

krisis

TIJDSCHRIFT VOOR
EMPIRISCHE FILOSOFIE
2000 JAARGANG 1 NR. 1

empirische filosofie



derzoeker blijven cruciaal. Maar daarnaast heeft de biograaf nog iets anders nodig: de habitus van een toneelspeler. Een toneelspeler in de maanden voor de première, voor de confrontatie met het publiek. De toneelspeler die zich niet alleen teksten eigen maakt, maar tegelijk de mogelijkheden van een personage exploreert. Die op zoek gaat naar elementen in zijn eigen ervaringswereld en zijn eigen gevoelsleven die hij kan mobiliseren voor de opbouw van zijn rol. Je hoeft niet van kampbeulen te houden en je hoeft er ook zelf geen te zijn om een overtuigende kampbeul op het toneel neer te zetten.

De biograaf moet niet kiezen. Hij moet het allebei tegelijk zijn: bronnenonderzoeker en acteur. Niet elke biograaf hoeft een speelfilm te maken. Maar het helpt te doen alsof

Literatuur

- Berkel, K. van (1997) *Biografie Bulletin* 97/2.
- Brandenburg, A. (1988) *Annie Romein-Verschoor 1895-1978*. 1. Leven en werk. Amsterdam, De Arbeiderspers.
- Davis, N. Z. (1985) *De terugkeer van Martin Guerre*. Historische reconstructie van een *legende* 1548-1560. Amsterdam/Brussel, Elsevier.
- Dresden, S. (1997) *Biografie Bulletin* 97/1.
- Fontijn, J. (1990) *Tweespalt*. Het leven van Frederik van Eeden tot 1901. Amsterdam, Querido.
- Fontijn, J. (1998) *Biografie Bulletin* 1998/2.
- Fröhlich, H.J. (1978) *Schubert*. München/Wenen, Hanser.
- Ginzburg, C. (1982) *De kaas en de wormen*. Het wereldbeeld van een zestiende-eeuwse molenaar. Amsterdam, Bert Bakker.
- Hanssen, L. (1996) *Huizinga en de troost van de geschiedenis*. Verbeelding en rede. Amsterdam, Balans.
- Hanssen, L. (1997) *Biografie Bulletin* 97/1.
- Hildesheimer, W. (1977) *Mozart*. Frankfurt an Main, Suhrkamp.
- Holmes, R. (1985) *Footsteps*. *Adventures of a romantic biographer*. Londen, Hodder en Stoughton.
- Holmes, R. (1997) *De biografie en de dood*. Amsterdam, Bert Bakker.
- Leeuwen, A. van (1990) Het experiment in de Nederlandse biografie, of: de obstakels van een genrecode. *Maatsta* 38,9/10, pp. 77-82.
- Liagre Bohll, H. de (1997) *Biografie Bulletin* 97/2.
- Perry, J. (1994) *De voorman*. Een biografie van Willem Hubert Vliegen 1862-1947. Amsterdam, De Arbeiderspers.
- Perry, J. (1995) *Het bereiden van een voorman*. Rondom de biografie van Willem Hubert Vliegen. *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* 38, pp. 48-59.
- Perry, J. (1999) *Hak en zeis*. Mijnsromans uit het Ruhrgebied. In: W. Kusters en J. Perry *Versteende wouden*. Mijnen en mijnwerkers in woord en beeld. Amsterdam, Querido, pp. 227-255.
- Prick, H. G. M. (1997) *In de zekerheid van eigen heerlijkheid*. Het leven van Lodewijk van Deysssel tot 1890. Amsterdam, Querido.
- Schoots H. (1998) *Biografie Bulletin* 98/3.
- Schwegman, M. (1999) *Maria Montessori 1870-1952*. Kind van haar tijd, vrouw van de wereld. Amsterdam,

De empirische benadering van interculturaliteit

Tussen culturele antropologie en interculturele filosofie

Wim M.J. van Binsbergen

Een mogelijke, 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. (Vergelijk Mali 1998] Voorzover de interculturele filosofie zich uitstrekt tot reflectie op de niet-westerse wereld, vindt zij op haar pad een enorm corpus aan gegevens en inzichten verzameld met de methoden van de empirische sociale wetenschappen, met name de culturele antropologie. Zij kan dit corpus niet negeren, maar zich beter door de onderliggende empirische vooronderstellingen laten inspireren. Dan moet ze echter wel, in laatste instantie, een eigen benadering ontwikkelen die naast de tekortkomingen vooral ook de mogelijke winst van een empirisch perspectief in het oog houdt. Een allereerste aanzet daartoe te geven is het doel van dit artikel.

