

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

1.
Jahrgang
Nr.

1

180,- €S / DM 26,-



FRANZ
WIMMER
THESEN,
BEDINGUNGEN
UND
AUFGABEN
EINER INTER-
KULTURELL
ORIENTIERTEN
PHILOSOPHIE



RAIMON
PANIKKAR
RELIGION,
PHILOSOPHIE
UND KULTUR



RAÚL FORNET-
BETANCOURT
PHILOSOPHISCHE
VORAUS-
SETZUNGEN DES
INTERKULTURELLEN
DIALOGS



RAM ADHAR
MALL
DAS KONZEPT
EINER INTER-
KULTURELLEN
PHILOSOPHIE



NIELS
WEIDTMANN
KANN
SCHRIFTLICHKEIT
FEHLEN ?
AFRIKANISCHE
WEISHEITS-
LEHREN IM
INTERKULTUREL-
LEN DIALOG

SONDERDRUCK

thema:
Ansätze
interkulturellen
Philosophierens

5

FRANZ WIMMER

Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie

13

RAIMON PANIKKAR

Religion, Philosophie und Kultur

38

RAÚL FORNET-BETANCOURT

Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

54

RAM ADHAR MALL

Das Konzept einer interkulturellen Philosophie

im gespräch

70

Ursula Baatz spricht mit
VEENA DAS

forum

73

NIELS WEIDTMANN

Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog

polylog
2
Nr. 1 (1998)

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

in
kulturthema: Sitzen
85
URSULA BAATZ
Im Sitzen Kultur verkörpern

Bücher & Medien

89

KAI KRESSE

Dichtes Verhältnis im besten Wissen: Anthropology of Knowledge und interkulturelle Philosophie

95

URSULA BAATZ

zu *G. Wohlfart: Zen und Haiku*

96

NAUSIKAA SCHIRILLA

zu *U. Narayan: Dislocating Cultures*

98

O. KÜHSCHELM & G. MAHR

zu *R. Fornet-Betancourt: Lateinamerika ...*

100

BERTOLD BERNREUTER

zu *F. Wimmer: Bremer Vorlesungen*

102

PETER PENNER

zu *H. Schelkshorn: Diskurs und Befreiung*

104

NIELS WEIDTMANN

zu *A. Graness & Kai Kresse: Sagacious Reasoning*

106

Tips & qititnA

Berichte & Ereignisse

tagungen

111

FRANZ WIMMER

Indien verstehen ? Mumbay 1998

112

B. BERNREUTER & A. KASTENDIEK

Liebe zur Weisheit und Weisheit der Liebe. São Leopoldo 1997

projekte

116

HANS-JÖRG SANDKÜHLER

Philosophie im Vergleich der Kulturen.

117

BERTOLD BERNREUTER

Interkulturelle Kommunikation

institutionen

118

NOTKER SCHNEIDER

Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e.V. G I P

120

MICHAEL SHORNY

Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie

122 termine

124 impressum

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog
3
Nr. 1 (1998)

Dichtes Verhältnis im besten Wissen:

Anthropology of Knowledge und interkulturelle Philosophie.

Ein Literaturbericht

Anthropologen haben Philosophen das voraus, was das Projekt interkultureller Philosophie als Ausgangspunkt für philosophische Arbeit unter den heutigen Lebensbedingungen erst etablieren will: interkulturelles Bewußtsein und interkulturelle Sensibilität. Ihre Aufgabe ist das Beschreiben und Verständlichmachen historisch gewachsener Weisen, in sozialen Kontexten zu leben, hier wie dort. Diese Weisen prägen das jeweilige Erscheinungsbild und die interne Dynamik einer Kultur, und auf diese muß sich interkulturelle Philosophie, die sich mit verschiedenen, kulturell geprägten Weisen der Reflexion menschlicher Lebensumstände beschäftigt, immer schon beziehen. Da der interkulturell orientierte Philosoph die Beschreibung der anderen internen Kultur dynamik kaum jemals selbst leisten kann – weil er dann Gefahr liefe, den klassischen ethnologischen Fehler zu wiederholen, die Komplexität der anderen Kultur zu unterschätzen und zu mißrepräsentieren –, so ist er meist auf das von Anthropologen (und einheimischen Soziologen, Literaten, Philosophen u. a.) bereitgestellte Material angewiesen.

