemaakt door een financiële bijdrage van de
Vereniging Trustfonds E.U.R.

© 1999 Wim M.J. van Binsbergen
ISBN 90 56773 02 X

1. Inleiding

De twee voornaamste vereisten waaraan kandidaten voor deze leerstoel getoetst werden waren: grondige kennis van ten minste één niet-Europese cultuur, en bekendheid met de westerse wijsgerige traditie. Als antropoloog met veldwerkervaring in vijf Afrikaanse situaties kan ik althans het eerste punt claimen, maar juist die betrekkelijke deskundigheid heeft mij de provocatieve titel van deze oratie ingegeven. ‘Culturen bestaan niet’, zal ik betogen. Niet om de poten onder mijn leerstoel uit te zagen nog vóór ik deze bezet, maar om de handbagage¹ te kenschetsen die ik meeneem naar filosofenland. Deze omvat enerzijds door de interculturele filosofie te recipiëren inzichten in de culturele dimensies van het menszijn, zoals opgedaan in empirisch onderzoek; maar anderzijds ook filosofische problemen die in het empiricisme van de culturele antropologie niet of nauwelijks zijn onderkend. Dit schetst de spanning waaraan mijn werk thans onderhevig is: ik heb mijn leerstoel in de sociaal-culturele wetenschappen opgegeven voor één in de filosofie, maar ben kennelijk (nog) geen filosoof — blijf worstelen met inzichten die toch voor elke filosoof vanzelfsprekend zijn, en zie onoverkomelijke problemen waar voor de filosoof alles juist prachtig doordacht lijkt.

De structuur van mijn betoog is als volgt. Ik zal eerst schetsen hoezeer het begrip ‘cultuur’ zich als sleutelbegrip in onze hedendaagse maatschappelijke ervaring en in de filosofie heeft genesteld. Juist hierom is het van het grootste belang om vanzelfsprekendheden ten aanzien van ‘cultuur’ aan empirisch en filosofisch onderzoek te onderwerpen. Het globaliseringsproces heeft thans meer dan ooit een veelheid van zelfbewuste en militante identiteiten binnen één politieke ruimte bijeengebracht, en een juiste analyse van deze situatie zal van doorslaggevende betekenis zijn voor het lot van de mensheid in de eerste eeuwen van ons² derde millennium. Ik verken de voorwaarden waaronder mijn uitspraak ‘culturen bestaan niet’ betekenis kan krijgen. Aangezien ik in dit verband de sociale wetenschap tot op zekere hoogte ten voorbeeld stel aan de filosofie, moet ik de plaats van de empirie in de filosofie behandelen. Ik zal benadrukken dat de kennis die empirische wetenschappen volgens expliciete en beproefde methoden hebben verworven, behartigenswaardig is voor de interculturele filosofie — met name het vertoog over Afrikaanse etniciteit, en over verregaande culturele samenhangen in ruimte en tijd. Maar de culturele antropologie blijkt — zoals ik aan de hand van mijn eigen gang daardoor zal illustreren — vervolgens filosofisch toch zo naïef en epistemologisch zo toegekocht aan het Noordatlantisch perspectief dat zij hoogstens een vertrekpunt kan vormen in ons onderzoek van interculturaliteit. Vaststellend dat interculturele bemiddeling zich situeert voorbij enige specifieke culturele oriëntatie, kenschets ik ten slotte interculturele filosofie als een streven naar een transgressief en innovatief, metacultureel medium van kennisproductie.

2. 'Culturen' in de hedendaagse samenleving

Sinds het eind van de achttiende eeuw heeft het begrip 'cultuur' zich in de westerse wetenschap en vervolgens in de Noordatlantische samenleving als geheel, ontwikkeld tot een zo grote vanzelfsprekendheid, dat het bijna een transcendentiaal karakter heeft aangenomen enigszins vergelijkbaar met tijd, ruimte, oorzakelijkheid en substantie — volgens Kant categorieën waarvan het denken zich *a priori* bedient zonder dat zij aan de zintuiglijke waarneming zijn ontleend.³ Het maatschappelijk toegeëigende concept 'cultuur' combineert de claims van totaliteit, uniciteit, integratie, begrensdheid, en niet-performativiteit. Volgens deze opvatting heeft een mens niet tegelijk een aantal elkaar kruisende 'culturele oriëntaties', maar slechts één 'cultuur', en daarin leeft hij zijn hele leven alsof hij niet anders kan. De claim dat die vermeende ene 'cultuur' een geïntegreerde eenheid vormt, komt voort uit twee gegevens:

- het besef dat het culturele door één (vermeend geïntegreerde) individuele persoonlijkheid wordt gedragen;
- 'cultuur' produceert een betekenisvolle wereld, dat wil zeggen de illusie van een vanzelfsprekendheid die slechts kan bestaan bij de gratie van het feit dat in het bewustzijn van de 'cultuur'-drager aan haar reikwijdte geen klaarblijkelijke grenzen worden opgelegd; ten behoeve van die vanzelfsprekendheid is 'cultuur' dan ook holistisch (op een totaal gericht) en intolerant.⁴

Voorts is er de veronderstelling (en daarin ligt de link met etniciteit) dat die ene 'cultuur' adequaat kan worden aangeduid met een etnoniem, een etnische benaming: 'de Nederlandse cultuur', 'de Chinese cultuur', 'de cultuur van de Zambiaanse Nkoia, van de Nigeriaanse Jóroeba, van de Zuidafrikaanse Zoeloe' enzovoorts. Zo ontstaat het klassieke beeld dat antropologen inmiddels hebben opgegeven maar dat buiten de antropologie nog steeds ruimschoots circuleert: dat van Afrika als een bonte lappendeken van volstrekt verschillende culturen, die ieder op hun beurt een geïntegreerde, begrensde totaliteit vormen. En het blijft niet bij 'cultuur' als descriptieve categorie voor de menselijke situatie; het gebruik van dit concept is inmiddels dwingend verbonden met ethische en politieke oordelen waarin het respect voor andermans 'cultuur' de centrale gedachte vormt.

Wat houdt het in wanneer iemand respect claimt voor zijn eigen 'cultuur'? Ik stel de volgende omschrijving voor:

In een concrete interactiesituatie doet iemand, ter bekrachtiging van zijn claim op schaarse hulpbronnen (zoals prestige, stemrecht, verblijfsrecht, toegang tot de markt van huisvesting, onderwijs, werkgelegenheid, de vrijheden omschreven in mensenrechtencatalogi), een uitdrukkelijk beroep op de gedachte (reeds door de publieke opinie, en door bureaucratische en politieke praktijken en regelgeving, geprivilegieerd) dat hij, niet door vrije keuze, maar naar diepste wezen en in totaliteit, een specifieke menselijke zijnsvorm vertegenwoordigt, die hij niettemin deelt met slechts een klein deel van de mensheid, op grond van historische verbondenheid, en tot uitdrukking komend in specifieke aangeleerde praktijken (bijv. spreken van een gemeenschappelijke taal).

Totaliteit, essentialisme, pluralisme, de definitie en ordening van de publieke ruimte als multicultural, politieke strategie, performativiteit gaan op verrassende wijze hand in hand in de respectclaim. Zij bemiddelt een opvatting volgens welke 'cultuur' een totale committering van de persoon vertegenwoordigt die het wezen van die persoon uitmaakt. 'Cultuur' wordt tot een centrale identiteit, en zoals andere identiteiten, legitimeert ook zij zich door de constructie van een subject dat

— met Luther — claimt: ‘Hier sta ik, ik kan niet anders.’ De betrokkene kan overigens die claim slechts doen door, afstandnemend van zijn cultureel zijn, dit laatste te objectiveren en tot gespreksonderwerp te maken. Dit verleent aan zijn claim een dubbele bodem van *performativiteit*: zij wordt uitdrukkelijk opgevoerd binnen de publieke ruimte,⁵ vanuit een bewuste distantie tussen het zelf, en het door het zelf gewilde, teweeggebrachte, waargenomen en beoordeelde effect op andere mensen. De geslaagde, publiekelijke *pose* van authenticiteit en integriteit is onmisbaar om de strategische identiteitsclaim te doen slagen — om erkenning te verwerven.

De respectclaim vertoont een typische contradictie van de postmoderne Noord-atlantische samenleving: wat strategisch en performatief wordt ingebracht in de publieke arena, mag daar (vanuit publieke opinie en de formele regelgeving) uitsluitend als ‘authentiek’ worden benoemd. Het begrip ‘cultuur’ (als een denken in termen van ‘culturen’, meervoud) belichaamt deze contradictie. Zij is geen teken van kwade trouw maar gegeven het hedendaagse tijdsgewricht onvermijdelijk: zelf-identiteit onder verwijzing naar ‘cultuur’ situeert zich altijd en onvermijdelijk in een spanningsveld tussen vanzelfsprekendheid en performativiteit. Aldus vormt ‘cultuur’ een hedendaagse oplossing voor het aloude probleem van de samenleving: het bezweren van de spanning tussen individu en gemeenschap. Daarmee is ‘cultuur’ één van de belangrijkste machtsvormende concepten waarover politieke actoren in de lokale, nationale en wereldwijde arena’s van onze tijd beschikken.

De grote aantrekkelijkheid van het cultuurbegrip blijkt te liggen juist in zijn vermogen om contradicties in te sluiten en te verhullen. Het levert de mogelijkheid een centrale identiteit te definiëren waarin iemands vele identiteiten als speler van vele maatschappelijke rollen in een hiërarchisch verband op elkaar betrokken kunnen worden — de meeste identiteiten als secundair, oneigenlijk of onzichtbaar, maar de *culturele* identiteit als diepste wezen. Deze identiteit wordt geacht niet slechts een deelaspect van het individuele leven, een bepaalde rol, te definiëren maar een totale levenswereld, waarvan de onderdelen zinvol samenhangen, organisch hun plaats hebben in het geheel — zodat het subject als uit één stuk die totale wereld tegemoet kan treden en er zin en orde in kan vinden. Het besef van zo’n centrale en holistische culturele identiteit is niet aangeboren maar wordt uitdrukkelijk geconstrueerd in sociale communicatie, vaak gepaard gaande met het koesteren van een collectieve historische ervaring en selectieve culturele onderscheidende kenmerken, vaak ook met etnische en culturele mobilisatie door een elite. Niettemin kan deze constructie worden voorgesteld als een geleidelijke bewustwording van het eigen diepste wezen, overeenkomstig de centrale collectieve voorstellingen van de moderniteit: het subject en de identiteit. ‘Cultuur’ als ingeburgerde term in de Noordatlantische samenleving is een denkmachine om de fragmentatie, desintegratie en performativiteit van de moderne levenservaring subjectief te doen verkeren in eenheid, samenhang, en authenticiteit. Zo kan de illusie van vanzelfsprekendheid en integriteit worden gered in een tijdsgewricht waarin iedereen toch ook al weet dat niets meer vanzelf spreekt of integer is.

In zijn insisteren op een wezenlijk, authentiek anderszijn en zijn ontveinzen van performativiteit zadelt dit cultuurbegrip ons op met een groot maatschappelijk

probleem: het gaat uit van, verlustigt zich zelfs in, een absoluut verschil tussen een veelheid van posities en bevriest daardoor de publieke ruimte tot een niet meer in beweging te brengen, niet meer tot communicatie of verzoening te vermurwen, valkuil van tegenstellingen — desnoods op leven en dood. De afgenomen leefbaarheid van de hedendaagse samenleving is tot op zekere hoogte te benoemen als de steeds onverbiddelijker onneembaarheden van steeds talrijker culturele bastions. Cultuurrelativisme, nog maar enkele tientallen jaren geleden eenvoudig uiting van anti-hegemonische, anti-Eurocentrische kritiek op imperialisme en kolonialisme,⁶ dreigt een nachtmerrie te worden: een vrijbrief om de hedendaagse samenleving terug te brengen tot een onbeweeglijke patstelling van posities waartussen *op puur theoretische gronden* geen openlijke communicatie, identificatie, gemeenschap en verzoening meer mogelijk is. Maar het insisteren op onoplosbare verschillen (hoezeer ook een respectabele filosofische positie sinds Nietzsche) is, zoals de Chinese filosoof Vincent Shen⁷ terecht benadrukt, onvoldoende als strategie in de hedendaagse wereld: om de toekomst aan te kunnen is er dialoog, uitwisseling, compromis nodig tussen die in naam van ‘cultuur’ ingenomen posities. Interculturele filosofie is eenvoudig de verkenning van de mogelijkheden daartoe.

3. Achtergronden van het cultuurbegrip in culturele antropologie en filosofie

Waar is dit cultuurbegrip vandaan gekomen? Het heeft een bonte geschiedenis maar is in haar thans gangbare betekenis de popularisering van een cultureel-antropologisch concept dat als zodanig pas in 1871 geformuleerd werd door Tylor in zijn boek *Primitive culture*.⁸ ‘Cultuur’ omvat dan niet langer⁹ slechts de zogenaamd hogere en publieke vormen van menselijke verworvenheden (religie, kunst, wetenschap, staatsinrichting), maar: alles wat de mens niet van nature gegeven is maar waarvan hij deelgenoot wordt als lid van een samenleving.

Het bleef niet bij Tylors benadering. Vanaf 1900 kwam in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië langdurige participerende observatie, gedragen door beheersing van de plaatselijke taal, op als voornaamste empirisch gereedschap in de culturele antropologie. Dit betekende dat men voor het eerst overvloedig en overtuigend, eigentijds materiaal had om een analyse op te baseren die uitging van de onderscheidingen en betekenissen zoals de bestudeerde mensen die zelf in hun wereldbeeld hanteren — een analyse die *emic* was in de zin van het in de jaren 1950 door Pike voorgestelde onderscheid tussen *emic* en *etic*.¹⁰ Voordien was de antropologie beheerst door analyse in termen van extern opgelegde analytische schema’s (de *etic* benadering) zoals evolutionisme, diffusionisme, materialisme, theorieën over vaste fasen van esthetische ontwikkeling etc. Opkomst van veldwerk en van een *emic* perspectief betekende dat de empirische horizon van afzonderlijke studies zich sterk samentrok: *emic* analyse eiste het leren van een taal en een jarenlang verblijf ter plaatse; een dergelijke investering, en de erop gebaseerde analyse, kon alleen binnen een zeer nauwe ruimtelijke en tijdelijke horizon plaatsvinden: die welke de individuele veldwerker persoonlijk kon bestrijken — een gebied van hooguit enkele duizenden vierkante kilometers, gesitueerd in een tijd die voor de duur van het veldwerk en de rapportage werd

bevroren tot een etnografisch heden. Voorbij was in de culturele antropologie het zoeken naar grote verbanden in ruimte en tijd. De etnografische monografie werd het kenmerkende formaat van antropologische verslaggeving, de etnograaf en zijn boek identificeerden zich met de naam van onderzochte groep (het etnonym). Het idee vatte post dat elk zo'n monografie 'een cultuur' beschreef. Er moesten ongeveer evenveel 'culturen' als etnografische monografieën bestaan, en iedere 'cultuur' werd effectief gemodelleerd naar het model van een boek: begrensd, intern geïntegreerd, consistent, uniek — een geheel dat door de term 'holistisch' goed gekenschetst is. Het werd de taak van de antropoloog om zich toegang te verschaffen tot 'een andere cultuur' opgevat als een totale, begrensde, geïntegreerde, en niet-performatieve menselijke zijnsvorm — als een schier onneembaar bolwerk; deze zienswijze heeft de pathos en de retoriek van het veldwerk en van de etnografie tot voor kort bepaald. Ook de individuele carrière van de antropoloog was voortaan georganiseerd rond de etnografische standaard-monografie. Het respect dat antropologen onderling, en de buitenwereld, voor die afzonderlijkheid moeten opbrengen onder de noemer van cultuurrelativisme, had stellig te maken met de wijze waarop individuele antropologen zich als onderling concurrerende ondernemers op de markt van interculturele kennis opstelden. Cultuurrelativisme had nog een andere reden in de veldwerkpraktijk: veldwerk — dat enerzijds als *emic* activiteit de meest verregaande intersubjectiviteit tussen veldwerker en onderzoekspopulatie claimt — is anderzijds een eenzame, unieke en in wezen oncontroleerbare ervaring, vrijwel van alle intradisciplinaire intersubjectiviteit tussen vakgenoten (d.w.z. in *etic* opzicht) gespeend. Het dogma van cultuurrelativisme verschafte dit methodologisch dilemma een vangnet: het werd ideologisch onmogelijk om de specifieke beweringen van etnografen in twijfel te trekken, want dat kon alleen door een voortaan suspect, *etic* extrapoleren vanuit samenhangen zoals die voor een *andere* 'cultuur' door aan *die* 'cultuur' specifieke, *emic* analyse waren aangetoond... De antropologische beroepshouding zou voortaan een combinatie zijn van intradisciplinair semi-incommunicado *in academia*, gekoppeld aan de mythe van een ongebreidelde communicatie in het veld en van een totaal overzicht van de daar onderzochte plaatselijke 'cultuur'.

Wie in de jaren 1960 in Nederland culturele antropologie ging studeren leerde de antropologische definitie van het begrip 'cultuur' nog als een onmiskenbare technische term, een aanvulling op de gangbare taalschat¹¹ waarmee men van de middelbare school kwam. Inmiddels is het begrip 'cultuur', voor zover sprekers zich bedienen van één van de westelijke Indo-Europese talen, maar in toenemende mate ook daarbuiten, wereldwijd één van meest gebruikte en vanzelfsprekende termen om de hedendaagse wereld, zijn verscheidenheid, en vooral zijn conflicten te benoemen. Deze transformatie van een wetenschappelijke technische term tot een vanzelfsprekend, algemeen maatschappelijk concept dat tegenwoordig praktisch alle sociale actoren op de lippen ligt bestorven, hangt nauw samen met de opkomst, in de laatste kwart eeuw in de Noordatlantische samenleving, van een naar geografische herkomst en somatiek onderscheiden migrantenbevolking, en in het algemeen de culturele globalisering van ons dagelijks leven, door nieuwe technieken van communicatie en informatie, en frequente verplaatsingen over grote afstanden. Meer dan ooit is evident dat geen enkele culturele situatie homogeen is,

en dat culturele specificiteit zich slechts kan voordoen bij de gratie van grensbewaking ten opzichte van een oprukkend, wereldwijd veld van culturele alternatieven.

Ook hedendaagse filosofen gebruiken het begrip ‘cultuur’ veelvuldig; het is zelfs een van de twee constituerende begrippen in ‘interculturele filosofie’, welks grondslagen mijn leerstoel beoogt te onderzoeken. Het is opmerkelijk hoezeer hedendaagse filosofen die overigens hun concepten op een goudschaaltje wegen, begrippen als ‘cultuur’, ‘culturen’, ‘culturele specificiteit’ en ‘interculturaliteit’, als vanzelfsprekend opvoeren — alsof de menselijke conditie niet anders gedacht kan worden dan in termen van een veelheid, een ‘multiversum’ van ‘culturen’.¹²

De meest bij het alledaags taalgebruik aansluitende betekenis van de term ‘interculturele filosofie’ is:

uitgaande van een veelheid van naast elkaar bestaande, onderling verschillende ‘culturen’, onderzoekt de interculturele filosofie de voorwaarden waaronder er tussen twee of meer verschillende ‘culturen’ uitwisseling kan plaatsvinden, met name wederzijdse kennisvorming, tolerantie of intolerantie, conflict dan wel samenwerking in economische, sociale en politieke zin.¹³

Een verbijzonderde vorm van het voorgaande is als wij interculturele filosofie opvatten als het zoeken naar een *filosofische tussenpositie* waarin het specialistisch filosofisch denken tracht aan haar vermeende specifieke bepaaldheid door enige afzonderlijke ‘cultuur’ te ontkomen, gewoonlijk door van diverse ‘culturen’ de denktradities te expliciteren en de mogelijkheden tot kruisbevruchting daartussen te verkennen. Dan ligt het accent niet op de filosofische benoeming van interculturele praktijken waarin niet-filosofen zijn verwickeld, maar op de filosofische praktijk zelf. Deze vorm van interculturele filosofie wordt veelvuldig beoefend maar ik vind haar voorbarig zolang het centrale begrip ‘interculturaliteit’ zelf nog onvoldoende onderzocht is. Want ook in deze verbijzonderde benadering blijft men uitgaan van een begrip ‘cultuur’ dat (naar holistisch karakter en onder aanname van een existentiële culturele identiteit die het tegendeel van performatief is) samenvalt met een maatschappelijk ingeburgerde term die door zijn ingebouwde contradicties direct verbonden is met machtsverhoudingen en ideologische verhulling. Aldus riskeert de filosoof tot de slaaf of de spreekbuis te worden van de eigen samenleving, juist op het moment dat hij van haar culturele ordening pretendeert los te denken en een comparatief perspectief pretendeert aan te leggen. Werkelijk filosofische analyse bestaat eruit dan wij termen die vanzelfsprekend zijn geworden, beargumenteerd vervangen door andere termen, die nieuw inzicht bieden, omdat zij (vooralsnog) van het maatschappelijke weefsel van macht en ideologie zijn losgesneden of daar, als neologismen, nooit toe hebben behoord.

Het is intussen heel goed te begrijpen dat juist intercultureel filosofen het begrip ‘cultuur’ hebben overgenomen van de culturele antropologie.

Ten eerste bood het hun, met zijn daarin vervat cultuurrelativisme, de mogelijkheid om kritische afstand te nemen van het Eurocentrisme¹⁴ en etnocentrisme — beide opvallende kenmerken van de hoofdstroom van de westerse filosofie van Hegel tot Rorty en de Franse postmoderne filosofen.¹⁵ De Westerse filosoof ging er tot voor kort meestal impliciet van uit dat er één, vanzelfsprekende, sociale en culturele context is (de Noordatlantische), en één vanzelfsprekende taal (de eigene). Terwijl er juist in de twintigste eeuw zeer veel is geïnvesteerd in het

filosofisch bespreekbaar maken van taal en van sociale en culturele identiteit, staat het filosofisch onderzoek naar de interactie tussen *twee of meer* culturele en sociale contexten, en tussen twee of meer talen, nog in de kinderschoenen.¹⁶ Het ethnocentrisme van de moderne filosofie is waarschijnlijk vooral een vergeeflijke vereenvoudiging: binnen één taal, één culturele oriëntatie, zijn de filosofische problemen al nagenoeg onafzienbaar.

Ook de tweede reden waarom filosofen het Tyloriaanse begrip ‘cultuur’ hebben overgenomen is vooral intern-filosofisch. In dominante vormen van hedendaagse filosofie verschijnt het poneren van verschil als de meest oorspronkelijke vorm van het sociale, een positie die als zodanig geen verdere rechtvaardiging behoeft (en die zeker niet als de aanzet gezien moet worden voor een Hegeliaanse synthese). Het verschil, als basis voor erkenning als gelijkwaardig maar anders,¹⁷ is dan alles wat de filosoof nog rest nadat hij zelfkritisch heeft vastgesteld dat wat hij in het andere meende te herkennen, niets anders kan zijn dan loze zelfprojectie, toeëigening en onderwerping.¹⁸ Voor de interculturele filosofie betekent deze zienswijze dat het begrip ‘cultuur’ collectieve posities van verschil benoemt die als geaccepteerd vertrekpunt gelden voor sociaal en politiek handelen, zodanig dat elk streven om die verschilposities te doen opgaan in een hogere eenheid wordt afgewezen als een (modernistische of hegemonische) inbreuk. Shens dilemma is aldus niet op te lossen; het cultuurrelativisme dat de interculturele filosofie met de beste bedoelingen heeft binnengehaald, vormt een belemmering om haar meest urgente maatschappelijke verantwoordelijkheid gestalte te geven.

