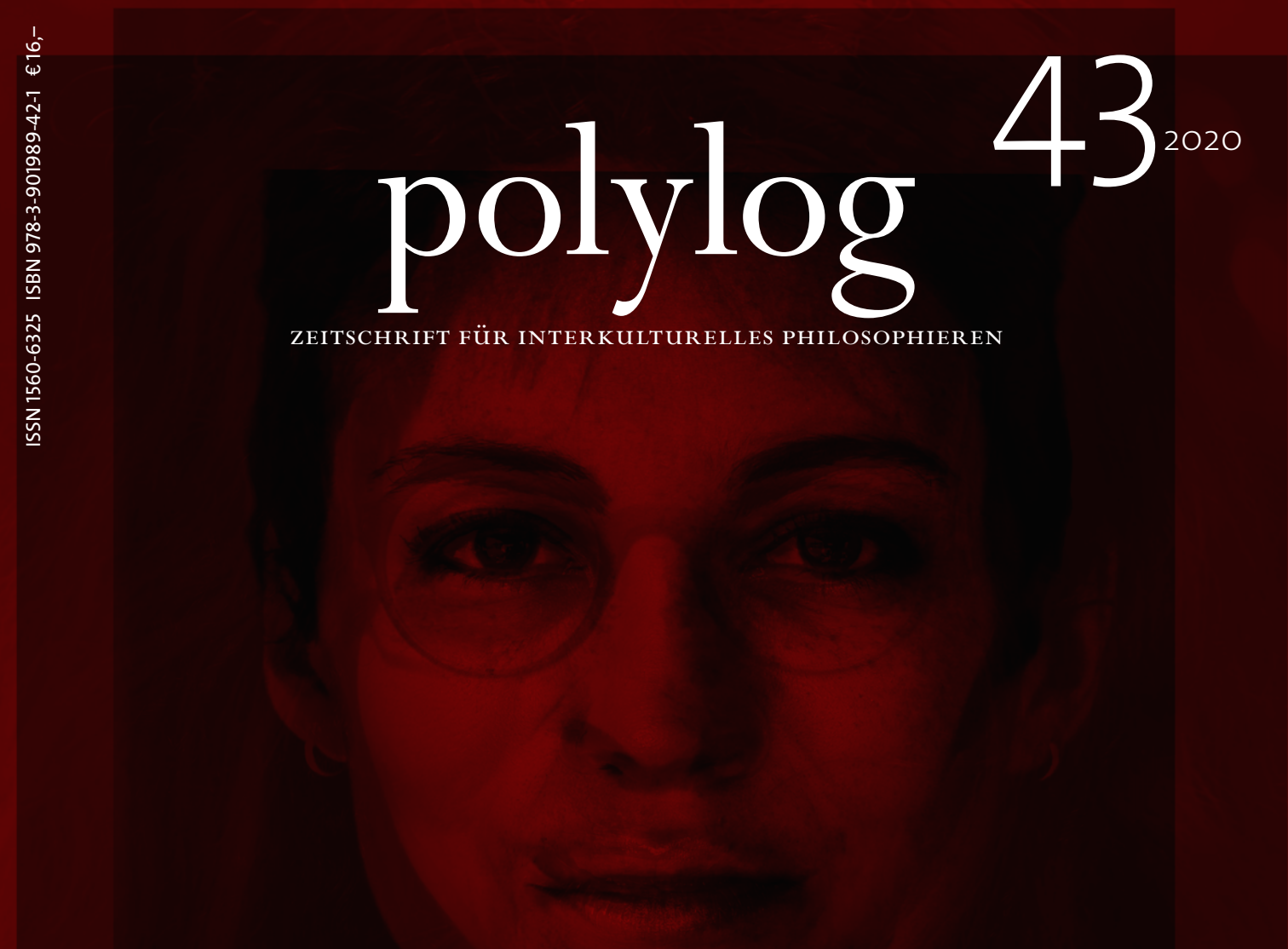
ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-42-1 € 16,–

polylog

43 2020

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



Interkulturelle und dekoloniale Perspektiven auf **feministisches Denken**

Mit Beiträgen von PATRICIA MCFADDEN, JIMENA NÉSPOLO, NKIRU NZEGWU, MARIA LUGONES, EVERT VAN DER ZWEERDE, BENJAMIN BAUMANN und anderen

7
PATRICIA MCFADDEN
Standpunkt: Sexuelle Selbstbestimmung als Recht der Frau

19
JIMENA NÉSPOLO
Körper und Textualitäten
Subjektivierungsformen und Praktiken des Widerstands gegen Gewalt gegen Frauen im heutigen Argentinien

35
NKIRU NZEGWU
Ọkụ Extenders:
Women, Sacrality, and Transformative Art

55
MARIA LUGONES
Auf dem Weg zu einem dekolonialen Feminismus

77
EVERT VAN DER ZWEERDE
Zwischen Mystik und Politik
Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs

101
BENJAMIN BAUMANN
Same same but different
Eine romantische Dekonstruktion des paradoxografischen Trends in den gegenwärtigen Thai Studien

131
Rezensionen

150 bestellen

152 Impressum

BENJAMIN BAUMANN

Same same but different

Eine romantische Dekonstruktion des paradoxografischen Trends in den gegenwärtigen Thai Studien

ABSTRACT: Why is the paradox such a common trope in scholarly texts discussing Thailand's contemporary socio-cultural configuration? Based on ethnographic fieldwork in Thailand's lower Northeast, this article presents philosophical reflections on this omnipresence of the paradox and sets out to document a paradoxographical trend in contemporary Thai studies. As becomes clear in the debate on "Anthropology and the study of contradictions" initiated by David Berliner, anthropological fieldwork is a special laboratory for observing contradictions. I started my ethnographic fieldwork with the goal of documenting how the ethnic identity of Thailand's Khmer-speakers is reproduced through popular religious rituals. The assumption that there is an ethnic group to be studied became the source of various apparently paradoxical observations that moved the question for the place of the paradox in contemporary Thai Studies into the center of my theoretical reflections. Based at the intersections of anthropology, philosophy and sociology this interdisciplinary texts seeks out to deconstruct the paradoxographical trend that haunts contemporary Thai studies by mapping the ideological function of the paradox in naturalistic language games.
KEYWORDS: *Ambiguität, Paradox, Coincidentia Oppositorum, Thailand, soziale Ontologie, Gesetz der Partizipation*

Benjamin Baumann, ist akademischer Mitarbeiter an der Universität Heidelberg und lehrt am Institut für Ethnologie.

Die kritischen Überlegungen im Kontext der gegenwärtigen Thai Studien, die ich in diesem Artikel anstelle, sind das Ergebnis einer Reihe philosophischer Reflexionen über scheinbare Paradoxien, die sich aus der Analyse empirischen Materials ergaben, das ich im Rahmen einer ethnografischen Feldforschung in einem Dorf in Thailands Nordosten sammelte.[1] Ei-

1 Als Teilgebiet der Südostasienstudien gehören die Thai Studien zum interdisziplinären Feld der Regionalwissenschaften. Die Thai Studien, eine im anglo-amerikanischen Sprachraum gebräuchlichere Bezeichnung als im Deutschen, beschäftigen sich überwiegend mit Thailand und seinem historischen

nerseits beruhen diese Überlegungen also auf einer ethnologischen Forschung, andererseits spielen philosophische Theorien bei ihrer Formulierung eine herausragende Rolle. Hieraus ergibt sich auch die interdisziplinäre Perspektive dieses Artikels.[2]

... stellt ethnografische Feldforschung ein besonderes Laboratorium für die Beobachtung scheinbarer Paradoxien dar.

Wie in einer von David Berliner angestoßenen Debatte zur Erforschung von Widersprüchen in der Ethnologie deutlich wird, stellt ethnografische Feldforschung ein besonderes Laboratorium für die Beobachtung scheinbarer Paradoxien dar.[3] Obwohl mein Dissertationsprojekt mit dem Ziel startete, die rituelle Reproduktion einer ethnischen Khmer-Identität in Thailand zu dokumentieren, verschob sich die Fragestellung im Laufe der Forschung dahin, die lebensweltliche Bedeutsamkeit einer Selbstidentifikation mit der ethno-linguistischen Kategorie Khmer in alltäglichen Sprachspielen zu explizieren. Während ich meine Feldforschung also mit der Annahme startete, dass es die ethnische Gruppe der Khmer in Thailand gibt und ich sie folglich auch erforschen könnte, entwickelte sich diese aus der bestehenden Forschungsliteratur abgeleitete Grundannahme zum Ausgangspunkt einer Reihe scheinbar paradoxer Beobachtungen.[4]

Es waren diese Beobachtungen, die die Frage nach der epistemologischen Funktion des Paradox in den gegenwärtigen Thai Studien zum Mittelpunkt theoretischer Reflexionen machten und meine ethnologische Arbeit somit in die Nähe der Philosophie rückten.[5] Diese Transzendenz enger disziplinärer Grenzen stellt in den *Neuen Regionalstudien* jedoch kein Problem, sondern das Ziel regionalwissenschaftlicher Forschung dar.[6]

Die Provinz Buriram, in der ich meine Feldforschung durchführte, befindet sich in einer Subregion des thailändischen Nordostens, die als südlicher Nordosten oder *Isan Tai* bezeichnet wird. Im Gegensatz zu der regionalen Kategorie *Isan*, die den gesamten Nordosten des Landes bezeichnet und für gewöhnlich mit der ethno-linguistischen Kategorie Lao assoziiert wird, besteht im öffentlichen Diskurs Thailands eine enge Verbindung

Vorgänger Siam, aber auch mit Bevölkerungsgruppen in Thailands Nachbarländern, die eine zu den Tai-Sprachen zählende Sprache sprechen. Obwohl die Thai Studien ursprünglich stark philologisch und historisch ausgerichtet waren, überwiegen im Feld mittlerweile sozialwissenschaftliche, anthropologische und religionswissenschaftliche Ansätze.

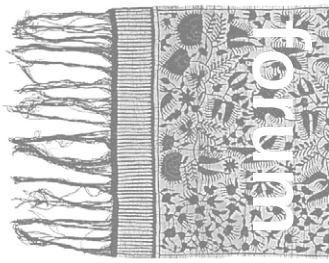
2 Die Feldforschung wurde mit Mitteln der DFG finanziert und war Teil des Forschungsprojektes »Die rituelle Reproduktion von Khmerness in Thailand«. Der Autor verfasste seine Dissertationsschrift *»Ghosts of Belonging: Searching for Khmerness in Rural Buriram«* auf Grundlage der im Projekt gesammelten Daten am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin. Baumann: *Ghosts of Belonging*.

3 Berliner et al.: *Study of Contradictions*.

4 Praktische alle ethnologischen Studien zu Thailands Khmer-Sprecher*innen nutzen Ethnizität, um die kollektive Identität dieser Bevölkerungsgruppe Thailands zu qualifizieren. Denes: *Recovering Khmer Ethnic Identity;* dies.*: The Revitalisation of Khmer Ethnic Identity;* Vail: *Thailand's Khmer as ›Invisible Minority‹;* Tarr: *Peasant Women*.

5 Baumann: *Ghosts of Belonging*, 37–82.

6 Baumann et al.: *Small Places*.



zwischen der subregionalen Kategorie *Isan Tai* und der ethno-linguistischen Kategorie Khmer.[7] Das liegt nicht nur daran, dass die drei Provinzen, die die Subregion bilden, an Kambodscha grenzen, wo sich die Mehrheitsbevölkerung als Khmer bezeichnet, sondern auch daran, dass ein Großteil von Thailands Khmer-Sprecher*innen in der Subregion lebt. Bei den Khmer-Sprecher*innen in der Provinz Buriram handelt es sich jedoch nicht um Geflüchtete, die Kambodscha im Laufe des 20. Jahrhunderts und im Schatten der Terrorherrschaft der Roten Khmer verlassen haben, sondern um eine im wissenschaftlichen Diskurs weitestgehend unsichtbare ethno-linguistische Minderheit, die schon seit Generationen in der Region siedelt.[8]

Die ursprüngliche Beobachtung, die meine Reflexionen zu Paradoxien auslöste, war die alltägliche Selbstidentifikation vieler Dorfbewohner*innen mit der Kompositkategorie Thai-Khmer. Da die ethno-linguistischen Kategorien Thai und Khmer in Thailands öffentlichem Raum entgegengesetzte Pole einer dualen Opposition bilden, werden die sich daraus ableitenden kollektiven Identitäten gewöhnlich als sich gegenseitig ausschließend betrachtet. Diese gegenseitige Ausschließlichkeit erfüllt zentrale ideologische Funktionen bei der Reproduktion nationaler Identitäten in Thailand (Thai) und Kambodscha (Khmer). Obwohl die beiden Nachbarstaaten über eine geteilte Geschichte eigentlich eng miteinander verbunden sind und Khmer-Elemente einen Großteil der thailändischen Nationalkultur und -sprache ausmachen, wird die Kategorie Khmer im öffentlichen Diskurs Thailands meist als primitiv stigmatisiert, um über eine diskursive Distanzierung von diesem als primitiv konstruierten Anderen ein zivilisiertes Selbst zu imaginieren.[9]

Die Kompositkategorie Thai-Khmer stellt in alltäglichen Sprachspielen allerdings auch keine duale Identität dar. Ethnologische Theorien dualer Identitäten nehmen für gewöhnlich an, dass zwei qualitativ unterschiedliche Identitäten, die auf verschiedenen ideologischen Ebenen des sozialen Klassifikationssystems verortet sind, kombiniert werden. Für Thailand bedeutet das meist die Kombination der nationalen Thai-Identität mit einer ethnischen oder regionalen Identität, die auf einer eingeschlossenen ideologischen Ebene verortet wird.[10] Im Falle der thailändischen Khmer-Sprecher trifft diese Theorie einer hierarchischen Differenzierung der kombinierten Identitäten aber nicht zu, da die Kompositkategorie Thai-Khmer in alltäglichen Sprachspielen genutzt wird, um eine Gleichzeitigkeit von Khmer-sein und Thai-sein zum Ausdruck zu bringen, bei der beide kollektive Identitäten auf der gleichen ideologischen Ebene verortet werden. Khmer-sein und Thai-sein sind für die thailändischen Khmer-Sprecher*innen qualitativ gleichwertige Formen sozio-kultu-

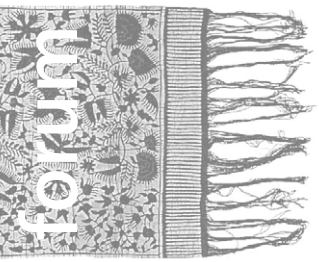
Die Kategorie Khmer im öffentlichen Diskurs Thailands wird meist als primitiv stigmatisiert, um über eine diskursive Distanzierung von diesem als primitiv konstruierten Anderen ein zivilisiertes Selbst zu imaginieren.