De betrekkelijkheid van een empirisch perspectief

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 - keuzes uit de mogelijke antwoorden op de zijnsvraag en de kenvraag. Stelt men zich bij voorbeeld, zoals in de boeddhistische filosofie, op het standpunt dat de werkelijkheid waarvan de zintuigen schijnen te getuigen, slechts een begoocheling is, terwijl het wetkelijke 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 heeft beheerst, 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. (Vergelijk ^eedham 1956)

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 kent. De dynamiek van de empirische wetenschap voltrekt zich tussen bewustzijn en zintuiglijke ervaring, tussen concreet feit en denkcategorie, en tussen individueel onderzoeker en collectief. Enerzijds het collectief van wetenschappers dat 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, waarvan de receptie het einddoel van wetenschapsproductie is, 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 keuzes impliceert. Zij kunnen zich deze onbevangenheid veroorloven omdat empirische wetenschap zich in de loop van de laatste paar eeuwen in het Noord-Atlantisch gebied heeft ontwikkeld tot een sociale institutie die binnen de samenleving waarin zij wordt aangetroffen vanzelfsprekend is geworden en machtsverhoudingen weerspiegelt en ondersteunt, zoals Foucault als geen ander heeft aangetoond. 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 $V = i \cdot R$ (wet van Ohm).

'Fotosynthese is de bron van alle energie voor aardse levensvormen.'

'Alle menselijke samenlevingen kennen een of andere vorm van incestverbod.'

Dit machtsaspect vormt ook een passende achtergrond voor andere universaliteitsclaims, van 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 Noord-Atlantische sociale, culturele, politieke en wetenschappelijke vormen heeft uitgedrukt, waardoor aan deze vormen in het hegemone streven dat het Noord-Atlantisch gebied sinds de zestiende eeuw kenmerkt, superioriteit wordt toegedicht (eurocentrisme).

Elders heb ik beschreven hoe 'culturele oriëntaties' (fragmentarische culturele ordeningen die slechts een deel van de samenleving en een deel van de persoonlijkheid regarderen, mijn alternatief voor het tot reïficerend holisme uitnodigende concept cultuur) als voornaamste effect het genereren van vanzelfsprekendheden hebben. (Van Binsbergen 1999) Empirische wetenschap nu is ook een culturele oriëntatie, temidden van vele andere in de Noord-Atlantische samenleving, en een die van uitzonderlijk belang is voor de productie van vanzelfsprekendheden die niet alleen de inrichting van ons eigen leven bepalen, maar waarin tevens 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 antihegemonistische vertogen graag epistemologische alternatieven op de gangbare empirische wetenschap poneren, bij voorbeeld in de vorm van een specifiek Afrikaanse epistemologie (vergelijk Kaphagawani en Malherbe 1998); danwel 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. (Harding 1994 en 1997)

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 Noord-Atlantisch gebied wagen, horloges blijven doortikken, onder dit wetenschappelijk regime opgewekte elektromagnetische golven blijken een schier onbeperkte actieradius te hebben, en de biochemische geneeskunst boekt haar (weliswaar beperkte) successen over de hele wereld ongeacht de culturele en somatische specificiteit van haar beoefenaars en haar patiënten.' 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 span-

ningsveld waarin zij enerzijds tot op zekere hoogte een kosmopolitisch, universeel, een gemeenschappelijk erfdeel van de mensheid mag heten, terwijl zij anderzijds toch ook een specifiek recente schepping is van de Noord-Atlantische 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, gebaseerd op de civilisatie (thans in hoofdzaak de Noord-Atlantische) waarbinnen het onderzoek als activiteit wordt geconcipieerd en uitgevoerd. Die epistemologie is niets anders dan een specifieke keuze ter constructie van vanzelfsprekendheden die in de bestudeerde andere samenleving anders worden geconstrueerd. Wat zich voordoeft 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 het een hachelijke zaak om onze intercultureel-filosofische denkbeelden sterk te laten inspireren door de empirische sociaal-culturele wetenschap. Het wordt nog erger als ik stel dat filosofie in veel grotere mate een empirische wetenschap is dan filosofen bereid zijn toe te geven.

Filosofie als empirische wetenschap?