In der Anthropologie¹ selbst hat es ungefähr seit Beginn der 80er Jahre in der theoretischen Arbeit eine Reorientierung an anderen Gesellschaftsmodellen gegeben: Praxis, bewußte Gestaltung und selbstbestimmtes Handeln rückten als Leitbegriffe in den Vordergrund und ersetzten oder ergänzten frühere Modelle eher deterministischen oder statischen Charakters (vgl. ORTNER 1994). Daß anthropologische Theorie sich seit dieser Zeit vielfach, vor allem im Zuge des symboltheo-

retischen Ansatzes, um die Grundlegung verschiedener interdisziplinärer Subdisziplinen bemüht hat, ist besonders beachtenswert, denn letztlich geht es dabei jeweils um die aus der Beobachtung praktischen sozialen Kontexts erwachsene Grundlegung interkultureller Theorie. So bildeten sich, neben den bereits zuvor etablierten Feldern der *anthropology of religion*, - *of law, political* - und *economic anthropology*, auch eine *anthropology of sex and gender* (z. B. ORTNER/WHITEHEAD 1981, BUTLER 1990 und 1993, LAQUEUR 1990, MOORE 1994) und eine *anthropology of self and feeling* (z. B. ROSALDO 1980, SHWEDER/LEVINE 1984, OBEYESEKERE 1981 und 1990, LUTZ 1988, MORRIS 1994) heraus, als Gebiete von Themenschwerpunkten, mit denen sich interkulturelle Philosophie ebenfalls als zentralen Fragen auseinandersetzen muß. Die bekannten, aber zu wenig aus empirischem Kontext erwachsenen Studien zur Diskussion von Rationalität(en) und deren Funktion in diversen Kulturen (WILSON 1970, HORTON/FINNEGAN 1973, HOLLIS/LUKES 1982) wurden so durch spezifiziertere ersetzt. Neben der von so verschiedenen Denkern wie GEERTZ, FOUCAULT, RICŒUR, SAID und BACHTIN inspirierten "Writing Culture"-Euphorie in der amerikanischen Ethnographie-Theorie (vgl. CLIFFORD/MARCUS 1986, BERG/FUCHS 1993), die uns im deutschsprachigen Raum erreicht hat – anders als ihre empirisch geerdete britische Kritik (vgl. Fardon 1990) –, hat sich auch eine "critical anthropology" herausgebildet, die nun selbst wieder unter Rechtfertigungsdruck steht (vgl. FABIAN 1983, 1991).

M.A. der Philosophie (Hamburg),
MSc der Anthropology (LSE,
London), Doktorand an der SOAS,
University of London.

Herausgeber (mit ANKE GRANESS)
*Sagacious Reasoning Henry
Odera Oruka in memoriam*
Frankfurt: Peter Lang 1997.

Zur afrikanischen
Philosophiedebatte: ein Einstieg
in: *Widerspruch* Jg. 17(1997)Nr.30

Interview mit Kwasi Wiredu
in: *Der blaue Reiter*, (1997) Nr. 6

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog
89
Nr. 1 (1998)

Seite 89 – 94

Kai Kresse
Lausitzer Weg 8
D-21465 Reinbek
e-mail: kk28@soas.ac.uk

¹ Ich beziehe mich in diesem Bericht auf die englischsprachige Diskussion in *Social and Cultural Anthropology*.

*The Uses of Knowledge:
Global and Local Relations*

(hg. v. M. STRATHERN)

London - New York: Routledge

(ASA Decennial

Conference Series)

(Preis: je £46 (geb.) bzw. £16)

MARILYN STRATHERN (ed.) (1995):

Shifting Contexts.

Transformations in anthropologi-

cal knowledge

DANIEL MILLER (ed.) (1995):

Worlds apart. Modernity through

the prism of the local

WENDY JAMES (ed.) (1995):

The pursuit of certainty. Religious

and cultural formulations

RICHARD FARDON (ed.)

(1995):

Counterworks.