7 Die Transkription von Thai Wörtern folgt dem Rachabanditsathan System des Royal Institute of Thailand.

8 Vail: *Thailand's Khmer as ›Invisible Minority‹*.

9 Baumann: *The Khmer Witch Project*.

10 Jory: *From »Melayu Patani« to »Thai Muslim«*.



reller Zugehörigkeit, die sich dennoch nicht gegenseitig ausschließen. Nach Herzfeld entsteht in thailändischen Sprachspielen kein Gefühl von Inkonsistenz durch Zugehörigkeitsbekundungen zu multiplen Identitäten in Form von Selbstidentifikationen mit Kompositkategorien. Dennoch spricht er von einem Schlüsselparadox der Loyalität zu multiplen Identitätsebenen, das die Bildung sozio-kultureller Zugehörigkeiten im gegenwärtigen Thailand prägen würde.[11]

Die Auswertung meiner Feldtagebücher und Interviewtranskripte, sowie der Versuch, den alltäglichen Sinn sozialer Kollektivität im Rahmen einer analytischen Sprache und auf Grundlage von vermeintlich universellen Konzepten eines wissenschaftlichen Common Sense zu beschreiben, ließ aus meinen empirischen Beobachtungen schließlich epistemologische Fragen entstehen, die sich im interdisziplinären Feld zwischen Philosophie und Ethnologie bewegen. Im Sinne des klassischen, aber letztendlich unerreichbaren, Ideals der Ethnologie, die Welt aus den Augen des Anderen zu sehen, wurden diese epistemologischen Fragen beim Verfassen meines Dissertationsmanuskripts letztendlich zu praktischen Problemen. Die meisten analytischen Konzepte eines ethnologischen Common Sense schienen unangebracht, um die lebensweltliche Bedeutsamkeit alltäglicher Zugehörigkeitskonzepte und die soziale Qualität des Khmer-seins der Dorfbewohner*innen zu fassen. Dieser Artikel ist daher ein Versuch, mögliche Lösungsansätze für das prinzipielle Problem interkultureller und -disziplinärer Forschung zu formulieren, eine spezifische soziale Ontologie in ein Sprachspiel zu übersetzen, das nicht im Rahmen dieser sozialen Ontologie entstanden ist.[12] Um dieses zentrale Argument, das auch für die interkulturelle Philosophie äußerst relevant erscheint, zu erläutern, gehe ich in diesem Artikel auf drei Punkte ein, die sich im Berührungsfeld von Ethnologie, Philosophie und den Sozialwissenschaften bewegen:

Dieser Artikel ist daher ein Versuch, mögliche Lösungsansätze für das prinzipielle Problem interkultureller und -disziplinärer Forschung zu formulieren, eine spezifische soziale Ontologie in ein Sprachspiel zu übersetzen, das nicht im Rahmen dieser sozialen Ontologie entstanden ist.

1. Die Häufigkeit von Paradoxien und ihre ideologische Funktion in Studien, die Thailands gegenwärtige sozio-kulturelle Konfiguration beschreiben.

2. Die sozio-ontologische Multiplizität der thailändischen Gegenwartsgesellschaft und wie die daraus entstehende epistemologische Multiplizität die Übersetzung alltäglicher in analytische Sprachspiele erschwert.

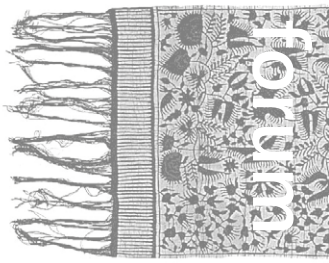
3. Die theoretischen Prämissen der ontologischen Wende und ihr Potenzial für die Rekonstruktion eines alltäglichen Sinns kollektiver Zugehörigkeit und dessen lebensweltliche Bedeutsamkeit in Thailands südlichem Nordosten.

SPRACHE UND KOLLEKTIVE IDENTITÄT

Die linguistische Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften schrieb der Sprache eine

11 Herzfeld: *Paradoxes of Order*, 155.

12 Aus sozialwissenschaftlicher Sicht bezeichnet soziale Ontologie das verkörperte und oft auch institutionalisierte Verständnis sozialer Kollektivität. Baumann/Rehbein: *Rethinking the Social;* Baumann/Rehbein: *Soziale Ontologie*.



außerordentliche Bedeutung für die Konstruktion sozialer Welten zu. Auch wenn die Betonung der Sprache unter dem Eindruck der performativen Wende und anderer Paradigmenwechsel über die letzten Jahre stetig abgenommen hat, bleiben Sprache und Kommunikation für die intersubjektive Konstruktion sinnhafter Welten essentiell. Ich nähere mich der Bedeutsamkeit lokalisierter Zugehörigkeitsgefühle im ländlichen Nordosten Thailands daher durch ein lebensweltliches Sprachverständnis, bei dem die Struktur und der Inhalt der Sprache, die üblicherweise im Alltag gebraucht wird, die Art und Weise bestimmen, in der die soziale Welt wahrgenommen wird. Dieses Verständnis von Sprache, als mitentscheidend für die Wahrnehmung der Welt, geht zurück auf Benjamin Lee Whorf, Ernst Cassirer und Wilhelm von Humboldt und bricht explizit mit Searles naturalistischem Verständnis sozialer Ontologien.[13]

Luckmann und Schütz definieren die alltägliche Lebenswelt als jenen Wirklichkeitsbereich, »den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet.«[14] Bei der Betonung von Sprache für die Analyse alltäglicher Zugehörigkeitsgefühle könnte auch auf Habermas rekurriert werden und »die Lebenswelt durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern repräsentiert« gedacht werden.[15] In dieser lebensweltformenden Rolle der Sprache schwingt zumindest eine schwache Form linguistischer Relativität mit. Theorien linguistischer Relativität gehen davon aus, dass das Denken durch kulturelle Unterschiede in den lexikalischen, syntaktischen, semantischen und pragmatischen Aspekten der Sprache bestimmt wird.[16] Die ontologische Dimension linguistischer Relativität wird aber in Wittgensteins Gleichsetzung von Sprachspielen und Lebensformen am deutlichsten.[17]

»Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform. […] Richtig und falsch ist, was Menschen sagen, und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«[18]

Da menschliche Lebensformen immer sozial sind und Bedeutsamkeit auf Intersubjektivität und der Einverleibung sozialer Ontologien basiert, impliziert Wittgensteins Gleichsetzung von Sprachspielen und Lebensformen, dass die Grenzen von Sprachspielen auch die Grenzen sozialer Kollektive sind.[19] Diese Idee wird auch schon in Aphorismus Nr. 5.6 des *Tractatus* formuliert, in dem Wittgenstein aus-

»Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform. […] Richtig und falsch ist, was Menschen sagen, und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«

L. Wittgenstein (Fn. 18)

13 Baumann/Rehbein: *Rethinking the Social;* Cassirer: *Philosophie der Symbolischen Formen;* Whorf: *Language, Thought, and Reality;* Schütz: *Language*.

14 Schütz/Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, 29.

15 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 189.

16 Hunt/Agnoli: *The Whorfian Hypothesis*.

17 Chatterjee: *Reading Whorf*, 84.

18 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 28, 139.

19 Baumann: *Ghosts of Belonging;* Baumann/Rehbein: *Rethinking the Social.*

führt, dass die Grenzen einer Sprache auch die Grenzen einer Welt sind.[20] Wittgensteins sprachphilosophische Beobachtungen sind von zentraler Bedeutung für ein lebensweltliches Verständnis der Deixis sozio-kultureller Identitäten und alltäglicher Zugehörigkeitsgefühle in Thailands südlichem Nordosten. Hier sind die meisten Akteure nicht nur bi- oder trilingual aufgewachsen und wechseln kontextuell zwischen Sprachen und regionalen Dialekten, sondern hier existiert auch ein naturalistisches Sprachspiel, das Teil des internen Kolonialismus des thailändischen Staates ist und von staatlichen Institutionen und nationalen Massenmedien getragen wird, neben den animistischen Sprachspielen des Alltagslebens.[21] Ein praktisches Wissen um die deiktische Angemessenheit von Sprachspielen und deren Grenzen ist daher für die Bedeutsamkeit alltäglicher Formen kollektiver Identität essentiell.[22]

Kala thesa regelt die Angemessenheit sozialer Interaktionen im Rahmen von Thailands sozialer Ontologie.

DIE DEIXIS THAILÄNDISCHER SPRACHSPIELE

Der deiktische Charakter thailändischer Sprachspiele manifestiert sich sehr anschaulich im Topos *kala thesa,* der ein zutiefst relationales Verständnis der Welt ausdrückt und meist mit *Zeit und Ort* übersetzt wird. Der Topos schreibt im Alltagsleben vor, wie man in bestimmten Situationen zu sprechen, sich zu bewegen und zu verhalten hat.

»*Kala thesa* is a Thai concept of great antiquity constructed from Pali and Sanskrit roots. … *Kala* refers to the kind of time that fortune tellers are interested in. *Thesa* refers to space, or locality and is part of the word Phrathet Thai, Thailand. *Kala thesa* is very much linked to language. Speaking properly demonstrates one's knowledge of *kala thesa*.«[23]

Kala thesa regelt die Angemessenheit sozialer Interaktionen im Rahmen von Thailands sozialer Ontologie und reproduziert ihre immanent relationale Logik, bei der sich eine Person niemals unter Gleichen, sondern immer zwischen Höhergestellten und Untergebenen befindet.[24] Das einverleibte Wissen um *kala thesa* führt zu geordneten sozialen Beziehungen. Ein Zustand, der als *khwam riap roi* beschrieben wird und der vorrangig die performative Aufrechterhaltung eines rigiden Hi-

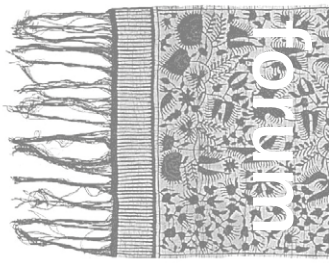
20 Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 61.

21 Smalley: *Linguistic Diversity;* ders.: *Multilingualism*. Baumann: *Das animistische Kollektiv*; ders.: *Reconceptualizing the Cosmic Polity*.

22 Auch wenn die thailändischen Khmer-Sprecher im Zentrum meiner Forschung standen, sprechen fast alle Dorfbewohner*innen unter sechzig Jahren fließend Thai und ich führte die meisten meiner Interviews daher auf Thai. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass die Ergebnisse zur kollektiven Selbstidentifikation anders aussähen, wenn ich meine Interviews ausschließlich im lokalen Khmer-Dialekt geführt hätte. Dagegen sprachen jedoch forschungspragmatische Zwänge.

23 Van Esterik: *Materializing Thailand*, 36. (Die Transkription wurde dem in diesem Artikel verwendeten System angepasst.)