De toe-eigening van de empirische wetenschappen door de filosofie 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 gedachtevlucht van de filosofie zich niet door empirische 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 intersubjectiviteit), toetsen en beheren van taalvormen waarmee de aporieën (dat wil zeggen 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 verloop) 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 van de aan het woord zijnde auteur maar meestal met voortdurende weergave en interpretatie van het denken van met name andere filosofen en filosofische stromingen. De filosofische bronnen vormen een empirische referent die ontologisch nagenoeg dezelfde status heeft als het materiaal waarop literatuurwetenschappers, historici en cultureel antropologen zich baseren, en die dezelfde epistemologische problemen oproept ten aanzien van methode, discipline intersubjectiviteit, maatschappelijke toe-eigening, culturele gevormdheid en het dóórklinken van machtsverhoudingen. Het zou de filosofie goeddoen als zij ten aanzien van deze levensgrote empirische dimensie van haar praktijk een grotere premie op methode en een kleinere op originaliteit zou leggen.

Het besef dat het weergeven van het denken van een andere denker of denktraditie een empirische activiteit is met daarbijbehorende eisen van methode, is van het grootste belang voor de interculturele filosofie. Voorzover 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 Noord-Atlantische specialisten slechts totstandkomt doordat aan deze laatsten hoge, namelijk lokale, eisen van competentie worden gesteld. Tegelijk is de mogelijkheid gegeven eventuele eurocentrische trekken van het empirisch perspectief zichtbaar te maken en te overwinnen, zoals de oriëntalismediscussie laat zien. Daarbij valt te denken aan een groot aantal auteurs, zoals Ahmad (1992), Breckenridge en Van der Veer (1993), Clifford (1988), Lewis (1993), Malek (1963), Mani en Frankenberg (1985), Said (1978), Turner (1994) en Van der Veer (1995).

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 Afrikaanse filosofen die deze methodologische erfenis negeren en zelfs de empirische status van hun activiteiten ontveinen, maar zich niettemin stortten 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 naïefempirisme.

Ervaren en grondig getrainde antropologen, sommigen van het kaliber van Marcel Griaule en Victor Turner, hebben er een levenswerk van gemaakt - 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 et-

nografische methoden van Griaule of Turner niet boven kritiek verheven. (Zie ook Van Binsbergen 1999) 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: Ogotomèlli en Muchona zijn 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 ... (Vergelijk Kimerle 1997 en Oruka 1990)

Ik meen hierin onbedoelde uitingen te bespeuren van essentialisme en anti-empirisme: de claim dat er specifiek Afrikaanse, ontoegankelijk voor empirische methoden van de Noord-Atlantische sociale wetenschappen, wezenstrekken zouden bestaan die alleen Afrikanen kunnen begrijpen en vertolken, en waarvan de enige betrouwbare hoeders Afrikaanse en interculturele filosofie zijn 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. Afrika, dat de mensheid heeft voortgebracht en dat via Oud-Egypte een zeer grote bijdrage heeft geleverd aan de Noord-Atlantische civilisatie, kan ongetwijfeld echte empirische wetenschap aan, met dien verstande dat dat geen regelrecht uit het noorden geïmporteerde wetenschap mag blijven met al haar naïviteit en eurocentrisme. Afrikanen zullen eigen epistemologische varianten van empirisch onderzoek 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 elders gewraakte denken in termen van een veelheid van holistisch opgevatte culturen is een voorbeeld hiervan. (Van Binsbergen 1999)

Een nog kortere weg waarvan filosofen zich kunnen bedienen ter vermindering 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, als of daarmee de geclaimde vanzelfsprekendheden afdoende onderbouwd zijn.

Een voorbeeld is Derrida's claim 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 met de vinger getrokken lijn in het zand. (Derrida 1967) 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 en onderwerp van vele honderden gedegen empirische publicaties. (Voor een uitvoerige bibliografie, zie Van Binsbergen 1999) 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 worden gebruikt (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 daaraanvoorafgaande 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, spraakvorming en 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?

Envoi

Als de intercultureel filosofen zich niet alleen verschansen in een cultuurbegrip dat een aftelbare veelheid van holistisch gedachte culturen stipuleert, maar bovendien 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 te herinneren aan hedendaagse empirische methoden van interculturele kennisverwerving.