Managing the diver-

sity of knowledge

HENRIETTA L. MOORE

(ed.) (1996): *The future of*

anthropological knowledge

In diesen Zusammenhang theoretischer Diskussion und Positionsbestimmung, sowie im ganzen zu einer sich ständig spezifizierenden *anthropology of knowledge*, gehört die Konferenz der *Association of Social Anthropologists (ASA)* zur Hinterfragung von Wissensbegriff und Theorie der Anthropologie, die 1993 unter dem Titel *“The Uses of Knowledge: Global and Local Relations”* in Oxford stattfand. Die fünf Bände zur Dokumentation der Konferenz geben einen recht repräsentativen Einblick in die aktuelle Theoriedebatte, wie sie zur Zeit im britischen Kontext geführt wird. Sie sind gerade für Philosophen interessant, weil hier verfolgt werden kann, wie sich ethnologische Ansätze theoretisch zu verankern suchen, und vor allem, wie Theorie aus der Beobachtung und dem Miterleben anderer Sozialdynamik heraus formuliert wird. Mit unterschiedlicher Gewichtung auf theoretische Transformationen (hg. von MARILYN STRATHERN), den Umgang mit der Vielfalt von Wissenstraditionen (hg. v. RICHARD FARDON), der Reflexion über Modernität (hg. v. DANIEL MILLER), dem Streben nach letzten Gewißeheiten (hg. v. WENDY JAMES) und zukünftigen theoretischen Perspektiven (hg. v. HENRIETTA MOORE) sind die Bände eine Fundgrube an beispielhaftem Material zu interkultureller Lebenswelt und deren Reflexion, an Ansätzen zur Entwicklung zeitgemäßer Theorien der Interkulturalität und an Beiträgen für eine breitangelegte, empirisch verankerte interkulturelle Theorie von Wissensformen.

Aber es findet sich auch manch scheinbar paradoxe Situation, die sich gegen einfache Eingemeindung in Allgemeines sträubt. Insu-

laner auf Mayotte demonstrieren für die Beibehaltung und stärkere Institutionalisierung der französischen Kolonialmacht; nach deren Erhalt tanzen und feiern sie, afrikanische maritime Moslems, meist ohne Französischkenntnisse, “französisch” geworden zu sein. Die Flagge der Antakarana in Madagaskar besteht aus dem islamischen Stern- und Halbmond-Symbol auf dem Grund der französischen Trikolore. Eine junge Frau in einer Heilungszeremonie ringt verzweifelt nach Luft, nachdem sie Koranverse als Medizin getrunken hat, und der sie besessene Geist somit gezwungen wurde, sich kenntlich zu machen.²

MICHAEL LAMBEK, der diese Situationen schildert (in JAMES, 258-281), arbeitet seit Jahrzehnten an Trance- und Besessenheitsformen auf Madagaskar und den Komoren. Seine neueste Ethnographie *“Knowledge and Practice in Mayotte”* (1993) beschreibt die soziale Konstitution von Wissen in der Praxis dortiger Heilungsverfahren und alltäglicher Verhaltensmuster. Die zuletzt beschriebene Situation versteht er als eine geradezu buchstäbliche Verkörperung von Gewißeheit: Die machtvolle Wirkung des heiligen und heilenden Textes wird körperlich erfahren.

Wie und aus welcher Perspektive kann hiervon jedoch in philosophischer Terminologie gesprochen werden, und wie läßt sich der Bezug herstellen zu einer spezifischen philosophischen Tradition? Dies ist, dem Projekt eines Polylogs zufolge, wie es FRANZ WIMMER in die philosophische Diskussion einbrachte, interkultureller Philosophie aufgegeben. Aber an diesem Beispiel ist zu sehen, daß ein hierfür

² Hierbei handelt es sich um ein verbreitetes islamisches Heilverfahren, bei dem die Tinte zuvor aufgeschriebener bestimmter Verse mit Wasser gemischt und zu sich genommen wird.