24 Hanks: *The Thai Social Order*, 198; Baumann: *Ghosts of Belonging*; ders.: *Reconceptualizing the Cosmic Polity*.



erarchieverständnisses im öffentlichen Leben beschreibt.[25] Die Ausrichtung des Verhaltens an dieser einverleibten Logik kontextueller Angemessenheit ist essentiell, um ein als *kreng chai* bezeichnetes Gefühl sozialer Unangemessenheit zu vermeiden und so einen Gesichtsverlust zu verhindern.[26]

So wie *kala thesa* gehört auch *kreng chai* zu einer Klasse unübersetzbarer Thai *topoi*, die das soziale Leben in Thailand strukturieren und einer relationalen Epistemologie folgen.[27] Nurit Bird-David erörtert, wie Wissen in relationalen Epistemologien aus einer Dividuierung der Umwelt, anstelle ihrer Dichotomisierung, wie sie naturalistische Epistemologien kennzeichnet, entsteht. An die Stelle des cartesianischen »ich denke, also bin ich« des Naturalismus tritt in relationalen Epistemologien ein »ich gehe Beziehungen ein, also bin ich« und ein »ich weiß, dadurch dass ich mich in Bezug setze.«[28] *Kreng chai* setzt sich aus den Wörtern für »Angst vor etwas haben« (*kreng*) und »Geist« (*chai*) zusammen.[29] Es bezeichnet ein Gefühl körperlichen Unwohlseins, das davon ausgelöst wird, nicht genau zu wissen, in welchem Verhältnis man zu seinem Gegenüber steht und sich daher eventuell unangemessen verhält. Genauso bezeichnet es aber auch ein Gefühl der Fremdscham, wenn man Zeuge einer sozialen Interaktion wird, in der sich in Anbetracht der sozialen Positionen der Involvierten unangemessen verhalten wurde. Es ist für außenstehende Beobachter, die nicht in thailändischen Sprachspielen sozialisiert wurden, außerordentlich schwierig, die sozialen Grenzen wahrzunehmen, die durch den als *kala thesa* bezeichneten Wert der kontextuellen Angemessenheit gezogen werden. Die Ethnologin Penny van Esterik beschreibt ihre Schwierigkeiten, einen Sinn für die Deixis thailändischer Sprachspiele zu entwickeln, mit den folgenden Worten:

»But even after many years in Thailand, one seldom knows when boundaries are crossed, when one has *phit kala thesa*, only that the coming together of time and space and relationships is not quite right, that either the knowledge of contexts or persons was incomplete or inaccurate.«[30]

Die Schwierigkeiten, die Grenzen thailändischer Sprachspiele zu erkennen, werden dadurch gesteigert, dass sie nur als einverleibte

25 Jackson: *The Thai Regime of Images*, 184; ders.: *Beyond Hybridity and Syncretism*.

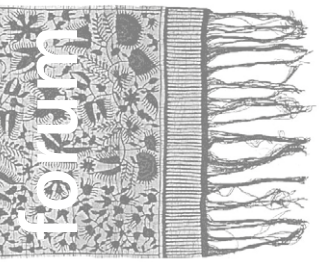
26 Mulder: *Everyday Life in Thailand*, 62–84.

27 Emily Apter definiert etwas Unübersetzbares als »a term that is left untranslated as it is transferred from language to language … or that is typically subject to mistranslation and retranslation«. Apter: *Preface*, VII.

28 Bird-David: *»Animism« Revisited*, 78.

29 Das Wort *chai* ist an sich schon unübersetzbar, da es je nach Kontext »Herz« oder »Geist« (im Sinne von *mind*) bezeichnen kann und als Suffix etliche andere Kompositwörter bildet, von denen die meisten Gefühle bezeichnen. All diese Gefühle sind Reaktionen auf etwas, das außerhalb des menschlichen Körpers passiert, aber im Körper wahrgenommen wird. Es geht dabei also immer um die Beziehung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, bzw. um eine Nichtrennbarkeit von Außen und Innen.

30 Van Esterik: *Materializing Thailand*, 39.



Aspekte eines Thai Habitus existieren. Ihre Einverleibtheit erschwert auch ihre Explizierbarkeit. Aufgrund dieser Einverleibtheit haben thailändische Gesprächstpartner*innen häufig Schwierigkeiten, die Gültigkeitsbereiche bestimmter Sprechakte zu definieren, wenn sie darum gebeten werden. Teilnehmende Beobachtung ist der einzige Weg, ein Gefühl für *kala thesa* zu entwickeln. Um den Topos zu verstehen, muss er in der Praxis beherrscht werden. Beides ist vermutlich nur nach längerer aktiver Teilnahme an thailändischen Sprachspielen möglich. Gerd Spittler beschreibt diesen Prozess als *dichte Teilnahme*. Dichte Teilnahme erfordert eine aktive Teilhabe am Alltagsleben der zu untersuchenden sozialen Kollektive, um so ein einverleibtes Verständnis für die Sinnhaftigkeit alltäglicher Praxis zu entwickeln.[31] Dies ist auch im Zusammenhang mit scheinbaren Widersprüchen, wie sie hier behandelt werden, relevant: So besteht für Hastrup und Elsass beispielsweise das Ziel der Ethnologie genau darin, einen Grad des Verständnisses zu erreichen, das über Sprache hinausgeht und so in der Lage ist, Kontexte zu erkennen, in denen selbst widersprüchliche Aussagen Sinn ergeben.[32] Wie ich in diesem Artikel zeigen werde, ist es aber nicht nur die Kontextualität der Selbstidentifikationen mit den sich gegenseitig ausschließenden Kategorien Thai und Khmer, die der Kompositkategorie Thai-Khmer ihre praktische Bedeutsamkeit im Alltagsleben der Khmer-Sprecher*innen gibt, sondern die aus der Widersprüchlichkeit entstehende Ambiguität, die eine Selbstidentifikation als Thai-Khmer im Alltagsleben bedeutsam macht.

Obwohl das Konzept der Kollektivvorstellungen zum klassischen Repertoire der Sozialwissenschaften gehört, ist die sprachliche Ambiguität des Konzepts selten Gegenstand theoretischer Reflexionen.

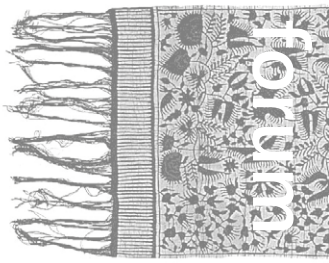
KOLLEKTIVVORSTELLUNGEN IN MODERNEN UND NICHT-MODERNEN EPISTEMOLOGIEN

Obwohl das Konzept der Kollektivvorstellungen zum klassischen Repertoire der Sozialwissenschaften gehört, ist die sprachliche Ambiguität des Konzepts selten Gegenstand theoretischer Reflexionen. Klassischerweise werden mit dem Konzept überindividuelle Wissensbestände bezeichnet, die ein soziales Kollektiv als Diskursgemeinschaft fundieren. Dieses von Durkheim und Lévy-Bruhl umrissene Grundverständnis wurde in der Wissenssoziologie weiterentwickelt, um zu betonen, dass Kollektivvorstellungen nicht nur gedacht werden, sondern, dass es sich dabei um handlungsleitende Wissensordnungen handelt, in denen wir leben.[33] Kollektivvorstellungen sind somit keineswegs nur kognitiv, sondern erlangen ihre praktische Sinnhaftigkeit erst daraus, dass sie an einen Leib gebunden sind. Da dieser Leib in Sprachspielen sozialisiert wird, sind die jeweiligen Kollektivvorstellungen essentielle Bestandteile der Lebensform und daher im Alltagsleben kaum hinterfragbar. Spezifischer gefasst, kann das Konzept der Kollektivvorstellungen aber auch die Art und Weise beschreiben, wie Kollektivität in spe-

31 Spittler: *Teilnehmende Beobachtung*.

32 Hastrup/Elsass: *Anthropological Advocacy*, 306.

33 Bohnsack: *Milieu als Erfahrungsraum*, 21.



zifischen Wissensordnungen vorgestellt und Kollektivzugehörigkeiten leiblich erfahren werden. Es sind diese Kollektivvorstellungen und ihre Nichthinterfragbarkeit, die eine sozialwissenschaftliche Interpretation des philosophischen Begriffs der sozialen Ontologie zu fassen versucht.[34]

Moderne Kollektivvorstellungen, wie Nationalität, »Rasse« oder Ethnizität, werden in Thailands institutionellem Diskurs genutzt, um kollektive Zugehörigkeiten zuzuschreiben. Obwohl sie Thailands semi-kolonialer Begegnungen mit den Kolonialmächten entstammen, wurden diese Kollektivvorstellungen im Laufe des 20. Jahrhunderts als Instrumente eines internen Kolonialismus zu hegemonialen Wissensformen und so auch zu sinnhaften Aspekten alltäglicher Lebenswelten im ländlichen Nordosten.[35] Trotz der Hegemonie dieser modernen Wissensformen und ihrer Institutionalisierung im öffentlichen Raum, haben alternative Kollektivvorstellungen ihre praktische Bedeutsamkeit im ländlichen Alltagsleben behalten. Die Sinnhaftigkeit dieser Kollektivvorstellungen gründet in einer relationalen Epistemologie, die der Bedeutsamkeit alltäglicher Sprachspiele zugrunde liegt. Die relationale Verfasstheit dieser Epistemologie fußt in einer animistischen Ontologie, die die nicht-modernen Formen sozialer Kollektivität des Alltagslebens hervorbringt. Ich unterscheide hier zwischen zeitgenössischen Wissensordnungen, die auf Grundlage cartesianischer Prämissen operieren (modern), und solche, die das nicht tun (nicht-modern). Ich benutze nicht-modern damit nicht im Sinne eines teleologischen Fortschrittsdenkens, also im Sinne von vormodern, wie es den westlichen Alltagsverstand auszeichnet.[36] Dabei folge ich Philippe Descola, der die epistemische Essenz der Moderne in einer Geistesströmung verortet, die ihren Ursprung bei René Descartes nahm und schließlich vom französischen Rationalismus assimiliert wurde. Der Rationalismus strebt danach, Natur von Kultur, Körper von Geist sowie Sinn von Wahrnehmung zu trennen. Dazu objektiviert er das Denken und die kulturellen Institutionen außereuropäischer Gesellschaften auf Basis binärer Oppositionen, die genauso abstrakt wie nicht verifizierbar sind.[37] Descola bezeichnet die fundierende Epistemologie dieses Paradigmas als naturalistisch und Morris Berman beschreibt dessen grundlegende Methode als Atomismus. Wissen besteht im Naturalismus daher darin, »ein Ding in seine kleinsten Bestandteile zu zerlegen. Das Wesen des Atomismus, ob materiell oder philosophisch, liegt darin, daß ein Ding aus der Summe seiner Teile besteht, nicht mehr und nicht weniger.«[38] Wissen entsteht im Naturalismus also aus der Distanzierung. Etwas zu erken-

Trotz der Hegemonie dieser modernen Wissensformen und ihrer Institutionalisierung im öffentlichen Raum, haben alternative Kollektivvorstellungen ihre praktische Bedeutsamkeit im ländlichen Alltagsleben behalten.

34 Baumann/Rehbein: *Rethinking the Social; dies.: Soziale Ontologie*.

35 Jackson: *The Performative State;* ders.: *Semicoloniality, Translation and Excess;* ders.: *The Thai Regime of Images*; ders.: *Thai Semicolonial Hybridities*; Streckfuss: *The Mixed Colonial Legacy*; Thongchai: *The Other Within.*

36 Dumont: *Individualismus*.

37 Descola: *The Two Natures of Lévi-Strauss*, 114.

38 Berman: *Wiederverzauberung der Welt*, 32.

nen heißt, es zu zerlegen, zu quantifizieren und dann wieder zusammenzufügen. Wahrheit wird im Naturalismus mit Nützlichkeit gleichgesetzt und das eigentliche Erkenntnisziel ist nach Berman nicht das Verstehen, sondern Herrschaft.[39]

Eine der wichtigsten logischen Prämissen dieser rationalistischen Epistemologie ist der aristotelische Satz vom Widerspruch, der besagt, dass etwas nicht gleichzeitig es selbst [A] und nicht es selbst [¬A] sein kann ¬[A∧¬A]. Gemeinsam mit dem dazugehörigen Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der besagt, dass jede Aussage entweder wahr oder falsch ist und keine dritte Möglichkeit existiert [A∨¬A], bildet der Satz vom Widerspruch das logische Fundament des Naturalismus und damit unseres wissenschaftlichen Alltagsverstandes.[40] Die Einverleibung dieser logischen Prämissen im Zuge einer Sozialisation in naturalistischen Sprachspielen ontologisiert die Binarität Cartesianischer Typologien und macht sie zu grundlegenden Aspekten des modernen Selbstverständnisses.[41] Die Nichthinterfragbarkeit des cartesianischen Dualismus, die daraus erwächst, gilt sowohl für alltägliche als auch wissenschaftliche Sprachspiele in der Moderne.[42]

Moderne wird hier also als eine Reproduktion ungleicher Machtverhältnisse verstanden, die sich über die Hegemonie einer naturalistischen Wissensordnung legitimieren, die auf Cartesianischen Prämissen beruhen und deren proklamierte Universalität in modernen Gesellschaftsformen institutionalisiert ist.

Moderne wird hier also als eine Reproduktion ungleicher Machtverhältnisse verstanden, die sich über die Hegemonie einer naturalistischen Wissensordnung legitimieren, die auf Cartesianischen Prämissen beruhen und deren proklamierte Universalität in modernen Gesellschaftsformen institutionalisiert ist.[43] Obwohl die Hegemonie des cartesianischen Dualismus und der ontologische Imperialismus naturalistischer Epistemologien insbesondere von dekolonialen Autor*innen hervorgehoben werden[44], gibt es in den Thai Studien bisher kaum Versuche, Thailands gegenwärtige sozio-kulturelle Konfiguration auf Grundlage einer relationalen Epistemologie zu deuten.

Nicht-cartesianische Perspektiven werden in den Geistes- und Sozialwissenschaften für gewöhnlich mit phänomenologischen Ansätzen und der Semiotik Charles Sanders Peirces assoziiert. Obwohl der Peircesche Anti-Cartesianismus einen wichtigen Hintergrund des interpretativen Paradigmas in der Sozial- und Kulturanthropologie darstellt, wird die Hegemonie des Naturalismus derzeit insbesondere in solchen Arbeiten thematisiert, die sich auf die ontologische Wende und den damit assoziierten Neuen Animismus berufen.[45] Obwohl dieser rezente Anti-Cartesianismus in

39 Ebd., 46–47; Stengers: *The Challenge of Ontological Politics*.

40 Münnix: *Kategorien und Begriffe*; dies.: *Kontradiktion und Komplementarität*; Shweder: *Anthropology's Romantic Rebellion*.

