

Ulrich Libbrecht 'Drakenaders
van mijn landschap'
Wat ik van het Oosten leerde



Aber der Wissende? Ach, der zu wissen begann
Und schweigt nun, ausgesetzt auf den Bergen des Herzens.

Rainer Maria Rilke

ULRICH LIBBRECHT

DRAKENADERS VAN MIJN LANDSCHAP

Wat ik van het Oosten leerde



lannoo

*Broeders van liefde en van leven
Vangt er mijn laatste groet.
Hoe graag was ik bij u gebleven,
Maar, 't gaat voorbij, voorgoed.*

Opgedragen aan de docenten en cursisten van de School voor
Comparatieve Filosofie Antwerpen ter gelegenheid van haar vijftienjarige
bestaan en van de Stichting Filosofie Oost-west Utrecht

www.lannoo.com

Omslagontwerp Studio Lannoo
Omslagillustratie © Zefa

© Uitgeverij Lannoo nv, Tielt, 2003

D/2004/45/60 – ISBN 90 209 5524 1 – NUR 718

Niets uit deze uitgave mag worden veelevoudigd en/of openbaar gemaakt
door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze ook
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

INHOUD

Voorwoord	7
De scharrelkip en de albatros	9
1 Mijn bevel des hemels – <i>mijn persoonlijke ‘Werdegang’</i>	11
2 Een comparatief mensbeeld – <i>herschikking van mijn subjectiviteit</i>	35
3 Westerse tekorten in een oosters licht – <i>het Oosten als kritische spiegel</i>	47
4 Humanisme en spiritualiteit – <i>naar een transcendente visie op het bestaan</i>	55
5 Wereldburgerschap en encounter – <i>ontmoeting met de ander</i>	69
6 Confucianisme en de wereld – <i>ethiek zonder religie</i>	75
7 Grondslagen van het taoïstisch denken – <i>China’s bijdrage aan de Wereldspiritualiteit</i>	81
8 Natuur in Oost en West – <i>lezing gehouden voor de Clusiusstichting van de Universiteit Leiden op 22 november 1996</i>	111
9 Natuur in een comparatief licht – <i>hoe groen is mijn dal?</i>	125
10 Mystiek in schriftloze culturen – <i>de filosofie van natuurliefhebbers</i>	153
11 Spinoza en de oosterse filosofie – <i>L’Orient n’existe pas (Malraux)</i>	169
12 Heraclitus en de Chinese filosofie – <i>wisten de Grieken alles beter?</i>	189
13 Oosterse wijsheden voor de westerse manager – <i>zijn wij de grote realisten?</i>	205
14 Actuele overpeinzingen – <i>westerse imperialistische dwaasheden</i>	215
15 Nabeschouwing – <i>bedenkingen aan het einde van een loopbaan</i>	221
Het laatste woord aan Chuang-tzu	231

VOORWOORD

Schopenhauer zegt: 'Leven doet men voorwaarts, filosoferen achterwaarts.' Voor iemand van meer dan 75 jaar is het verleden aanzienlijk groter dan de toekomst, en bovendien is het verleden zeker, de toekomst onzeker. Alle filosofie berust op ervaring, je moet *er varen* vooraleer je kan weten of de koers die je gevolgd hebt echt zinvol was. Filosofie is geen *theoria*, het is een *tao*, een weg waarover je loopt. Vaak ben je niet meer dan een *Wanderer an sich*, die af en toe een zijpad inslaat uit pure nieuwsgierigheid en daar soms iets vindt dat hij niet gezocht heeft.

In dit boek sprokkel ik verhalen bijeen die ik ooit her en der verteld heb, en die mij nu voldoende waardevol leken om ze in een bundel samen te brengen. Samen vormen ze geen uitgelijnd verhaal dat probeert een stelling te onderbouwen, want dat heb ik voldoende nagestreefd in mijn *Inleiding Comparatieve Filosofie*.