angemessenes Verständlichmachen ein mitunter sehr langfristiger Prozeß, womöglich ohne positives Ergebnis sein kann. LAMBEK arbeitet sensibel und vielversprechend: Er zeichnet Formen und Funktionen von Trance in Heilungsverfahren einfühlsam nach und folgt dem lokalem Sprachgebrauch in bezug auf die Anwesenheit von Geistern, um ihre Bedeutung herauszuarbeiten; er diskutiert mit den Heilern und befragt sie auf die Theorie ihrer Heilkunde und auf den Beitrag, den die Geister der Heiler selbst leisten, die oft in Heilverfahren eingebunden werden; auch durch Gespräche mit den Geistern selbst versucht er, deren Beitrag zu bestimmen (1993). In seiner Schilderung wird deutlich, daß sich Trance und Besessenheit einerseits sowie Rationalität und Argumentation andererseits nicht ausschließen müssen. Dennoch bleibt offen, ob die vom Polylog benötigte Kompatibilität im Hinblick auf einen interkulturellen Diskurs hergestellt werden kann. Auf jeden Fall findet in solchen Projekten philosophisch relevante Forschung statt, die von Philosophen allein nicht geleistet werden könnte.

Neben LAMBEK bringt auch JANICE BODDY ein afrikanisch-islamisches Bessenheitsritual, den sudanesischen Zar-Kult, in theoretischen und interkulturellen Kontext (JAMES, 15-44). Sie beschreibt das bemerkenswerte Phänomen, wie Nord- und Südsudanesischen im kanadischen Exil durch den gemeinsamen Heimatbezug Zar als besondere kulturelle Form ihrer Heimat nutzen und weitab der Heimat zum ersten Mal als distinkt weibliche Ausdrucksmöglichkeit für sich überhaupt wahrnehmen. BODDY hebt hervor, inwiefern diese Aneignung und Redefinition des traditionellen Kultes in Kanada

als ein politischer Akt verstanden werden muß, entgegen der ideologisch gesteuerten Entzweiung Sudans durch die eigene Regierungspolitik. In bezug auf den islamischen Sufi-Kult und seine Organisation sozialer Kontrolle argumentiert PNINA WERBNER gegen GEERTZ, der 1968 den je regional geprägten und kulturell eingebundenen Charakter verschiedener Sufi-Kulte hervorgehoben hatte, dafür, daß "die religiöse Rationalität und die allgemein akzeptierten Werte des Sufismus kulturelle und geographische Grenzen überschreiten". Sie gibt mit Bezug auf einen strukturell allgemeinen Legendenkorpus der Sufi, den GEERTZ mißverstanden habe, mithin eine Formel für den "globalen Sufi-Kult" an (JAMES, 156-157).

Vorsicht und Skepsis gegenüber globalen Verallgemeinerungen mahnen hingegen RICHARD FARDON und DAVID PARKIN an. FARDON kritisiert in der Einleitung zum vierten Band der Dokumentation die leichte Verfügbarkeit eines allgemeinen Kulturbegriffes für ökonomische Globalisierung und "McDonaldisierung" und sieht die Stärke anthropologischer Arbeit gerade darin, überzogen angelegte Erklärungsversuche wie Globalisierungstheorien in der Anbindung an konkrete kulturelle Dynamik zu unterlaufen. PARKIN unterstreicht, daß die "feinkörnigen ethnographischen Entdeckungen nie genau in die großen Theorien hineinpassen", ein positiver Umstand, der zugleich auch die spezifische Stärke des Faches, den regionalen, dichten Kulturvergleich, kennzeichnet. Häufig, aber nicht notwendig folgende Banalität generalisierender Aussagen müsse vermieden werden (in FARDON, 143). Für Philosophie aber sind Allgemeinaussagen konstitutiv, und deshalb muß sie diese Gefahr besonders ernst nehmen.

EBERHARD BERG UND MARTIN FUCHS (Hg.) (1993):
Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation
Frankfurt: Suhrkamp

JUDITH BUTLER (1990):
Gender Trouble: feminism and the subversion of identity
New York: Routledge

JUDITH BUTLER (1993):
Bodies that matter: on the discursive limits of „sex“
New York: Routledge

ERNST CASSIRER (1944):
An essay on man
New Jersey: Yale University Press

JAMES CLIFFORD &
GEORGE E. MARCUS
(eds.) (1986):
Writing culture. The poetics and politics of ethnography
Berkeley: University of California Press

JOHANNES FABIAN (1983):
Time and the other: how anthropology makes its object
New York: Columbia University Press.