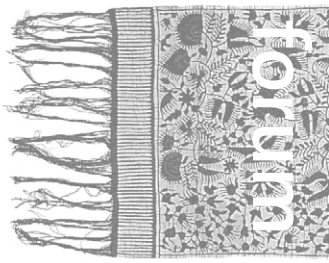
41 Dumont: *Individualismus – Zur Ideologie der Moderne*.

42 Grathoff: *Grenze und Übergang*.

43 Stengers: *The Challenge of Ontological Politics*.

44 Santos: *Epistemologien des Südens;* Anzaldúa: *Light in the Dark*.

45 Holbraad/Perdersen: *The Ontological Turn;* Baumann: *Das animistische Kollektiv*; Bird-David: *»Animism« Revisited;* Hofner: *The South against the Destroying Machine*.



den Thai Studien noch kaum wahrgenommen wird, denke ich, dass es an der Zeit ist, die heuristische Relevanz dieses kritischen Ansatzes für die Thai Studien und darüber hinaus auszuloten.

NEUER ANIMISMUS UND ONTOLOGISCHE WENDE

Bei der Verwendung des Begriffs Animismus ist es wichtig, zwischen dem evolutionistischen Animismusverständnis unseres wissenschaftlichen Alltagsverstandes und dem als Teil der ontologischen Wende entworfenen Neuen Animismus zu unterscheiden.[46] Das herkömmliche Animismusverständnis ist dem modernen Mythos des Fortschritts und seiner Teleologie verpflichtet. Der Begriff wird gewöhnlich dazu verwendet, Theorien über Religion und ihrer Entwicklung zu entwerfen, wobei der Animismus zur einfachsten Form des religiösen Denkens erklärt wird. Ein Glaube an die Beseeltheit der Natur wird dabei mit einer vormodernen Mentalität gleichgesetzt, die nicht in der Lage sei, zwischen Dingen und Menschen oder Traum und Realität zu unterscheiden.[47] In diesem Sinne dient der Animismus als Kontrastfigur, um das rationale Selbst der Moderne über eine Abgrenzung vom irrationalen Anderen zu imaginieren.[48] Dass diese Idee des Animismus vom Cartesianismus durchdrungen ist, zeigt sich aber nicht nur in der Trennung von Dingen, Menschen und zugeschriebenen Seelen, sondern insbesondere in der Idee einer Natur »da draußen«, die unabhängig vom Menschen existiert und der der Mensch eine analoge Innerlichkeit zuschreibt.[49]

Im Rahmen der ontologischen Wende stellt der Animismus jedoch keine Religion oder eine Vorstufe dazu dar, sondern ist selbst eine Ontologie. In diesem Sinne geht es im Animismus also nicht um eine Beseeltheit der Natur oder einen Glauben an übernatürliche Wesen. Im Zentrum steht das in-der-Welt-sein dieser Wesen. Der Neue Animismus transzendiert die binären Gegensätze, die in naturalistischen Sprachspielen ontologisiert werden. Es wird argumentiert, dass es sich bei animistischen Sprachspielen um relationale Epistemologien handelt, in denen ontologischer Status keine feste Größe ist, sondern erst aus Interaktionen und Relationen heraus entsteht.[50]

Als Teil der ontologischen Wende geht es beim Neuen Animismus nicht darum, die wahre Natur der Welt zu ergründen oder um ähnlich metaphysische Projekte. Für Holbraad und Pedersen ist die ontologische Wende ein rein methodologisches Unterfangen, das ontologische Fragen stellt, um epistemologische Probleme zu lösen und in ethnografischem Material etwas sichtbar zu machen, das sonst

Bei der Verwendung des Begriffs Animismus ist es wichtig, zwischen dem evolutionistischen Animismusverständnis unseres wissenschaftlichen Alltagsverstandes und dem als Teil der ontologischen Wende entworfenen Neuen Animismus zu unterscheiden.

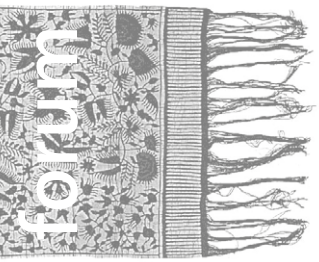
46 Harvey: *Animism.*

47 Århem: *Southeast Asian Animism*; Tylor: *Primitive Culture*, 377–453.

48 Franke: *Much Trouble*, 15.

49 Berman: *Wiederverzauberung der Welt*, 34.

50 Baumann: *Das animistische Kollektiv;* Bird-David, *»Animism« Revisited*; Sprenger: *Graded Personhood*.



unsichtbar bleiben würde.[51] Alan Klima definiert die ontologische Wende daher auch als einen Versuch, Dinge in den akademischen Diskurs aufzunehmen, die im Naturalismus als ontologisch unzulässig gelten, um darüber starre und klassische ontologische Annahmen zu hinterfragen und den Wissenschaftsbetrieb zu destabilisieren. Das Ziel der ontologischen Wende ist es, festgefahrene Denkmuster und die Hierarchien, die sie reproduzieren, aufzubrechen und Raum für neue Möglichkeiten des wissenschaftlichen Denkens und Schreibens zu schaffen.[52]

Aus dem hierarchischen Animismus Südostasiens leiten sich soziale Ontologien ab, die hierarchisch strukturierte Kollektive hervorbringen, die gleichzeitig von menschlichen und nicht-menschlichen Wesenheiten gebildet werden.

Die ontologische Wende ist stark von Descolas Modell ontologischer Multiplizität beeinflusst, in dem vier Ontologien unterschieden werden.[53] Descola stellt in diesem Modell den Animismus der naturalistischen Ontologie der Moderne diametral gegenüber.[54] In Bezug auf Thailand ist dabei zu berücksichtigen, dass der lokale Animismus eher eine Mischform zweier Ontologien ist, die Descola als Animismus und Analogismus voneinander unterscheidet. Kaj Århem bezeichnet diese Mischform als hierarchischen oder transzendenten Animismus und unterscheidet ihn vom egalitären amerindischen Perspektivismus.[55] Obwohl es sich in beiden Fällen um animistische Ontologien handelt, unterscheiden sich beide Konfigurationen besonders in der dominanten Produktionsweise und der hierarchischen Ausdifferenzierung sozialer Kollektive. Während der egalitäre Animismus besonders in Jäger- und Sammlergemeinschaften anzutreffen ist, findet sich der hierarchische Animismus eher in Feldbau betreibenden Kollektiven mit ausgeprägten Ahnenkulten.

Aus dem hierarchischen Animismus Südostasiens leiten sich soziale Ontologien ab, die hierarchisch strukturierte Kollektive hervorbringen, die gleichzeitig von menschlichen und nicht-menschlichen Wesenheiten gebildet werden. In Anlehnung an Rudolf Ottos Phänomenologie des Mystischen, bezeichne ich diese Nicht-Menschen als numinöse Wesen.[56] Menschen und numinöse Wesen sind im hierarchischen Animismus über Beziehungen miteinander verbunden, die auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhen.[57] Aus dem Prinzip der Gegenseitigkeit folgt, dass Menschen und Nicht-Menschen, obwohl diese analytische Trennung in animistischen Sprachspielen eigentlich keinen Sinn ergibt, ontologisch aneinander partizipieren. So entstehen animistische Kollektive unterschiedlicher Reichweite und Inklusivität, die auch die prinzipiellen Einheiten des sozialen Lebens im ländlichen Buriram darstellen.[58]

Trotz dieser Identifikation einer im lokalen Animismus fußenden sozialen Ontologie des Alltags behaupte ich nicht, dass der Naturalis-

51 Holbraad/Pedersen: *The Ontological Turn*, 4–5.

52 Klima: *Ethnography #9*, 19–22.

53 Skafish: *The Descola Variations*.

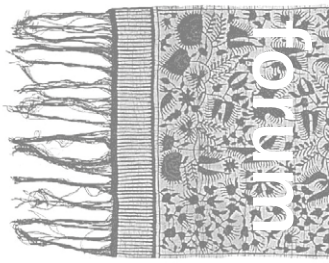
54 Descola: *Jenseits von Natur*, 301.

55 Århem: *Southeast-Asian Animism*.

56 Otto: *Das Heilige*.

57 Sahlins: *What Kinship Is – and Is Not*.

58 Baumann: *Das animistische Kollektiv*; ders.: *Ghosts of Belonging*; ders.: *Reconceptualizing the Cosmic Polity*.



mus und die sich daraus ableitenden Sprachspiele im gegenwärtigen Thailand unbekannt oder in ländlichen Kontexten nicht bedeutsam wären. Wie im Verweis auf die alltägliche Bedeutsamkeit moderner Kollektivvorstellungen schon angedeutet, basiert das zentrale Argument dieses Artikels auf der Feststellung einer epistemologischen Multiplizität, die die thailändische Gegenwartsgesellschaft auszeichnet. Epistemologische Multiplizität beschreibt ein einverleibtes Nebeneinander multipler Sprachspiele, was auch die gleichzeitige Einverleibung der diese Sprachspiele fundierenden Ontologien bedeutet. Obwohl dieses Nebeneinander gegenwärtige Thai Habitus auszeichnet, entscheidet dennoch hauptsächlich das soziale Milieu der Primärsozialisation über die einverleibte Konfiguration epistemischer Prämissen und die Ausdifferenzierung alltäglicher Typologien und Relevanzstrukturen.[59] Das sinnhafte Nebeneinander moderner und nicht-moderner Epistemologien in gegenwärtigen Thai Habitus und die dahinterliegende ontologische Multiplizität sind entscheidend, um die scheinbar paradoxen Phänomene zu verstehen, die von westlichen Beobachter*innen in Thailand so häufig dokumentiert werden.

Der oben skizzierte Wert der kontextuellen Angemessenheit bestimmt also nicht nur, wie man sich zu verhalten hat, sondern auch die Angemessenheit epistemischer und ontologischer Prämissen. Es ist also nicht nur das Verhalten, das in Abhängigkeit von Zeit und Ort variiert, sondern auch dessen Sinn. Diese Kontextabhängigkeit des sozialen Sinns ist für Menschen, die in naturalistischen Sprachspielen sozialisiert wurden, nur schwer fassbar, da der Glaube an eine kontexttranszendierende Wahrheit nicht nur einen kulturellen Wert darstellt, sondern auch den Kern des eigenen Selbstverständnisses. Dies ist vermutlich mit ein Grund, warum so viele westliche Beobachter*innen für den Wert der kontextuellen Angemessenheit und die epistemologische Multiplizität thailändischer Sprachspiele »blind« bleiben. Sie partizipieren nicht lange genug am Alltagsleben, um einen verkörperten Sinn von *kala thesa* zu entwickeln und identifizieren daher Paradoxien, wo viele Thais sinnhafte Praxis sehen.

»Children are taught from birth to recognize *kala thesa*, lest they *phit kala thesa* (make an error in *kala thesa*). But in my experience the concept is rarely talked about or written about, except to correct children. It is so deeply taken for granted among Thais that I knew the concept years before I learned the word.«[60]

Der oben skizzierte Wert der kontextuellen Angemessenheit bestimmt also nicht nur, wie man sich zu verhalten hat, sondern auch die Angemessenheit epistemischer und ontologischer Prämissen. Es ist also nicht nur das Verhalten, das in Abhängigkeit von Zeit und Ort variiert, sondern auch dessen Sinn.

DER PARADOXOGRAFISCHE TREND IN DEN GEGENWÄRTIGEN THAI STUDIEN

Bernhard Waldenfels hat festgestellt, dass »Paradoxien heute eine besondere Konjunktur haben. Paradoxien sind, wörtlich genommen, Ansichten, die gegen die landläufige Ansicht … verstoßen. Wie alle »›Para‹-Fälle (vgl. Parasit,

59 Baumann/Rehbein: *Rethinking the Social*, 167.

60 Van Esterik: *Materializing Thailand*, 38.

Parästhesie, Paralogie oder Parapsychologie) setzen Paradoxien eine Normalität der Dinge voraus.«[61] Auch wenn Waldenfels' Beobachtung sicher für das gesamte Feld der Geistes- und Sozialwissenschaften zutrifft, scheint sie besonders angebracht, um das gegenwärtige Feld der englischsprachigen Thai Studien zu beschreiben. Peter Jackson hat zutreffend bemerkt, dass Thailand in Texten von westlichen Beobachter*innen häufig als Ort des »Exzesses«, »Paradoxen« und »Widersprüchlichen« dargestellt wird.[62] Bei einer genaueren Betrachtung des gegenwärtigen Diskurses in den Thai Studien kann man tatsächlich den Eindruck bekommen, dass sich hier ein paradoxografischer Trend abzeichnet, wobei ich unter Paradoxografie eine Form des Schreibens verstehe, die einem orientalistischen Hang zur Dokumentation von Kuriositäten folgt.[63]

Ich verstehe unter Paradoxografie eine Form des Schreibens, die einem orientalistischen Hang zur Dokumentation von Kuriositäten folgt.