Ik heb mezelf altijd beschouwd als de kleine homunculus in het weidse Chinese landschap, onopvallend, maar toch aanwezig. Ik vond dat mijn curriculum daarbij onbenullig was en zijn drukinkt niet waard. En toch heb ik een persoonlijke geschiedenis, die een beetje anders is dan die van de meeste academici, die al met een bul in de wieg lagen. Mijn leven was niet direct een geschenk van de hemel, maar iets wat ik moeizaam uit de aarde heb moeten 'ontbergen' (hoofdstuk 1). Dit had als gevolg dat ik niet in een academische cirkel gevangen raakte, maar als een vrijbouter gedachten ging roven op alle kusten. De Griekse filosofie vond ik rijk, maar eenzijdig: een agora voor de rede. Dit bracht mij naar het Oosten, waar andere dimensies ontsloten werden: het tao van China, het brahman van India, het Niets van het boeddhisme. Het proces van de integratie was moeilijk en verliep langs veel eigenninnige dwaalwegen. Omdat het ongelijke mij veel meer aanspreekt dan het gelijke – is een alpenweide niet rijker dan een aardappelveld? – kon ik de Europees-christelijke visie niet als criterium gebruiken, en was ik verplicht op zoek te gaan naar een integratiemodel. Het resultaat hiervan is mijn comparatief model, dat om een herschikking van mijn mensbeeld vroeg (hoofdstuk 2).

Vanuit dit vogelperspectief benaderde ik mijn eigen beschaving, waar ik groot respect voor heb, maar waarover ik mij toch wat kritische vragen stel (hoofdstuk 5, 6 en 7). Meer bepaald heb ik mij afgevraagd wat bepaalde oosterse filosofieën, zoals confucianisme (hoofdstuk 6) en taoïsme

(hoofdstuk 7), kunnen betekenen binnen het kader van een wereldfilosofie. Ik heb altijd een grote gevoeligheid gehad voor het sacrale karakter van de natuur, en in dit verband ben ik sterk geïnspireerd geweest door oosterse visies (hoofdstuk 8 en 9). Ten slotte ben ik op zoek gegaan bij die volkeren die wij graag als primitief beschouwen, omdat zij vaak een frissere kijk op het leven hebben dan wij westerlingen (hoofdstuk 10).

In een paar geleerdere artikels heb ik specifiek comparatief onderzoek gedaan. Het was voor mij helder dat Spinoza beter te duiden valt vanuit het boeddhisme dan vanuit onze eigen filosofische traditie (hoofdstuk 11). Toen de kring van classici van Leuven mij vroeg een vergelijking te maken tussen Herakleitos en het Chinese denken, heb ik dat met plezier aanvaard (hoofdstuk 12). Ik weet dat deze artikels een hogere moeilijkheidsgraad hebben, maar de doctores moeten ook iets hebben.

Ten slotte heeft het leven mij ook weleens met mijn neus op de feiten gedrukt: wat moet een man van de daad met al die wijsheden? Enkele losse overpeinzingen in dit verband vonden hun neerslag in hoofdstuk 13 en 14.

Bij wijze van afronding ben ik nog eens teruggevallen op mijzelf: wat heeft dit alles nu voor mij, aan het einde van mijn loopbaan en mijn leven, betekend (hoofdstuk 15)?

Omdat ik geen recht heb op het laatste woord, heb ik dit overgelaten aan Chuang-tzu, die al in 300 v.C. mijn ultieme levensgevoel heeft verwoord.

DE SCHARRELKIP EN DE ALBATROS

Postmodernisten zijn de kampioenen van de incommensurabiliteit. Waarom zouden we het onvergelykbare vergelijken? Vooral als het je de moeite bespaart de vreemde wereldbeschouwingen van anderen te bestuderen? De wereld bestaat uit een archipel van eilanden die geen contact met elkaar hebben en zich vermeien in hun geestelijke inteelt, gedragen door de idee dat horizonten geborgenheid betekenen. Inteelt leidt echter tot degeneratie, en veel van de problemen waarmee het eiland Europa thans geconfronteerd wordt, zijn hier een gevolg van. We hebben onze genen en onze memen op alle mogelijke wijzen gecombineerd in kruiswoorden van onverzadigbare verbeelding, en we zijn thans koortsachtig op zoek naar al dan niet geïnspireerde originaliteiten: we spelen met vormen en woorden en vervelen ons in het spel, met als gevolg dat zowel onze filosofie als onze religie, zowel onze kunst als onze literatuur in ademnood raken. Dit verhindert ons niet om met onze laatste adem te blijven beweren dat wij in het middelpunt van de aarde wonen en dat ons eiland het voorbeeld is voor alle andere eilanden.