Filosofen hebben het Tyloriaanse cultuurbegrip overgenomen als een vreemd element, zonder het systematisch te laten aansluiten bij andere hedendaagse filosofische concepten zoals categorie, subject, geest, staat, etc. In de filosofie heeft het begrip ‘cultuur’ een interessante geschiedenis die echter niet regelrecht naar Tylor voert. De oorsprong van het begrip ligt in de Romeinse oudheid: Cicero’s *cultura animi* in de Stoïsche zin van geestelijke oefening door terughoudendheid en respectvolle sociabiliteit. Een absoluut begrip ‘cultuur’ als verwijzend naar menselijk handelen binnen een samenleving is voor het eerst door de zeventiende-eeuwse natuurrechttheoreticus Pufendorf gebruikt, en toen Herder daar een eeuw later de historiciteit aan toevoegde en van de ‘cultuur’ van specifieke volkeren begon te spreken, was de basis voor een cultuurfilosofie gelegd. Deze verscheen ook, met aanzienlijke vertraging, in het begin van de twintigste eeuw, met filosofen als Dilthey, Rickert, Cassirer en Simmel, maar richtte zich vrijwel uitsluitend op de Europese ‘cultuur’.¹⁹ Zelfs Spenglers wereldwijde perspectief, dat op het eerste gezicht weinig neerbuigends heeft ten opzichte van andere civilisaties, is toch ingegeven door de vraag naar de toekomst van de Europese civilisatie.²⁰ Wie van deze school onuitputtelijk en met visionaire kracht over niet-Europese civilisaties schrijft, is Max Weber — maar hij kan dan nog nauwelijks als filosofisch gelden. Er werd filosofisch slechts een macroperspectief op civilisaties en culturen als totaliteiten ontwikkeld, eventueel (Rothacker, Gehlen) in confrontatie met de natuur in de context van menswording. Deze cultuurfilosofie beïnvloedde de sociale wetenschappen diepgaand in andere opzichten (met name ten aanzien van de hermeneutische houding van het *Verstehen*, die spoedig door Weber zou worden gepopulariseerd), maar haar begrip ‘cultuur’ verzandde.

Als hedendaagse filosofen het begrip ‘cultuur’ gebruiken is het niet in continuïteit met de cultuurfilosofie maar in de zin van de hedendaagse cultureel antropologen als erfgenamen van Tylor. Zoals het gezaghebbende *Historisches Wörterbuch der Philosophie* bijna opgelucht stelt:

‘Die empirische K[ultur]anthropologie hängt mit der Kulturanthropologie der deutschen philosophisch-geisteswissenschaftlichen Tradition nicht zusammen.’²¹

De filosofie komt vóór 1960 (begin van de door Winch geëntameerde rationaliteitsdiscussie²²) nauwelijks tot een uitgewerkt filosofisch betoog over de ontmoeting van ‘culturen’ op het microniveau van individuele participanten en hun concrete interactiesituaties, of over kennisproductie op de grens tussen ‘culturen’. Iets langer bestaat de subdiscipline ‘vergelijkende filosofie’ (waarbij de Europese, Chinese en Indiase tradities — vaak als ‘culturen’ gekenschetst in de door mij gewraakte zin — op parallelle thema’s worden onderzocht, en Islamitische en Afrikaanse wijsbegeerte specifieke classificatieproblemen bieden).

Hedendaagse filosofen zijn begrijpelijk genoeg gezwicht voor de verleiding om het antropologische begrip ‘cultuur’ over te nemen, en het zonder verdere ingrepen toe te passen binnen hun eigen filosofische vertogen. De filosofie zadelde aldus vanaf het midden van de twintigste eeuw zichzelf op met een cultuurbegrip dat op dat moment ook binnen de culturele antropologie hogelijk holistische en essentialistische trekken vertoonde, en dat naïef stond tegenover performatieve aspecten van culturele identiteit. Maar in de laatste dertig jaar heeft juist de culturele antropologie het begrip ‘cultuur’ moeten relativiseren en dynamiseren op een wijze die weliswaar in de filosofie (met name in het werk van de poststructuralisten) treffende parallellen heeft,²³ maar die in de interculturele filosofie nog nauwelijks is terug te vinden.

4. Van holistische ‘cultuur’ naar partiele ‘culturele oriëntaties’

Mijn provocatieve titel moet intussen niet gelezen worden alsof ik het begrip ‘cultuur’ voorgoed uit het intellectueel discours wil bannen. Gezien de wijze waarop het begrip zich genesteld heeft in het *maatschappelijke* discours van onze tijd, wereldwijd en in alle rangen en standen, zou dat streven trouwens futiel zijn. Waar ik mij tegen keer is *niet* de gedachte van naar ruimte en tijd specifieke, intern-systematische en door meer dan één mens op grond van leerprocessen gedeelde, maar tot een relatief kleine deelverzameling van de mensheid beperkte, programmeringen van menselijke voorstellingen en gedrag. Deze gedachte stoelt op onloochenbare empirisch feiten, die iedereen in zijn voorwetenschappelijke sociale ervaring ontelbare malen bevestigd krijgt. Ik noem dergelijke programmeringen niet ‘culturen’ — want ik wil de suggestie vermijden dat zij grootschalig het totale leven ordenen en niettemin begrensd, geïntegreerd en uniek zijn — maar *culturele oriëntaties*.

Met de erkenning van situationaliteit, multipliciteit, performativiteit van ‘cultuur’ (een aantal inzichten waaraan een term als ‘culturele oriëntatie’ ons helpt herinneren) is er op zich geen reden meer om de woorden ‘cultuur’ en ‘cultureel’

uit ons vertoog te bannen. U kunt gerust zijn: ook na deze oratie blijft het daarin behandelde vakgebied ‘interculturele filosofie’ bestaan.

Als het culturele een vorm van programmering is, dan is een systematisch aspect daaraan eerder eigen dan vreemd. De tegenstelling tussen structuralisten en poststructuralisten ligt onder meer in het ontkennen, door de laatsten, van het systemisch aspect van de culturele ervaring. Deze tegenstelling berust voor een deel op keuze van een te hoog aggregatieniveau. Vat men ‘culturen’ op als begrensde, geïntegreerde totaliteiten die door een etnoniem adequaat kunnen worden aangeduid²⁴ dan komt onvermijdelijk aan het licht dat het geclaimde culturele systeem een illusie is, waarvoor in werkelijkheid de kaleidoscopische effecten van gelijktijdig kriskras door elkaar lopende culturele oriëntaties moeten worden gesteld. Ook de staat en de religie zijn niet (meer) bij machte om aan deze veelheid van culturele oriëntaties hun eigen hiërarchische ordening aan op te leggen. Daar is in de eerste plaats de specificiteit van culturele oriëntaties gebonden aan afzonderlijke klassen, beroepsgroepen, opleidingsniveaus, taalgemeenschappen, religieuze gemeenschappen. Alleen al ten aanzien van in de publieke ruimte aangeleerde en gespeelde rollen bevinden vele mensen zich op de doorsnijding van *een aantal* verschillende culturele oriëntaties, waartussen geen systematische verbinding bestaat. Daarnaast is er, in de sfeer van het privé-leven, voeding en andere vormen van consumptie, recreatie, genus en sexualiteit, een voortdurend toenemende veelheid van levensstijlen en aanzetten daartoe, die alle hun eigen culturele micro-oriëntaties opleveren. Het subject op de doorsnijding van al deze oriëntaties is een gefragmenteerd, kaleidoscopisch subject waaraan integratie moet worden ontzegd — misschien is het wel als subject verdwenen. Het lijkt erop alsof de hedendaagse gesecculariseerde, globaliserende samenleving meer dan andere historische samenlevingen de fragmentatie van het subject in de hand gewerkt heeft. Formeel is echter de situatie in andere samenlevingen niet anders in de zin dat ook zij bestaan uit een bundeling (die slechts op het niveau van het complexe rolgedrag van individuele participanten zijn beslag krijgt) van een veelheid van onderling niet systemisch doorverbonden culturele oriëntaties. De antropologische benadering in termen van koppeling van produktiewijzen²⁵ had juist zo’n groot succes in de jaren 1970-80 omdat zij een theoretische uitdrukking gaf aan het ervaringsfeit dat ook archaische, niet-westerse samenlevingen intern geen geïntegreerde structuur vertonen maar een verscheidenheid van ordeningen, die ieder hun eigen systematiek volgen zoals door deze benadering — ongetwijfeld eenzijdig — met name vanuit het perspectief van de produktie wordt bestudeerd.

Zo er op het niveau van de samenleving als geheel dan al sprake is van een systeem, dan is dat toch zeker geen allesomvattend, holistisch *cultureel* systeem, maar een systeem van economische en politieke heerschappij — waarover structuralisten helaas nauwelijks een vertoog hebben. De meest voor de hand liggende manier om de diverse aan de orde zijnde culturele oriëntaties binnen één samenleving te onderscheiden is door op zoek te gaan, binnen de culturele praktijken die in die samenleving aan de orde zijn, naar consistente (met andere woorden systematische) semantische velden die een *beperkte* uitbreiding hebben en waarvan de begrenzing bestaat uit hun ontkenning, uitdaging, bestrijding of vernietiging door aangrenzende, anders gestructureerde velden.²⁶ In deze zin

hebben, *op een veel lager aggregatieniveau dan een samenleving als geheel*, de afzonderlijke culturele oriëntaties per definitie wel een systemisch karakter. Het aanleren van een culturele oriëntatie bestaat uit het programmeren van die systematiek in het handelen van de individuele participanten. Van de vele culturele oriëntaties die in de samenleving aan de orde zijn, leert iedereen er tientallen aan in de loop van zijn leven, en de etnograaf leert er daarnaast een aantal aan die in zijn eigen samenleving niet of nauwelijks aan de orde zijn.

‘Culturen’ in holistische zin bestaan niet tenzij als illusie van participanten. Maar ik ontken niet dat voor de wereld die sociale actoren met elkaar scheppen, het door hen gebruikte begrip ‘cultuur’ juist door zijn polysemie en zijn interne contradicties — waardoor het nauwelijks meer bruikbaar is als filosofisch of empirisch-wetenschappelijk begrip — effecten teweeg brengt die huiveringwekkend reëel zijn: de nazistische Holocaust; etnische zuiveringen in laat-twintigste-eeuws Europa en Afrika; etnische politiek die geleid heeft tot volstrekte uitholling van de constitutionele structuren van hedendaagse Afrikaanse staten, eerst vanaf hun territoriale onafhankelijkheid en toen opnieuw, in de nadagen van de democratiseringsbewegingen van rond 1990; een vreemdelingenbeleid en een multicultureel beleid in hedendaags Nederland dat onderlinge verschillen tussen actoren zwaar aanzet onder verwijzing naar ‘culturen’ maar dat de toename van gevoelens van onvrede, onveiligheid, haat en vervreemding niet kan keren.

‘Irreëel in bestaansvorm, reëel in effect’, is een gangbare omschrijving van het begrip *virtualiteit*. De hedendaagse maatschappelijke ervaring is vol van dergelijke virtualiteit. Het begrip ‘cultuur’ is voortgekomen uit de wetenschap (als *etic* begrip), maar is via de media en het onderwijs vervormend gaan rondzingen en is door de leden van samenleving toegeëigend tot een machtsvormende *emic* term, niet langer beheersbaar vanuit de wetenschap. Dit is slechts één voorbeeld van zeer veel voorkomende processen van dislocatie, waarin culturele produkten van een bepaalde lokaliseerbare herkomst worden toegeëigend in aan die herkomst nagenoeg vreemde en van die herkomst nagenoeg onafhankelijke nieuwe contexten, die het oorspronkelijke produkt transformeren en zichzelf ook in die transformatie constitueren.²⁷ Als *emic* term is ‘culturen’ een virtueel begrip, dat als zodanig niet in de filosofie of de empirische sociale wetenschap thuishoort tenzij om daar gedeconstrueerd te worden zodat zijn onderliggende betekenisstructuur en politieke implicaties worden blootgelegd — in de hoop dat die deconstructie dan ook weer, net als het begrip ‘cultuur’ zelf, zijn weg naar de wijdere samenleving zal vinden.

5. De betrekkelijkheid van een empirisch perspectief

Intussen is het voor de filosoof in eerste instantie niet zozeer het begrip ‘cultuur’ dat de uitspraak ‘*culturen bestaan niet*’ problematisch maakt, maar de term ‘bestaan’.

De vraag naar het zijn, het bestaan, en de vraag naar de mogelijkheden en voorwaarden van het kennen, behoren tot de belangrijkste van de filosofie. De empirische wetenschap kan deze vragen volstrekt niet voor ons oplossen, want zij

bestaat zelf bij de gratie van specifieke — zij het meestal impliciet blijvende — keuzen uit de mogelijke antwoorden op de zijnsvraag en de kenvraag. Stelt men zich bijvoorbeeld, zoals in de Boeddhistische filosofie, op het standpunt dat de werkelijkheid waarvan de zintuigen schijnen te getuigen, slechts een begoocheling is, terwijl het werkelijke Zijn eerst kenbaar wordt na vele (voor de meeste mensen niet of nauwelijks te doorlopen) fasen van meditatieve afstandname van de schijnbaar concrete wereld der zintuigen, dan is empirische wetenschap een absurde gedachte; maar terwijl deze leer eeuwenlang onder meer China beheerst heeft, legde in hetzelfde land het oudere en blijvender Taoïsme een gerichtheid op de zintuiglijke werkelijkheid aan de dag die veel meer verwantschap vertoont met die van de westerse wetenschap.²⁸

De empirische wetenschap vooronderstelt een zeker realisme: de aanname dat er inderdaad een werkelijkheid bestaat, die zich niet beperkt tot het bewustzijn (al worden daarin eventueel de categorieën ter kennis van die werkelijkheid gegeven), maar die ook en in principe onafhankelijk van het bewustzijn concrete, feitelijke manifestaties heeft. De dynamiek van de empirische wetenschap voltrekt zich tussen bewustzijn en zintuiglijke ervaring, tussen concreet feit en denkcategorie, en tussen individueel onderzoeker en collectiviteit: enerzijds de collectiviteit van wetenschappers die het individueel kennen slechts onder verregaande voorwaarden van methode, consistentie, en herkenbaarheid toelaat tot intersubjectiviteit en daarmee tot wetenschap verklaart; en anderzijds de maatschappelijke collectiviteit, op receptie waardoor wetenschapsproductie als einddoel is gericht, maar die ook al om te beginnen een grote invloed heeft op individuele en collectieve processen van wetenschappelijke waarneming en conceptualisering.

De beoefenaars van de empirische wetenschappen zijn zich maar zelden bewust van het feit dat hun geprofessionaliseerde vorm van kennisproductie een aantal op zich arbitraire filosofische keuzen impliceert. Zij kunnen zich deze onbevangenheid veroorloven omdat empirische wetenschap zich in de loop van de laatste paar eeuwen in het Noordatlantisch gebied heeft ontwikkeld tot een sociale institutie die binnen de samenleving waarin zij wordt aangetroffen, *vanzelfsprekend* is geworden, machtsverhoudingen weerspiegelt en ondersteunt. En dan bedoel ik niet in de eerste plaats de sociale organisatie van de wetenschapsbeoefening zelf, als gevolg waarvan de door het wetenschappelijk forum geaccepteerde stand van de wetenschap steeds een verschuivend compromis is van intradisciplinaire machtsverhoudingen. Het machtsaspect van de moderne empirische wetenschap reikt veel verder. Zij is niet alleen een kweekplaats van universaliteitsclaims betreffende de zintuiglijke werkelijkheid, van het type

- ‘ $V = i * R$ ’ (wet van Ohm)
- ‘fotosynthese is de bron van alle energie voor aardse levensvormen’
- ‘alle menselijke samenlevingen kennen een of andere vorm van incestverbod’.

Zij vormt ook een passende achtergrond voor andere universaliteitsclaims, van een sociaal-politieke aard, die voor de hedendaagse wereld in hoge mate bepalend zijn maar die door hun normatief of performatief karakter helemaal niet op empirisch onderzoek gebaseerd *kunnen* zijn:

- de vanzelfsprekende geldigheid van het gezag van de moderne staat en van haar voornaamste instrument, de formele organisatie;

- het vanzelfsprekend universele karakter (zo niet in huidige toepassing, dan toch in vermeende geldigheid) van mensenrechten en van de democratische staatsvorm;
- de vanzelfsprekendheid en onaantastbaarheid van het subject, de identiteit, en de ‘cultuur’;
- de vanzelfsprekende claim dat universalisme zich bij uitstek in *Noordatlantische* sociale, culturele, politieke en wetenschappelijke vormen heeft uitgedrukt, waardoor aan deze vormen in het hegemonisch streven dat het Noordatlantisch gebied sinds de zestiende eeuw kenmerkt, superioriteit wordt toegedicht (Eurocentrisme).

De empirische wetenschap is kennelijk ook een culturele oriëntatie temidden van de vele andere van de Noordatlantische samenleving, en een die van uitzonderlijk belang is voor de produktie van vanzelfsprekendheden die niet alleen de inrichting van ons eigen leven bepalen maar waarin superioriteitsclaims ten aanzien van de rest van de wereld meeklinken. Zij poneert een leefvorm. Maar tegelijk probeert zij aan deze greep te ontkomen door haar methoden en technieken zeer expliciet, geraffineerd en intersubjectief te maken. Vandaar dat radicale anti-hegemonistische vertogen graag epistemologische alternatieven op de gangbare empirische wetenschap poneren, bij voorbeeld in de vorm van een specifiek Afrikaanse epistemologie,²⁹ dan wel door de gangbare empirische wetenschap terug te brengen — zoals in Hardings benadering — tot de status van slechts één specifieke, cultureel bepaalde, lokale vorm van kennen (een ‘etnische wetenschap’, in het Engels *ethnoscience*) temidden van de onbepaald vele andere die denkbaar zijn.³⁰

Ten aanzien van het type verschijnselen dat gewoonlijk door de natuurwetenschap wordt bestudeerd, lijkt Hardings benadering op het eerste gezicht weinig overtuigend: hoezeer wij ook verklaren dat natuurwetenschappelijke kennis arbitrair, lokaal en potentieel dienstbaar aan Eurocentrisme is, vliegtuigen gebaseerd op die wetenschap storten niet spontaan neer zodra zij zich buiten het Noordatlantisch gebied wagen, horloges blijven doortikken, onder dit wetenschappelijk regiem opgewekte electromagnetische golven blijken een schier onbeperkte actieradius te hebben, en de biochemische geneeskunst boekt haar (weliswaar beperkte) successen over de hele wereld ongedacht de culturele en somatische specificiteit van haar beoefenaren en haar patiënten.³¹ Dat sluit echter andere epistemologieën, van andere culturele herkomsten, ter beschrijving en verklaring van natuurverschijnselen volstrekt niet uit — vele daarvan hebben zich immers ook eeuwenlang weten te handhaven in hun concrete praktische omgeving van landbouw, jacht, metaalbewerking, huizenbouw, magie, therapie, en boden daar kennelijk een aantrekkelijke verklaringsgrond die met praktisch overleven ter plaatse goed te rijmen was. Het doordenken van de pluraliteit van epistemologieën ter benadering van de zintuiglijke werkelijkheid is één van de opgaven waarvoor de interculturele filosofie zich gesteld ziet. De hedendaagse natuurwetenschap bevindt zich in een spanningsveld waarin zij enerzijds tot op zekere hoogte kosmopolitisch, universeel, een gemeenschappelijk erfdeel van de mensheid mag heten, terwijl zij anderzijds toch ook specifiek een recente schepping is van de Noordatlantische moderniteit, beladen met een grote hegemonische last. Voor de sociale wetenschappen geldt dit nog sterker. De door hen bestudeerde verschijnselen zijn geheel het product van menselijke intentionaliteit en betekenisgeving, zodat elke sociaal-wetenschappelijke epistemologie in hoge mate een ethnocentrische lading zal hebben vanuit de civilisatie (thans in hoofdzaak de Noordatlantische) waarbinnen het onderzoek als activiteit wordt geconcipieerd en uitgevoerd. Die

epistemologie is niet anders dan een specifieke keuze ter constructie van vanzelfsprekendheden die in de bestudeerde *andere* samenleving *anders* geconstrueerd worden. Wat zich voordoet als een onpartijdig, objectief wetenschappelijk perspectief is dus in het beste geval de confrontatie tussen twee aan elkaar gewaagde maar inhoudelijk verschillende vanzelfsprekendheden, en in het slechtste geval een ontkenning van de waarde en berechtiging van het andere.

In deze situatie is een beroep op empirische sociaal-culturele wetenschap ter correctie van gangbare filosofische benaderingen een hachelijke zaak. Het wordt nog erger als ik verderga en stel dat filosofie in veel groter mate een empirische wetenschap is dan filosofen bereid zijn toe te geven.

6. *Filosofie als empirische wetenschap?*³²

Toeëigening van de empirische wetenschappen naar de filosofie toe is gebruikelijk, en is een van de voorwaarden waaronder de filosofie grondslagenonderzoek ten behoeve van de empirische wetenschappen kan verrichten, ook al loopt dit soort interdisciplinaire ontleningen meestal tientallen jaren achter.

Vele filosofen stellen zich op het standpunt dat de gedachtenvlucht van de filosofie zich niet door empirische ‘zogenaamde feiten’ moet laten neerhalen. Filosofie is op te vatten als het onderzoek van concepten, redeneermethoden en betekenissen, en aldus het ontwikkelen (met een precair evenwicht tussen innovatieve originaliteit en intradisciplinaire intersubjectiviteit³³), toetsen en beheren, van taalvormen waarmee de aporieën — ‘ondoorwaadbaarheden’, d.w.z. onoplosbaarheden — van het eigentijds bestaan kunnen worden benoemd, en wel op een wijze die niet reeds in die vorm in andere menselijke praktijken (empirische wetenschap, schone letteren, andere kunstvormen, politiek en religieus vertoog) voorhanden is. In deze opvatting is filosofie een specifieke praktijk waarvan de ontologische referent in laatste instantie de hedendaagse plaatselijke maatschappelijke ervaring is (waarin evenwel de ervaring van andere punten in ruimte en tijd kan doorwerken, zodat ook deze in het filosoferen moet worden meegenomen). Een volstrekt niet-empirische opvatting van de filosofie is dan onverdedigbaar, ook al moet er ruimschoots ruimte blijven voor verkenningen op het gebied van conceptualisering en logica die niet een in ruimte en tijd *specifieke* ervaring weerspiegelen.