»With the development of the paradoxographical tradition associated in its origin with the poet Callimachus (fl. 270 B. C.), … [t]he encyclopedic tradition became inextricably wedded to the quest for the exotic, the marvelous, the anomalous, the strange.«[64]

Die folgende Liste enthält einige Titel von aktuellen Artikeln und Buchbeiträgen zu Thailand, die alle den Begriff des Paradoxes im Titel führen.[65]

- *The Evolution of Educational Reform in Thailand: The Thai Educational Paradox*[66]
- *Paradoxes of Order in Thai Community Politics*[67]
- *Limits to Neoliberal Authoritarianism in the Politics of Land Capitalization in Thailand: Beyond the Paradox*[68]
- *Ascendant Doctrine and Resurgent Magic in Capitalist Southeast Asia: Paradox and Polarisation as 21st Century Cultural Logic*[69]
- *The Paradox of Thailand's 1997 People's Constitution«: Be Careful What You Wish For*[70]
- *Sacred Tourism and the State: Paradoxes of Cross-Border Religious Patronage in Southern Thailand*[71]
- *Khon Rai Sanchat: Resident Aliens and the Paradox of National Integration in Thailand*[72]
- *Kings in the Age of Nations: The Paradox of Lèse-Majesté as Political Crime in Thailand*[73]
- *The Thai Political Paradox*[74]
- *Democratic Paradox: What Has Gone Wrong in Thailand?*[75]

61 Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie*, 24.

62 Jackson: *Semicoloniality, Translation and Excess*, 30.

63 White: *Myths of the Dog-Man*, 16.

64 Smith: *Map Is Not a Territory*, 251.

65 Ich werde im Folgenden nicht genauer auf die textuelle Funktion des Paradox in den einzelnen Quellen eingehen. Zentral ist, dass sich alle Autor*innen dazu entschieden haben, das Paradoxe im Titel zu betonen.

66 Fry Hui Bi: *The Evolution of Educational Reform*.

67 Herzfeld: *Paradoxes of Order*.

68 Hirsch: *Limits to Neoliberal Authoritarianism*.

69 Jackson: *Ascendant Doctrine*.

70 Martinez Kuhonta: *The Paradox of Thailand's 1997 People's Constitution«*.

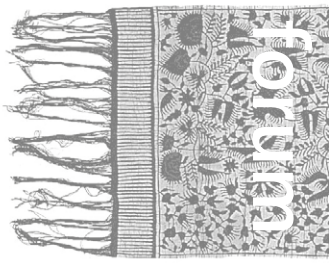
71 Maud: *Sacred Tourism and the State*.

72 Mukdawan/Prasit/Panadda: *Khon Rai Sanchat*.

73 Streckfuss: *Kings in the Age of Nations*.

74 von Feigenblatt: *The Thai Political Paradox*.

75 Wei: *Democratic Paradox*.



Die Aktualität dieser meist politikwissenschaftlichen Beiträge zeigt, dass der paradoxografische Trend in den gegenwärtigen Thai Studien Schwung aufzunehmen scheint. Der Versuch, sich Thailand analytisch über das Paradoxe zu nähern, hat jedoch eine längere Tradition. So wurde eine paradoxografische Tendenz bereits in den 1990er Jahren von Erik Cohen bemerkt. Als Grund für die Häufigkeit des Paradoxen in Texten zu Thailand identifiziert Cohen zwei fundamentale Dichotomien, die im thailändischen Alltagsleben offensichtlich seien. Erstens, eine Gleichzeitigkeit von Lockerheit und Starrheit, die die Sozialstruktur Thailands kennzeichnen würde. Zweitens, die Langlebigkeit und der gleichzeitige Wandel sozialer Institutionen, die Thailands Modernisierungsprozess prägen würden.[76]

Auch wenn Cohen der Erste war, dem eine paradoxografische Tendenz in den Thai Studien auffiel, so reflektierte er dennoch nicht über das implizite Fortschrittsdenken, das der Sinnhaftigkeit dieser Rhetorik zugrunde liegt. Cohens Diagnose reproduziert den Fortschrittsdiskurs sogar, in dem die beiden fundamentalen Dichotomien, die er für die thailändische Gegenwartsgesellschaft identifiziert, auf der binären Gegenüberstellung von Tradition und Moderne basieren. In den folgenden Passagen werde ich jedoch nicht diskutieren, ob Cohens Diagnose korrekt ist, sondern argumentieren, dass die zivilisatorische Rhetorik des naturalistischen Alltagsverstandes zunächst einmal rekonstruiert werden muss, um dann die ideologische Funktion des paradoxografischen Trends in den Thai Studien aufdecken zu können.

Die ideologische Nähe, die zwischen einer Identifikation von Paradoxien und einem banalen Exotismus besteht, wurde kürzlich vom Ethnologen Bruce Kapferer nachgezeichnet. Kapferers Definition des Exotischen als »the appearance of a previously unknown phenomenon of existence or else a perturbation in the behavior, creation, or formation of phenomena that deviates from expectations or predictions based on current knowledge, opinion, or theory« [77], kann praktisch wortwörtlich übernommen werden, um das alltägliche Verständnis eines Paradoxes zusammenzufassen. Wie schon aus Waldenfelds' Eingangszitat hervorgeht, ist die Identifikation eines Paradoxes immer auch eine Aussage über ein nicht hinterfragtes Verständnis des Normalen und daher nur im Rahmen einer Sozialisation in spezifischen Wissensordnungen sinnhaft. Das Zusammenwirken von Sozialisation und dominanter Ideologie produziert ein spezifisches In-der-Welt-Sein, das als lebensweltlicher Alltagsverstand bezeichnet werden kann.

»If common sense is as much an interpretation of the immediacies of experience, a gloss on them, as are myth, painting, epistemology, or whatever, then it is, like them, historically constructed and, like them, subjected to historically defined standards of judgment.«[78]

Das im Naturalismus wurzelnde humanistische Ideal eines universellen Menschenverstandes ist in der deutschen Übersetzung als »gesunder Menschenverstand« besonders normativ und ethnozentristisch.

76 Cohen: *Sociocultural Change in Thailand*.

77 Kapferer: *How Anthropologists Think*.

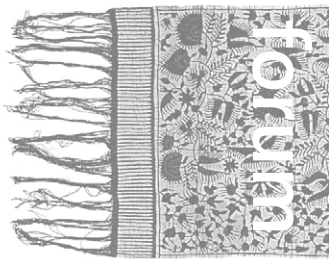
78 Geertz: *Common Sense as a Cultural System*, 76.

In dieser Passage argumentiert Clifford Geertz gegen die Annahme eines »gesunden Menschenverstandes«, der von allen Menschen auf der Welt geteilt werden würde. Das im Naturalismus wurzelnde humanistische Ideal eines universellen Menschenverstandes ist in der deutschen Übersetzung als »gesunder Menschenverstand« besonders normativ und ethnozentristisch.[79] Jede Abweichung von diesem »gesunden« Menschenverstand wird in deutschen Sprachspielen fast automatisch pathologisiert.

... zeigt auch, dass sich animistische und naturalistische Ätiologien nicht zwangsläufig ausschließen müssen.

Die meisten Leser*innen würden sicher darin übereinstimmen, dass es gegen den »gesunden Menschenverstand« verstößt, den Grund für das plötzlich auftauchende Fieber eines Kleinkindes im Ehebruch der Tante des Kindes zu suchen. Dennoch ist diese Erklärung sehr bedeutsam in den alltäglichen Sprachspielen des ländlichen Buriram. Wenn diese Erklärung dem Aberglauben und der unzureichenden Schulbildung der ländlichen Bevölkerung zugeschrieben wird, wie es übrigens häufig in thailändischen Massenmedien geschieht, wird vergessen, dass es sich bei einem Großteil unseres alltäglichen medizinischen Wissens ebenso um eine kulturelle Konstruktion handelt, wie es bei der im Animismus wurzelnden thailändischen Volksmedizin der Fall ist. Darüber hinaus gründen auch westliche Schulmediziner*innen ihre Diagnosen in so unspezifischen Fällen wie Fieber häufiger in ihrer Intuition, als in harten wissenschaftlichen Fakten. Hinzukommt, dass es mittlerweile auch im ländlichen Buriram die Regel ist, dass Eltern zuerst eine*n Schulmediziner*in aufsuchen und erst wenn diese Behandlung nicht die gewünschte Wirkung zeigt, zu den Mitteln der auf dem Animismus basierenden Volksmedizin greifen. Diese Priorisierung der Schulmedizin deutet nicht nur die Hegemonie des Naturalismus im ländlichen Alltagsleben an, sondern zeigt auch, dass sich animistische und naturalistische Ätiologien nicht zwangsläufig ausschließen müssen. Was als »gesunder« Menschenverstand betrachtet wird, ist immer ein sozio-kulturell kontingentes Phänomen. Jedoch ist diese kulturelle Kontingenz selten Gegenstand analytischer Reflexionen, wenn das Paradox als Trope gebraucht wird, um Aspekte des thailändischen Alltagslebens zu beschreiben. Anstatt zu betonen, dass die als paradox identifizierten Phänomene Abweichungen von ihrem nicht hinterfragten Alltagsverstand darstellen, behandeln die meisten Autor*innen die von ihnen beschriebenen Paradoxien als objektive Fakten, deren Identifikation auf einer universellen Ordnung der Welt beruht, auf die sie als Wissenschaftler*innen einen direkteren Zugriff haben als ihre thailändischen Gesprächspartner*innen. Vor diesem Hintergrund argumentiert Kapferer, dass das Problem nicht so sehr in der Identifikation von Paradoxien liege, sondern in der ideologischen Funktion, die das Exotische/Paradoxe in wissenschaftlichen Sprachspielen erfüllt und wo es zu einem Aspekt moderner Identitätspolitik wird. In wissenschaftlichen Texten markieren Paradoxien pathologische Abweichungen von einer verbindlichen Norm,

79 Die Normativität des deutschen Konzepts wird von Schütz und Luckmann übrigens nicht hinterfragt.



die das wissenschaftliche Selbst in einer Epistemologie zentriert, die wir Wissenschaft nennen und die als universell imaginiert wird. Das Sprachspiel »Wissenschaft« reguliert soziale Praxis somit dadurch, dass es das Wahre vom Falschen, das Vernünftige vom Unvernünftigen und das Normale vom Anormalen trennt.[80] Als soziale Wahrheit schafft das Sprachspiel der Wissenschaft das »Anormale« als ein Anderes und steuert die Produktion des rationalen Selbst in einem Prozess der Distanzierung von diesem diskursiv erschaffenen Antagonisten. Das Paradoxe als Manifestation des Anormalen wird so zu einem konstitutiven Aspekt des rationalen »Selbst« in wissenschaftlichen Sprachspielen.[81]

Rein textuell funktioniert das Paradox also analog zu den Kategorien »primitiv«, »irrational« und »wild«, die jedoch aufgrund ihres offensichtlichen Orientalismus im gegenwärtigen Diskurs nicht mehr salonfähig sind. Dem Paradox hingegen begegnet man in wissenschaftlichen Texten wie oben gezeigt noch sehr häufig. Dabei zieht das Paradox seine anhaltende Legitimität aus dem Glauben an die Universalität der aristotelischen Logik und der Hegemonie des Positivismus, die nach wie vor das Verständnis von Wissenschaftlichkeit in der westlichen Moderne und Postmoderne prägen. Ein wissenschaftliches Beharren auf einer singulären und universellen Epistemologie, die sich aus einer naturalistischen Ontologie ableitet, trägt also nicht nur zur anhaltenden Exotisierung unserer thailändischen Gesprächspartner*innen bei, sondern mindert auch die Fähigkeit, die praktische Bedeutsamkeit sozialer Kollektivität in lokalen Sprachspielen zu verstehen. Um die Selbstidentifikation mit sozialen Kategorien in alltäglichen Sprachspielen verstehen zu können, muss rekonstruiert werden, wie Kollektivität gelebt und wie Zugehörigkeit praktisch erfahren wird.

Rein textuell funktioniert das Paradox also analog zu den Kategorien ‘primitiv’, ‘irrational’ und ‘wild’, die jedoch aufgrund ihres offensichtlichen Orientalismus im gegenwärtigen Diskurs nicht mehr salonfähig sind.

EPISTEMOLOGISCHE MULTIPLIZITÄT

Der einzige Weg, Sprachspiele zu verstehen, deren Logik vom naturalistischen Alltagsverstand der Moderne abweicht, ohne sie im Vertrauten oder Pathologischen aufgehen zu lassen, liegt für Kapferer darin, epistemologische Multiplizität zu denken. Demnach würden auch in einer globalisierten Welt, mit zunehmend homogenisierten Lebenswelten, nicht-moderne und moderne Epistemologien nebeneinander existieren.[82] Kapferers Verweis auf die epistemologische Multiplizität der globalisierten Welt öffnet Anknüpfungspunkte zu einer aufschlussreichen, aber meist übersehenen Strömung in den Thai Studien. Beiträge zu dieser Strömung betonen, auf die eine oder andere Weise, die parallele Existenz und praktische Bedeutsamkeit relationaler Epistemologien im gegenwärtigen Thailand. Diese Beiträge bieten einen alternativen Blick auf Thailands alltägliche Lebenswelten als

80 Foucault: *Die Anormalen*.

81 Bublitz et al.: *Diskursanalyse*, 12–13; Giesen: *Zwischenlagen*.

82 Kapferer: *How Anthropologists Think*, 823–25.

die üblichen poststrukturalistischen Ansätze des paradoxografischen Trends, die meist das homogenisierende Potential des neoliberalen Kapitalismus, der Landflucht oder neuer Medien betonen, um auf dieser Grundlage moderne Machtformen und ihre Reproduktion zu kritisieren. Obwohl diese Gedanken zur Relationalität thailändischer Epistemologien meist aus zwei semi-autonomen Strömungen erfolgen – Gender und Religion –, betonen dennoch alle mir bekannten Arbeiten, dass die logischen Inkonsistenzen, die aus der Relationalität thailändischer Wissensordnungen erwachsen, keine Paradoxien oder kognitive Krisen produzieren, sondern sinnhafte Aspekte der Alltagswelt sind.