J. FABIAN (1991):
Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991
Amsterdam: haarwood academic publishers

RICHARD FARDON (ed.) (1990):
Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing
Edinburgh: Scottish academic Press

MARTIN HOLLIS & STEVEN LUKES (eds.) (1982):
Rationality and relativism
Oxford: Blackwell

ROBIN HORTON & RUTH FINNEGAN (eds.) (1973):
Modes of Thought. Essays on thinking in Western and non-Western societies
London: Faber

MICHAEL LAMBEK (1993): *Knowledge and practice in Mayotte. Local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*
Toronto: University of Toronto Press

THOMAS LAQUEUR (1990):
Making sex: body and gender from the Greeks to Freud
Cambridge/Mass: Harvard University Press

Doch philosophische Reflexion kann prinzipiell in jedem kulturellen Kontext entstehen. So hebt HENRIETTA MOORE in der Einleitung zum von ihr edierten fünften Band hervor, daß anthropologische Theorie die reflexive Theoriebildung anderer Kulturen zu behandeln und in die Theorie der Sozialwissenschaften überhaupt zu integrieren hat, wenn es fachintern nicht lediglich bei Lippenbekenntnissen zur Gleichberechtigung kultureller Regionen bleiben sollte. Es sei für die Anthropologie an der Zeit, gerade auch die Universalansprüche aus den Kulturen ernst zu nehmen, die häufig nur als Material oder als Experimentierfelder genutzt wurden. MOORE hebt zu Recht hervor, daß die Debatte um afrikanische Philosophie ohne Bezug auf den ethnologischen und kolonialistischen Diskurs nicht verstanden werden könne, und daß paradoxerweise die postmoderne Wende in der Theoriebildung die angemessene Berücksichtigung eigenständiger philosophischer Tradition Afrikas noch einmal verhindert habe.

Interessanterweise knüpft gerade PARKINS Artikel implizit an MOORES Forderungen an, denn PARKIN präsentiert ein alternatives Wissenskonzept in afrikanisch-islamischer Heil-tradition aus dem Kontext der Swahili-Kultur in Kenia, in dem medizinisches und religiöses Wissen und Handeln implizit ineinander verknüpft sind. Für PARKIN bildet jener ganzheitliche Ansatz, der Heilung eher als Auflösung denn als Vernichtung von Unwohlsein betrachtet, eine Alternative zum dichotomischen Denken, welches immer der Gefahr der Essentialisierung ausgesetzt sei.

Für eine weitere afrikanische Tradition, die Weissagung bei den Yoruba, macht F. NYI

AKINNASO geltend, daß es sich hierbei um eine dynamische, sich ständig erneuernde Tätigkeit handle, in der die Autorität des Wahrsagers nicht von vornherein gegeben sei, sondern jeweils neu geschaffen werde (in JAMES, 234-257). In diesen Prozessen würden Sitten und Werte in Relation zur sich ändernden Lebenswelt stets neu abgeschätzt. AKINNASO spricht davon, daß sich dabei philosophische Aktivität, kritische Kommentierung religiöser Strömungen und rhetorische Kunstfertigkeit – aber möglicherweise auch Manipulation – die Hand geben. Zentral ist für ihn, Weissagen als rituell kodierte Stärkungen kulturell bedingter Gewißheiten aufzuzeigen, die dennoch sinnvoll, flexibel und zeitgemäß sind.

In einem erfrischendem Essay, *“The politics of tolerance”*, stellt JONATHAN SPENCER (in JAMES, 195-214) das Ringen um religiöse Vorherrschaft zwischen Christentum und den örtlichen Tradition des Buddhismus im Sri Lanka des 18. Jahrhunderts dar. Mit KANTS Aufsatz *“Was ist Aufklärung?”* und dem dafür dort hervorgehobenen Kriterium als Einstieg, die eigene Vernunft frei und in allen Belangen öffentlich zu gebrauchen, weist SPENCER darauf hin, daß zur selben Zeit in Sri Lanka öffentlicher Vernunftgebrauch verbreitet war. Der König ließ sich zum Beispiel schon 1719 durch einen öffentlich ausgetragenen Diskussionswettbewerb zwischen einem Katholiken, einem Calvinisten, einem Muslim und einem Buddhisten unterhalten.