De ontwikkeling van inzicht belovende taalvormen geschiedt niet, zoals in de schone letteren, geheel voor rekening voor de aan het woord zijnde auteur maar meestal met voortdurende weergave en interpretatie van het denken van met name genoemde andere filosofen en filosofische stromingen. De bronnen daarover vormen een empirisch referent dat ontologisch nagenoeg dezelfde status heeft als het materiaal waarop literatuurwetenschappers, historici en cultureel antropologen zich baseren, en dat dezelfde epistemologische problemen oproept ten aanzien van methode, disciplinaire intersubjectiviteit, maatschappelijke toeëigening, culturele voorgevormdheid en dóórklinken van machtsverhoudingen. Het zou de filosofie goed doen als zij ten aanzien van deze levensgrote empirische dimensie van haar praktijk een groter premie op methode en een kleinere op originaliteit zou leggen.

Het besef dat het weergeven van het denken van een andere denker of een denktraditie een empirische activiteit is met daarbij behorende eisen van methode, is van het grootste belang voor de interculturele filosofie. Voor zover het hier gaat om de schriftelijke filosofische tradities van het Oude Nabije Oosten, de Islam, Zuid-Azië en Oost-Azië is het gevaar van beunhazerij gering, want hier bestaan rijke plaatselijke vormen van filologisch-kritische geleerdheid, waarin intersubjectiviteit tussen lokale en Noordatlantische specialisten slechts tot stand komt doordat aan deze laatsten hoge, namelijk lokale, eisen van competentie worden gesteld. Daarin is tegelijk de mogelijkheid gegeven om eventuele Eurocentrische trekken van het empirisch perspectief zichtbaar te maken en te overwinnen — zoals de Oriëntalisme-discussie laat zien.³⁴ Wanneer het echter over schriftloze denktradities gaat, is het vastleggen en interpreteren niets anders dan een speciale vorm van etnografie, onderworpen aan de geaccumuleerde ervaring, vergelijkend onderzoek en ambachtelijke kritiek — alsmede aan de epistemologische naïviteit en het gevaar van hegemonie — van vele duizenden etnografen die zich in de loop van honderd jaar met dit empirisch handwerk hebben beziggehouden. Etnografie was in eerste instantie het bedekken met tekst van die gebieden van de wereld die nog niet hun eigen teksten hadden geproduceerd. Intercultureel filosofen en Afrikaans filosofen die deze methodologische erfenis negeren en zelfs de *empirische* status van hun activiteiten ontveinzen, maar zich niettemin storten op de beschrijving van Afrikaanse filosofieën zoals deze in mythen, spreekwoorden, en in mondelinge uitspraken van hedendaagse denkers zijn te vinden, hebben niet méér recht op het voordeel van de twijfel dan etnografen die blijven volharden in hun naïef empiricisme.

Ervaren en grondig getrainde antropologen, sommigen van het kaliber van Marcel Griaule en Victor Turner, hebben er een levenswerk van gemaakt om — door analyse van mythen, rituelen, conflicten, dieptegesprekken, en de praktijk van het dagelijks leven — Afrikaanse denkpatronen en denkbeelden vast te leggen, hetzij door explicitering van daarin impliciete systematiek, hetzij door zich te laten leiden door plaatselijke denkers als Ogotomëlli (Griaule) of Muchona (Turner). Natuurlijk zijn de etnografische methoden van Griaule of Turner niet boven kritiek verheven.³⁵ Het punt is echter dat de intercultureel filosofen, al zonder de methodologische discussie met het werk van Griaule of Turner aan te gaan, menen beter te weten: Ogotomëlli en Muchona waren dan geen ‘echte’ ‘wijzen’ (Engels: *sages*), terwijl de institutie van ‘de wijze’ door heel Afrika zou voorkomen, helaas onopgemerkt door al die voor authentiek Afrikaans denken afgesloten antropologen...³⁶

Ik meen hierin uitingen te bespeuren — waarschijnlijk onbedoeld — van essentialisme en anti-empiricisme: de claim dat er specifiek Afrikaanse wezenstrekken zouden bestaan — ontoegankelijk voor empirische methoden van de Noordatlantische sociale wetenschappen —, trekken die alleen Afrikanen kunnen begrijpen en vertolken, en waarvan de enige betrouwbare hoeders slechts Afrikaanse en interculturele filosofie zijn — juist omdat deze de canons van empirische wetenschap naast zich neer zouden leggen. Ik denk niet dat wij met een dergelijke houding Afrikanen op den duur een dienst bewijzen.³⁷ Afrika, dat de mensheid heeft voortgebracht en dat via Oud-Egypte een zeer grote bijdrage heeft

geleverd aan de Noordatlantische civilisatie, kan best echte empirische wetenschap aan — met dien verstande dat dat geen regelrecht uit het Noorden geïmporteerde wetenschap mag blijven met al zijn naïviteit en Eurocentrisme, maar dat Afrikanen eigen epistemologische varianten van empirisch onderzoek zullen moeten verkennen.

In plaats van het afwijzen van de empirie in de eigen praktijk en in die van andere wetenschappen, neemt de anti-empirische retoriek onder filosofen vaak een andere vorm aan: het nonchalant of onwetend ontveinzen van de geduchte methodologische vereisten voor valide empirische kennis. Zo verschijnt het beroep op empirische kennis in filosofische betogen dikwijls als een beroep op vanzelfsprekendheden. Methode, intersubjectiviteit, culturele en politieke bepaaldheid van dergelijke door filosofen gedebiteerde vanzelfsprekendheden blijven buiten zicht, waardoor het betoog uiteraard veel aan waarde inboet. Het kenmerkt de interculturele filosofie als jonge tak van wetenschap, dat dergelijke vanzelfsprekendheden er voor het oprapen liggen; het door mij gewraakte denken in termen van een veelheid van holistisch opgevatte ‘culturen’ is een voorbeeld hiervan.

Een nog kortere weg waarvan filosofen zich kunnen bedienen ter vermijding van een uitdrukkelijke empirische methodologie, noem ik die van het *canoniek botaniseren*. De redenering voert dan van het aanduiden van een bepaald verschijnsel, niet naar het grondig verkennen van dat verschijnsel aan de hand van (meestal ruimschoots voorhanden) empirisch onderzoek, maar naar het onderbrengen van het verschijnsel bij een bepaalde passage in het werk van een gecanoniseerde Grote Filosoof; waarna de discussie zich verder laat leiden door de interpretatie van die passage, alsof daarmee de geclaimde vanzelfsprekendheden afdoende onderbouwd zijn.

Een voorbeeld is Derrida's claim³⁸ dat het schrift aan de mondelinge uiting voorafgaat, omdat alles wat leidt tot *inscriptie*, sinds de verste oertijd van de mens, reeds schrift is: een moedwillig omgeknakte twijg aan een boom, een lijn met de vinger getrokken in het zand. Het bedrieglijke karakter van een dergelijk betoog ligt niet *per se* in het gebruik van de term ‘schrift’ — men kan zich immers op nominalistisch standpunt stellen en de definitie vrij kiezen. Door echter aan te sluiten bij het contrast tussen schrift en oraliteit wordt juist continuïteit gesuggereerd met de gebruikelijke definitie van schrift in de empirische wetenschappen. En dan is Derrida's positie absurd. De oorsprong en de oudste vormen van het schrift zijn goed gedocumenteerd, onderwerp van vele honderden gedegen empirische publikaties.³⁹ In deze literatuur is uit een afweging van het empirisch bewijsmateriaal tegen de achtergrond van een voortschrijdende theoretische verdieping, consensus gegroeid over wat schrift is: een volledig schrift is een systeem, bestaande uit een eindig aantal willekeurige, vastliggende, onderling onderscheiden maar juist daardoor op elkaar betrokken visuele elementen, die productief gebruikt worden (dat wil zeggen ter systematische, aan regels gebonden vorming van een onbepaald aantal combinaties), zodat alle spraakklanken van de bepaalde taal voor de weergave waarvan het schrift wordt gebruikt, erin kunnen worden weergegeven. Schrift beeldt geen objecten af, en evenmin ideeën, maar woorden. Volledig schrift is in de geschiedenis van de mensheid slechts bekend vanaf het eind van het vierde millennium vóór onze jaartelling, en wel uit Sumerië, Elam, en Egypte. Beperkte voorlopers van het volledige schrift, in de vorm van pictogrammen en ideogrammen, zijn tot tienduizend jaar ouder en gaan terug tot in het Opper-Paleolithicum. Het is in deze empirische traditie belachelijk anachronistisch om voor de daaraan voorafgaande drie miljoen jaren van de menselijke geschiedenis te spreken van schrift. De enorme invloed die het volledige schrift heeft gehad op religie, filosofie, wetenschap, literatuur, staatsvorming, het recht, onttrekt zich aan elke verklaring als wij de specifieke kenmerken van het volledige schrift overboord gooien. Het is typisch voor de procedure van canoniek botaniseren dat deze hele empirisch gefundeerde literatuur en de onderscheidingen die zij door moeizaam onderzoek heeft opgeleverd, ongenoemd blijft ten gunste van één passage bij een Grote Filosoof. Doen wij Afrikanen niet tekort wanneer wij veinzen dat zij – althans volgens

een gewrongen en ongebruikelijke definitie -- tóch schrift hebben, alsof het niet hebben van schrift wel het ergste is wat een mens zou kunnen overkomen? Is dat niet een beetje ethnocentrisch?⁴⁰

Als de intercultureel filosofen zich verschansen in een cultuurbegrip dat een aftelbare veelheid van holistisch gedachte ‘culturen’ stipuleert, en de empirische kant van het weergeven van andere denktradities benaderen alsof daarvoor geen beproefde methoden bestaan, dan kan het (met alle nodige reserve ten aanzien van de empirische sociaal-culturele wetenschappen), geen kwaad om te herinneren aan hedendaagse empirische inzichten.

7. Globalisering en etniciteit

Bij mij zelf ontwaakte het besef dat ‘culturen niet bestaan’ tijdens veldwerk in de Zambiaanse hoofdstad Lusaka in het begin van de jaren 1970. Hier vormde de Nkoia etnische groep een kleine minderheid van hooguit duizend zielen, die door middel van collectieve rituelen (puberteitsceremonies voor meisjes, bezetenheidsculten, en begrafenisceremonies) een aanzienlijke mate van onderling contact en van continuïteit met de culturele praktijken van hun verre herkomstgebied op het Zambiaanse platteland wisten te handhaven. Op een nacht bezocht ik, zoals zo vaak, een puberteitsceremonie, en terwijl ik met de menigte in een kring danste en de liederen meezong, werd mij in het Zambiaans Engels toegevoegd door een in een keurig krijtstreepkostuum geklede zwarte man van middelbare leeftijd, die ondanks zijn corpulentie en zijn manke been verwoede pogingen deed het dansritme te volgen:

‘Yess™ Bwana, diss iss áowaa twadisyonaa káwatyaa’ — ‘Ziet U wel, Baas, dit is onze traditionele cultuur’.

Vanzelfsprekende culturele identiteit maar ook vervreemding, performativiteit (het bewust met effectbejag spelen van een rol) en commodificatie van ‘cultuur’ in één persoon verenigd.

In de daarop volgende kwart eeuw werd ik steeds meer vertrouwd met de religie en het koningschap van de Nkoia, en ik bracht het tot aangenomen zoon van een van hun koningen — bij zijn dood in 1993 erfgenaam van zijn boog en van 25 km² land. Vanaf 1988 legde ik mij in dit verband toe op het bestuderen van culturele globalisering onder de Nkoia op het platteland, met name de wijze waarop een formele organisatie (de *Kazanga Cultural Association*, een etnische vereniging rond de Nkoia etnische identiteit, en gedragen door succesvolle stedelijke migranten) de plaatselijke muziek en dans wist te selecteren en transformeren tot een etnisch festival, een aaneengesloten en zorgvuldig geregisseerde *performance*. Aloude genres van plaatselijke muziek⁴¹ en dans worden nu jaarlijks uitdrukkelijk *opgevoerd* in een naar Noordatlantische voorbeelden gemodelleerde enscenering, en voor een publiek van nationale politici en andere buitenstaanders. Het *performatieve* van deze nieuwe vorm van cultuurproductie in het kader van het Kazanga festival bleek ook nauw samen te hangen met *commodificatie*: voorheen had deze symbolische produktie voor de participanten haar vanzelfsprekende waarde steeds ontleend aan de kosmologie van de dorpsgemeenschap, maar nu is zij daarvan losgeweekt en tot handelswaar geworden, een onderdeel in de strategieën waarmee de regionale elite macht en welstand zocht te verwerven.

Etnische articulatie met performatieve en gecommuniceerde middelen, zoals in *Kazanga*, situeert zich in een steeds verder gepolitiseerde ruimte, waarin de plaatselijke culturele oriëntaties hun vanzelfsprekendheid hebben verloren door de confrontatie met plaatselijk en wereldwijd alternatieve vormen van expressie,

organisatie en identiteit. Wij kunnen deze processen volstrekt niet begrijpen door te insisteren op een veelheid van afzonderlijke, naast elkaar staande, complete ‘culturen’. In plaats daarvan stelt de hedendaagse sociale wetenschap van Afrika het vertoog over etniciteit.⁴²

Een van de meest hardnekkige misvattingen over hedendaags Afrika is dat de bevolking van dat continent in eerste instantie moet worden ingedeeld in een groot aantal ‘stammen’; iedere stam zou gekenmerkt zijn door een eigen ‘cultuur’, kunst, taal, lichamelijke kenmerken, politieke organisatie inclusief ‘stamhoofd’, en een eigen ‘stamgebied’; dat laatste zou maken dat het Afrikaanse continent een grote lappendeken vormt van aan elkaar grenzende, niet overlappende, vastliggende ‘stamgebieden’, waartussen oeroude ‘stammenoorlogen’.

Het stammenmodel voor Afrika is ontsprongen aan een aantal bronnen die overwegend in het Noordatlantisch gebied moeten worden gesitueerd:

- de voorliefde van koloniale overheden voor overzichtelijke bestuurlijke indelingen samenvallend met elkaar uitsluitende landschappelijke territoria;
- de voorliefde van koloniale overheden voor een model van goedkoop indirect bestuur, dat een eigen, inheemse, maar met de koloniale bestuursopvattingen samenvallende territoriale en bestuurlijke indeling veronderstelde;
- Europese opvattingen over het samenvallen van ‘cultuur’, taal, territorium en staat — de vroegmoderne, vooral Romantische oorsprong van natievorming in Europa;
- de rationaliserende behoefte, niet alleen bij koloniale overheden maar ook bij industriële ondernemingen, bij zending en missie, en geleidelijk ook bij Afrikanen, aan overzichtelijke etiketteringen van de veelheid van culturele en taalkundige identiteiten op plaatselijk, regionaal en statelijk niveau;
- terwijl door bovengenoemde factoren scherpe indelingen van de Afrikaanse bevolking uitkristalliseerden — overwegend op een territoriale basis — grepen ook opkomende Afrikaanse leiders (volkschoude in indirect bestuur, vroege bekeerlingen tot wereldgodsdiensten, aankomende intellectuelen en politici) de gelegenheid aan om deze opkomende nieuwe etiketten, indelingen, classificaties, te profileren tot zelfbewuste eenheden (‘stammen’, ‘etnische groepen’), en voor deze een eigen identiteit, een eigen ‘cultuur’ (in feite slechts: geselecteerde, onderscheiden culturele trekken als etnische grensmarkering), een eigen geschiedenis te claimen; dit proces staat bekend als etnicisering
- waar andere sociale en levensbeschouwelijke indelingen ontbraken, werden deze etnische indelingen, en de plaatselijke en regionale tegenstellingen die zij door hun territorium-gebondenheid suggereerden, de leidraad voor groepsvorming en competitie in de nationale politiek;
- formele politiek langs etnische en regionale lijnen leidde ook tot patronage-netwerken waarlangs de elite, in ruil voor politieke steun, voordelen kon toespelen aan haar etnische en regionale volgelingen, die daaraan des te meer behoefte hadden gezien het toenemend falen van de formele instellingen van de postkoloniale staat;
- niettemin blijft etniciteit in hedendaags Afrika een situationeel karakter houden: sommige situaties zijn veel sterker etnisch gemarkeerd dan andere; een toenemend aantal situaties wordt door de daarin betrokken mensen primair geconstrueerd in termen van andere identiteiten dan etnische, met name naar godsdienst, geslacht, klasse, beroepsgroep, natiestaat. Ook komt het zeer vaak voor dat mensen in situaties die wel etnisch zijn gemarkeerd (zoals migranten in de typisch etnisch diverse context van de grote stad) met succes afwisselend opereren in meer dan één etnische identiteit; vaak ook legt men de etnische identiteit die men van huis uit draagt, af — hetzij voor een andere die een hoger prestige heeft of ter plaatse in de meerderheid is, hetzij voor een andersoortige, meer universalistische identiteit (bijvoorbeeld Moslim; socialist) in het licht waarvan de particularistische etnische identiteit irrelevant wordt. Hier ontmoet een centrale stelling van het hedendaags etniciteitsonderzoek, de poststructuralistische filosofie van Derrida: het zelf dat een eenheid vormt is een mythe.⁴³

Dit roept de vraag op naar voorkoloniale identiteiten in Afrika. Hier deed zich een grote diversiteit aan talen, culturele gebruiken, produktiewijzen, systemen van heerschappij, somatische verschijningsvormen voor: langs elk van deze elkaar doorkruisende dimensies konden binnen plaatselijke contexten identiteiten benoemd worden in termen van naamdragende categorieën. Deze categorieën hadden veelal een perspectiefisch karakter: men sprak van ‘de noorderlingen’, ‘de bosbewoners’, ‘zij die zich aan de staat onttrekken’; maar in andere gevallen werden de benamingen ontleend aan gelokaliseerde clans, waardoor de essentialistische suggestie gewekt wordt van een vaststaande, lichamelijk verankerde, door afstamming van een gemeenschappelijke voorouder verkregen identiteit. Voorkoloniale staten, zoals die zich gedurende verscheidene millennia in Afrika op grote schaal hebben voorgedaan, kenden steeds een veelheid van talen, culturele oriëntaties, produktiewijzen, somatieken, en naast statelijke vormen van heerschappij ook allerlei daarvan afwijkende lokale gezagsvormen; controle over mensen (door middel van rechtspraak, geweld, en schatting in de vorm van produkten en personen), niet controle over afgebakende territoria, was het uitgangspunt van deze staten.

Voorkoloniale grenzen moeten dan ook gedacht worden, niet als lijnen op een landkaart, maar als overlappingsgebieden van invloedssferen.

Het is een overvloedig aangetoond feit dat zeer vele koloniale en voorkoloniale etnische benamingen in Afrika geen wortels hebben in het voorkoloniale verleden, en dus uiterst recent zijn. Niettemin is er uit het omvangrijke en complexe repertoire aan voorkoloniale identiteiten in *beperkte mate* geput voor de naamgeving van koloniale en postkoloniale identiteiten in Afrika. Volstrekt onjuist is echter de gedachte (geuit door Afrikaanse etnische ideologen, door westerse journalisten en door een afnemend aantal onderzoekers) dat twintigste-eeuwse etniciteit in dat continent eenvoudig een voortzetting is van voorkoloniale patronen van groepsvorming en groepsconflict. De boven aangeduide kenmerken van twintigste-eeuwse etniciteit deden zich nauwelijks voor vóórdat de koloniale staat met zijn bureaucratische, in naamdragende territoriale indelingen vormgegeven heerschappij was gevestigd. In de hedendaagse ideologische constructie in en van Afrika wordt etniciteit in hoge mate als holistisch en *verkokerd* geacht: taal, culturele gebruiken, produktiewijzen, somatiek, territorium, politiek leiderschap zouden één geïntegreerd pakket vormen waardoor de etnische identiteit ('de cultuur') *de totale zijnswijze* van een persoon determineert. *Deze verkokering is een regelrechte reproductie is van de bureaucratische rationaliteit waarin het politieke in de postmoderne Noordatlantische samenleving is ingekaderd.* De culturele oriëntatie wordt geëssentialiseerd, er wordt een hiërarchie van culturele oriëntaties aangelegd waardoor voor één persoon of één groep, één culturele oriëntatie als constitutief wordt gedefinieerd en (na publieke mediëring) verder in feite afgedwongen. Aldus fungeert 'cultuur' vooral als performatieve grensmarkering. Kenmerkend voor voorkoloniale identiteiten daarentegen was dat de verschillende dimensies waarlangs zij konden worden gedefinieerd, los van elkaar bleven staan, onderling niet werden geïntegreerd, zodat van geen enkele identiteit een publiekelijk te bemiddelen totaliteitsclaim kon uitgaan, en de diverse identiteiten binnen een regio zich in bonte warreling dooreenhaspelden.

Dit alles maakt het begrijpelijk dat in de eigen visie op de samenleving, voor vele Afrikanen het stammenmodel dat wij thans verwerpen, niettemin een onomstotelijke subjectieve realiteit is gaan vertegenwoordigen, die (door de mobiliserende activiteiten van etnische politici) kan worden aangesproken om economische en politieke tegenstellingen een etnische dimensie te geven, en aldus te essentialiseren.

Gegeven deze historische en politieke achtergronden, is het moeilijk een hanteerbare definitie te geven van etniciteit. Het volgende is niettemin een poging daartoe. *Etniciteit* is de wijze waarop de samenlevingsprocessen in het ruimere sociale veld economisch, politiek en cultureel zijn gestructureerd onder verwijzing naar een collectief onderscheiden veelheid van etnische groepen. Een benoemde etniciteit is niet 'een cultuur', en een nationaal of internationaal politiek systeem niet een 'arena van culturen'. Een etnische groep is een uitdrukkelijk *naamdragende verzameling* mensen. Binnen het sociale veld (bijv. een samenleving, een nationale staat) wordt er *collectief* een *beperkt* aantal van dergelijke verzamelingen onderscheiden, maar altijd meer dan één. Lidmaatschap wordt beschouwd als bepaald door *geboorte* en dus vaststaand, maar in feite is verworven etnische identiteit zeer gebruikelijk, terwijl steeds multiple identiteiten in één persoon tegelijk aan de orde zijn. Binnen elke verzameling identificeren mensen zich met elkaar, en worden zij door anderen geïdentificeerd, op grond van een aantal historisch bepaalde en historisch veranderlijke, specifieke *etnische grensmarkeringen*: de etnische naam zelf, en voorts bijv. taal, vormen van leiderschap, produktiewijzen, andere onderscheidende cultuurtrekken, soms ook lichamelijke kenmerken. Naast elkaar bestaande etnische groepen binnen één land verschillen in cultureel opzicht dikwijls slechts *ten aanzien van de zeer beperkte selectie van cultuurtrekken die als grensmarkering fungeren.*

Concreet betekent dit het volgende. Vanuit een Nkoi dorp in het hart van Zambia kan men (gedeeltelijk in het spoor van David Livingstone honderddertig jaar geleden) vijfhonderd kilometer naar het noorden, oosten, westen en zuiden trekken zonder dat het door mensen gemaakte, culturele landschap (dorpen, vorstenhoven, akkers, weidegronden, visgronden, jachtgronden, heilige plaatsen, maar ook ideeën over verwantschap, recht, hekserij, volwassenheid, koningschap, geboorte, rijping en dood, de wereld, de hemel, god) opvallende veranderingen ondergaat; op zijn tocht trekt men door een groot aantal in de koloniale tijd onderscheiden

stamgebieden en taalgebieden, en hoewel de meeste plaatselijke bewoners meertalig zijn en de talen van de Bantoe-talenfamilie op elkaar lijken als Nederlands, Duits en Zweeds, kan men na een paar honderd kilometer (maar dan is men al ver buiten het Nkoia ‘stamgebied’) met de Nkoia taal niet meer terecht.