Is dat niet de filosofie van de scharrelkip? 'De bodem van mijn kippenren is zo rijk dat er altijd nog wel iets op te scharrelen valt, en waarom zou er elders iets zijn dat niet hier te vinden is? Ik broed tevreden op mijn eigen ei en kakel mijn filosofie uit over de archipel. Aangezien ik geen zwemster ben, kom ik niet op de andere eilanden. Ik geloof ook niet dat daar iets te pikken valt, want daar wonen alleen niet-verlichte kippen met valse wereldbeelden. De God van de kippen heeft mijn eiland uitverkoren en hier wortelt de wereltes¹. Alleen hier kwam God onder de zijnen.'

De albatros die kwam uitrusten op de rotskust van het eiland, hoorde dit en lachte in zijn ziel. Hoe kon iemand zo geborneerd zijn om zijn eigen kleine eiland te beschouwen als het middelpunt van de wereld? Wist de kip dan niet welke bloemen er bloeiden op de andere eilanden en welke kleurrijke vlinders er leefden in de bamboewouden? Dacht die kip nu echt dat haar hok gebouwd was op de as van de wereld?

De kip zei tot de albatros: 'Waarom doe je zoveel inspanning om hoog op te stijgen in de blauwe lucht, waar niets eetbaars te vinden is? Je kunt niet uitrusten op de sterren en moet toch altijd terugkeren naar de aarde. Waarom dan je tijd verdoen daar hoog onder de wolken?' Ach, dacht de albatros, waarom woorden verspillen aan een kip die niet eens kan vliegen en denkt dat er buiten haar kleine eiland niets is dat de moeite waard is? Ik weet dat al die eilanden maar vlekken zijn in de grote oceaan van de aarde.

¹ De wereltes of Yggdrasil is de centrale boom uit de Edda's.

Wanneer ik opstijg, overschouw ik ze allemaal met één blik en ik zie dat er overal bomen groeien, beken stromen en vogels zingen. Ik weet dat ze van plaats tot plaats anders zijn, maar allen samen vormen zij een paradijs. Dit is mijn paradijs. Maar om dit te weten moet ik hoog op de vleugels gaan in de eenzaamheid van de hemel. Kom ik terug in de dalen en vertel ik mijn verhaal aan de kippen, dan onderbreken ze maar even hun gescharrel en denken: hoe kun je zo je leven aan de hemel vergoien terwijl er zoveel voedsel te vinden is op de grond?

De albatros zwijgt, strekt zijn vleugels uit en stijgt weer op naar zijn wereld onder de sterren.

MIJN BEVEL DES HEMELS²

Mijn persoonlijke 'Werdegang'

Hoe vaak heeft men mij gevraagd hoe ik, als leraar wiskunde, toch op dat malle idee gekomen was om Chinees en Sanskriet te gaan studeren. Ik heb meestal geantwoord dat dit was omdat ik tweemaal gek was. Want wie schrijft er nu een proefschrift over Chinese wiskunde? Uiteindelijk heb ik besloten het verhaal dan toch maar eens te vertellen, niet omdat ik het allemaal zo belangrijk vind, maar omdat je misschien meer kunt leren van één wijsheid van een dwaas dan van vele dwaasheden van een wijze.

Uit eigen ervaring weet ik dat een mens met een 'bevel des hemels' geboren wordt, en dat dit bevel – zoals de *Chung-yung*³ zegt – je eigen natuur is. Toen ik op de middelbare school zat, en wij een van die vervelende opstellen moesten maken over de zonsondergang of de kleuren van de herfst, was ik na twee zinnen al uitverteld en kreeg ik meestal maar vijf op tien. Maar als we over een protofilosofisch onderwerp mochten schrijven – zoals 'veel kleintjes maken een groot' – dan durfde ik weleens het maximum te halen. Je kon daar immers zo uitvoerig over bomen en het probleem in al zijn facetten benaderen. Nu zul je natuurlijk denken dat ik een literaire Beotiër ben, maar ik was de beste dichter van de klas en heb mijn gevoeligheid voor poëzie mijn leven lang bewaard. Ik had eigenlijk filosoof moeten worden. Maar helaas kon je daarmee je dagelijks brood niet verdienen, tenzij je pastoor wilde worden, en dat wilde ik niet. Ik studeerde dan maar wiskunde en werd een brave leraar. Maar het bloed kruipt waar het niet gaan kan. Toen ik in dienst van het lieve vaderland onze bezettingsmacht in Duitsland ging versterken in het begin van de

² Eerst gepubliceerd in Jan Bor en Ilse Bulhof (red.), *Het Antwoordloze Waarom: Filosoferen tussen Oost en West*, Agora 2001, p. 71-95.