... dass die konzeptuelle Bedeutung der Ambiguität in thailändischen Sprachspielen analytisch rekonstruiert werden muss, um die praktische Bedeutsamkeit lokaler Zugehörigkeitsgefühle im ländlichen Nordosten Thailands verstehen zu können, ...

Die Alltäglichkeit epistemischer Inkonsistenzen und das Nebeneinander scheinbar widersprüchlicher Annahmen im Sinne einer gleichzeitigen Gültigkeit von A und ¬A sind bereits in einem der frühesten Beiträge zu dieser Strömung dokumentiert.

»The monks and laymen in question, in other words, appear to be asserting – in their clearly expressed beliefs and related practices – that »A« is both true and not true. [...] Mutually inconsistent religious beliefs are not ipso facto problematical ... nor do they necessarily produce felt cognitive conflict in their adherents.«[83]

Was jedoch die frühen Beschreibungen relationaler Epistemologien von aktuelleren Diskussionen unterscheidet, ist, dass diese Gleichzeitigkeiten in den frühen Arbeiten noch als problematisch betrachtet werden.[84] Im Gegensatz zu diesen rationalistischen Positionen, bei denen das Paradoxe noch auf Grundlage externer Standards identifiziert wurde, betonen neuere Arbeiten, dass die gleichzeitige Sinnhaftigkeit von sich scheinbar gegenseitig ausschließenden Annahmen keine Ausnahme, sondern ein essentieller Bestandteil thailändischer Sprachspiele ist. Manche Autor*innen nutzen diese Feststellung, um auf dieser Grundlage das Apriori monistischer Epistemologien kritisch zu hinterfragen.[85]

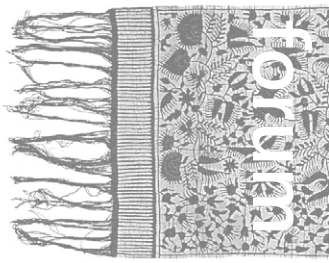
Die Betonung epistemologischer Multiplizität ist auch ein wichtiger Bestandteil des Neuen Animismus.[86] Im Gegensatz zur binären Epistemologie des Naturalismus, die Identität in Essenzen, Dualismen und über die Zuschreibung eindeutiger symbolischer Grenzen sucht, sind animistische Epistemologien relational und nicht binär. Animistische Epistemologien erkennen Ambiguität als eine sinnhafte Seinsform an und müssen sie nicht über die Formulierung binärer Oppositionen auflösen, um eindeutige Identitäten zu erzeugen. In diesem Sinne argumentiere ich, dass die konzeptuelle Bedeutung der Ambiguität in thailändischen Sprachspielen analytisch rekonstruiert werden muss, um die praktische

83 Piker: *The Problem of Consistency*, 218–28.

84 Ebd., 216–18; Terwiel: *A Model for the Study of Thai Buddhism*, 393–95.

85 McDaniel: *The Lovelorn Ghost;* ders.: *Review*; ders.: *This Hindu Holy Man*; Jackson: *Beyond Hybridity and Syncretism*; Ders.: *The Performative State*; ders.: *The Tapestry of Language and Theory*; ders.: *The Thai Regime of Images*; Morris: *Three Sexes and Four Sexualities*.

86 Bird-David: *»Animism« Revisited*, 68.



Bedeutsamkeit lokaler Zugehörigkeitsgefühle im ländlichen Nordosten Thailands verstehen zu können, die auf westliche Beobachter*innen einen paradoxen Eindruck machen können, der sich in der gegenwärtigen Forschung noch zu häufig reflektiert.

ROMANTISCHE REBELLION UND DIE GEGENSEITIGKEIT DES SEINS

Mein Bewusstsein der epistemologischen Multiplizität thailändischer Sprachspiele erwuchs vorrangig aus einem Gefühl der Unangemessenheit. In erster Linie war es die Unangemessenheit meines Repertoires theoretischer Konzepte, die das lokale Verständnis sozialer Kollektivität nicht nur unzureichend beschreiben konnten, sondern zu einer Verzerrung lebensweltlicher Vorstellungen beitrugen. Ein weiterer Aspekt war die Rolle, die numinöse Wesen bei der Reproduktion kollektiver Zugehörigkeitsgefühle spielen. Im Sinne Richard Shweders kann man daher sagen, dass diese Erfahrungen im Feld zu einer »romantischen Rebellion gegen die Aufklärung« führten. Eine zentrale Annahme romantischer Positionen in der Sozial- und Kulturanthropologie, die Shweder zu Lucien Lévy-Bruhl zurückverfolgt, geht davon aus, dass »ideas and practices have their foundation in neither logic nor empirical science, that ideas and practices fall beyond the scope of deductive and inductive reason, that ideas and practices are neither rational nor irrational but rather nonrational.«[87]

Obwohl viele zeitgenössische Ethnolog*innen Lévy-Bruhls Schriften ablehnen, wird ihnen im Rahmen der ontologischen Wende erneute Aufmerksamkeit zuteil. In diesem Kontext wurden Lévy-Bruhls Konzepte vom Mythos des zivilisatorischen Fortschritts und einer evolutionistischen Sprache befreit und vielmehr als frühe Versuche gedeutet, die epistemologische Multiplizität des Alltagslebens zu denken.[88] Marshall Sahlins hat entscheidend zur Rehabilitation von Lévy-Bruhls Schriften in der Sozial- und Kulturanthropologie beigetragen. Insbesondere nutzte er Lévy-Bruhls Partizipationslehre, um eine »Gegenseitigkeit des Seins« zu formulieren, auf deren Grundlage es Sahlins gelingt, Verwandtschaftsvorstellungen zu explizieren, die sich nur schwer in naturalistische Sprachspiele übersetzen lassen. Mit dem Konzept der »Gegenseitigkeit« führt Sahlins ethnologische Debatten zum Dividuum weiter, die die menschliche Person als »teilbar« und nicht »abgrenzbar« in dem Sinn verstehen, dass Aspekte einer Person von anderen Personen geteilt werden. Eine dividuelle Person besteht aus einer Pluralität konstitutiver Elemente, von denen einige menschlich, andere nicht-menschlich sein können.[89] Dividualität bezeichnet die Einverleibung Anderer, die die dividuelle Person zu einem Kollektiv in einem partizipatorischen Sinne macht.[90] Die dividuelle Person wird damit zur kleins-

Dividualität bezeichnet die Einverleibung Anderer, die die dividuelle Person zu einem Kollektiv in einem partizipatorischen Sinne macht.

87 Shweder: *Anthropology's Romantic Rebellion*, 28.

88 Baumann: *Das animistische Kollektiv*; Tambiah: *Magic, Science, Religion*, 85.

89 Sahlins: *What Kinship Is – and Is Not*, 19.

90 Ebd., 28.

ten Manifestation animistischer Kollektivität im ländlichen Nordosten Thailands.[91]

In der vom Philosophen Lévy-Bruhl entworfenen Partizipationslehre sind die vom Naturalismus veruniversalisierten Kausalitätsbeziehungen irrelevant.[92] Auch wenn diese Kausalitäten in animistischen Sprachspielen häufig erkannt werden, sie sind für die Bedeutung eines Sachverhalts nebensächlich, da numinöse Wesen und animistische Kollektivität am Ursprung der meisten sozial relevanten Tatsachen stehen. Daher ist die von Sahlins auf Grundlage von Lévy-Bruhls Partizipationslehre entworfene Gegenseitigkeit des Seins so hervorragend geeignet, um die praktische Logik lokaler Sprachspiele im ländlichen Buriram zu rekonstruieren, in denen ein Kind krank wird, wenn eine matrilineare Tante ein sexuelles Tabu gebrochen hat.

Die nicht-moderne Ontologie des lokalen Animismus stellt eine bedeutsame Unterströmung alltäglicher Sprachspiele im gegenwärtigen Thailand dar und eine Reihe alltäglicher Praktiken zieht ihre Sinnhaftigkeit aus ihr.

»The principle of participation extends to relations between persons, so that the hunter or the warrior may succeed or fail according to whether his wife at home is faithful and observes the prescribed taboos or fails to do so. It also extends to the child that sickens when his parent breaks a rule or is exposed to contamination.«[93]

Der moderne Alltagsverstand geht davon aus, das Personen erst existieren müssen, bevor sie Teil von Beziehungen werden können; für Lévy-Bruhl und den Neuen Animismus ist die Partizipation und damit die Beziehung aber der Existenz der Person vorgeschaltet.[94] Lévy-Bruhls Partizipationslehre stellt die nicht-moderne Antithese des Satzes vom Widerspruch dar. Sie erkennt die Sinnhaftigkeit von Ambiguitäten und Widersprüchen an und erscheint daher unvereinbar mit dem naturalistischen Alltagsverstand. Trotz der Hegemonie des Naturalismus in wissenschaftlichen Sprachspielen und Thailands öffentlichem Diskurs argumentiere ich, dass widersprüchliche Annahmen in einem einzigen Kontext wesentliche semantische Funktionen in thailändischen Sprachspielen erfüllen. Die Ambiguität, die durch eine solche Gleichzeitigkeit von Widersprüchen entsteht, ist dabei nicht nur zentral, um die Selbstidentifikation mit Kompositkategorien wie Thai-Khmer zu verstehen, sondern auch, um die Reproduktion sozialer Kollektive zu rekonstruieren.

Coincidentia oppositorum ist ein lateinischer Begriff, der die Gleichzeitigkeit von Widersprüchen bezeichnet. Auch wenn der gegenwärtige Gebrauch des Begriffs auf Cusanus' Schriften zurückgeht[95], wird der Begriff üblicherweise mit Mircea Eliade assoziiert, der ihn häufig nutzte, um damit die charakteristische Ambiguität des mystischen Denkens zu bezeichnen. Der Begriff wird aber auch von Pierre Bourdieu benutzt, um damit die mythisch-rituelle Logik der kabylischen Bauern zu beschreiben.[96] Roy Wagner bezeich-

91 Baumann: *Reconceptualizing the Cosmic Polity*, 47–48.

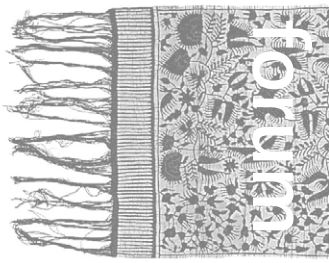
92 Evans-Pritchard: *Theorien über primitive Religion*, 124.

93 Bunzel: *Introduction to Lucien Lévy-Bruhl*, xiv.

94 Sprenger: *Graded Personhood*.

95 Münnix: *Kontradiktion und Komplementarität*, 270.

96 Saliba: *»Homo Religiosus« in Mircea Eliade*, 50; Bourdieu: *The Logic of Practice*, 234.



net ein Denken, das die Sinnhaftigkeit der Ambiguität anerkennt, als dialektisch und unterscheidet es kategorisch vom linearen Denken des Naturalismus. Im dialektischen Denken sind Paradoxien, Widersprüche und Partizipationen die Grundlage sinnhafter Praxis. Lineares Denken, hingegen, betont die Vermeidung von Paradoxien und Wiedersprüchen und die Unmöglichkeit von Partizipationen, wie sie animistische Kollektivität kennzeichnen.[97]

Das dialektische Denken alltäglicher Sprachspiele in Thailands südlichem Nordosten wurzelt im hierarchischen Animismus, aus dem sich eine soziale Ontologie ableitet, die animistische Kollektive als die grundlegenden Einheiten des sozialen Lebens imaginiert, in denen Menschen und numinöse Wesen in Gegenseitigkeiten des Seins miteinander verbunden sind und aneinander partizipieren. Die nicht-moderne Ontologie des lokalen Animismus stellt eine bedeutsame Unterströmung alltäglicher Sprachspiele im gegenwärtigen Thailand dar und eine Reihe alltäglicher Praktiken zieht ihre Sinnhaftigkeit aus ihr. Die anhaltende Bedeutsamkeit dieser relationalen Epistemologie im Alltagsleben, genauso wie die Hegemonie des Naturalismus im öffentlichen Raum, verweisen schließlich auf die epistemologische Multiplizität der thailändischen Gegenwartsgesellschaft und das Nebeneinander animistischer und naturalistischer Ontologien.

97 Wagner: *The Invention of Culture*, 116.

DIALEKTISCHE UNTERSTRÖMUNGEN IN THAILÄNDISCHEN SPRACHSPIELEN

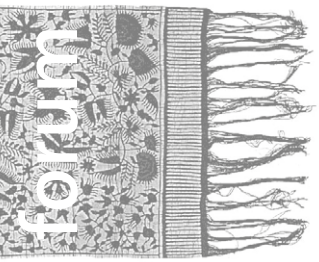
In Übereinstimmung mit Theorien linguistischer Relativität ist diese relationale Epistemologie des thailändischen Alltagswissens auch in der thailändischen Sprache verankert. Obwohl ich kein Linguist bin, werde ich im folgenden Absatz versuchen, diese nicht binär operierende Unterströmung thailändischer Sprachspiele am Beispiel der mittlerweile ikonischen Redewendung *same same but different* zu veranschaulichen.[98]

Die Redewendung same same but different stammt aus Thailand und gilt als das Vorzeigebeispiel für Tinglish, eine Form des Pidgin, die die Logik thailändischer Sprachspiele auf die englische Sprache anwendet.