De grote regionale continuïteit van culturele oriëntaties, hier en elders in Afrika, is een empirisch feit; ethnonymen en andere aspecten van etnicisering hebben in een proces van essentialisering bedrieglijke grenzen aan deze continuïteit opgelegd — ongeveer zoals men met een koekjesvorm fraaigevormde koekjes uitsteekt uit een grote uitgerolde lap deeg die overal nagenoeg dezelfde samenstelling heeft.

8. De etnografie voorbij

Deze compacte weergave van het hedendaagse antropologische vertoog over Afrikaanse etniciteit, is in hoofdzaak gebaseerd op de generalisatie van etnografisch onderzoek. Laat ons even stilstaan bij etnografie als specifieke vorm van interculturele kennisproductie.

De etnograaf situeert haar uitspraken in een sociaal proces, in de ontmoeting en de dialoog tussen de etnograaf en de mensen over wie zij schrijft; dit geeft een eigen karakter aan etnografische teksten, een anekdotisch narratief accent dat vaak subversief is ten aanzien van het streven naar discursieve toeëigening, consistentie, afbakening en anderszins opgelegde ordening dat Noordatlantische filosofische teksten eigen is. Bovendien beseft de cultureel antropoloog, als geen ander, ondanks haar grote investering in taalverwerving, dat een groot deel van de menselijke uitingen niet in taal zijn vevat en daar ook nauwelijks in uitgedrukt kunnen worden. De antropologie, hoewel uiteindelijk slechts gericht op de reductie van velerlei menselijke uitingen inclusief niet-talige, tot tekst, neigt tot het inzicht dat taal, hoewel structurerend, toch niet bepalend is, noch voor het culturele domein, noch voor de reikwijdte van het menselijk kennen.

De erkenning van het performatieve zit in feite reeds diep verankerd in de antropologie: de begrippen ‘rol’ en ‘rollenspel’ zijn in dit vak zeer succesvol gebleken met name om het individuele en het sociale aan elkaar te verbinden. De antropoloog beseft dat de mens aan zijn sociale zijnsvorm gestalte geeft, door het met een zeer ruime mate van persoonlijke interpretatie *spelen* van een rol, het interpreteren van een sociaal *script*, en niet het mechanisch uitdragen van een volledig gedetermineerde, geprogrammeerde culturele inscriptie. Bovendien is de hele gedachte van het verwerven van culturele competentie door participerende observatie gebaseerd op een spelgedachte: de veldwerker speelt naar beste vermogen, niet de rol van vreemd onderzoeker (want die bestaat in de meeste sociale contexten niet), maar een aantal rollen die in de plaatselijke samenleving voorkomen (vriendin, gast, verwant, minnares, patrones, cliënte) en tracht die rollen om te buigen zodat zij, afgezien van hun plaatselijke herkenbaarheid, ook dienstbaar kunnen zijn aan het voornaamste doel van haar verblijf — informatie verzamelen.

De etnograaf gaat uit van haar vermogen (hoewel zij daar in het veld en bij de rapportage steeds weer folterende twijfels over zal hebben) om door langdurige interactie een of meer andere culturele oriëntaties van binnen uit in hun specifieke systematiek te leren kennen, en aldus te komen tot vormen van handelen die voor

de oorspronkelijke participanten te onderkennen zijn als min of meer competent naar plaatselijke model. In dat handelen, dat steeds *competenter* wordt (voortdurend onderworpen als het is aan de sancties van de participanten, door blikken, afwijzing, belachelijk maken), wordt het plaatselijke model dan ook veel duidelijker zichtbaar dan in de meest gewiekste interviews. Participatie⁴⁴ is voor de antropoloog niet alleen een bron van primaire informatie uit observaties en gesprekken, en niet alleen een middel om (door vertrouwen te wekken en nederigheid te tonen) communicatiedrempels te verlagen. Participatie heeft vooral een unieke valideringsfunctie: precies zoals iemand die een taal leert taaluitingen produceert, deze ter beoordeling en verbetering voorlegt aan *native speakers*, en aldus zijn eigen taalvaardigheid ijkt en vergroot, op dezelfde manier levert participatie een praktische *feedback* op de impliciete en expliciete inzichten die eerder in hetzelfde veldwerk zijn opgedaan. Het meedoen is in eerste instantie geen exotisme, geen *going native*, geen risicovol zelfverlies, maar inductieve en uiteraard onvolledige bewijsvoering in praktische vorm. Heeft de veldwerker het goed begrepen, dan wordt zij daarvoor door de participanten beloond door bevestiging en toename van de informatiestroom, en in het andere geval gestraft door afkeuring en afname van de informatiestroom. Hoe meer overgeleverd, hoe meer ontdaan van hegemonische bescherming, hoe meer geïsoleerd, de veldwerker is, hoe sterker de sociale controle die van de onderzoeksparticipanten kan uitgaan, en aldus hoe groter de informatiestroom en (mits de veldwerker haar distantie kan bewaren of terugvinden) hoe groter het uiteindelijk inzicht. Het langdurige en nederige aanleren van een culturele oriëntatie met inbegrip van althans één der plaatselijke talen (er is er vrijwel altijd meer dan één tegelijk aan de orde) kenschetst de antropologie als een vorm van intercultureel kennen op *feedback* basis op mede pre-textueel niveau, wat verre superieur lijkt aan het intercultureel kennen van zich meestal op vertaalde teksten in vreemde talen baserende filosofen.

De onderzoekersrol dwingt tot distantie en instrumentaliteit ten opzichte van de participanten en hun culturele oriëntaties, maar de gelijktijdige internalisering van deze laatste werkt precies in de tegengestelde richting. Etnografisch veldwerk is een voortdurend spel van verleiden en verleid worden: het aangeven van de mogelijkheid van begeerde grensoverschrijding, waarin de grens niet wordt ontkend maar juist wordt geconstrueerd — de onderzoeker die verleid wil worden tot participatie en kennis, en die zelf ook door woord en gebaar verleidt om de barrières van toegang, kennis, vertrouwen en intimiteit steeds verder te verleggen, steeds verder omlaag te brengen.⁴⁵

Is de etnograaf daarmee de minnaar of beminde bij uitstek, van de bestudeerde samenleving — of een cynische manipulator; of beide? Dat is een vraag die binnen de antropologie soms wel is gesteld,⁴⁶ maar die zozeer de grondslagen van dat vak betreft dat zij binnen de antropologie zelf niet te beantwoorden is. Grondslagenonderzoek wordt vanouds door antropologen geschuwd — hun naïef empiricisme is hun genoeg.⁴⁷ In vaak verre en onherbergzame veldwerk-locaties trekken antropologen hun plan en bedenken zij voor het standaard Noordatlantisch comfort spartaanse alternatieven; zo zijn ze ook geneigd om denktechnisch, ten aanzien van de grondslagen van hun vak, de oplossingen maar zelf te bedenken, en daarbij voornamelijk antropologische literatuur te gebruiken.⁴⁸ Als echte pioniers gooien

antropologen ook niet graag iets weg dat nog zijn nut kan hebben. Op het moment dat de filosofie het subjectbegrip en het lichaam/geest dualisme, twee pijlers van de moderniteit, nagenoeg omver getrokken heeft, heeft het bewust handelende en aldus zijn wereld construerende subject zich comfortabel genesteld als het centrale uitgangspunt van de *main-stream* culturele antropologie — waarin transactionalistische actorenbenadering op basis van methodologisch individualisme al sinds de jaren 1960 opgang doen; sinds het eind van de jaren 1980 heeft dit paradigma een politiek draagvlak gekregen doordat een op maximalisering gericht marktbegrip het ideologisch grondthema van de Noordatlantische samenleving is geworden. Terwijl post-structuralistische benaderingen thans met vertraging de antropologie binnensijpelen, heeft zich de structuralistische methode voor de analyse van mythen en ritueel niettemin geïnstalleerd onder het vaste instrumentarium van de antropoloog. Op dezelfde wijze is het neo-marxisme als allesomvattend antropologisch paradigma van de jaren 1970 allang weer verlaten, maar wat gebleven is, ook onder het blijvend instrumentarium van de antropoloog, is het model van de koppeling van produktiewijzen, dat zonder Marx' werk over de Aziatische produktiewijze en over andere niet-westerse samenlevingen niet had kunnen worden geformuleerd. Gewend om de tegenstrijdigheden van interculturele bemiddeling te ontveinzen, of in persoonlijke excentriciteit in te bouwen in plaats van deze in algemeen analytische termen te doordenken, streven antropologen kennelijk niet naar systematische consequentie maar zijn zij in de praktijk aartselectici.

Filosofen darentegen weten wel waar Abraham de mosterd haalt. Vanuit hun zelfbeeld van intellectuele passie, brede intellectuele uitwisseling, interdisciplinariteit, en hun vertrouwdheid met de intellectuele genealogieën van begrippen en stromingen, kunnen zij zich nauwelijks een voorstelling maken van de specifieke dynamiek van de culturele antropologie als een internationaal vakgebied, waarin echter slechts met grote vertraging en ten koste van vele intradisciplinaire weerstanden echo's (vaak onherkenbaar verminkt) uit het ruimere intellectuele klimaat worden gehoord.⁴⁹ Slechts een enkele keer wist de antropologie het voortouw te nemen in de definitie van het intellectuele klimaat — met name in de opkomst van het begrip 'cultuur', en in structuralisme in de versie van Lévi-Strauss (dat echter zoals bekend door taalkundige, sociologische en psychoanalytische ontwikkelingen terdege werd voorbereid). Van de veelbelovende, op het werk van Wittgenstein geënte discussie die vanaf het eind van de jaren 1950 gevoerd is over rationaliteit, magie, en het appreciëren van het waarheidsprobleem ten aanzien van de geloofssystemen vervat in andere culturele oriëntaties, zijn inmiddels binnen de antropologie nauwelijks nog sporen te vinden.⁵⁰ Dat de fenomenologische en hermeneutische richtingen in de filosofie bij uitstek relevant zijn voor het bevragen van de culturele praktijken van anderen binnen en buiten de eigen samenleving, is door antropologen inderdaad gesignaleerd, maar nadat die richtingen in de antropologie werden geïntroduceerd (onder anderen door Geertz)⁵¹ zijn zij daar gelokaliseerd en gecanoniseerd, zonder dat antropologen ooit nog grijpen naar fenomenologische teksten. Het post-modernisme bereikte de antropologie pas in de late jaren 1980,⁵² en het ontwikkelen van een antropologisch vertoog op Foucaultiaanse grondslag is thans — anderhalve decade na Foucault's dood — een deugdzaam antropologisch

handwerk aan het worden.⁵³ De receptie van Kristeva, Deleuze en Guattari staat nog in de kinderschoenen.

Een belangrijke factor van dit disciplinair isolement ligt in het feit dat de antropologie steeds opvallend veel outsiders heeft aangetrokken: Joden, vrouwen, homofielen, arbeiderskinderen, migranten, alsmede de geestelijke erfgenamen van de ontdekkingsreizigers, jagers op groot wild en missionarissen van de negentiende eeuw, — zo velen die in de meer gevestigde academische disciplines minder welkom waren of er geen wortels konden vinden. Voorts kan gewezen worden op een proces van professionalisering dat zich de gehele twintigste eeuw heeft voortgezet en dat gemaakt heeft dat antropologen en andere sociale wetenschappers zich bij voorkeur afzetten en onderscheiden juist ten aanzien van de wetenschappen waarmee zij qua vraagstelling en methode de meeste affiniteit hebben: wijsgerige antropologie, geschiedenis, vergelijkende rechtswetenschap, vergelijkende godsdienstwetenschap. In plaats daarvan ging men te rade bij de natuurwetenschap en haar methodologieën en epistemologieën, waardoor een oppervlakkig sciëntisme vaak de enige, aftandse filosofische bagage is van antropologen. Vele antropologen vertonen daarnaast een krampachtige gerichtheid op samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied, en bijziendheid, zelfs minachting, voor de sociale, politieke en intellectuele actualiteit in hun directe omgeving.

Al tientallen jaren is het onderscheid *emic/etic* één van de krachtigste hulpmiddelen van cultureel antropologen in het definiëren en hanteren van hun kennisobject en hun procedures van kennisverwerving. Hieraan heeft de logicus Quine enige jaren geleden zijn filosofisch *nihil obstat* gegeven.⁵⁴ Het onderscheid affirmeert de dubieuze vanzelfsprekendheid van de binaire tegenstelling, die ook in het structuralisme van Lévi-Strauss zo'n grote rol speelt.⁵⁵ Het onderscheid poneert voorts een modernistische juxtapositie tussen kennend subject (de etnograaf) en gekend object (de participanten, hun bewuste culturele oriëntaties, en de onderliggende gepostuleerde werkelijkheid die daarachter door de etnograaf geconstrueerd wordt); het roept aldus fundamentele politieke en ethische vragen op over het onderschikkende, zelfs ontmenselijkende karakter van de analytische (*etic*) blik van de ander,⁵⁶ en is niet los te denken van een omstreden streven⁵⁷ naar een meta-positie waarin de etnograaf aan eigen sociale en culturele bepaaldheid en aan intercontinentale hegemonische structuren van machtsuitoefening veinst te ontkomen. Met name het *etic* perspectief is tegengesteld aan een — tegenwoordig geprivilegieerd — dialogisch, intersubjectief,⁵⁸ *emic* perspectief van kennisverwerving. De *etic* benadering sluit niettemin aan bij een ander en evenzeer gekoesterd ideaal van kennisverwerving: het is grensdoorbrekend in de zin dat het ons toestaat (niet alleen de etnograaf en de internationale academische gemeenschap, maar ook de plaatselijke dragers van de bestudeerde culturele oriëntatie) ons te bevrijden van de kluisters van eenmaal ingenomen posities (zoals vertolkt door het *emic*).⁵⁹ Bovendien attendeert het ons op de onbedoelde en onvoorspelde gevolgen van sociaal-culturele arrangementen.⁶⁰ Het is juist het *etic* perspectief dat — door zijn afstand van de plaatselijke culturele specificiteit waartoe alleen de veldwerker wetenschappelijk toegang heeft — een oplossing belooft ten aanzien van intradisciplinaire intersubjectiviteit in interculturele kennisverwerving. Al met al brengt

het onderscheid *emic/etic* de fundamentele dilemma's van de culturele antropologie duidelijk tot uitdrukking.

Ondanks het isolement van de antropologie, kunnen er uit het bredere intellectuele klimaat van onze tijd een aantal ontwikkelingen genoemd worden die de klassieke antropologie sterk hebben ondermijnd in de jaren 1970-80. De opkomst van een uitdrukkelijk discours over alteriteit, in het feminisme, antikolonialisme en antiracisme, kon niet nalaten de vanzelfsprekendheid van het antropologische project als 'de wetenschap van de ander, c.q. van andere culturen' in vraag te stellen. Met name Johannes Fabians *Time and the other*⁶¹ heeft veel gedaan om deze thema's in de antropologie binnen te voeren. Deze beweging convergeerde met die van het postmodernisme, die het einde verkondigde van de grote vertogen, en aldus theorie ontmaskerde als een totalitaire illusie.⁶² Was het grote vertoog een manier, niet om de werkelijkheid te onthullen maar om deze te verhullen? Was het grote vertoog van de antropologie misschien niets anders was dan een praten, niet over de ander, maar over onszelf als deelgenoten in een proces van Noordatlantische hegemonische onderwerping? De anti-imperialistische critici van de antropologie in de jaren 1970 (Asad, Copans, Said)⁶³ volgden nog vooral een marxistische inspiratie, maar het werk van Spivak en Rattansi⁶⁴ laat zien hoezeer ook het poststructuralisme verrijkend is voor het benoemen van de problemen van kennisvorming op intercontinentale schaal.

Over de laatste paar decennia heeft dit type kritiek aangetoond dat culturele antropologie als zodanig door Noordatlantische heerschappijvormen (kolonialisme, imperialisme, wereldwijde hegemonie) zo diepgaand gevormd is dat nauwelijks is voor te stellen hoe zij zich van deze achtergrond zou kunnen distantiëren zonder haar disciplinaire identiteit op te geven. De ongelijkheid tussen etnograaf en onderzochte groep ten opzichte van controle over de centrale media ('participerend veldwerk' en 'in tekst gevatte etnografie') zorgt ervoor dat ook bij de beste bedoelingen toch vertekeningen optreden, en dat (aangezien tekstproductie een technologie van beheersing is) ook de beste *emic* representaties onbedoeld misbruikt worden voor intellectuele overheersing. De etnograaf zweert bij haar vermogen om over in veldwerk verworven kennis adequaat te rapporteren in een taal die in principe een geheel andere is dan die welke in de oorspronkelijke etnografische context wordt gebruikt en die voor de participanten toegankelijk is. Etnografen (inclusief die etnografen die zich intercultureel filosofen noemen) kunnen deze taak slechts geloofwaardig vervullen indien er in hun veldwerk en de produktie van hun gepubliceerde teksten ruimschoots voorzieningen zijn ingebouwd⁶⁵ om hun etnografie te maken tot een vorm van 'communicatief handelen'⁶⁶ waarin de voorstellingen en waarderingen van de participanten niet alleen getrouw en integer worden bemiddeld naar het persoonlijke oordeel van de etnograaf, maar waarin de participanten over die bemiddeling ook een *beslissende* stem hebben — zodat zij een vorm van zelfreflexieve bewustwording wordt in het verlengde van de eigen plaatselijke culturele oriëntatie, en zodat de epistemologische uitgangspunten van die plaatselijke culturele oriëntatie de Noordatlantische empirische epistemologie effectief kunnen bevruchten of overstijgen.

9. Van etnografie naar interculturele filosofie: Voorbij de etnografische epistemologie

Het zoeken is naar een nieuw academisch medium dat duidelijk deze hegemonische wortels niet heeft; en naar beoefenaren die door herkomst of radicale heroriëntatie aan dit hegemonisch proces geen deel hebben⁶⁷ of zich eraan ontworstelen. Interculturele filosofie is een vak dat intellectuelen van buiten het Noordatlantisch gebied aantrekt; Afrikaanse filosofie is tot op zekere hoogte tot Afrikanen beperkt. Intercultureel en Afrikaans filosofen die — vaak sterk introspectief — etnografie bedrijven op basis van wat zij zelf van een van hun culturele oriëntaties (die van het dorp, van verwantschap, van dorps ritueel), tegen de achtergrond van hun moedertaal, weten en begrijpen, zijn cultureel geprivilegieerd vergeleken bij buitenlandse etnografen. Maar ook deze filosofen zijn verwickeld in een proces van bemiddeling dat voortkomt uit het feit dat, te midden van hun diverse culturele oriëntaties, die van de cosmopolitische filosofie een heel belangrijke is. In deze situatie ligt het gevaar van nostalgieke en performatieve projecties zeer voor de hand, en zijn uitdrukkelijke empirische methoden ter versterking van intradisciplinaire intersubjectiviteit volstrekt onmisbaar. Diepgaand besef van de grote uitdagingen die hier liggen onderscheidt cosmopolitische Afrikaanse filosofen als Mudimbe⁶⁸ en Appiah van hun essentialiserende voorgangers van een eerdere generatie. In plaats van onze epistemologieën op te dringen aan Afrikaanse hedendaagse kennisproductie kunnen wij onze eigen kennisproductie met meer recht richten op de Noordatlantische multiculturele samenleving — die overigens toch al wereldwijde vormen aanneemt.

Het gaat echter niet om een Noordelijke erfelijke belasting of om een Zuidelijk geboorterecht, maar om een radicale ommekeer in onze benadering van het cultureel andere. Waar de culturele antropologie zich verschanst heeft in de geposeerde naïviteit van een eclecticisch, a-politiek maar in feite Eurocentrisch empiricisme, kan pas interculturele filosofie ons de epistemologische implicaties van de culturele antropologie duidelijk maken.

In de culturele antropologie komen beweringen van bepaalde typen in aanmerking voor toetsing op waarheid of onwaarheid:

- de stelling van de etnograaf dat haar etnografische beschrijving van concrete *emic* details valide is;
- de stelling van de etnograaf dat haar theoretische, *etic* analyse valide is;
- de stelling van individuele informanten dat zij feiten, voorstellingen en regels valide weergeven.

Er is een vierde type bewering dat door cultureel antropologen formeel volstrekt uitgesloten wordt van de vraag naar waarheid:

- de stelling van participanten dat hun collectieve voorstellingen een valide beschrijving vormen van de werkelijkheid (en niet alleen in haar zintuiglijk waarneembare aspect).

In de voetsporen van de latere Wittgenstein heeft Winch ons laten zien dat de waarheid van dit laatste type beweringen niet in het algemeen, universeel kan worden vastgesteld, maar afhangt van de taalspecifieke, betekenisbepalende leefvorm (*form of life*) die aan de orde is. Of er in een bepaalde samenleving heksen bestaan, kan niet worden beantwoord met een universele bewering dat

heksen niet bestaan, of juist wel bestaan, maar kan slechts binnen de in die samenleving aan de orde zijnde leefvormen worden beantwoord — *en daarvan zijn er altijd meer dan één tegelijk*.⁶⁹ Mijn begrip ‘culturele oriëntatie’, waarvan er ook steeds verscheidene tegelijk zich voordoen in een samenleving, komt met dit begrip ‘leefvorm’ sterk overeen. Welnu, cultuurrelativisme als centraal beroepsmatig uitgangspunt van de klassieke culturele antropologie betekent misschien *theoretisch* dat de uitsluiting van deze vierde categorie berust op respect voor wat in de andere leefvorm (of culturele oriëntatie) waar is; maar in de praktijk komt het er vrijwel altijd op neer dat de etnograaf — hoezeer zij ook heeft geïnvesteerd in het verwerven van talige en culturele kennis waardoor de plaatselijke collectieve voorstellingen voor haar kunnen ontsloten worden, en hoezeer zij deze ook gaandeweg *als privé-persoon* internaliseert — in haar *beroepsmatige, formele* uitingen (in de vorm van academische rapportage) aan de bestudeerde collectieve voorstellingen geenszins het voordeel van de twijfel gunt, noch het respect voor het collectief andere. Met een knipoog naar haar collega’s en verwanten, en in de vurige hoop dat deze haar ondanks haar tijdelijke ontrouw aan de eigen collectieve voorstellingen gedurende de periode van haar verre veldverblijf toch weer in genade zullen aannemen, verraadde de etnograaf — ten behoeve van agnostische, materialistische, transactionalistische, of wat voor soort deconstructie dan ook — met het grootste gemak de plaatselijke principes, de godheden en taboes, de wederkerigheid, de trouw aan particularistische identiteiten (het dorp, de clan, de cultusgroep, de fictieve naaste verwanten), die zij in het veld met steeds groter overtuigingskracht en hartstocht heeft nagespeeld, en waaraan zij in het veld de nodige hefboomwerking heeft ontleend ten behoeve van haar informatievergaring. Het stilzwijgende uitgangspunt van de cultureel-antropologische beroepspraktijk (en daarin onderscheidt zij zich niet van de dominante oriëntaties van de Noordatlantische samenleving als geheel) is dat de collectieve voorstellingen van de bestudeerde andere samenleving *niet waar kunnen zijn*, tenzij zij volstrekt samenvallen met de collectieve voorstellingen van de eigen samenleving van herkomst van de etnograaf. Zowel de eigen wetenschappelijke culturele oriëntatie als de onderzochte culturele oriëntatie construeren een waarheidscreërende leefwereld — een situatie die om relativisme vraagt; maar volgens de conventies van de etnografie mag deze leefwereld wel eenzijdig worden afgebroken in het geval van de laatstgenoemde — de andere — maar niet van de eerstgenoemde — de eigene; het gaat er hier dus niet om dat er spanning is tussen waarheid en deconstructie, maar dat deze spanning ten aanzien van de onderzochte culturele oriëntatie uitsluitend aan de kant van deconstructie wordt opgelost, en ten aanzien van de onderzoekende culturele oriëntatie aan de kant van waarheid.