³ Een confucianistisch werkje ontstaan tussen de 5^{de} en de 2^{de} eeuw voor Christus.

jaren vijftig, bracht ik het tot onderluitenant, uiteraard bij de artillerie, waar ze altijd belust waren op cijferaaars. Ik had er mijn eigen kamer, wat rust betekent, en ik vulde er ook soms mijn avonden met hogere wiskunde: terwijl velen zich volgoten met bier, zat ik vaak integralen op te lossen en Fourieranalysen uit te voeren. Maar de hemel waakte. Toen ik ergens is een boekhandel rondneusde naar nog een paar van die boeken over wiskunde, viel mij het boek in handen van Edgard De Bruyne, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*. Toen ik dat las, had ik het gevoel dat ik thuiskwam bij mezelf. Wij kenden in mijn jeugd maar één soort humaniora, waar iedereen zes jaar Latijn en vijf jaar Grieks moest studeren. Dat vele mensen die zich op het pad van de filosofie willen begeven thans geen Grieks meer kennen, zal in de toekomst een vreselijke handicap blijken te zijn. Wij lazen uiteraard de filosofen in vertaling, maar bij cruciale passages konden wij minstens teruggaan naar de basistekst. Ik vond de voorsocratici toffe kerels en was het noodlot dankbaar dat er maar een paar fragmenten van hun filosofieën bewaard gebleven waren. Dit bood je de kans de rest er lekker bij te fantaseren. Met Plato werd het allemaal zo ernstig en je moest er zoveel langdradige dialogen bij lezen, dat je er soms alle windrichtingen bij kwijtraakte. Na een elementaire introductie tot de filosofie van Aristoteles, vind ik de tijd gekomen om de zaken wat dieper te doorvorsen. Ik schafte mij tekstitgaven aan van de voorsocratici van Diels, Capelle, en anderen om de oorspronkelijke fragmenten beter te leren kennen. Ik had zo het intuïtieve gevoel dat de beginfase de belangrijkste was omdat daar het denken paradigmatisch geconsolideerd werd. Ik ben daar zo een dik jaar of meer mee zoet gebleven.

Maar toen gebeurde iets merkwaardigs. Ik had al een tijdje een naar gevoel dat er iets fundamenteels ontbrak aan die oude Griekse benadering van de werkelijkheid. Was ik doorgegaan tot aan de Stoa, dan had ik het misschien helemaal anders gezien. Maar ik dacht dat dit maar een flauwe uitloper van het klassieke denken was, en de christelijke kerkvaders stonden zo dicht aan de achterdeur. En zo miste ik Plotinos en de wortels van de westerse mystiek omdat ik dacht dat Plotinos ook een soort kerkvader was. Ik begon me af te vragen of een andere filosofische traditie geen andere waarden zou benadrukken. Ik besloot toen mijn licht op te steken bij de Indiërs. Ik had echter van de Indiase filosofie niet het minste besef en ik wist absoluut niet hoe ik me er een weg naartoe moest banen. Ik meen me te herinneren dat op de laatste bladzijde van een boek over de voorsocratici een lijst stond van andere bij de uitgever voorradige boeken. Daartussen stond het werk vermeld van Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, uit 1958. Ik kende niemand aan wie ik vragen kon of dit een ernstig