1864 nahmen die Buddhisten eine Aufforderung der anglikanischen Missionare zu einem *“Duell religiöser Argumentation”* an, in dem öffentlich über den religiösen Status der Parteien diskutiert werden sollte. Die Chri-

sten, darauf aus, der Bevölkerung darzulegen, warum der Buddhismus keine wahre Religion sei, scheiterten in dieser "Panadura-Debatte" laut SPENCER auch an ihrer formalen Präsentation: an einer für die Bevölkerung nahezu unverständlichen akademischen Sprache und daran, daß sie von ihren rhetorisch geschickten Gegnern, die aus kultureller Innenperspektive heraus argumentierten, aufgrund ihrer beschränkteren sprachlichen Fähigkeiten als unqualifiziert für eine echte Exegese von Buddhas Diskursen und somit für das ausstehende Urteil dargestellt werden konnten. Rückblickend bezeichnete der Bischof von Colombo als schlechter Verlierer die Debatte als eine mißglückte, aber unbedeutende "öffentliche Kontroverse" (207), vier Jahre später brachte ein katholischer Mob bei einem Angriff auf eine buddhistische Prozession einen der Mönche ums Leben, – und bis heute ist die Debatte von damals im öffentlichen Gedächtnis lebendig.

Es würde keine Mühe machen, in den fünf Bänden noch viele weitere Anekdoten unterschiedlichsten Charakters zu finden und dabei das eine oder andere gewichtige Argument aufzugreifen. So werden im von DANIEL MILLER herausgegebenen zweiten Band etwa Fernseh-Seifenopern in Indien (V. DAS) und Ägypten (ABU-LUGHOD) thematisiert, ebenso die Situation der vor allem durch CHATWINS "Songlines" bekannt gewordenen Traumbilder australischer Aborigines im westlich gesteuerten globalen Kunstmarkt (MORPHY) oder die Desillusionierung im post-sowjetischen Moskau (HUMPHREY).

Der von MOORE edierte fünfte Band will demonstrativ die Zukunft einer nicht mehr

männlich und westlich dominierten Anthropologie begründen: die Hinterfragung und Überwindung eines bis heute als überheblich und paternalistisch empfundenen akademischen Umgangs mit anderen Kulturen in der eigenen Disziplin steht hier im Vordergrund (vgl. auch das Nachwort v. HARRIET-JONES). Im STRATHERN-Band gibt INGOLD einen interessanten Rückgriff auf die biologischen Fundamente philosophischer Anthropologie zum besten, wie sie von JAKOB VON UEXKUELL im ersten Drittel unseres Jahrhunderts entwickelt wurden, um eine Wohnmetaphorik zu entwickeln. Dort findet sich auch WERBNERs aktuelles Engagement um "moralisches Wissen" im Kontext der Menschenrechtsdebatte in Zimbabwe, angefacht durch systematisches Verdrängen und Leugnen von Massakern an der Zivilbevölkerung durch die damalige Befreiungsarmee und heutige Regierung. Um den Überblick über die Breite des Spektrums abzuschließen, sei noch auf die Behandlung neuartiger Konstruktionen "virtueller Nachbarschaften" im Internet verwiesen, die einen neuen, nicht mehr räumlich definierten Begriff von Lokalität erfordere (APPANDURAI).

Viele der Artikel sind in bezug auf die Anliegen interkultureller Philosophie im allgemeinen sowie das regulative Zielvorhaben eines philosophischen Polylogs im speziellen nicht nur anregend, sondern auch systematisch fruchtbar. Verschiedene kulturell bedingte Traditionen von Wissen und deren soziale Praxis werden dargestellt, verglichen und diskutiert. Allerdings kann das Polylog-Projekt keinesfalls Anthropologie generell für sich vereinnahmen. FARDON zum Beispiel äußert in seinem Vorwort, wohl symptomatisch für

CATHERINE LUTZ (1988):
Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory
Chicago: University of Chicago Press

HENRIETTA MOORE (1994):
A Passion for Difference
Cambridge: Polity Press

BRIAN MORRIS (1994):
Anthropology of the self: the individual in cultural perspective
London: Pluto Press