Vanaf mijn eerste veldwerk (1968), waarin ik de heiligenverering en de extatische cultus op het Noordafrikaanse platteland onderzocht, heb ik geworsteld met dit probleem — dat ik geneigd ben om te beschouwen als het centrale probleem van interculturaliteit. Ik bracht verwoed offers aan de dode heiligen in hun graven, danste mee met de extatische dansers, proefde zelf een begin van mystieke extase, bouwde ter plaatse een heel netwerk van fictieve verwanten om mij heen, maar in mijn etnografie reduceerde ik de mensen tot getalswaarden in kwantitatieve analyses, en wist ik hun religieuze voorstellingen niet anders te

beschrijven dan als ontkenning van de Noordatlantische of kosmopolitische natuurwetenschap,⁷⁰ pas twintig jaar later kon ik in romanvorm (*Een buik openen*, 1988) getuigen van mijn liefde voor en overgave aan de Noordafrikaanse leefvormen die ik als etnograaf op een afstand moest houden; en mijn tweedelige, Engelse boekmanuscript over dit onderzoek ligt nog steeds op de plank. In de loop van vele jaren en van een veelheid van Afrikaanse veldwerklocaties, steeds in de religieuze en therapeutische sfeer opererend, besepte ik langzaam maar zeker dat ik de cynische etnografische beroepshouding weerzinwekkend vond en haar steeds minder kon opbrengen. Wie was ik dat ik meende te mogen huichelen, waar het mijn onderzoeksparticipanten onverdeelde ernst was? Verscheidenen van hen hebben een beslissende rol in mijn leven gespeeld, als voorbeelden, leermeesters, leidlieden, geliefden. In Guinee-Bissau, in 1983, bleef ik niet de waarnemer van de orakelpriesters maar werd ik hun patiënt — zoals vrijwel alle geboren leden van de plaatselijke samenleving. In de stad Francistown, Botswana, vanaf 1988, werd — onder omstandigheden die ik elders uitvoerig besproken heb⁷¹ — het gebruikelijke veldwerk mij zo ondraaglijk dat ik alle beroepsmatige overwegingen moest laten varen, en niet alleen patiënt werd van priester-waarszeggers (*sangoma*'s), maar aan het eind van een lange therapiegang zelf als één van hen eindigde, en daarmee als gelovige in de plaatselijke collectieve voorstellingen. In de tijd dat dit zich voordeed zag ik het vooral als een politieke daad van mij als blanke in een door blank monopoliekapitalisme en racisme ontworpen gebied; ik besef nu nog meer dan toen dat het ook en vooral een epistemologische stellingname was — verzet tegen de professionele dubbelhartigheid waarin zich het hegemonische perspectief van de antropologie liet kennen — een stellingname die mij toen al in feite verdreef uit de culturele antropologie en de voorwaarde schiep voor de stap die ik vandaag definitief zet.

Deze stap is een bevrijding, niet alleen uit een empirische habitus die mij naast existentiële ontreddeering ook zeer veel intellectuele vreugde, avontuur, en eer heeft opgeleverd; maar ook uit de verregaande geestelijke afhankelijkheid ten opzichte van mijn mentoren en cultusgenoten waardoor mijn *sangoma*-schap aanvankelijk werd gekenmerkt. *Sangoma* worden was een concrete, praktische daad als antwoord op de tegenstrijdigheden van een praktijk van interculturele kennisvorming die ik tientallen jaren met toenemende ervaring en succes heb beoefend. Intercultureel filosoof worden betekent die daad in een systematisch, reflexief en intersubjectief kader inbouwen, waardoor het anekdotische kan plaatsmaken voor het theoretische, en het individuele een maatschappelijke relevantie kan krijgen. Want het gaat hier niet alleen om een autobiografische anekdote. Als ik worstelde met interculturele kennisvorming, dan valt mijn probleem samen met dat van de hedendaagse wereld als geheel, waar interculturele kennisvorming één van de allergrootste problemen vormt. Als ik tegelijk Botswaans *sangoma*, Nederlands hoogleraar, echtgenoot en vader, en adoptief lid van een Zambiaans koningshuis kan zijn, en onderwijl nog offerverplichtingen, culturele affiniteiten en fictieve verwantschappen uit Noord- en West-Afrika kan torsen, dan zegt dat niet alleen iets over mij maar — met de juiste afstandname en passend theoretisch gereedschap — ook over wat 'cultuur' wel en niet is.

10. Van etnografie naar interculturele filosofie: Veelomvattende samenhangen in ruimte en tijd

Mijn weg van etnograaf naar intercultureel filosoof zou mij in de jaren 1990 voeren tot een verdere verkenning van de betrekkelijkheid van culturele specificiteit. Eenmaal *sangoma*, beschikte ik over tamelijk unieke culturele kennis en een tamelijk unieke status — die van erkend plaatselijk religieus specialist — , maar mijn stap tot priester-medium zou zinloos worden indien ik deze kennis vervolgens in de vorm van een etnografische monografie zou neerleggen, met alle gedistantieerde en onderschikkende objectivering die dat inhoudt. Ik kon ook niet gaan schrijven over de details van de sociale en psychiatrische casuïstiek die mijn patiënten in Botswana mij vanzelfsprekend in handen speelden. Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Mijn mysterieuze ruwe houten tabletten van het *sangoma*-orakel, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en in het vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde Voortijd regelrecht uit de Zuidelijk Afrikaanse dorpsamenleving opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt die de ritueel neergeworpen tabletten kunnen vormen. Het plaatselijk orakel van vier tabletten was al vierhonderd jaar geleden door missionarissen beschreven.⁷² ‘De oude vrouw als een steen’, ‘de oude mannelijke heks als een bijl’, ‘kriebelend schaamhaar als van een jonge vrouw’, ‘de huid als een jeugdige penis’ — zo worden de vier tabletten benoemd, en hun onderlinge combinaties verwijzen naar hekserij, voorouders, taboes, offerdansen, rijkdom, en allerlei plaatselijke diertotems. Kan het authentieker en Afrikaanser? Niet voor niets had ik mijn initiatie (die mij als volleerd specialist in dit waarzeg- en therapiesysteem bevestigde) destijds omschreven als

‘the end point of a quest to the heart of Africa’s symbolic culture’.⁷³

Ik moest nu erkennen dat deze romantische suggestie van extreme plaatselijkheid een illusie was, waaronder een realiteit schuil ging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als etnograaf en wereldburger. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties toe, een aanpassing van tiende-eeuwse Arabische magie, met een Chinese vormentaal (opgebouwd, net als *I Ching*, uit configuraties van hele en gebroken lijnen) en tegelijk astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien of twintig eeuwen eerder uitgewerkt in Babylonië. De plaatselijke culturele oriëntatie waarin de inwoners van Francistown zich hadden verschanst en waarvan ik aanvankelijk pijnlijk was uitgesloten, bleek helemaal niet de incarnatie van *het volstrekt andere*, maar — precies zoals mijn eigen culturele oriëntatie als Noordatlantisch wetenschapper — een verre nakomeling van de civilisaties⁷⁴ van het Nabije Oosten, en evenals mijn eigen tak van wetenschap minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische civilisatie.⁷⁵

Ik had met het andere geworsteld, als ware het een onneembare, wezensvreemde totaliteit; maar onderdelen daarvan bleken bij nader inzien bekend en verwant, en voor toeëigening beschikbaar.

Dit was een frontale botsing met de centrale theorie van de klassieke culturele antropologie vanaf de jaren 1930: de historische en culturele specificiteit van afzonderlijke, bij voorbeeld Afrikaanse, samenlevingen, hun in-zichzelf-besloten-zijn en begrens-d-zijn, hun unieke innerlijke integratie en systematiek, en de gedachte dat er zoiets bestaat als ‘een cultuur’.

Deze vondst was voor mij het sein tot een veelomvattend onderzoeksproject, waarvan de opbrengst inmiddels onder meer omvat een geredigeerd boek *Black Athena: Ten Years After* (1997), over het werk van Martin Bernal, en een boek-

manuscript *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena thesis*.

De laatstgenoemde studie is gebaseerd op soortgelijke *Through the looking-glass* (Lewis Carroll) ervaring als die ik had ten aanzien van het Francistownse waarzeggsysteem. Toen ik een paar jaar geleden mijn diverse artikelen over het Nkoia koningschap doornam om ze als boek te bundelen, viel — nadat ik op het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in 1994-95 een jaar lang intensief was blootgesteld aan het Oude Nabije Oosten, als enig antropologisch lid van de werkgroep ‘Magic and religion in the Ancient Near East’ — opeens mijn oog op zulke specifieke en verregeande parallellen tussen de ceremoniën en de mythologie rond dit koningschap, en het Oude Egypte, Mesopotamië, en Zuid-Azië, dat culturele verbreding (‘diffusie’) vanuit die streken naar Zuidelijk Centraal Afrika een voor de hand liggende en toetsbare hypothese begon te vormen — opnieuw de suggestie van continuïteiten in ruimte en tijd doorheen duizenden kilometers en verscheidene millennia.

De Francistownse waarzegkunst en het Nkoia koningschap zijn twee concrete voorbeelden van het soort *serendipiteiten* — volstrekt onverwachte vondsten — van culturele convergentie en diffusie over de gehele Oude Wereld, die in mijn empirisch onderzoek sinds 1990 een centrale plaats hebben ingenomen. Maar er is ook een meer systematische inspiratiebron: het antropologisch veldwerk dat ik sinds dertig jaar heb gedaan in diverse verschillende locaties over het Afrikaanse continent. In combinatie met de wetenschappelijke literatuur, met discussies met mijn collega’s, en met mijn bezigzijn met het werk van mijn collega’s te Leiden, en van mijn promovendi en mijn doctoraalstudenten, die op vele verschillende plaatsen in Afrika werken, hebben deze onderzoeken een context gecreëerd voor vergelijkende hypothesen die aanzienlijke overeenkomsten tussen plaatselijke culturele oriëntaties suggereren, ver voorbij de strikt plaatselijke en presentistische horizonnen van de klassieke etnografie; ver voorbij ‘culturen’...

11. Tegen het Eurocentrisme

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante geest.⁷⁶

Bernal beoogt het Eurocentrisme aan de kaak te stellen dat — naar hij aantoont — ten grondslag ligt aan de studie van de Grieks-Romeinse Oudheid gedurende de afgelopen twee eeuwen. De opvatting erfgenamen te zijn van een geniale Griekse beschaving zonder wortels in voorgaande, niet-Europese civilisaties, heeft naar Bernals mening een grote rol heeft gespeeld in de rechtvaardiging van de Europese intercontinentale expansie. Zijn centrale stelling is dat wij de Afrikaanse en Aziatische wortels van de klassieke Griekse civilisatie (met name haar filosofie en religie) moeten erkennen — en daarmee de wortels van belangrijke culturele oriëntaties in de hedendaagse Noordatlantische en in toenemende mate wereldwijde samenleving. Vandaar de programmatische titel van Bernals hoofdwerk, *Black Athena*, die moet aangeven dat de godin Athena als het centrale symbool van de klassieke Griekse civilisatie, niettemin een herkomst heeft buiten Europa, in Afrika. De zaak is niet zonder belang voor filosofen want de voornaamste inzet van het *Black Athena* debat is de claim van een niet-Europese oorsprong van de Europese filosofische traditie.⁷⁷

Met *Black Athena: Ten Years After* (1997) heropende ik het debat over Bernals werk, dat na het vernietigend kritische *Black Athena Revisited*⁷⁸ voorgoed gesloten leek. In *Global Bee Flight*, keer ik terug tot Afrika en onderzoek ik de implicaties van de *Black Athena* stelling voor ons hedendaags Afrika-onderzoek — en omgekeerd. Aangezien het Oude Egypte een sleutelpositie inneemt in de debatten over Afrika’s cultuurhistorische relatie tot Europa en de rest van de wereld, wordt een omvangrijke sectie van *Global Bee Flight* ingenomen door een analyse van de wederzijdse doordringing van Oudegyptische en sub-Sahara-Afrikaanse thema’s, in concepten en denkstructuren, mythen, symboliek, koningschap, staatsvorming, en productieve praktijken. Één volstrekt verrassende uitkomst van het boek (toen ik het begon te schrijven dacht ik oprecht het tegendeel te kunnen bewijzen) is mijn bevestiging, zonder enig voorbehoud, van een van de meest belachelijk gemaakte ideeën van het vroeg-twintigste-eeuwse antropologisch diffusionisme: het

Egyptocentrisme als model voor de Afrikaanse cultuurgeschiedenis. Het Oude Egypte, dat zijn ontstaan in het eind van het vierde millennium voor onze jaartelling te danken had gehad (heel anders trouwens dan Bernal denkt) aan de interactie tussen Zwart-Afrikaanse met Oostelijk Mediterrane culturele oriëntaties, bleek naar mijn analyses op zijn beurt namelijk niet alleen (zoals volgens de *Black Athena* these) het oostelijk Mediterrane gebied en zo Europa beslissend te hebben bevrucht, maar ook weer Zwart Afrika, tot in alle hoeken en op vele levensgebieden, inclusief het koningschap, recht, ritueel en mythologie.⁷⁹ In plaats van een lappendeken van onderling volstrekt onderscheiden ‘culturen’ ontstaat zo het beeld van een Afrika dat als voornaam bron en vervolgens als recipiënt van de Oudegyptische civilisatie, en ten slotte als gevolg van Arabische en van Noordatlantische koloniale invloed, een verregaande eenheid vertoont. De algemene uitkomst van *Global Bee Flight* is een radicale, positieve en onverwachte revisie van ons beeld van de plaats van Afrika in de cultuurgeschiedenis van de wereld als geheel. Er is intussen weinig reden waarom hetzelfde model van gedeeltelijke continuïteit over grote afstanden in ruimte en tijd niet ook van toepassing zou zijn op andere werelddelen inclusief Europa, en op hun onderlinge samenhangen.

Het is vreemd dat het argument van convergentie zo weinig gehoor heeft gevonden onder Afrikaanse filosofen van deze tijd. In plaats daarvan belijden zij vrijwel unaniem het argument van culturele verscheidenheid. In de woorden van Appiah:

‘If we could have traveled through Africa’s many cultures in (...) [precolonial times] from the small groups of Bushman hunter-gatherers, with their stone-age materials, to the Hausa kingdoms, rich in worked metal — we should have felt in every place profoundly different impulses, ideas, and forms of life. To speak of an African identity in the nineteenth century — if an identity is a coalescence of mutually responsive (if sometimes conflicting) modes of conduct, habits of thought, and patterns of evaluation; in short, a coherent kind of human social psychology — would have been “to give to every nothing a local habitation and a name.”’⁸⁰

In het verlengde van deze benadrukte voorkoloniale fragmentatie ligt het vertoog van de Afrikaanse filosoof Kaphagawani over de ‘C⁴’, een scientistische formule die moet uitdrukken

‘the Contemporary Confluence of Cultures on the Continent of Africa. This is a postcolonial phenomenon where different cultures meet and mingle to form new, hybrid forms’.⁸¹

In deze formulering wordt de gedachte van een veelheid van onderling onderscheiden culturen weliswaar overstegen, maar zij dient nog wel als uitgangspunt; overstijging wordt voorts slechts als een postkoloniaal verschijnsel van globalisering gezien, zodat het idee van een kuise afzonderlijkheid van een groot aantal voorkoloniale culturen in Afrika kan blijven gehandhaafd. De hele discussie van Afrocentrisme (met zijn Senegalese wegbereider Cheikh Anta Diop) en *Black Athena* is kennelijk aan de hedendaagse Afrikaanse filosofen voorbijgegaan.⁸² Afrocentristen als Molefi Kete Asante⁸³ worden in kringen van academische Afrikaanse filosofen nauwelijks binnengehaald of geciteerd.

12. Naar interculturele filosofie als een metacultureel medium

Wat kunnen dan de omtrekken zijn van een interculturele filosofie die zich door empirisch onderzoek laat inspireren maar dit wezenlijk vernieuwt en overstijgt?

De dialoog is niet alleen een van de oudste filosofische genres, het is ook een vorm van communicatie die zich in de moderne, en vooral de postmoderne wereld heeft gevestigd als de meest ideale: met vooronderstellingen van gelijke inbreng, gelijk initiatief, gelijke rechten, van de deelnemers aan de dialoog, en (vanuit een pluralistisch perspectief) optimale voorwaarden voor het aan het licht brengen van

relevante aspecten van een zaak, misschien wel van de waarheid zelve. Het woord dialoog wordt vaak in één adem genoemd met het woord intercultureel.⁸⁴ Ook in mijn eigen werk heb ik mij herhaaldelijk bezig gehouden met de dialoog als therapeutisch instrument voor het opklaren van persoonlijke en groepsmatige problemen en voor het bereiken van verzoening, als een bij uitstek Afrikaanse sociale technologie.⁸⁵ Wie de dialoog zoekt is niet tevreden met het mechanisch, koud tegenover elkaar stellen van verschillen; *agreeing to disagree, to differ*, is een teken, niet van dialoog maar van onvermogen tot dialoog te komen. De dynamiek van de dialoog voert steeds via het zichtbaar maken van tegenstellingen, naar het verkennen van de voorwaarden waaronder die tegenstellingen kunnen worden overstegen in de vorm van een nieuwe opvatting die nog niet klaar lag maar die uit de dialoog zelf creatief ontspringt.

De antropoloog Michael Jackson (niet te verwarren met de gelijknamige populaire zanger) is een van de hedendaagse etnografen die grote gevoeligheid voor intercultureel-filosofische problemen aan de dag legt. Hij beoogt met zijn werk een dialoog tussen mensen van diverse culturele oriëntaties tot stand te brengen.⁸⁶ Zij spreken niet zelf; Jackson voert het gesprek in zijn boek, en in een vorm die noch door de onderzochten, noch door Jacksons antropoloog-zijn als culturele oriëntatie binnen de Noordatlantische samenleving, dwingend wordt voorgeschreven.

In welke culturele oriëntatie bevindt zich de etnograaf nu eigenlijk als zij uitspraken doet over de bestudeerde culturele oriëntatie: in een Afrikaanse, in een Noordatlantische, in allebei, *of in geen van beide?*⁸⁷ In welke culturele oriëntatie bevind ik mij wanneer ik als *sangoma* in Nederland een Zuidelijk-Afrikaans therapiesysteem aanbied dat voor mijn Nederlandse cliënten niet vanzelfsprekend is, maar waarvan het voor mijn Zuidelijk-Afrikaanse cliënten al evenmin vanzelfsprekend is (hoewel kennelijk aanvaardbaar) dat juist ik het ben die het aanbied?

Het bemiddelen tussen twee culturele oriëntaties betekent dat de bemiddelaar zich een *interface*, een plateau verschaft vanwaaruit weliswaar toegang tot beide culturele oriëntaties verkregen kan worden, maar dat wezenlijk tot geen van beide is te herleiden. Interculturele communicatie is *altijd* transgressief, innovatief, bricolierend, metacultureel! Werkelijke verschillen, die berusten niet op een performatieve wilswaard maar op het noodgedwongen parallel doorvoeren van twee niet tot elkaar te herleiden tegengestelde uitgangspunten, kunnen slechts worden verzoend (in dialoog, liefde, verleiding, handel, diplomatie, therapie, ritueel, etnografie, interculturele filosofie) doordat, op een wijze die wezenlijk afstand doet van elk van beide uitgangspunten en door geen van beide dwingend wordt voorgeschreven, een nieuw kader wordt opgeroepen dat beide posities zowel bevestigt (zij moeten geldig verklaard blijven om de bemiddelaarspositie aanvaardbaar te maken) als overstijgt onder verwijzing naar een goed dat voor beide partijen — maar niet per se op dezelfde wijze — een grote waarde vertegenwoordigt.⁸⁸

Ik zie mijn taak in deze leerstoel vooral als die van bemiddelaar strevend naar een empirisch onderbouwde en praktisch toepasbare theorie van interculturele bemiddeling. De filosofische vanzelfsprekendheden ten aanzien van ‘cultuur’, die

het uitgangspunt vormen van alle denken over interculturaliteit, beoog ik open te breken met inspiratie vanuit de empirische sociale wetenschappen. De sociaal-wetenschappelijke vanzelfsprekendheden van theorie en methode beoog ik open te breken met de veel grotere geaccumuleerde ervaring in de omgang met concepten en denkmethoden zoals de hedendaagse filosofie die te bieden heeft; voor deze taak heb ik de voortdurende steun en kritiek van mijn nieuwe filosofische collega's nodig. Het feit dat interculturaliteit altijd een medium veronderstelt dat tot geen van de daarin bemiddelde culturele oriëntaties is te herleiden, betekent een grote creatieve speelruimte; van de andere kant betekent een empirische instelling dat wij ons in deze speelruimte beperken, enerzijds door uitdrukkelijke en intersubjectieve procedures, anderzijds door een kritisch bewustzijn van de eigen epistemologie en van alternatieven daarop. In deze context liggen grote uitdagingen en mogelijkheden voor de interculturele filosofie.

13. Envoi

Intussen ligt in het verlengde van deze beschouwingen een ultieme vraag van de cultuurfilosofie. Vanwaar toch die fragmentatie van culturele oriëntaties, die veelheid van patroonvormingen? Is zij eigen aan het menszijn? Aan de taal? Aan de zintuiglijke waarneming? Aan het denken? Aan het hanteren van symbolen? Aan een bepaalde historische fase in het menszijn, die wij misschien op het punt staan achter ons te laten? Dat laatste is nauwelijks waarschijnlijk, want het benadrukken van een steeds grotere wildgroei van met culturele verschillen gemarkeerde afzonderlijke identiteiten is het refrein van elk vertoog over globalisering.⁸⁹ Moeten wij hier dan toch teruggrijpen op een filosofie van het verschil om het verschil, in poststructuralistische trant? Het lijkt erop alsof de filosofie van de interculturaliteit pas volwassen kan worden wanneer zij een overtuigend vertoog zal hebben ontwikkeld over de neiging tot fragmentatie van de menselijke collectieve ordeningen.