Het voor dit artikel beschikbare bestek laat mij niet toe deze gedachten hier verder te ontwikkelen. Elders heb ik uitvoeriger stilgestaan bij de specifieke methoden van empirische interculturele kennisverwerving zoals die in de culturele antropologie van Afrika gebruikelijk zijn. (Van Binsbergen 1999) Daar heb ik laten zien hoe deze methoden worden gekenmerkt door een naïef empiricisme en een impliciet hegemonische, onderschikkende epistemologie. Dit betekent dat de empirische kennis die antropologen genereren op een eng procedureel niveau weliswaar een bepaalde geldigheid kan claimen, maar dat intercultureel filosofen thans als grote opgave hebben een nieuw, dialogisch en filosofisch gesophisticieerd kader van interculturele kennisverwerving te ontwikkelen waarin juist deze beperkingen worden overstegen. Empirische filosofie is niet een voetval voor de empirische wetenschappen, maar een bewustworden van de blinde vlekken, zowel in die wetenschappen, als in de filosofie zelf

Noot

1. Hedendaagse epistemologische inzichten beginnen afstand te nemen van het onderscheid tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap dat een of twee generaties terug nog vanzelfsprekend was. (Vergelijk d'Agostino 1993, die zich met name baseert op Bernstein (1983), Rorty (1979) en Putnam (1978 en 1981)) 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.

Literatuur

- Agostino, F. d' (1993) Social sciences, epistemology of In: J. Dancy en E. Sosa (red.) A companion to epistemology. Oxford, Blackwell, pp. 479-483.
- Ahmad, A. (1992) Orientalism and after. In: A. Ahmad In theory. *Classes, nations and literatures*. Londen, Verso.
- Bernstein, R. (1983) Beyond objectivism and relativism. Philadelphia, University of Pennsylvania Press/Oxford, Blackwell.
- Binsbergen, W.M.J. van (1999) Culturen *bestaan niet. Het onderzoek van interadulturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*. Oratie Erasmus Universiteit Rotterdam. Rotterdam, Rotterdamse Filosofische Studies.
- Breckenridge, C. en P. van der Veer (red.) (1993) Orientalism and the postcolonial predicament. Perspectives from South Asia. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Clifford, J. (1988) On orientalism. In: J. Clifford The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature and art. Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- Derrida, J. (1967) De la grammatologie, Parijs, Minuit.
- Harding, S. (1994) Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties. *Conjunctures* 2, 2.

- Harding, S. (1997) Is modern science an ethnoscience? Rethinking epistemological assumptions. In: Eze, Postcolonial African philosophy. Oxford, Blackwell, pp. 45-70.
- Kaphagawani, D.N. en J.G. Malherbe (1998) African epistemology. In: P.H. Coetzee en A.P.J. Roux (red.) *The African philosophy reader*. Londen, Routledge, pp. 205-216.
- Kimmerle, H. (1997) The philosophical text in the African oral tradition. The opposition of oral and literate and the politics of difference. In: H. Kimmerle en F.M. Wimmer (red.) *Philosophy and democracy in intercultural perspective*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, pp. 43-56.
- Lewis, B. (1993) The question of orientalism. In: B. Lewis Islam and the West. New York, Oxford University Press, pp. 99-118.
- MacGaffey, W. (1986) Epistemological ethnocentrism in African studies. In: B. Jewsiewiecki en D. Newbury (red.) *African historiographies. What history for which Africa?* Beverly Hills, Sage, pp. 42-48.
- Malek, A.A. (1963) Orientalism in crisis. *Duigenes* 44.
- Mali, R. A. M. (1998) Philosophie im Vergleich der Kulturen. *Interkulturelle Philosophie: eine neue Orientierung*. Darmstadt, Primus.
- Mani, L. en R. Frankenberg (1985) The challenge of Orientalism. *Economy and Society* 14, 2.
- Needham, J. (m.m.v. Wing Ling) (1956) *Science and civilization in China, II. History of scientific thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Oruka, H.O. (red.) (1990) *Sa'je philosophy. Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*. Leiden, Brill.
- Putnam, H. (1978) *Meaning and the moral sciences*. Londen, Routledge.
- Putnam, H. (1981) *Reason, truth, and history*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. New York, Pantheon Books.
- Turner, B.S. (1994) *Orientalism, postmodernism and globalisation*. Londen/New York, Routledge.
- Veer, P. van der (1995) *Modern orientalism. Essays over de westerse beschavingsdrang*. Amsterdam, Meulenhoff