wetenschappelijk gefundeerd werk was, en ik gokte dus maar. De hedendaagse jonge mens kan zich nog nauwelijks voorstellen hoe moeilijk het toen was zichzelf te informeren als men niet ergens tot de universitaire wereld behoorde. Ik had geluk, want dit werk gaf mij een goede introductie in het Indiase denken. Wat het voor mij persoonlijk allemaal heeft betekend, vertel ik later. Zo kwam ik ook Frauwallners *Geschichte der Indischen Philosophie* uit 1953/56 op het spoor. Hier werd ik voor de eerste keer scherp geconfronteerd met mijn linguïstische onkunde: ik kon die ingewikkelde composita in het Sanskriet noch onthouden noch ontleden en ze kwamen mij over als een soort barbaarse abracadabra. Later kocht ik ook Radhakrishnans *Indian Philosophy*, en leerde aldus de visie van een Indiase filosoof kennen – hoewel mijn latere leermeester zei dat dit ‘maar’ een Indiër was en derhalve geen echte indoloog. Mijn eerste indruk was er een van grote verwarring: ik had het gevoel dat dit iets anders was dan wat ik bij de voorsocratici gelezen had, maar de Upanishaden waren zo onsystematisch en herhaalden zich zo vaak dat ze soms echt vervelend waren. Maar wat mij het meest op de zenuwen werkte was dat ik, zoals gezegd, de vele Sanskrietwoorden, waarmee de tekstuitgaven doorspekt waren, niet kon onthouden en altijd maar weer op mijn lijstje moest gaan zoeken naar de betekenis. Dat verhindert uiteraard een vlotte lezing. Ik heb pas veel later begrepen dat tekstuitgaven het werk zijn van filologen en dat vele sanskritisten meer bekommerd zijn om de grammatica dan om de inhoud – met goed recht weliswaar, maar voor de filosoof hinderlijk.

Toen had ik het ‘geluk’ gewrichtsreuma te krijgen. Het was de beginperiode van een verwoestende cortisonbehandeling. Mijn dokter zei dat ik bij zo’n behandeling absoluut inactief moest blijven en dat ik het best de hele dag op bed bleef liggen om mijn hart niet te belasten. Tot mijn grote vreugde zei hij dat ik wel geestelijk werk mocht verrichten. Ik begon zoals elke zieke romans te lezen, maar na drie dagen heb ik *De Neusvleugel van de Muze* van Johan Daisne tegen de muur gegooid. Ik was niet van plan mijn tijd te verbeuzelen aan al die verhaaltjes. Toen dacht ik plots: ik lig hier toch maar te liggen, waarom zou ik niet een beetje Sanskriet studeren? Ik schafte mij de Sanskrietgrammatica van mijn latere leermeester professor Adriaan Scharpé aan. Dit werk, op oorlogspapier (uitgave 1942), had het voordeel dat het ook een oefenboek voor thema’s en versies bevatte, evenals een bloemlezing uit de Sanskrietliteratuur, zodat het uitermate geschikt was voor zelfstudie. De grammatica van het Sanskriet is ontzettend ingewikkeld – ik noemde het altijd Grieks in het kwadraat – maar voor een wiskundige geest was het wel een lekkere kluit. De reden is (maar dat wist ik toen niet) dat de *pandits*, de geleerde Hindoes, zelf zoveel

aan taalstudie hebben gedaan. Ik had heel wat tijd nodig om die complete morfologie onder de knie te krijgen, maar dankzij de vele oefeningen in het voortreffelijke leerboek kende ik, tegen de tijd dat ik mijn lijdenssponde mocht verlaten, al voldoende Sanskriet om de filosofie een beetje beter te begrijpen. Ik begon met grote moed de zes *darsana's*⁴ te bestuderen, waarvan vooral samkhya en vedanta⁵ mij aanspraken. Het boeddhisme trok mij op een mysterieuze wijze aan, maar het was de aantrekkingskracht van het duistere, want eigenlijk begreep ik het niet. De literatuur over het boeddhisme was ook echt verwarrend.

Het relatieve succes van mijn benadering van de Indiase filosofie maakte mij overmoedig. Ik dacht dat ik het ook eens met China moest proberen. Ik begon met mij het werk van Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, aan te schaffen. Ik had een paar artikels gelezen over de wijsheid van het oude China, en met mijn toch wel wat romantische ziel dacht ik daar het verlossende woord te vinden. Maar, in alle eerlijkheid, het huisbakken confucianisme verveelde mij vreselijk. Ik begon er echter zin in te krijgen toen ik aan het taoïsme begon. Toen ervoer ik wat zovelen voor en na mij ook ondervonden hebben: ik las de vertaling van de *Tao-te-ching* van Lin Yutang en was er diep, zeer diep van onder de indruk, al begreep ik uiteraard maar een deel van de inhoud. Maar nadat ik me nog een paar andere vertalingen aangeschaft had (het waren meestal vrij goedkope boekjes), raakte ik in de grootste verwarring: dit konden toch onmogelijk vertalingen zijn van dezelfde Chinese tekst? Ik werd nieuwsgierig naar de oorspronkelijke tekst, maar ik kon geen enkel karakter lezen en de poort tot de mysterieuze wijsheid bleef voor mij gesloten. Ik kon absoluut niet begrijpen hoe een woord 'li' zoveel verschillende betekenissen kon hebben. Ik heb lang getwijfeld voor ik een paar boeken heb gekocht om een beetje Chinees te leren. Op de meest stuntelige wijze probeerde ik die ingewikkelde karakters na te tekenen, maar na maanden ingespannen arbeid had ik het nog tot niets gebracht. Toen viel mij een programmaboek van de Universiteit Gent in handen en ik ontdekte daarin dat je er niet alleen Sanskriet maar ook Chinees kon studeren. Ik speelde met de gedachte maar weer student te worden. Maar ik stond hierbij voor een groot probleem: ik had een gezin van vier kinderen en ik moest dus zorgen dat er brood op tafel kwam. Was het mogelijk tezelfdertijd leraar wiskunde en student oosterse taalkunde te zijn? Het programma dat ik voor sinologie zou moeten volgen zag er in aantal uren niet te zwaar uit, en als ik op