De Ghanese filosoof Wiredu stelt⁹⁰ dat 'culturen' noodzakelijkerwijs een universele component moeten bevatten omdat anders de communicatie tussen 'culturen' niet mogelijk is, 'terwijl wij (volgens hem) toch overall om ons heen zien dat die communicatie een feit is'.⁹¹ Kennelijk doet Wiredu's intuïtie hem hier de maatschappelijke implicaties (Shens dilemma) van het probleem van 'culturen bestaan niet' beseffen; maar door zijn trouw aan het gevestigde cultuurbegrip is hij nog niet in staat de oplossing aan te geven, noch de vraag met voldoende scherpte te stellen. Bij een naast elkaar bestaan van volstrekt onderscheiden culturen die elk een totale ordening van de levenswereld inhouden, is interculturaliteit inderdaad niet mogelijk; vinden wij deze conclusie ongewenst (en als wereldburgers anno 2000 hebben wij geen andere keus) dan moeten wij

- ofwel (met Wiredu) een universele trek in elke 'cultuur' postuleren (wat ons in staat zou stellen het gevestigde begrip 'cultuur' als holistisch en begrensd toch te handhaven),
- ofwel de totaliteit en begrenzing van 'cultuur' relativiseren door ervan uit te gaan dat in elke menselijke situatie er steeds een veelheid van culturele oriëntaties aan de orde is, die voortdurend op elkaar betrokken worden zowel binnen één persoon in zijn veelsoortige en vaak tegenstrijdige rollen, als tussen meerdere personen in hun onderlinge interactie.

In het eerste geval is interculturele communicatie de uitzondering, in het tweede de regel. Ik geef kennelijk verre de voorkeur aan de tweede oplossing.

Maar laten wij even stilstaan bij Wiredu's argument met betrekking tot het vermeend klaarblijkelijke van intercultureel contact. Is er ook maar enige evidentie dat 'culturen', of zelfs de veel minder omvangrijke culturele oriëntaties die ik daarvoor in de plaats stel, inderdaad onderling communiceren? Hoe zouden zij daartoe bewerktuigd zijn? Hoe kunnen wij zelfs maar 'culturen' waarnemen? Het zijn hogelijk geaggregeerde, abstracte constructies (zowel van de actoren als van de etnograaf), die zich juist in hun vermeende totaliteit aan de directe waarneming onttrekken, want deze totaliteit is virtueel, illusoir. Al wat wij zintuiglijk waarnemen is concreet gedrag van personen, en de materiële neerslagen daarvan in de vorm van door mensen gemaakte of getransformeerde objecten. Onze medemenselijkheid stelt ons in staat — zij het pas na zeer grote etnografische en linguïstische investeringen! — dit gedrag en deze objecten te begrijpen in termen van intentionaliteit en betekenis van de participanten; en daarin meer te zien dan onvoorspelbaar puur individueel gedrag, maar juist collectieve patronen te onderkennen die zich over een zeker tijdsverloop min of meer ongewijzigd handhaven: indicaties van culturele oriëntaties.

Twee regimes van patroonvorming kunnen elkaar beïnvloeden, zoals iedereen kan zien aan de interferentiepatronen die ontstaan als men twee stenen van ongelijk gewicht tegelijk in het water gooit. Maar dit is *fusie*, geen communicatie; *communicatie veronderstelt een medium aan weerszijden waarvan zich de communicerende entiteiten bevinden, zodanig dat in de communicatie hun afzonderlijkheid zowel wordt bevestigd als overstegen, — wij kunnen zeggen dat zij zich juist door de communicatie als afzonderlijk constitueren.*

Wij zijn gewend om over 'cultuur' te denken als een context van communicatie:⁹² in de mate waarin wij dezelfde culturele oriëntatie delen, kunnen wij met elkaar communiceren. Maar er zit hier een adder onder het gras: in de mate waarin wij dezelfde oriëntatie delen, valt er misschien wel helemaal niets meer te communiceren; intraculturele communicatie is anders, maar niet minder problematisch, dan interculturele — beide gaan uit van verschil dat door communicatie wordt gereduceerd.

Dragers van uitdrukkelijk andere culturele oriëntaties kunnen communicatie daartussen tot stand brengen, en produceren hun identiteit en hun culturele oriëntaties in die communicatie. *Moeten wij dan de redenering omdraaien en is het niet zozeer het verschil tussen afzonderlijke culturele oriëntaties, dat interculturele communicatie mogelijk maakt, maar de (bij implicatie "interculturele", maar wij weten nu niet meer wat dat betekent) communicatie die de culturele verschilposities in het leven roept?* Een dergelijke opvatting is alleszins te rijmen met het performatieve en strategische gebruik van geclaimde cultuurverschillen in de multiculturele samenleving. Zij sluit ook aan bij de beroepservaring van de etnograaf buiten de Noordatlantische multiculturele samenleving: haar beroepsrol dwingt haar tot communicatie, in het kader waarvan zij aanvankelijk culturele verschillen met de plaatselijke anderen op pijnlijke wijze ervaart en reïficeert, maar geleidelijk aan, als zij die andere culturele oriëntatie aanleert en internaliseert, verdwijnt alle exotisme eraan, zodat het aanvankelijk cultuurverschil verschijnt als

een tijdelijk artefact van de communicatiesituatie. De gedachte dat communicatie (in feite dus alle menselijke interactie) cultuurverschil produceert in plaats van dat een vooraf gegeven cultuurverschil aanleiding geeft (secundair) tot specifieke vormen van interculturele communicatie, vat Fredrik Barth's baanbrekend werk over etniciteit treffend samen.⁹³ Maar in feite vormt deze gedachte de oudste geboekstaafde theorie over 'cultuur': het is de mythe die in het bouwen van de toren van Babel de oorsprong van alle culturele en talige diversiteit ziet.⁹⁴ Het is opvallend dat deze mythe over heel Afrika is te vinden op een wijze die niet aan de invloed van de beide wereldgodsdiensten Islam en Christendom kan worden toegeschreven.⁹⁵ Waarom zou de oudste en meest verbreide theorie van cultuurverschil niet meer kunnen inspireren?

14. Dankbetuigingen

Met dank aan: Mia Treuen†, Patricia van Binsbergen-Saegerman, mijn broer en zusters, mijn kinderen, Henny van Rijn, Hasnawi bin Tahar, Dennis Shiyowe, Zijne Koninklijke Hoogheid Mwenekahare Kabambi†, Smarts Gumede†, Rosie Mabutu (MmaNdlovu)†, Elizabeth Mabutu (MmaShakayile), Nezmia bint Hassouna, Mary Nalishuwa, Antonio Ampa, Diketso Keamogetswe, Douwe Jongmans, André Köbben, Wim Wertheim†, Jack Simons†, Terry Ranger, Matthieu Schoffeleers, Bonno Thoden van Velzen, Jaap van Velsen†, Renaat Devisch, Dick Werbner, Peter Geschiere, Martin Doornbos, Jos Knipscheer, Frank Knipscheer, Martin Bernal, Gerti Hesseling, Mieke Zwart, Gerrit Grootenhuijs, Jos de Mul, Henk Oosterling, Heinz Kimmerle, de leden van de Werkgroep Marxistische Antropologie Amsterdam†, het Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences en met name haar werkgroep 'Magie en religie van het Oude Nabije Oosten' (1994-95)†, de leden van het WOTRO programma 'Globalization and the construction of communal identities', de leden van de themagroep 'Globalisation and socio-cultural transformations' van het Afrika-Studiecentrum te Leiden, de leden van het International Network on Globalization, de leden van de leerstoelgroep Wijsbegeerte van Mens en Cultuur en van de Onderzoeksgroep Filosofie van Informatie en Communicatie Technologie van de faculteit der Wijsbegeerte (Erasmus Universiteit Rotterdam), de leden van de Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie en met name haar onderzoeksgroep, mijn promovendi en studenten te Amsterdam en Rotterdam, en aan alle anderen die door hun inspiratie en zorg hebben bijgedragen om een omgeving te construeren waarin ik verkenningen zoals in dit stuk kon beginnen uit te voeren;

alsmede aan het Curatorium en de Directeur van het Afrika-Studiecentrum te Leiden, en het Trustfonds van de Erasmus Universiteit te Rotterdam, om voor dit doel passende formele structuren in het leven te roepen en mij daarbinnen hun vertrouwen te schenken.

I am dedicating this piece (and its forthcoming English version) to my friend and colleague, the anthropologist Richard Fardon. In what was also for him an extremely busy period (during which he had to write his own inaugural address for his chair at the School of Oriental and African Studies, London) he graciously offered to undertake my share of a joint book project, releasing me to work on the present text.

Noten

¹ Binsbergen, W.M.J. van, & Doornbos, M.R., 1987, 'De handbagage van Afrikanisten: Een bespiegeling', in: Binsbergen, W.M.J. van, & Doornbos, M.R., red., *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer, pp. 229-245.

² De 'Christelijke' of 'algemene' jaartelling (Engels: *common era*) is een hegemonisch Noordatlantisch concept waarvan ik door middel van dit woordje 'onze' het particularisme eens voor al aangeef. Zoals bij zoveel hegemonische concepten verraadt het zich juist door een ongefundeerde maar 'vanzelfsprekende' claim van universalisme.

³ Kant, I., 1983, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), deel III & IV van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁴ In laatste instantie gaat het hier om een impliciete universaliteitsclaim door de individuele drager van de ‘cultuur’, reeds door Kant onderkend toen hij stelde dat wie iets mooi vindt, er vanzelfsprekend van uitgaat dat dat dan mooi is voor iedereen; Kant, I., 1983, *Kritik der Urteilskraft*, in deel VIII van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 233-620. Cf. Oosterling, H.A.F., in voorbereiding, red., *Sensus communis*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, waarin: Binsbergen, W.M.J van, 1997, ‘Sensus communis or sensus dissensionis?: A critique of Kant’s concept inspired by a social science approach to expressive symbolic production’.

⁵ Die van de ‘politiek van erkenning’; cf. Taylor, C., 1992, *Multiculturalism and ‘the politics of recognition’*, Princeton: University of Princeton Press.

⁶ Voor formuleringen van het klassieke cultuurrelativisme, cf. Herskovits, M.J., 1973, *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*, red. Herskovits, F., New York: Random House; Nowell-Smith, P.H., 1971, ‘Cultural relativism’, *Philosophy of the Social Sciences*, 1: 1-17; Rudolph, W., 1968, *Der kulturelle Relativismus*, Berlijn: Drucker & Humblot; Tennekes, J., 1971, *Anthropology, relativism and method: An inquiry into the methodological principles of a science of culture*, Assen: Van Gorcum. De problematiek van het cultuurrelativisme is in vele opzichten het spiegelbeeld van die der interculturaliteit, en kan hier geen recht worden gedaan. Voor een interessante hedendaagse verkenning, cf. Procée, H., 1991, *Over de grenzen van culturen: Voorbij universalisme en relativisme*, Meppel: Boom. Rond Gellner heeft zich een belangrijke groep van critici van cultureel relativisme ontwikkeld, cf.: Aya, R., 1996, ‘The devil in social anthropology: Or, the empiricist exorcist: Or, the case against cultural relativism’, in: Hall, J.A., & Jarvie, I., 1996, red., *The social philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, pp. 553-562; Boudon, R., 1996, ‘Relativising relativism: When sociology refutes the sociology of science’, in: Hall & Jarvie, *The social philosophy of Ernest Gellner, o.c.*, pp. 535-552; Gellner, E., 1996, ‘Reply to critics’, in: Hall & Jarvie, 1996, *The social philosophy of Ernest Gellner, o.c.*, pp. 623-686. Zie ook de uitwisseling tussen Geertz en Gellner: Geertz, C., z.j. [1995], ‘Reason, religion, and Professor Gellner’, in: Anonymous, red., 1994, *The limits of pluralism: Neo-absolutisms and relativism: Erasmus Ascension Symposium 1994*, Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, pp. 167-172; Gellner, E.A., z.j. [1995], ‘Expiation through subjectivism’, in: Anonymous, *The limits of pluralism, o.c.*, pp. 163-165; en: Geertz, C., 1984, ‘Anti-anti-relativism’, *American Anthropologist*, 86: 263-278.

⁷ Shen, V., in voorbereiding, *A perspective on intercultural philosophy from Chinese philosophy (Confucianism and Taoism)*, Occasional Paper, Rotterdam: Dutch/Flemish Association for Intercultural Philosophy; oorspronkelijk als lezing, jaarvergadering Nederlands/Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie, Rotterdam, 27 november 1998.

⁸ Tylor, E.B., 1871, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londen: Murray. Tylor definieert ‘cultuur’ als:

‘that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.’

⁹ Zoals nog bij Herder, wiens verdienste echter was dat hij ook volkeren buiten Europa iets van ‘cultuur’ toeschreef, waarmee hij zich verrassend anti-etnocentrisch opstelde; Herder, J.G., z.j., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Textausgabe*, Wiesbaden: Löwit, gebaseerd op de uitgave door B. Suphan, Berlijn 1877-1913.

¹⁰ De twee termen benoemen het onderscheid tussen een interne structurering van een culturele oriëntatie zoals die in het bewustzijn van haar dragers wordt gevonden, en een die van buiten analytisch is opgelegd. *Etic* heeft niets te maken met *ethica* in de zin van de wijsbegeerte van het oordeel over menselijk handelen. Pike’s

terminologie is gebaseerd op een taalkundige analogie. In de taalkunde benadert men de beschrijving van spraakklanken vanuit twee elkaar aanvullende perspectieven: dat van de fonetiek (vandaar ‘-etic’), dat voorziet in een zuiver externe beschrijving, aan de hand van anatomische en natuurkundige parameters, van de geproduceerde luchttrillingen waaruit de spraakklanken bestaan; en dat van de fonologie, waarin de basiseenheid van studie het foneem (vandaar ‘-emics’) is: de kleinste eenheid van spraakklank die op grond van zijn onderscheidende kenmerken door de in een bepaalde taal competente taalgebruikers effectief wordt onderscheiden. De fonetische eigenschappen van daadwerkelijk geproduceerde spraakklanken kennen een eindeloze variatie, die door willekeurig welke waarnemer en willekeurig welk akoestisch toestel kan worden geregistreerd. Elke gesproken taal heeft daarentegen slechts een beperkte reeks van fonemen (gewoonlijk enkele tientallen). Taalgebruikers brengen de eindeloze variatie van daadwerkelijk voortgebrachte spraakklanken onder in een van de elementen in deze serie, en bepalen zo welke uit meerdere fonemen bestaande woorden, zinnen etc. aan de orde zijn. Cf. Headland, T.N., Pike, K.L., & Harris, M., 1990, red., *Emics and etics: The insider/outsider debate*, *Frontiers of Anthropology* no. 7, Newbury Park/Londen/New Delhi: Sage.

¹¹ Hoe snel in het Engelssprekend gebied de maatschappelijke toeëigening in recente decaden is gegaan blijkt bijvoorbeeld uit de *Shorter Oxford Dictionary* van 1978, waar ‘culture’ alleen nog voorkomt als erediens (in het Engels voor het eerst geattesteerd in 1483), landbouw (1626), en beschavende activiteit (1510, 1805). Little, W., Fowler, H.W., & Coulson, J., red., 1978, *The shorter Oxford English dictionary: On historical principles, revised and edited by Onions, C.T., etymologies revised by G.W.S. Friedrichsen, I-II*, 3e opnieuw gezette druk, Oxford: Clarendon, s.v. ‘culture’.

¹² Enige voorbeelden uit talloos vele: Appiah, K.A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, New York & Londen: Oxford University Press; Copleston, S.C., 1980, *Philosophies and cultures*, Oxford; Gyegye, K., 1997, ‘Philosophy, culture, and technology in the postcolonial’, in: Eze, E.C., red., *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Oxford: Blackwell, pp. 25-44; Kimmerle, H., 1994, ‘Het multiversum van de culturen: Over de onderlinge verhouding tussen de culturen en het einde van de moderniteit’, in: Couwenberg, S.W., red., *Westerse cultuur: Model voor de hele wereld?*, Kampen: Kok Agora/Rotterdam: Stichting Civis Mundi; Mall, R.A., 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Sogolo, G.S., 1998, ‘Logic and rationality’, in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J., 1998, red., *The African philosophy reader*, Londen: Routledge, pp. 217-233, p. 233; dit artikel is een uittreksel uit: Sogolo, G.S., 1993, *Foundations of African philosophy*, Ibadan: Ibadan University Press.

¹³ Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen, o.c.*, hst. 1; Mall, R.A., 1992, ‘Die orthaft ortlose philosophia perennis und die interkulturelle Philosophie’, in: Duala-M’bedy, B., red., *Das Begehren des Fremden*, Essen, pp. 75-93; Mall, R.A., 1993, ‘Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie’, in: Mall, R.A., & Lohmar, D., red., *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi.

¹⁴ Sinds de negentiende eeuw in de Noordatlantische variant, die naast West-Europa ook Noord-Amerika omvat.

¹⁵ Hegel, G.W.F., 1992, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, deel XII van *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp, eerste Suhrkamp uitgave 1986, pp. 120-122; posthuum gepubliceerd op basis van Hegels collegedictaat van 1822-1831; voor een afstandname vanuit de hedendaagse interculturele filosofie, cf. Kimmerle, H., 1993, ‘Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt’, *Hegel-Studien*, 28: 303-325. Rorty’s ethnocentrisme is evident, bewust, en hij koketteert ermee; voor treffende passages zie bijv.: Rorty, R., 1997, ‘Global utopias, history and philosophy’, in: Soares, L.E., red., *Cultural pluralism, identity, and globalization*, Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/ Educam, pp. 459-471, p. 464. Het verwijt van ethnocentrisme aan het adres van de Franse poststructuralisten — Lyotard, Derrida, Foucault —

wordt gemaakt door: Rattansi, A., 1994, ‘“Western” racisms, ethnicities and identities in a “postmodern” frame’, in: Rattansi, A., & Westwood, S., 1994, red., *Racism, modernity and identity: On the western front*, Londen: Polity, pp. 15-86, p. 19. Niettemin put hij uitvoerig uit hun werk de inspiratie voor zijn theorie van racisme, feminisme en Noordatlantische hegemonie. Aan de door Rattansi genoemde Franse filosofen kunnen worden toegevoegd Deleuze en Guattari, in wier werk de exotische ander herhaaldelijk op stereotype wijze wordt toegeëigend louter om uitspraken over eigen, Noordatlantische postmoderne culturele oriëntaties meer reliëf te geven, terwijl de wereldwijde culturele verscheidenheid en de intellectuele problemen die deze aan ons voorlegt, in hoofdzaak door hen wordt opgevoerd in lokale en gedomesticeerde vorm: in de mate waarin Frankrijk de laatste decennieën een multiculturele samenleving is geworden. Maar ook voor Deleuze en Guattari geldt wat Rattansi moest toegeven: dat hun werk in principe de aanzetten bevat voor een niet-etnocentrische theoretisering van wereldwijde processen van globalisatie, identiteit en zinging; cf. Binsbergen, W.M.J. van, ter perse, ‘Guattari en het einde van het westerse subject’, in: Oosterling, H., red., *Chaosmose: Félix Guattari en de hedendaagse cultuur*, Rotterdam: Instituut voor de Studie van Filosofie en Kunst.

¹⁶ Niet alleen interculturaliteit, maar ook interlingualiteit is een relatief onderontwikkeld aspect van de filosofische hoofdstroom. De twintigste eeuw is enorm rijk geweest aan taalfilosofische aanzetten. Evenwel, ook hier heeft men zeer sterk de neiging gehad zich te beperken tot de eigen taal, als uitdrukking van het filosofisch etnocentrisme dat de Noordatlantische samenleving, ‘cultuur’ en historische ervaring als vanzelfsprekend en maatgevend beschouwd. Filosofische benaderingen van interlingualiteit (vertalen van de enige taal in de andere, etnografische representatie van begrippen en voorstellingen) zijn schaars. Cf. echter: Hookway, C., 1993, ‘Indeterminacy of translation’, in: Dancy, J., & Sosa, E., red., *A companion to epistemology*, Oxford/Cambridge (Ma.): Blackwell, eerste druk 1992, p. 196; Quine, W.V., 1960, *Word and object*, Cambridge (Ma.): MIT, hst. 2; Quine, W.V., 1990, *Pursuit of truth*, Cambridge (Ma.): Harvard University Press, hst. 3; Gadamer, H.-G., 1975, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), eerste druk 1960; Gadamer, H.-G., 1967, *Kleine Schriften, I-III*, Tübingen: Mohr; Volosinov, V.N., 1973, *Marxism and the philosophy of language*, New York: Seminar. Intussen is het goed om te beseffen dat niet alleen de antropologische, maar ook de filosofische praktijk *nagenoeg volledig gebaseerd* is op stilzwijgende aanname van de mogelijkheid van adequate vertaling — ondanks het bestaan van filosofische theorieën, zoals Quine’s, over de onbepaaldheid van vertaling. Hedendaagse filosofen, ook in de meest verschanste Westerse positie, steunen op een grote hoeveelheid voorgangers, die schreven in onder meer de volgende talen: Grieks, Latijn, Italiaans, Arabisch, Hebreeuws, Frans, Engels, Duits, Deens, binnen het Nederlands taalgebied ook Nederlands. Verreweg de meeste filosofen beheersen slechts enkele van deze talen op het specialistische niveau nodig voor filosofisch discours en onafhankelijk wijsgerig-kritisch onderzoek, en het is kennelijk volstrekt aanvaard dat men de overige teksten raadpleegt in vertaling. In de Westerse filosofie gaat het nog om twee grote taalfamilies, Indo-Europees en Afroaziatisch (met als subfamilie Semitisch: Arabisch en Hebreeuws); in de interculturele filosofie is het probleem nog aanzienlijk complexer, aangezien men hier in principe alle bestaande en uitgestorven talen van de wereld bestrijkt; cf. Raju, P.T., 1966, *Oosterse en westerse wijsbegeerte*, Utrecht/Antwerpen: Spectrum, oorspronkelijk *Introduction to comparative philosophy*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1962, hst. 1. Of men de Duitse, Engelse, Franse en Italiaanse taal als grensmarkering ziet van evenzovele afzonderlijke culturen, of dat men (zoals ik zelf prefereer), hier verschillende lokale taalvormen binnen een veelomvattende Noordatlantische civilisatie van het eind van het tweede millennium van de Noordatlantische jaartelling in wil zien, hangt grotendeels af van de positie die men, in ruimte, tijd, en politieke overtuiging, inneemt ten aanzien van het project van de Europese Unie. Maar terwijl dit details zijn, is het belangrijk om te benadrukken dat filosofen die in hun dagelijkse praktijk blijf geven van een rotsvast, vanzelfsprekend vertrouwen in hun eigen

en andermans vermogen tot interlingualiteit — *pace* Quine — niet onze beste gidsen zijn in het bevragen van de problemen van interlingualiteit als aspect van interculturaliteit.

¹⁷ Cf. Kimmerle, H., 1990, 'In plaats van emancipatie: wederzijdse erkenning als gelijkwaardig en als anders', in: Tiemersma, D., 1990, red., *Wijsbegeerte, universiteit en maatschappij: Liber amicorum voor Jan Sperna Weiland*, Baarn: Ambo.

¹⁸ Het laatste deel van deze zin, vanaf het voorgaande voetnootnummer, vervangt de woorden 'is dan hoogste wijsheid' in de eerdere, gepubliceerde versie. De betekenis verandert hiermee niet, maar een misverstand wordt opgeruimd: tot mijn schrik moest ik constateren dat in de filosofische kringen waarin ik mij sinds enige tijd begeef, 'hoogste wijsheid' alleen maar als een sarcastische, negatieve kwalificatie kan worden opgevat.