Die Redewendung same same but different stammt aus Thailand und gilt als das Vorzeigebeispiel für Tinglish, eine Form des Pidgin, die die Logik thailändischer Sprachspiele auf die englische Sprache anwendet.[99] Die Redewendung ziert unzählige T-Shirts, Tassen und andere Mitbringsel, die auf thailändischen Touristenmärkten verkauft werden. Ich war daher sehr überrascht, als eine thailändische Gastdozentin, die ich nach ihrer Meinung zur Bedeutung der Redewendung fragte, meinte, dass sie sie noch nie gehört hätte. Im Nachhinein macht es aber sehr wohl Sinn, dass eine Dozentin von der prestigereichen Chulalongkorn University keine Erfahrungen mit einer tinglischen Redewendung hat, der meist auf Märkten und in der Interaktion zwischen thailändischen Verkäufer*innen und ausländischen Käufer*innen begegnet wird. Die Redewendung wird verwendet, um die Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Unter-

98 Baumann: *Ghosts of Belonging*, 79–82.

99 Pisarn Bee: *Perception of Thai English*.



schiedlichkeit in einem einzelnen Objekt zu explizieren. So sind z. B. identische T-Shirts in unterschiedlichen Farben *same same but different*. Thailändische Verkäufer*innen drücken mit der Redewendung die Gleichzeitigkeit von Identität und nicht-Identität in einem Kontext aus. Diese Betonung der Gleichzeitigkeit von Identität und nicht-Identität in einem Objekt unterscheidet sich diametral vom naturalistischen Alltagsverstand, der nur nach Differenz sucht, um eindeutige Identitäten zu erzeugen. Man kann in naturalistischen Sprachspielen eben nicht gleichzeitig männlich und weiblich sein, was auch erklärt, warum sich die Redewendung *same same but different* so häufig in wissenschaftlichen Texten zu Thailands queeren Lebenswelten findet.[100] Die tinglische Redewendung ist mittlerweile zu einer pop-kulturellen Ikone im Westen geworden, wo sie als ein Synonym für die ganze Region Südostasien dient. In dieser Funktion griff auch der deutsche Regisseur Detlef Buck im Jahre 2010 auf die Redewendung zurück und nutze sie als Titel für ein Coming-of-Age Drama.[101] Die Ikonizität der Redewendung verortete den Film eindeutig im südostasiatischen/exotischen Kontext, ohne dass zusätzliche Informationen benötigt wurden. Dennoch bleibt der semantische Gehalt der Redewendung für das westliche Publikum paradox, da eine Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Unterschiedlichkeit hier nun einmal keinen Sinn ergibt. Für Thais, die die Redewendung nutzen, drückt sie lediglich die Möglichkeit von Ambiguität als sinnhafte Form der Identität aus.

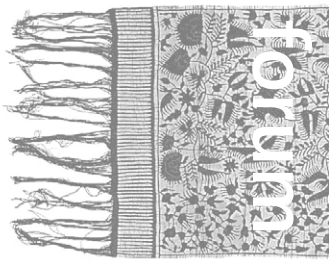
Man kann in naturalistischen Sprachspielen eben nicht gleichzeitig männlich und weiblich sein, was auch erklärt, warum sich die Redewendung same same but different so häufig in wissenschaftlichen Texten zu Thailands queeren Lebenswelten findet.

Die Sinnhaftigkeit der Ambiguität ist ein Charakteristikum thailändischer Sprachspiele, das im Widerspruch zur binären Logik des modernen Alltagsverstandes steht, der Ambiguitäten auflösen muss, um Eindeutigkeit zu erzeugen. Thailändische Klassifikationssysteme arbeiten aber nicht nur auf Grundlage binärer Gegensätze, sondern auch auf Grundlage bedeutsamer Ambiguitäten und einer kontextuellen Gleichgültigkeit gegenüber Widersprüchen. Thailändische Wissensordnungen sind daher nicht rein dualistisch verfasst, sondern haben eine ternäre Unterströmung, die sich in spezifischen Kontexten praktisch manifestiert. Die Ambiguität, die durch die Gleichzeitigkeit sich gegenseitig ausschließender Werte entsteht, ist in manchen Kontexten genauso bedeutsam, wie ihre Singularität und Ausschließlichkeit in anderen Kontexten.

In der thailändischen Sprache manifestiert sich diese dialektische Epistemologie im morphologischen Prozess der totalen Reduplikation. Die Dopplung des Wortes *same* im tinglischen Satz *same same but different* ist ein Beispiel so einer totalen Reduplikation, die die kulturelle Logik des Thai auf die englische Sprache anwendet, um eine praktische bedeutsame Aussage auf Tinglisch zu erzeugen. Obwohl die meisten Reduplikationen im Thai Pluralität oder Intensifikation andeuten, führt der thailändische Kulturwissenschaftler Pracha Suveeranont jedoch aus, dass die totale Reduplikation eines thailändischen Wortes durch das Satzzeichen *mai yamok* [ๆ] nicht nur

100 Davis/Quinley/Miles: *Same Same but Different*.

101 Buck: *Same Same but Different*.



Pluralität und Intensifikation anzeigt, sondern dass das verdoppelte Wort durch die Dopplung nicht-identisch wird.[102] So verweist die Reduplikation des Wortes Thai in *Thai-Thai* z. B. auf das umgangssprachliche Thai, die Sprache der ungebildeten Massen, die nichtsdestotrotz Thai sind. *Thai-Thai* bezeichnet also den scheinbar paradoxen Zustand, gleichzeitig Thai und nicht-Thai zu sein.[103]

Auch wenn die totale Reduplikation eines Wortes eine vollständige und sinnvolle Aussage auf Thai erzeugt, muss in der tinglischen Redewendung das Wort *different* hinzugefügt werden, um das Vorhandensein der nicht-Identität zu explizieren, das im Thai alleine durch den morphologischen Prozess der totalen Reduplikation erzeugt wird. Die Redewendung bleibt jedoch ein Paradox, solange sie auf Grundlage der aristotelischen Logik gelesen wird, die nach wie vor den meisten wissenschaftlichen Sprachspielen zugrunde liegt. Die Allgegenwärtigkeit der tinglischen Redewendung *same same but different* in alltäglichen Interaktionen zwischen Thais und Touristen, ihre scheinbare Paradoxie und das darin gründende Potenzial, sich von fälschlicherweise als prälogisch identifizierten Personen abgrenzen zu können, mag der Grund für die Bekanntheit der Redewendung im Westen und ihren mittlerweile ikonischen Status sein. Was die Übernahme der tinglischen Redewendung in westliche Sprachspiele aber verschleiert, ist jedoch, dass die praktische Bedeutsamkeit der Redewendung auf einer relationalen Epistemologie beruht, die die Gleichzeitigkeit von Identität und nicht-Identität in einem Kontext nicht nur erlaubt, sondern die daraus resultierende Ambiguität als sinnhafte Form des Seins akzeptiert.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

In der thailändischen Sprache manifestiert sich diese dialektische Epistemologie im morphologischen Prozess der totalen Reduplikation.

Als Ethnolog*innen begegnen uns unzählige Situationen, die auf den ersten Blick paradox erscheinen. Gewöhnlich sind das die Situationen, die unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir verbringen unzählige Stunden damit, das Rätsel ihrer scheinbar paradoxen Verfasstheit zu lösen. Gemeinhin nehmen wir an, dass wir das Oppositionspaar schon finden werden, das das Paradoxe auflösen wird, wenn wir nur lange genug suchen. Ein weitverbreiteter Ansatz ist z. B., unsere konzeptuellen Dichotomien neu auszurichten, um so scheinbar ambivalente Konfigurationen über die Konstruktion neuer Oppositionspaare aufzulösen. Wenn das jedoch nicht möglich ist, stellt das Paradox die beliebteste Trope dar, um in wissenschaftlichen Texten mit der Gleichzeitigkeit von Widersprüchen sinnhaft umzugehen.[104] Wenn die empirische Forschung dann aber immer neue Phänomene zu Tage fördert, die den logischen Prämissen des Naturalismus zu widersprechen scheinen, gibt es keinen anderen Ausweg, als das Paradox zu einem fun-

102 Pracha: *Atalak Thai*, 48–61.

103 Chanokporn: *Pleasure of Abjection*, 48–49.

104 Bourdieu: *Praktische Vernunft*, 165; Holbraad: *Ontology, Ethnography, Archaeology*, 432.

damentalen Bestandteil der Moderne oder sogar der menschlichen Existenz zu machen.[105]

In diesem Artikel habe ich jedoch argumentiert, dass die Anerkennung einer epistemologischen Multiplizität, die beispielsweise der Sinnhaftigkeit thailändischer Sprachspiele zugrunde liegt, und das Nebeneinander naturalistischer und animistischer Ontologien nicht nur helfen alltägliche Selbstidentifikationen mit der Kompositkategorie Thai-Khmer nachvollziehen zu können, sondern auch eine Möglichkeit darstellen, der Hegemonie des Rationalismus zu entkommen, der die gegenwärtigen Thai Studien in Form eines paradoxografischen Trends heimsucht.

105 Latour: *Wir sind nie modern gewesen;* Bourdieu: *Homo Academicus*; Deleuze: *The Logic of Sense*; Jackson: *Ascendant Doctrine*; White: *Myths of the Dog-Man*.

BIBLIOGRAPHIE

Anzaldúa, Gloria: *Light in the Dark/Luz En Lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, hg. v. Ana Louise Keating. Durham: Duke University Press, 2015.

Apter, Emily: Preface. In: *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, hg. v. Barbara Cassin, Princeton und Oxford: Princeton University Press, 2014, vii-xvi.

Århem, Kaj: Southeast Asian Animism in Context. In: *Animism in Southeast* Asia, hg. v. Kaj Århem und Guido Sprenger, New York: Routledge, 2016, 3–30.

—: Southeast-Asian Animism: A Dialogue with Amerindian Perspectivism. In: *Animism in Southeast Asia*, hg. v. ders. und Guido Sprenger, New York: Routledge, 2016, 279–301.

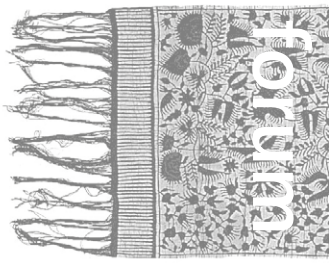
Baumann, Benjamin: Das Animistische Kollektiv. Lévy-Bruhl, Soziale Ontologien Und Die Gegenseitigkeit Menschlicher Und Nicht-Menschlicher Wesen in Thailand. In: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 4, Nr. 2 (2018), 129–66.

—: *Ghosts of Belonging. Searching for Khmerness in Rural Buriram*. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin (microfiches), 2017.

—: The Khmer Witch Project: Demonizing the Khmer by Khmerizing a Demon. In: *Ghost Movies in Southeast Asia and Beyond: Narratives, Cultural Contexts, Audiences*, hg. v. Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser, Leiden/Boston: Brill, 2016, 141–83.

—: Reconceptualizing the Cosmic Polity: The Tai Mueang as a Social Ontology. In: *Social Ontology, Socioculture and Inequality in the Global South*, hg. v. ders. und Daniel Bultmann, New York: Routledge, 2020, 42–66.

Baumann, Benjamin; Kretschmer, Danny; von Plato, Johannes; Pomerance, Jona; Rössig, Tim: Small Places Large Issues Revisited: Reflections on an Ethnographically Founded Vision of New Area Studies. In: *IQAS* 51, Nr. 1–2 (forthcoming).



Baumann, Benjamin; Rehbein, Boike: Rethinking the Social: Social Ontology, Sociocultures and Social Inequality. In: *Social Ontology, Sociocultures and Inequality in the Global South*, hg. v. ders. und Daniel Bultmann, New York: Routledge, 2020, 6–22.

—: Soziale Ontologie, Soziokulturen, Ungleichheit Und Kollektive. In: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 4, Nr. 2 (2018): 7–28.

Berliner, David; Lambek, Michael; Shweder, Richard; Irvine, Richard; Piette, Albert: Anthropology and the Study of Contradictions. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, Nr. 1 2016, 1–27.

Berman, Morris: *Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, 1985.

Bird-David, Nurit: »Animism« Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology* 40, Nr. S1 1999, 67–91.

Bohnsack, Ralf: Milieu Als Erfahrungsraum. In: *Milieu – Revisited: Forschungsstrategien Der Qualitativen Milieuanalyse*, hg. v. Stella Müller und Jens Zimemrmann, Wiesbaden: Springer VS, 2018, 19–52.

Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press, 1988.

—: *The Logic of Practice*. Übersetzt von Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

—: *Praktische Vernunft: Zur Theorie Des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Bublitz, Hannelore; Bührmann, Andrea; Hanke, Christine; Seier, Andrea: Diskursanalyse – (K)Eine Methode?: Eine Einleitung. In: *Das Wuchern Der Diskurse: Perspektiven Der Diskursanalyse Foucaults*, hg. v. Hannelore Bublitz, Andrea Bührmann, Christine Hanke und Andrea Seier, Fankfurt/New York: Campus Verlag, 1999. 10–21.