GANANATH OBEYSEKERE (1981):
Medusa's hair: an essay in personal symbols and religious experience
Chicago: University of Chicago Press

G. OBEYSEKERE (1990):
The Work of Culture
Chicago: University of Chicago Press

SHERRY ORTNER (1994): *Theory in anthropology since the sixties*, in:
NICHOLAS B. DIRKS, GEOFF ELEY & SHERRY ORTNER (eds.): *Culture, power, history: a reader in contemporary social theory*
Princeton, N.J.: Princeton University Press

S. ORTNER & HARRIET WHITEHEAD
(1981):
*Sexual Meanings: the cultural
construction of gender and
sexuality*
Cambridge: University Press

MICHELLE Z. ROSALDO (1980):
*Knowledge and Passion. Ilongot
Notions of Self and Social Life*
Cambridge: University Press

RICHARD SHWEDER & ROBERT LEVINE
(eds.) (1984):
*Culture theory: essays on mind,
self, and emotion*
Cambridge: University Press

BRYAN WILSON (ed.) (1970):
Rationality
Oxford: Blackwell

seine Disziplin, große Skepsis gegenüber “großen”, global ausgerichteten Theorien, wie sie interkulturelle Philosophie nun einmal vertreten muß. Dennoch ist es wohl auch für die Anthropologie selbst unumgänglich, die theoretische Basis für Fokus, Methodologie und Praxis letztlich doch im Allgemeinen zu verankern. Hier ist der Bereich, in dem Philosophie für die anthropologische Arbeit im Konkreten und am Konkreten hilfreich sein kann, – während die häufig zum Abheben und Schweben neigende Philosophie sich ihrerseits anthropologisch erden muß.

Auf diese Interdependenz in der Auseinandersetzung mit menschlicher Kultur, die letztlich der Frage folgt, wie spezifische kulturelle Diversität angemessen beschrieben und dennoch als begriffliche Einheit gefaßt werden kann, hat schon ERNST CASSIRER (1944) hingewiesen. Und für mich ist es aus philosophischer Perspektive motivierend zu sehen, wie die von ihm schon im Frühwerk erarbeitete “Relationalität des Wirklichkeitsbegriffs”, die auch als Leitfaden für seine Philosophie der symbolischen Formen angesehen werden kann, für die theoretische Neubesinnung und Orientierung heutiger Anthropologie des Wissens zugleich den systematisch gesehen größten systematischen Nenner abgeben kann. Denn die relationale Konstitution von Wissen (Wissensformen, Wissenspraxen und Weisen der Reflexivität) im Verhältnis zu Kultur und Gesellschaft wird nicht nur in den

Vorworten von STRATHERN, MOORE und FARDON explizit hervorgehoben, sie wird in den Artikeln auf verschiedene Weise immer wieder unter Beweis gestellt und im abschließenden Essay von STRATHERN noch einmal auf den Punkt gebracht, wenn sie die Relationalität des Kulturbegriffs als Bedingung seines angemessenen Gebrauchs bestimmt. Die Ubiquität des Kulturbegriffs werde (erst) dann problematisch, “wenn Kultur aufhört, als relationaler Begriff zu fungieren” (in STRATHERN, 157).

Schließlich liegt vielleicht der größte Gewinn für interkulturell orientierte Philosophie in der Auseinandersetzung mit anthropologischer Theorie und Ethnographie darin, daß sie sich dabei ständig neu vergegenwärtigen muß, unter welchen sozialen Bedingungen und in welchen kulturellen Kontexten (die jeweils auch ständig veränderbar sind) die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens oder der individuellen Lebensorientierung reflektiert werden. Insofern ist es uns nicht nur explizit aufgegeben, sondern auch weit eher möglich, in der Rückbindung an die eigene Gesellschaft für unseren eigenen Lebenskontext die Relation zwischen philosophischer Reflexion und reflektierter Lebenswelt stets neu zu hinterfragen, und dadurch den eigenen philosophischen Standpunkt in bezug auf praktischen Kontext noch bewußter und sensibler zu formulieren. Hierin bleibt Philosophie sowohl ein komparatives als auch ein selbst-bezogenes Projekt.