¹⁹ Perpeet, W., 1974, 'Kultur, Kulturphilosophie', in: Ritter, J., red., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, IV, kol. 1309-1324, met uitputtende literatuurverwijzingen. De geschiedenis van het begrip 'cultuur' tussen Romeinse Oudheid en de achttiende eeuw wordt uitputtend behandeld in: Niedermann, J., 1941, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florence: Bibliopolis.

²⁰ Spengler, O., 1993, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: DTV; eerste uitgave 1918-1922, München: Beck.

²¹ Grawe, C., 1974, 'Kulturanthropologie', in: Ritter, *Historisches Wörterbuch, o.c.*, IV, kol. 1324-1327, 1324.

²² Hoogtepunten uit dit debat, in alfabetische volgorde: Appiah, *In my father's house, o.c.*; Duerr, H.P., 1981, red., *Der Wissenschaftler und das Irrationale, I*, Frankfurt aan de Main: Syndikat; Gellner, E.A., 1959, *Words and things*, Londen: Gollancz; Gellner, E.A., 1990, *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, eerste druk 1985; Hallen, B., & Sodipo, J.O., 1986, *Knowledge, belief and witchcraft: Analytical experiments in African philosophy*, Londen: Ethnographica; Hollis M., & Lukes, S., 1982, red., *Rationality and relativism*, Oxford: Blackwell; Horton, R., & Finnegan, R., 1973, *Modes of thought: Essays on thinking in western and non-western societies*, Londen: Faber & Faber; Horton, R., 1967, 'African traditional thought and western science', *Africa*, 37, 1967: 50-71 & 155-87; Kippenberg, H.G., & Luchesi, B., 1978, red., *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp Verlag; Sogolo, *Foundations, o.c.*; Wilson, B.R., 1970, red., *Rationality*, Oxford: Blackwell; Winch, P., 1964, 'Understanding a primitive society', *American Philosophical Quarterly*, 1: 307-24; Winch, P., 1970, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londen: Routledge & Kegan Paul, eerste druk 1958. Zoals bekend was Winchs belangrijkste inspiratie: Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell.

²³ Zie bij voorbeeld, over het potentieel van het werk van Guattari en Deleuze voor de hedendaagse culturele antropologie: van Binsbergen, 'Guattari', *o.c.*; dit potentieel van poststructuralistische filosofie voor de culturele antropologie neemt overigens niet weg dat, op een wijze die in genoemd artikel wordt toegelicht, Guattari dat potentieel zelf maar gedeeltelijk heeft verwezenlijkt en zich vaak uitgerekend baseert — evenals de intercultureel filosofen — op antropologisch onaanvaardbare begrippen en zienswijzen.

²⁴ Dat is kennelijk de — verouderde — positie van Lévi-Strauss; de poststructuralisten hebben slechts een beperkt vertoog over andere culturele oriëntaties dan die welke gebundeld zijn in de hedendaagse, Noordatlantische.

²⁵ Godelier, M., 1975, 'Modes of production, kinship, and demographic structures', in: Bloch, M., red., *Marxist Approaches and social anthropology*, Londen: Malaby, pp. 3-27; Hindess, B. & Hirst, P.Q., 1975, *Pre-capitalist modes of production*, Londen: Routledge & Kegan Paul; Jewsiewicki, B., with Létourneau, J., 1985, red., *Modes of production: The challenge of Africa*, Ste-Foy (Can.); Kahn, J.S. & Llobera, J.R. 1981, red., *The anthropology of pre-capitalist societies*, Londen: Macmillan; Meillassoux, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Parijs: Maspéro; Rey, P.-P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au*

capitalisme, Parijs: Maspero; Suret-Canale, J., 1974, *Sur le 'Mode de Production Asiatique'*, Parijs: Centre des études et de recherches marxistes; Terray, E., 1969, *Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'*, Parijs: Maspero; Binsbergen, W.M.J. van, & Geschiere, P.L., 1985, red., *Old modes of production and capitalist encroachment: anthropological explorations in Africa*, Londen/Boston: Kegan Paul International.

²⁶ Het is op deze wijze — door na te gaan met hoe grote reikwijdste bepaalde betekenisvelden waren toegepast in concrete mythische en rituele contexten, en waar deze toepassing contradictoer werd en botste met andere, anders gestructureerde betekenisvelden — dat ik in de samenleving van westelijk centraal Zambia diverse religieuze complexen kon onderscheiden, ieder als ideologische component van een andere produktiewijze: voorouderverering, verering van koninklijke voorouders, van de Hoge God, van niet aan specifieke gelokaliseerde gemeenschappen gebonden geesten, etc.; cf. Binsbergen, W.M.J. van, 1981, *Religious change in Zambia: Exploratory studies*, Londen/Boston: Kegan Paul International.

²⁷ Binsbergen, W.M.J. van, 1997, *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa*, Den Haag: Stichting Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen (WOTRO/NWO); Binsbergen, W.M.J. van, 1998, 'Globalization and virtuality: Analytical problems posed by the contemporary transformation of African societies', in: Meyer, B., & Geschiere, P.L., red., *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, themanummer, *Development and Change*, 29, 4: 811-837.

²⁸ Needham, J., m.m.v. Wing Ling, 1961, *Science and civilization in China, I. Introductory orientations*, Cambridge: Cambridge University Press, eerste druk 1954; Needham, J., m.m.v. Wing Ling, 1956, *Science and civilization in China, II. History of scientific thought*, Cambridge: Cambridge University Press; Beckh, H., 1961, *Boeddha en zijn leer*, Zeist: De Haan/Antwerpen etc.: Standaard, oorspronkelijk *Buddha und seine Lehre*, Stuttgart: Freies Geistesleben, 1958, eerste uitgave als *Buddhismus*, 1916.

²⁹ Kaphagawani, D.N., & Malherbe, J.G., 1998, 'African epistemology', in: Coetzee & Roux, *The African philosophy reader, o.c.*, pp. 205-216; MacGaffey, W., 1986, 'Epistemological ethnocentrism in African Studies', in: Jewsiewiecki, B., & Newbury, D., 1986, red., *African historiographies: What history for which Africa?*, Beverly Hills: Sage, pp. 42-48.

³⁰ Harding, S., 1994, 'Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties,' *Configurations*, 2, 2; Harding, S., 1997, 'Is modern science an ethnoscience?: Rethinking epistemological assumptions', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, pp. 45-70. Een minder extreme vorm van dezelfde gedachte ligt ten grondslag aan: Hountondji, P.J., 1994, red., *Les savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*, Parijs: Karthala/Dakar: CODESRIA.

³¹ Hedendaagse epistemologische inzichten beginnen afstand te nemen van het onderscheid tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap dat een of twee generaties terug nog vanzelfsprekend was. Cf. d'Agostino, F., 1993, 'Social sciences, epistemology of', in: Dancy & Sosa, *A companion, o.c.*, pp. 479-483. D'Agostino baseert zich met name op: Bernstein, R., 1983, *Beyond objectivism and relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press/Oxford: Blackwell; Rorty, R., 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press; Putnam, H., 1978, *Meaning and the moral sciences*, Londen: Routledge & Kegan Paul; Putnam, H., 1981, *Reason, truth, and history*, Cambridge: Cambridge University Press. Overigens maak ik hier zelf ook slechts een gradueel onderscheid tussen natuurwetenschap en sociale wetenschap ten aanzien van de mogelijkheid en wenselijkheid van alternatieve epistemologieën.

³² Komend van een empirisch wetenschapper, en de methoden en resultaten van de hedendaagse empirische wetenschap ten voorbeeld houdend voor de filosofie, kan mijn betoog hier doen denken aan dat van de fysici Sokal en Bricmont van enige jaren geleden (Sokal, A., & Bricmont, J., 1997, *Impostures intellectuelles*, Parijs: Odile Jacob). Zij laten Droogstoppelachtig (cf. Multatuli's *Max Havelaar*) zien hoe toeëigening van hedendaags natuurwetenschappelijk idioom ons sommige van de duisterste pagina's heeft opgeleverd van de meest vooraanstaande hedendaagse Franse filosofen. Sokal en Bricmont weten niet anders te doen dan

mechanisch het filosofisch taalgebruik toetsen aan de conventionele betekenis van de gebruikte termen in hun oorspronkelijke context van natuurwetenschap en wiskunde. Mijn standpunt wijkt van het hunne volstrekt af: zij doen geen enkele poging om het filosofisch taalgebruik te verstaan en toe te eigen in zijn eigen intentionaliteit, en staan naïef-onkritisch tegenover hun eigen empirisch wetenschap; cf. van Binsbergen, 'Guattari', *o.c.*

³³ Over filosofie als intersubjectieve activiteit, cf. bijv. Luijpen, W., 1980, *Inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht/Antwerpen: Spectrum, eerste druk 1969, hst. 1.

³⁴ Ahmad, A., 1992, 'Orientalism and after', in: Ahmad, A., *In Theory: Classes, Nations and Literatures*, Londen: Verso; Breckenridge, C., & Veer, P. van der, red., 1993, *Orientalism and the postcolonial predicament: Perspectives from South Asia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Clifford, J., 1988, 'On Orientalism', in: Clifford, J., *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge (Ma.): Harvard University Press; Lewis, B., 1993, 'The question of orientalism', in: Lewis, B., *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, pp. 99-118; Malek, A.A., 1963, 'Orientalism in crisis', *Diogenes*, 44, 1963; Mani, L. & Frankenberg, R., 1985, 'The challenge of Orientalism', *Economy and Society*, 14, 2; Said, E., 1978, *Orientalism*, New York: Pantheon Books; Turner, B.S., 1994, *Orientalism, postmodernism and globalism*, Londen/New York: Routledge; Veer, P. van der, 1995, *Modern oriëntalisme: Essays over de westerse beschavingsdrang*, Amsterdam: Meulenhoff.

³⁵ Cf. over Muchona en Turner: Turner, V.W., 1967, 'Muchona the hornet, interpreter of religion', in: Turner, V.W., *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, pp. 131-150; de Boeck, F., & Devisch, R., 1994, 'Ndembu, Luunda and Yaka divination compared: From representation and social engineering to embodiment and worldmaking', *Journal of Religion in Africa*, 24: 98-133; Shorter, A., 1972, 'Symbolism, ritual and history: An examination of the work of Victor Turner', in: Ranger, T.O. & Kimambo, I., red., 1972, *The historical study of African religion*, Londen: Heinemann, pp. 139-49; Papstein, R.J., 1978, 'The Upper Zambezi: A history of the Luvale people 1000-1900', Ph.D. thesis, University of California, Los Angeles. Over Ogotomelli en Griaule: Griaule, M., 1966, *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotomelli*, Parijs: Fayart, eerste druk 1948; Clifford, J., 1988, 'Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation', in: Clifford, *The predicament of culture, o.c.*, pp. 55-91; Copans, J., 1973, 'Comment lire Marcel Griaule? À propos de l'interprétation de Dirk Lettens', *Cahiers d'Études Africaines*, 49: 165-157; Goody, J., 1967, [Review of *Conversations with Ogotemelli*, by M. Griaule], *American Anthropologist*, 69: 239-241; Lettens, D.A., 1971, *Mystagogie et mystification: Évaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura: Presses Lavigerie; Ogono d'Arou, 1956, 'Allocution prononcée au cours des funérailles du Marcel Griaule à Sanga', *Journal de la Société des Africanistes*, 26: 8-10; Sarevskaja, B.I., 1963, 'La méthode de l'ethnographie de Marcel Griaule et les questions de méthodologie dans l'ethnographie française contemporaine', *Cahiers d'Études Africaines*, 4, 16: 590-602; de meest afwijzende herinterpretatie van Griaule in de jaren 1990 is die Wouter van Beek in *Current Anthropology*.

³⁶ Kimmerle, H., 1997, 'The philosophical text in the African oral tradition: The opposition of oral and literate and the politics of difference', in: Kimmerle, H., & Wimmer, F.M., red., *Philosophy and democracy in intercultural perspective*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, pp. 43-56, p. 49; Oruka, H.O., 1990, red., *Sage philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*, Leiden: Brill.

³⁷ De eerste zinnen van deze alinea vervangen de volgende passage in een eerdere versie zoals gepubliceerd:

Op deze wijze beoefend, is het gevaar niet denkbeeldig dat interculturele en Afrikaanse filosofie een machtsverlenend, identiteits-affirmerend essentialisme koestert, in plaats van zich juist behoedzaam te situeren in het spanningsveld tussen performativiteit en vanzelfsprekendheid, strategie en integriteit, waar de interculturele filosofie haar grootste taak heeft. Hoe begrijpelijk en goedbedoeld ook, wat hebben Afrikanen aan zulke zoethoudertjes, die hen na eeuwen van uitsluiting nog weer eens verwijzen naar het getto van een troostende pseudo-wetenschap gebaseerd op identiteitsclaims?

Bij nader inzien was dit een ongelukkige formulering, die onbedoeld kon worden uitgelegd als uiting van gebrek aan respect ten aanzien van intercultureel filosofen, inplaats van – wat wél mijn bedoeling was – een uiting van respect voor Afrikanen.

³⁸ Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Parijs: Minuit; also cf. Passmore, J., 1992, *Recent philosophers*, La Salle: Open Court, eerste druk 1985, p. 30f.

³⁹ Albright, W.F., 1966, *The proto-Sinaitic inscriptions and their decipherment*, Harvard: Harvard University Press; Bernal, M., 1990, *Cadmean letters: The transmission of the alphabet to the Aegean and further west before 1400 B.C.*, Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns; Best, J.G.P., & Woudhuizen, F., 1988, red., *Ancient scripts from Crete and Cyprus*, Leiden: Brill; Bottéro, J., 1992, *Mesopotamia: Writing, reasoning, and the Gods*, Chicago & Londen: University of Chicago Press, pp. 125-137; de Mecquenem, R., 1949, *Épigraphie proto-élamite*, Parijs: Mémoires de la Mission archéologique en Iran, XXXI; Diringer, D., 1996, *The alphabet: A key to the history of mankind*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, herdruk van de Britse uitgave van 1947; Evans, A., 1909, *Scripta Minoa, I*, Oxford: Clarendon; Gelb, I.J., 1963, *A study of writing*, Chicago: Oriental Institute, tweede druk; Gimbutas, M.A., 1991, *The civilization of the Goddess: The world of Old Europe*, San Francisco: Harper, hst. 8: 'The sacred script'; Gordon, C.H., 1982, *Forgotten scripts: Their ongoing discovery and decipherment*, New York: Basic Books, eerste druk 1971; Hassan, F.A., 1983, 'The roots of Egyptian writing', *Quarterly Review of Archaeology*, 4, 3: 1-8; Karlgren, B., 1940, *Grammata serica: Script and phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Bulletin of the Museum for Eastern Antiquities (Stockholm), 12; Labat, R., 1988, *Manuel d'Épigraphie akkadienne: Signes, syllabaire, idéogrammes*, zesde druk, herzien door F. Malbran Labat, Parijs: Geunthner, vijfde druk 1976, eerste 1948; Lambert, M., 1976, *La naissance de l'écriture en pays de Sumer*, Parijs; Marshack, A., 1972, *The roots of civilization: The cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*, Londen: Weidenfeld & Nicholson/New York: McGraw-Hill; Naveh, J., 1982, *Early history of the alphabet: An introduction to West Semitic epigraphy and paleography*, Jerusalem: Magnes/Leiden: Brill; Parpola, A., 1994, *Deciphering the Indus script*, Cambridge: Cambridge University Press; Ray, J.D., 1986, 'The emergence of writing in Egypt', *World Archaeology*, 17: 307-16; Schmandt-Besserat, D., 1992, *Before writing: From counting to cuneiform, I*, Austin: University of Texas Press; Thompson, J.E.S., 1960, *Maya hieroglyphic writing*, Norman: University of Oklahoma; en uitvoerige verwijzingen in deze werken. Voor de antropologische benadering van het schrift cf. Goody, J., 1968, red., *Literacy in traditional societies*, Cambridge: Cambridge University Press; Goody, J., 1986, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge etc.: Cambridge University Press; Lemaire, T., 1984, 'Antropologie en schrift: Aanzetten tot een ideologiekritiek van het schrift', in: Lemaire, T., red., *Antropologie en ideologie*, Groningen: Konstapel, pp. 103-124.

⁴⁰ Deze zin vervangt de volgende passage in de eerdere, gepubliceerde versie:

'Hoe kan zo'n benadering van schrift ooit iets anders opleveren dan een misleid filosofisch *Besserwissen*? Men houdt het hart vast als, door verwijzing naar de hier gewraakte passage bij Derrida, de overwegend in schriftloze vorm voorhanden denktradities van het Afrikaanse continent in intercultureel-filosofisch perspectief worden opgestuwd in de vaart der volkeren.'

Bij nader inzien wekt de vervangen passage onnodige misverstanden ten aanzien van de oprechte intenties van intercultureel filosofen, en maakt zij onvoldoende onderscheid tussen Derrida, en zijn interpreten en toepassers.

⁴¹ Brown, E.D., 1984, 'Drums of life: Royal music and social life in Western Zambia', proefschrift, University of Washington, School of Music; University Microfilms, Ann Arbor.

⁴² Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Parijs: Payot; Amselle, J.-L., & M'bokolo, E., 1985, red., *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Parijs: La Découverte; Barth, F., 1969, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*, Boston: Little, Brown & Co.; Chrétien, J.-P., & Prunier, G., red., 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Parijs:

Karthala/Agence de Coopération Culturelle et Technique; Fardon, R., 1987, 'African ethnogenesis: Limits to the comparability of ethnic phenomena', in: Holy, L., red., *Comparative anthropology*, Oxford: Blackwell, pp. 168-188; Gutkind, P.C.W., 1970, red., *The passing of tribal man in Africa*, Leiden: Brill; Helm, J., 1968, red., *Essays on the problem of tribe: Proceedings of the 1967 Spring meeting of the American Ethnological Society*, Seattle/Londen: University of Washington Press; Vail, L., 1989, red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/Berkeley & Los Angeles: Currey/University of California Press; Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'From tribe to ethnicity in western Zambia: The unit of study as an ideological problem', in: Binsbergen & Geschiere, *Old modes, o.c.*, pp. 181-234; Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'The Kazanga festival: Ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia', *African Studies*, 53, 2: 92-125; Binsbergen, W.M.J. van, 1997, 'Ideology of ethnicity in Central Africa', in: Middleton, J.M., red., *Encyclopaedia of Africa south of the Sahara, II*, New York: Scribners, pp. 91-99.

⁴³ Derrida, J., 1972, *Marges de la philosophie*, Parijs: Minuit.

⁴⁴ Participatie heeft in de context van antropologisch veldwerk als kennisverwervende praktijk een heel andere betekenis dan die welke filosofen ontleen aan het werk van de Franse etnoloog Lévy-Bruhl — voor vele filosofen de voornaamste bron van hun vluchtige beeldvorming over de mensheid buiten het Noordatlantische gebied. Voor Lévy-Bruhl, werkzaam aan het begin van de twintigste eeuw, was *participation* de specifieke vorm van incomplete, diffuse en poreuze subjectiviteit waardoor de 'niet-westerse', of zoals men in zijn tijd zei 'primitieve', mens zou zijn gekenmerkt: een model van beleving volgens welke het menselijk subject zich niet tegenover de omringende natuur en samenleving stelt (zoals kenmerkend zou zijn voor de logische rationaliteit van het Noordatlantische subject onder onze condities van moderniteit), maar daarin in hoge mate opgaat.

⁴⁵ Cf. Kristeva, J., 1983, *Histoires d'amour*, Parijs: Denoël.

⁴⁶ Bijv. de uitwisseling tussen J.D.M. van der Geest en mijzelf in *Human Organization*, 38, 2 (1979); en Binsbergen, W.M.J. van, 1987, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen: Een westers onderzoeker op het Nkoja meisjesfeest', in: van Binsbergen & Doornbos, *Afrika in spiegelbeeld, o.c.*, pp. 139-182.

⁴⁷ Een uitzondering is: Salamone, F.A., 1979, 'Epistemological implications of fieldwork and their consequences', *American Anthropologist*, 81: 46-60.

⁴⁸ Gezien de reputatie van: Fabian, J., 1983, *Time and the other: How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press, was ik verbaasd te zien dat zijn expliciete filosofische referenties zeer beperkt zijn (Baudrillard, Foucault, Hobbes, Ricoeur en Schutz). Kloos' boek over de filosofie van de antropologie behandelt vooral de Popperiaanse en logisch-positivistische onderbouwing van vergelijkende antropologie, en de ethische problematisering van veldwerk in onmiskenbaar imperialistische situaties. Fabian en Kloos leggen al een filosofische deskundigheid aan de dag die volstrekt uitzonderlijk is onder Nederlandstalige antropologen, met uitzondering van die uit Nijmegen en Leuven. In de Franse, Duitse en Amerikaanse culturele antropologie is impliciete aansluiting bij de hedendaagse filosofie meer gebruikelijk, maar ook daar zijn specifieke studies die de relatie tussen beide disciplines verkennen, zeer schaars; interessante aanzetten zijn bijv. te vinden in: Müller, E.W., König, R., Koepfig, K.-P., & Drechsel, P., red., *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, themanummer, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.

⁴⁹ Bijvoorbeeld het Nietzscheaans onderscheid tussen Apollinisch en Dionysisch in: Benedict, R., 1946, *Patterns of culture*, New York: Mentor, eerste druk 1934; cf. Nietzsche, F.W., *Die Geburt der Tragödie* (1872), in: Nietzsche, F.W., 1967-1980, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, I-XV*, Colli, G. & Montinari, M., red., München: DTV). Voorts de kritiek op de antropologie als imperialistisch in de nadagen van het anti-imperialisme van de jaren 1950-60; alsmede de opkomst van een poststructuralistische en postmoderne antropologie, enige decaden nadat dit de intellectuele mode was in architectuur, literatuur en filosofie. Een overtuigend voorbeeld is ook een boek van Marshall Sahlins, jarenlang leider van een van de

meest toonaangevend antropologie-afdelingen in de wereld, die van de universiteit van Chicago: Sahlins, M., 1976, *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press. Voor iedere filosoof verwijst deze titel in eerste instantie naar Kant (*Kritik der praktischen Vernunft*, in deel IV van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), maar Sahlins' begrip heeft hoegenaamd niets meer met Kant te maken, er is een opzettelijke niet-aansluiting; cf. Drechsel, P., 1984, 'Vorschläge zur Konstruktion einer "Kulturtheorie" und was man unter einer "Kulturinterpretation" verstehen könnte', in: Müller *et al.*, *Ethnologie als Sozialwissenschaft, o.c.*, pp. 44-84, p. 81 n. 12.

⁵⁰ Cf. voetnoot 21; zoals uit die literatuuropgave blijkt, is de discussie inmiddels een vast orëntatiepunt geworden binnen de Afrikaanse filosofie.