Buck, Detlev: *Same Same but Different*. Delphi Filmverleih, 2010.

Bunzel, Ruth: Introduction to Lucien Lévy-Bruhl's How Natives Think. In: *How Natives Think*, hg. v. Lucien Lévy-Bruhl, New York: Washington Square Press, 1966, v-xvii.

Cassirer, Ernst: *Philosophie Der Symbolischen Formen. Erster Teil – Die Sprache*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

Chanokporn, Chitikamoltham: Pleasure of Abjection: Cheap Thai Comics as Cultural Catharsis. In: *Explorations* 12 2014, 46–58.

Chatterjee, Ranjit: Reading Whorf through Wittgenstein. A Solution to the Linguistic Relativity Problem. In: *Lingua* 67 1985, 37–63.

Cohen, Erik: Sociocultural Change in Thailand: A Reconceptualization. In: *Thai Society in Comparative Perspective. Collected Essays*, hg. v. ders. Bangkok: White Lotus, 1991.

Davis, Jarrett; Quinley, John; Miles, Glenn: *Same Same but Different. A Baseline Study on the Vulnerabilities of Transgender Sexworkers in Bangkok's Sex Industry*. Report, 2016.

Deleuze, Gilles: *The Logic of Sense*. London: The Athlone Press, 1990.

Denes, Alexandra: *Recovering Khmer Ethnic Identity from the Thai National Past – an Ethnography of the Localism Movement in Surin Province*. Doctoral Dissertation, Cornell University, 2006.

—: The Revitalisation of Khmer Ethnic Identity in Thailand. In: *Routledge Handbook of Heritage in Asia*, hg. v. Patrick Daly und Tim Winter, Abingdon: Routledge, 2012, 168–81.

Descola, Philippe. *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

—: The Two Natures of Lévi-Strauss. In: *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, hg. v. Boris Wiseman, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 103–17.

Dumont, Louis: *Individualismus – Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1991.

Evans-Pritchard, Edward: *Theorien über primitive Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen Am Collège De France* (1974/75). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Franke, Anselm: Much Trouble in the Transportation of Souls, Or: The Sudden Disorganization of Boundaries. In: *Animism*, hg. v. ders., Berlin: Sternberg Press, 2010, 11–54.

Fry Hui Bi, Gerald: The Evolution of Educational Reform in Thailand: The Thai Educational Paradox. In: *Journal of Educational Administration* 51, Nr. 3 2013, 290–319.

Geertz, Clifford: Common Sense as a Cultural System. In: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, hg. v. ders., Basic Books, 1983, 73–93.

Giesen, Bernhard: *Zwischenlagen*. Weilerswist: Velbrück, 2010.

Grathoff, Richard: Grenze Und Übergang: Frage Nach Der Bestimmung Einer Cartesianischen Sozialwissenschaft. In: *Sachlichkeit. Festschrift Zum Achtzigsten Geburtstag Von Helmuth Plessner*, hg. v. Günter Dux und Thomas Luckmann, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1974, 223–41.

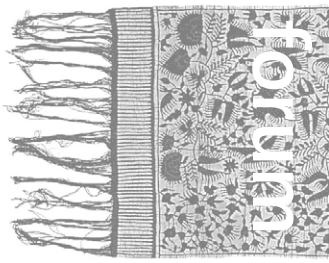
Habermas, Jürgen: *Theorie Des Kommunikativen Handelns. Band, 2 Zur Kritik Der Funktionalistischen Vernunft,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Haller, Rudolf: Lebensform Oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu N. Garvers »Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen«. In: *Grazer Philosophische Studien* 21 1984, 55–63.

Hanks, Lucien M.: The Thai Social Order as Entourage and Circle. In: *Change and Persistence in Thai Society. Essays in Honor of Lauriston Sharp*, hg. v. William Skinner und Thomas Kirsch, Ithaca und London: Cornell University Press, 1975, 197–218.

Harvey, Graham: *Animism. Respecting the Living World*. London: Wakefield Press, 2005.

Hastrup, Kirsten; Elsass, Peter: Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms. In: *Current Anthropology* 31, Nr. 3 1990, 301–11.



Herzfeld, Michael: Paradoxes of Order in Thai Community Politics. In: *Radical Egalitarianism: Local Realities, Global Relations*, hg. v. Felicity Aulino, Miriam Goheen und Stanley Tambiah, New York: Fordham University Press, 2013, 146–57.

Hirsch, Philip: Limits to Neoliberal Authoritarianism in the Politics of Land Capitalisation in Thailand: Beyond the Paradox. In: *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement* 2019, 1–18.

Hofner, Lara: The South against the Destroying Machine: An Interdisciplinary Attempt to Theorize Social Ontology for a Decolonial Project in the Social Sciences. In: *Social Ontology, Sociocultures, and Inequality in the Global South*, hg. v. Benjamin Baumann und Daniel Bultmann, New York: Routledge, 2020, 23–41.

Holbraad, Martin: Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. In: *Cambridge Archaeological Journal* 19, Nr. 03 2009, 431–41.

Holbraad, Martin; Pedersen, Morten A.: *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Hunt, Earl; Agnoli, Franca: The Whorfian Hyothesis: A Cognitive Psychology Perspective. In: *Psychological Review* 98, Nr. 3 1991, 377–89.

Jackson, Peter A.: *Ascendant Doctrine and Resurgent Magic in Capitalist Southeast Asia: Paradox and Polarisation as 21st Century Cultural Logic*. Dorisea Working Paper Series. Vol. 6, Göttingen: University of Göttingen, 2014.

—: Beyond Hybridity and Syncretism: Kala-Thesa Contextual Sensitivity and Power in Thai Religious and Gender Cultures. In: *Journal of Anthropology*, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC) 3, Nr. 1 ,2020, 1–37.

—: The Performative State: Semi-Coloniality and the Tyranny of Images in Modern Thailand. In: *SOJOURN* 19, Nr. 2 2004, 219–53.

—: Semicoloniality, Translation and Excess in Thai Cultural Studies. In: *South East Asia Research* 13, Nr. 1 2005, 7–41.

—: The Tapestry of Language and Theory: Reading Rosalind Morris on Post-Structuralism and Thai Modernity. In: *South East Asia Research* 12, Nr. 3 (2004): 337–77.

—: The Thai Regime of Images. In: *SOJOURN* 19, Nr. 2 2004, 181–218.

—: Thai Semicolonial Hybridities: Bhabha und Garcia Canclini in Dialogue on Power and Cultural Blending. In: *Asian Studies Review* 32 (2008): 147–70.

Jory, Patrick: *From »Melayu Patani« to »Thai Muslim«: The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand.* Asia Research Institute Working Paper Series Vol. 84, Singapore: National University of Singapore, 2007.

Kapferer, Bruce: How Anthropologists Think: Configurations of the Exotic. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19 2013, 813–36.

Keesing, Roger: Anthropology as Interpretative Quest. In: *Current Anthropology* 28, Nr. 2 1987, 161–76.

Klima, Alan: *Ethnography #9*. Durham und London: Duke University Press, 2019.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Martinez Kuhonta, Erik: The Paradox of Thailand's 1997 People's Constitution: Be Careful What You Whish For. In: *Asian Survey* 48, Nr. 3 2008, 373–92.

Maud, Jovan: Sacred Tourism and the State: Paradoxes of Cross-Border Religious Patronage in Southern Thailand. In: *Pilgrimage in the Age of Globalization: Constructions of the Sacred and Secular in Late Modernity,* hg. v. Nelia Hyndman-Rizk, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, 93–117.

McDaniel, Justin: *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press, 2011.

—: Review. Rezension von Barend Jan Terwiel, Monks and Magic: Revisiting a Classic Study of Religious Ceremonies in Thailand. In: *Journal of the American Oriental Society* 132, Nr. 4 2012, 701–05.

—: This Hindu Holy Man Is a Thai Buddhist. In: *South East Asia Research* 21, Nr. 2 2013, 191.

Morris, Rosalind C.: Three Sexes and Four Sexualities. In: *Positions: Asia Critique* 2, Nr. 1 1994, 15–43.

Mukdawan, Sakboon; Prasit, Leepreecha: Panadda, Boonyasarana: Khon Rai Sanchat: Resident Aliens and the Paradox of National Integration in Thailand. In: *Ethnic and Religious Identities and Integration in Southeast Asia*, hg. v. Ooi Keat Gin und Volker Grabowsky. Chiang Mai: Silkworm Books, 2017.

Mulder, Niels: *Everyday Life in Thailand: An Interpretation*. Bangkok: Duang Kamol, 1978.

Münnix, Gabriele: Kategorien und Begriffe in Sprache und Denken – Sprachphilosophische Perspektiven: Zur Problematik von Übersetzung und Interkultureller Kommunikation. In: *Kultur und Interkulturalität: Interdisziplinäre Zugänge*, hg. v. Elias Jammal, Wiesbaden: Springer, 2014, 109–25.

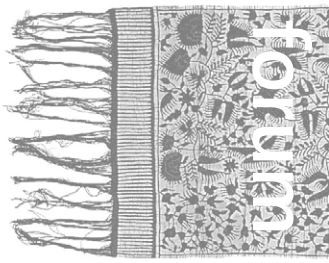
—: Kontradiktion und Komplementarität. Ist die Logik universal?. In: *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*, hg. v. Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen und Tobias Voßhenrich, Amsterdam und New York: Editions Rodopi, 2006, 265–80.

Otto, Rudolf: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: CH Beck, 1987 [1917].

Piker, Steven: The Problem of Consistency in Thai Religion. In: *Journal of the Scientific Study of Religion* 11, Nr. 3 1972, 211–29.

Pisarn Bee, Chamcharatsri: Perception of Thai English. In: *Journal of English as an International Language* 8, Nr. 1 2013, 21–36.

Pracha, Suveeranont: *Atalak Thai: Chak Thai Su Thai Thai*. Bangkok: Sameskybooks, 2011.



Sahlins, Marshall: *What Kinship Is – and Is Not*. London: The University of Chicago Press, 2013.

Saliba, John: *»Homo Religiosus« in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill, 1976.

Santos, Boaventura de Sousa: *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: UNRAST-Verlag, 2018.

Schütz, Alfred: *Language. Language Disturbance, and the Texture of Consciousness*, hg. v. ders., The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1962, 260–86.

Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen Der Lebenswelt*. Konstanz: UVK, 2003.

Searle, John R.: Social Ontology: Some Basic Principles. In: *Anthropological Theory* 6, Nr. 1 2006, 12–29.

Shweder, Richard: Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment, or There's More to Thinking Than Reason and Evidence. In: *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, hg. v. ders. und Robert LeVine, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 27–66.

Skafish, Peter: The Descola Variations. The Ontological Geography of Beyond Nature and Culture. In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 25, Nr. 1–2 2016, 65–93.

Smalley, William: *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1994.

—. Multilingualism in the Northern Khmer Population of Thailand. In: *Language Sciences* 10, Nr. 2 1988, 395–408.

Smith, Jonathan Z.: *Map Is Not a Territory: Studies in the History of Religion*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1978.

Spittler, Gerd: Teilnehmende Beobachtung als dichte Teilnahme. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 126 2001, 1–25.

Sprenger, Guido: Graded Personhood: Human and Non-Human Actors in the Southeast Asian Uplands. In: *Animism in Southeast Asia*, hg. v. Kaj Århem und ders., London and New York: Routledge, 2016, 73–90.

Stengers, Isabelle: The Challenge of Ontological Politics. In: *A World of Many Worlds*, hg. v. Marisol de la Cadena und Mario Blaser, Durham and London: Duke University Press, 2018, 83–111.

Streckfuss, David: Kings in the Age of Nations: The Paradox of Lèse-Majesté as Political Crime in Thailand. In: *Comparative Studies in Society and History* 37, Nr. 3 1995, 445–75.

—: The Mixed Colonial Legacy in Siam: Origins of Thai Racialist Thought, 1890–1910. In: *Autonomous Histories, Particular Truths*, hg. v. Laurie Sears, Madison: Center for Southeast Asian Studies, University of Wisconsins, 1993, 123–53.

Tambiah, Stanley: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Tarr, Chou Meng: *Peasant Women in Northeastern Thailand: A Study of Class and Gender Divisions among the Ethnic Khmer Loeu*. Dissertationsschrift an der University of Queensland, Brisbane, 1985.

Terwiel, Barend: A Model for the Study of Thai Buddhism. In: *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 3 (1976): 391–403.

Thongchai, Winichakul: The Other Within: Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects 1885–1910. In: *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, hg. v. Andrew Turton, Richmond, Surrey: Curzon, 2000, 38–63.

Tylor, Edward B.: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1871.

Vail, Peter: Thailand's Khmer as »Invisible Minority«: Language, Ethnicity and Cultural Politics in North-Eastern Thailand. In: *Asian Ethnicity* 8, Nr. 2 (2007): 111–30.

Van Esterik, Penny: *Materializing Thailand*. Oxford: Berg, 2000.

von Feigenblatt, Otto F.: The Thai Political Paradox. In: *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* 5, Nr. 4 2014, 775–82.

Wagner, Roy: *The Invention of Culture*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1981.

Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Wei, Chunjuan Nancy: Democratic Paradox: What Has Gone Wrong in Thailand. In: *Southeast Review of Asian Studies* 31 2009, 296–300.

White, David Gordon: *Myths of the Dog-Man*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1991.

Whorf, Benjamin Lee: *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: The MIT Press, 1956.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

—: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London und New York: Routledge, 1974.