⁵¹ In Geertz' benadering correspondeert het onderscheid tussen 'thick' en 'thin description' met dat tussen *emic* en *etic*. Geertz heeft de etnografie niet uitsluitend een dienst bewezen door Ricoeurs fenomenologische hermeneutiek aan te passen voor de etnografie (cf. Clifford, *The predicament of culture, o.c.* p. 38f; Ricoeur, P., 1971, 'The model of the text: Meaningful action considered as a text', *Social Research*, 38: 529-562; Geertz, C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books; Geertz, C., 1976, 'From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding', in: Basso, K., & Selby, H., red., *Meaning in anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 221-238; Geertz, C., 1983, *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*, New York: Basic Books). De kunstgreep om veelsoortige, ook niet-talige, gebeurtenissen die zich voor etnografische beschrijving lenen, alle op te vatten als teksten, heeft inmiddels een kwart eeuw later — onder invloed van de verdere ontwikkeling van textuele theorieën in de literatuurwetenschap — bij een minderheid van antropologen geleid tot een hermetische opvatting van het etnografisch corpus als voltooid, in zichzelf gekeerd, en feitelijk zonder betrekkingen tot de dynamiek van sociale relaties die zich rond het corpus afspelen en er een belangrijke referent van zijn; bijv. Drews, A., 1995, *Words and silences*, proefschrift, Universiteit van Amsterdam.

⁵² Cf. Geuijen, K., 1992, 'Postmodernisme in de antropologie', *Antropologische Verkenningen*, 11, 1: 17-36. Er is nog nooit zoveel over moderniteit gesproken in de antropologie als juist de laatste paar jaar, en meestal in termen van een gepasseerd station. Dit neemt niet weg dat impliciet de meerderheid van antropologen een curieuze positie heeft ingenomen in het debat over moderniteit en postmoderniteit. De etnograaf immers is enerzijds — postmodernistisch — de kampioen van het specifieke, het lokale, en het vernaculaire (het *emic*), maar dit dient vaak als opstap om anderzijds daarin — op typisch modernistische wijze — via de definitieve etnografische tekst en de daarin gebruikte algemene antropologische begrippen en theorieën (*etic*), te speuren naar grotere generalisaties die de plaatselijke context ontstijgen; het specifieke, plaatselijke en vernaculaire wordt zo enerzijds — postmodernistisch — als (op unieke, niet nader te relativeren wijze) anders geponeerd, maar anderzijds inderdaad — op typisch modernistische wijze — als onderdeel van een dialectiek die dat andere onderbrengt in een groter geheel. De antropoloog balanceert tussen moderniteit en postmoderniteit, in een onnavolgbare circusact die filosofen kunnen doorzien maar die zij niet graag zullen nadoen.

⁵³ Bijv. het in de antropologie thans zeer invloedrijke werk van Jean Comaroff en John Comaroff, 1991-97, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa, I-II*, Chicago: University of Chicago Press. Dit neemt niet weg dat Foucault al veel vroeger werd opgemerkt door een handjevol antropologen, bijv. Rabinow en Clifford.

⁵⁴ Quine, W.V., 1990, 'The phoneme's long shadow', in: Headland *et al.*, *Emics and etics, o.c.*, pp. 164-167.

⁵⁵ Bhabha laat zien (geïnspireerd door Derrida's deconstructie van binaire opposities) dat de koloniale praktijk vorm kreeg, niet zozeer door binaire tegenstellingen die door de overheerser werden aangedragen, maar door hun wollige toepassing; Bhabha, H., 1986, 'Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse', in: Donald, J., & Hall, S., red., *Politics and ideology*, Milton Keynes: Open University.

⁵⁶ Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Parijs: Gallimard; Luijpen, *o.c.*, pp. 280f.

⁵⁷ Voor een Foucaultiaanse kritiek op dit streven vanuit het (in laatste instantie Nietzscheaans) genealogieconcept, zie: Rabinow, P., 1984, red., *The Foucault reader*, Harmondsworth: Penguin; Foucault, M., 1977, 'Nietzsche, genealogy, history', in: Foucault, M., *Language, counter-memory, practice*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, pp. 139-164. Cf. Kimmerle, H., 1985, 'Die Nietzsche-Interpretation der französischen Differenz-philosophie' in: Machá, K., red., *Zur Genealogie einer Moral: Beiträge zur Nietzsche-Forschung*, München: Minervapublikation; en: Nietzsche, F.W., *Zur Genealogie der Moral* (1887), in: Nietzsche, F.W., 1967-1980, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, I-XV*, Colli, G. & Montinari, M., red., München: DTV. De onmogelijkheid van een epistemologisch Archimedespunt wordt ook betoogd in: Rorty, *Philosophy and the mirror of nature, o.c.*; en vanuit een geheel ander perspectief in: Putnam, *Meaning and the moral sciences, o.c.*; Putnam, *Reason, truth, and history, o.c.*

⁵⁸ Bedoeld is: tussen veldwerker en plaatselijke participanten.

⁵⁹ Cf. Koeppling, K.-P., 1984, 'Feldforschung als emanzipatorischer Akt? Der Ethnologe als Vermittler von Innen- und Außenansicht', in: Müller *et al.*, *Ethnologie als Sozialwissenschaft, o.c.*, pp. 216-239; Binsbergen, W.M.J. van, 1984, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?', *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 9, 4: 138-48.

⁶⁰ Merton, R.K., 1968, *Social theory and social structure*, New York: The Free Press/Londen: Collier-Macmillan, eerste druk 1957, p. 51; Hayek, F.A., 1973-1978, *Law, legislation and liberty, I-III*, Chicago: University of Chicago Press.

⁶¹ Fabian, *Time and the other, o.c.*

⁶² Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Parijs: Minuit.

⁶³ Asad, T., red., 1973, *Anthropology and the colonial encounter*, Londen: Ithaca; Copans, J., 1975, *Anthropologie et impérialisme*, Parijs: Maspero; voor de Oriëntalisme discussie, zie voetnoot 32.

⁶⁴ Rattansi, *o.c.*; Boyne, R., & Rattansi, A., 1990, red., *Postmodernism and society*, Londen: Macmillan; Donald, J., & Rattansi, A., 1992, red., 'Race', *culture and difference*, Londen: Sage; Spivak, G.C., 1987, *In other worlds: Essays in cultural politics*, Londen: Methuen; Spivak, G.C., 1988, 'Can the subaltern speak?', in: Nelson, C., & Grossberg, L., red., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londen: Macmillan; Spivak, G.C., 1990, *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*, Londen: Routledge.

⁶⁵ Voor een voorbeeld van zo'n strategie, cf. Binsbergen, W.M.J. van, 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 58f.

⁶⁶ Habermas, J., 1982, *Theorie des kommunikativen Handelns, I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; II. Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp, tweede druk, eerste druk 1981.

⁶⁷ Cf. Chilungu, S.W., 1984, 'Alternative Ethnologie aus der Dritten Welt', in: Müller *et al.*, *Ethnologie als Sozialwissenschaft, o.c.*, pp. 314-338.

⁶⁸ Mudimbe, V.Y., 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis/Londen: Indiana University Press/Currey; Mudimbe, V.Y., 1991, *Parables and fables: Exegesis, textuality, and politics in Central Africa*, Madison (Wi.): University of Wisconsin Press, Madison; Mudimbe, V.Y., 1992, 'African Athena?' *Transition*, 58: 114-123; Mudimbe, V.Y., 1992, red., *The surreptitious speech*, Chicago: University of Chicago Press, Chicago; Mudimbe, V.Y., 1994, *The idea of Africa*, Bloomington/Londen: Indiana University Press/Currey; Mudimbe, V.Y., & Appiah, K.A., 1993, 'The impact of African studies on philosophy', Bates, R.H., Mudimbe, V.Y., & O'Barr, J., red., *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*, Chicago: University of Chicago Press, p. 113-138; Jewsiewicki, B., & Mudimbe, V.Y., 1993, 'African memories and contemporary history of Africa', in: Mudimbe, V.Y., & Jewsiewicki, B., red., *History making in Africa*, special issue of *History and Theory: studies in the Philosophy of History*, 32, 4.

⁶⁹ Winch, *The idea of a social science, o.c.*, p. 100f; Sogolo, *Foundations, o.c.*; Jarvie, I.C., 1972, *Concepts and society*, Londen: Routledge & Kegan Paul — op Jarvie's diepgaande kritiek op Winch (knap weergegeven door Sogolo) kan ik hier niet ingaan.

⁷⁰ Binsbergen, W.M.J. van, 1980, 'Popular and formal Islam, and supralocal relations: The highlands of northwestern Tunisia, 1800-1970', *Middle Eastern Studies*, 16, 1: 71-91; Binsbergen, W.M.J. van, 1980, 'Interpreting the myth of Sidi Mhâmmed: Oral history in the highlands of North-Western Tunisia', in: Brown, K., & Roberts, M., red., *Using oral Sources: Vansina and beyond*, themanummer, *Social Analysis*, 1, 4: 51-73; Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'The cult of saints in north-western Tunisia: An analysis of contemporary pilgrimage structures', in: Gellner, E.A., red., *Islamic dilemmas: Reformers, nationalists and industrialization: The southern shore of the Mediterranean*, Berlijn/New York/Amsterdam: Mouton, pp. 199-239; Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam', in: Binsbergen, W.M.J. van & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 189-224.

⁷¹ Binsbergen, W.M.J. van, 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344; Binsbergen, W.M.J. van, 1998, 'Sangoma in Nederland: Over integriteit in interculturele bemiddeling', in: Elias, M., & Reis, R., red., *Getuigen ondanks zichzelf: Voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht: Shaker, pp. 1-29.

⁷² Cf. Santos, J. dos, 1901, 'Ethiopia oriental, and Eastern Ethiopia', in: Theal, G.M., red., *Records of South Eastern Africa*, Cape Town: Government of the Cape Colony, VII, pp. 1-182 [herdruk van de oorspronkelijke uitgave van 1609], 183-383 [Engelse vertaling].

⁷³ Binsbergen, 'Becoming a *sangoma*', *o.c.*, p. 314; kennelijk gebruikte ik toen het begrip 'cultuur' anders dan in mijn huidige betoog.

⁷⁴ Een civilisatie definieer ik als een sociaal-politiek systeem dat — door instituties als voedselproductie, staatsvorming, schrift en georganiseerde religie — een aanzienlijke mate van continuïteit kent over een omvangrijk gebied, en waarbinnen een veelheid van culturele oriëntaties zijn gebundeld. De tegenstelling tussen 'cultuur' en civilisatie, zoals geponereerd door Kant en voortgezet door Spengler, is vanuit cultureel-antropologisch gezichtspunt niet vruchtbaar en buiten het Duitse taalgebied niet gebruikelijk; Cf. Perpeet, 'Kultur, Kulturphilosophie', *o.c.*, vooral 1318f.; Kant, I., 1983, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht' (1784), in: Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, I*, deel IX van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Spengler, *Der Untergang, o.c.*, p. 42f.

⁷⁵ Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: van der Geest, J.D.M., ten Have, P., Nijhoff, G., en Verbeek-Heida, P., red., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110; Binsbergen, W.M.J. van, 1995, 'Four-tablet divination as trans-regional medical technology in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 25, 2: 114-140; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'Transregional and historical connections of four-tablet divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 26, 1: 2-29; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'The astrological origin of Islamic geomancy', paper read at The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science/ Society of Ancient Greek Philosophy 15th Annual Conference: "Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions", Binghamton University, New York, Department of Philosophy/ Center for Medieval and Renaissance studies; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'Time, space and history in African divination and board-games', in: Tiemersma, D., & Oosterling, H.A.F., red., *Time and temporality in intercultural perspective: Studies presented to Heinz Kimmerle*, Amsterdam: Rodopi, pp. 105-125; Binsbergen, W.M.J. van, ter perse, 'Board-games and divination in global cultural history: A theoretical, comparative and historical

perspective on mankala and geomancy in Africa and Asia', in: Finkel, I., red., *Ancient board-games*, Londen: British Museum Publications.

⁷⁶ Bernal, M., 1987, *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, I, The fabrication of ancient Greece 1787-1987*, Londen: Free Association Books/New Brunswick: Rutgers University Press; Bernal, M., 1991, *Black Athena: The Afro-Asiatic roots of classical civilization, II, The archaeological and documentary evidence*, Londen: Free Association Books/New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

⁷⁷ Bernal, *Black Athena, I, o.c.*; Burkert, W., 1992, *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*, Cambridge: Harvard University Press, oorspronkelijk als: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg: Winter; Evangelidou, C., 1994, *When Greece met Africa: The genesis of Hellenic philosophy*, Binghamton: Institute of Global Studies; James, G.G.M., 1973, *Stolen legacy: The Greeks were not the authors of Greek philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, San Francisco: Julian Richardson Associates, eerste uitgave New York: Philosophical Library, 1954; Lefkowitz, M.R., 1996, *Not out of Africa: How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*, New York: Basic Books; Palter, R., 1996, 'Black Athena, Afrocentrism, and the history of science', in: Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G., red., *Black Athena revisited*, Chapel Hill & Londen: University of North Carolina Press, pp. 209-266; Preus, A., 1992, *Greek Philosophy: Egyptian origins*, Binghamton: Institute of Global Cultural Studies; West, M.L., 1971, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon.

⁷⁸ Lefkowitz & MacLean Rogers, *Black Athena revisited, o.c.*

⁷⁹ Niet met expliciete verwijzing naar Bernal's werk (waar hij evenmin veel mee op heeft; cf. Appiah, K.A., 1993, 'Europe upside down: Fallacies of the New Afrocentrism', *Times Literary Supplement*, 12 februari, pp. 24-25) maar naar dat van de Senegalese natuurwetenschapper en cultuurfilosoof C.A. Diop, wijst Appiah de gedachte van een dergelijke continuïteit af, op grond van twee vanzelfsprekendheden die echter in het licht van recent historisch onderzoek onhoudbaar zijn: het Oude Egypte had slechts een niet-specialistische filosofie die niet aansluit bij huidige Afrikaanse culturele oriëntaties; en er zijn in Afrika nauwelijks culturele continuïteiten te verwachten over een tijdsverloop van drie of meer millennia. Appiah, *In my father's house, o.c.*, p. 161f.

⁸⁰ Appiah, *In my father's house, o.c.*, p. 174; geciteerd met instemming in: Bell, R.H., 1997, 'Understanding African philosophy from a non-African point of view: An exercise in cross-cultural philosophy', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, pp. 197-220, p. 218f, n. 29.

⁸¹ Kaphagawani & Malherbe, 'African epistemology', *o.c.*, p. 209.

⁸² Zie echter: Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'Black Athena and Africa's contribution to global cultural history', *Quest — Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, 9, 2 & 10, 1: 100-137. Voor de receptie van de *Black Athena* discussie onder Afrikaanse en Afrikaans Amerikaanse intellectuelen, inclusief Appiah en Mudimbe, zie: Binsbergen, W.M.J. van, 1997, 'Black Athena Ten Years After: Towards a constructive re-assessment', in: van Binsbergen, *Black Athena: Ten Years After, o.c.*, pp. 11-64.

⁸³ Asante, M.K., 1990, *Kemet, Afrocentricity, and knowledge*, Trenton (N.J.): Africa World.

⁸⁴ Cf. Bocker, M., & Nau, H.H., 1997, red., *Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Garaudy, R., 1977, *Pour un dialogue des civilisations: L'Occident est un accident*, Parijs: Denoël; Janz, B., 1997, 'Alterity, dialogue, and African philosophy', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, pp. 221-238; Kimmerle, H., 1992, 'Non-Africans on African philosophy: Steps to a difficult dialogue', *Quest — Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, 6, 1; Kimmerle, H., 1995, *Mazungumzo: Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën*, Boom: Meppel; Odera Oruka, H., 1990, 'Cultural fundamentals in philosophy: Obstacles in philosophical dialogues', *Quest — Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4, 2: 20-37; Tymieniecka, A.-T., 1984, red., *Phenomenology of life in a*

dialogue between Chinese and Occidental philosophy, Belmont (Ma.). Op de achtergrond speelt hier mee een dialogische opvatting van filosofie, die teruggaat tot Plato en in de moderne tijd een invulling heeft gekregen in het denken van Buber en Levinas; cf. Bernasconi, R., 1988, ‘“Failure of communication” as a surplus: Dialogue and lack of dialogue between Buber and Levinas’, in: Bernasconi, R., & Wood, D., red., *The provocation of Levinas: Re-thinking the other*, Londen/New York: Routledge, pp. 100-135. Vanuit meer specifiek cultureel-antropologisch perspectief, cf. Abbink, J., 1989, ‘Historie, etnografie en “dialoog”’: Problemen van het antropologisch postmodernisme’, in: Bosboom, A., red., *Liber Amicorum A.A. Trouwborst: Antropologische essays*, Nijmegen: Instituut voor Culturele Antropologie, pp. 3-24; Dwyer, K., 1977, ‘On the dialogic of field work’, *Dialectical Anthropology*, 2: 143-151; Dwyer, K., 1982, *Moroccan dialogues*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; Pool, R., 1994, *Dialogue and the interpretation of illness: Conversations in a Cameroon village*, Oxford: Berg; Tyler, S., 1987, *The unspeakable: Discourse, dialogue, and rhetoric in the postmodern world*, Madison: University of Wisconsin Press; Webster, S., 1982, ‘Dialogue and fiction in ethnography’, *Dialectical Anthropology*, 7, 2: 91-114.

⁸⁵ Binsbergen, W.M.J. van, 1997, ‘Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie van Afrika’, *In de marge: Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap*, themanummer *Verzoening*, 6, 4: 28-39; Binsbergen, ‘Divinatie met vier tabletten’, *o.c.*; Binsbergen, ‘Four-tablet divination’, *o.c.*

⁸⁶ Jackson, M., 1989, *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press (het boek is veelzeggend opgedragen aan onder meer Renaat Devisch, grondlegger van de Leuvense school van culturele antropologie); cf. p. x:

‘But while my interest lies in the kind of metacultural understanding that Sartre and Merleau-Ponty sought, this should not be construed as a search for the essence of human Being but for ways of opening up dialogue between people from different cultures or traditions, way of bringing into being modes of understanding which effectively go beyuond the intellectual conventions and political ideologies that circumscribe us all’.

⁸⁷ Een kenmerkende stijlfiguur van de Leuvense school van de culturele antropologie is dat in het midden gelaten wordt wie spreekt: de etnograaf, of een karakteristiek lid van de door haar beschreven samenleving. Hoezeer ook ingegeven door terechte kritiek op bepaalde aspecten van de etnografische relatie, en hoezeer ook in het Leuvense geval gedragen door een nauwgezette etnografische methode en diepgaande taalstudie, men kan de hegemonische problematiek van de etnografie niet oplossen door haar te ontveinen.

⁸⁸ Binsbergen, ‘Verzoening’, *o.c.*

⁸⁹ Cf. Appadurai, A., 1997, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Delhi etc.: Oxford University Press; Brightman, R., 1995, ‘Forget culture: Replacement, transcendence, relexication’, *Cultural Anthropology*, 10, 4: 509-546; Featherstone, M., 1990, red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/Newbury Park: Sage; Featherstone, M., 1995, *Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity*, Londen: Sage; Friedman, J., 1995, *Cultural identity and global process*, Londen: Sage, eerste druk 1994; Hannerz, U., 1992, *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning*, New York: Columbia University Press; Robertson, R., & Lechner, F., 1985, ‘Modernization, globalization, and the problem of culture in world-systems theory’, *Theory, Culture and Society*, 2, 3: 103-117; Robertson, R., 1992, *Globalization: Social theory and global culture*, Londen: Sage; Binsbergen, W.M.J. van, 1994, ‘Dynamiek van cultuur: Enige dilemma’s van hedendaags Afrika in een context van globalisering’, *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 17-33; Binsbergen, *Virtuality*, *o.c.*; Binsbergen, ‘Globalization and virtuality’ *o.c.*

⁹⁰ Wiredu, K., 1998, ‘Are there cultural universals’, in: Coetzee & Roux, *The African philosophy reader*, *o.c.*, pp. 31-40, oorspronkelijk in: *The Monist*, 78 (1995): 52-64; een eerdere versie verscheen onder dezelfde titel in *Quest: Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4 (1990), 2: 4-19.

⁹¹ Precies hetzelfde argument wordt gebruikt door Sogolo als argument tegen wat hij beschouwt als Winch's extreme relativisme: Sogolo, *Foundations, o.c.* Sogolo beroept zich *en passant* op het door Davidson geformuleerde medemenselijkheidsprincipe (*principle of charity*), dit principe gebruikend — zoals velen (bijv. Procée, *Over de grenzen, o.c.*, p. 143) — als *deus ex machina* van de interculturaliteit. Cf. Davidson, D., 1984, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford: Oxford University Press. In Davidsons opvatting is consistentie een indicatie van waarheid. Het medemenselijkheidsprincipe voorziet erin dat wij bereid zijn om als waar aan te nemen wat een ander als waar voorkomt; naastenliefde is een andere mogelijke vertaling. De interculturele implicaties hiervan worden nauwelijks door Davidson onderzocht, maar zij komen neer op een epistemologisch relativisme van het soort dat de klassieke culturele antropologie wel veinst maar — zoals ik in de hoofdtekst betoog — in feite nooit heeft kunnen opbrengen. Mijn uiteenzetting over *sangoma* worden maakt duidelijk dat het juist dit medemenselijkheidsprincipe is dat mij uit de etnografie heeft verdreven.

⁹² Cf. Baudrillard, J., 1983, 'The ecstasy of communication', in: Foster, H., red., *The anti-aesthetic: Essays on post-modern culture*, Port Townsend (Wash.): Bay, pp. 126-134; Fabian, J., 1979, 'Rule and process: Thoughts on ethnography as communication', *Philosophy of the Social Sciences*, 9: 1-26; Leach, E.R., 1976, *Culture and communication: The logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press; Shadid, W.A.R., 1993, 'Interculturele communicatie in de hulpverlening: Een onontgonnen terrein', *Antropologische Verkenningen*, 12, 2: 36-52.

⁹³ Barth, *Ethnic groups and boundaries, o.c.*; Govers, C., & Vermeulen, H., 1997, red., *The politics of ethnic consciousness*, Londen: MacMillan.

⁹⁴ 'Toen daalde de Here neder om de stad en de toren, die de mensenkinderen bouwden, te bezien, en de Here zeide: Zie, het is één volk en zij allen hebben één taal. Dit is het begin van hun streven; nu zal niets van wat zij denken te doen voor hen onuitvoerbaar zijn. Welaan, laat Ons nederdalen en daar hun taal verwarren, zoda zij elkanders taal niet verstaan. Zo verstrooide de Here hen vandaar over de gehele aarde, en zij staakten de bouw van de stad.' Genesis 11: 5-8.

⁹⁵ Cf. Sasson, J.M., 1980, 'The "Tower of Babel" as a clue to the redactional structuring of primeval history', in: Rendsburg, G.A., et al., red., *The Bible world: Essays in honor of Cyrus H. Gordon*, New York: KTAV Publishing, pp. 211-220; Frobenius, L., 1931, *Erythräa: Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, Berlijn/Zürich: Atlantis-Verlag, p. 169; Roberts, A., 1973, *A history of the Bemba*, Londen: Longman, pp. 30f, 147f; Binsbergen, *Religious change in Zambia, o.c.*, p. 335; van Binsbergen, *Tears, o.c.*, pp. 149f, 235. Babel wordt eenmaal in de *Qur'an* genoemd (2: 96), maar als uitstralingspunt van magie, niet van architectuur noch van etnische of talige diversiteit.