⁴ Dit zijn de zes filosofieën die uit de vedische traditie zijn ontstaan.

⁵ Cf. mijn *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel II, pp. 476 v.

school mijn uurregeling wat aangepast kreeg, zou het misschien wel lukken. Maar voorzichtig weg dacht ik eraan eerst alleen een cursus Chinees te volgen. Ik heb me uiteindelijk voor alles ingeschreven en het vijf jaar volgehouden. Het was een zware karwei: ik kon nooit in de eerste examenperiode examens afleggen, omdat ik zelf zoveel wiskundeproeven moest corrigeren, en ik moest de hele zomervakantie lang mijn examens voorbereiden. Wie het ook wil proberen, moet weten dat het veel wilskracht vraagt en dat je de juiste vrouw moet vinden, die niet noodzakelijk begrijpt wat je doet, maar dat je het doet.

Om een lang verhaal kort te maken: ik studeerde niet om met de hakken over de sloot te raken, maar om er het maximum uit te halen. En het is mij nog gelukt ook. Naast Chinees studeerde ik ook Sanskriet – maar daar was ik al aardig in thuis. Ik had nog een paar keuzevakken over en ik besloot mij in te schrijven aan het departement Filosofie en daar logica te volgen bij Leo Apostel. Ik heb er niet alleen de cursus Logica voor gevorderden gevolgd, maar ook Methodiek van de wetenschappen. Dit was een nuttige keuze, omdat het mij later zou helpen om mij niet aan littéro-filosofie te bezondigen, maar op een zo streng mogelijke wijze te werk te gaan. Ik maakte mijn eindschrijft over de filosofische fragmenten van Kung Sun-lung⁶, een moeilijke tekst, waarop ik echter mijn analytische woede kon botvieren. Ik verliet de universiteit met mijn bul op zak en met een niet onaardige graad.

En wat nu, versgebakken doctorandus? *Primum vivere, deinde philosophare*. Zoals voor en na bleef ik leraar wiskunde. Wel mocht ik, met mijn diploma taalkunde en geschiedenis, ook wat geschiedenis onderwijzen: dat bleek uiteindelijk nuttig te zijn voor mijn latere werk, want ik was de ontwikkeling van mijn eigen beschaving een beetje uit het oog verloren. Ik was bijna zedelijk verplicht te promoveren. Maar op welk onderwerp en met wie als promotor? Weer werd ik door het toeval gestuurd. Diep in mijn hart was ik altijd wetenschapper gebleven en ik probeerde nu iets te weten te komen over de ontwikkeling van wetenschap en technologie in China. Dit is voor de filosofie veel belangrijker dan je op het eerste gezicht zou denken: de wetenschappelijke interpretatie van de wereld heeft altijd te maken met het filosofische wereldbeeld op de achtergrond. Ik begon Joseph Needhams *Science and Civilisation in China* te lezen. In het hoofdstuk over wiskunde ontmoette ik voor het eerst de naam van Ch'in Chiu-shao, die in 1247 een vrij uitgebreid wiskundig traktaat had geschreven, en

⁶ Een filosoof uit de 3^{de} eeuw v.C.

waar nog nooit een diepgaande studie over gemaakt was. Als in een flits dacht ik: dat doe ik dan maar. Zo komt het dat ik me vijf lange jaren onledig heb gehouden met de geschiedenis van de wiskunde in China, dat ik daarover een doctoraalscriptie heb neergeschreven, dat ik dit in Leiden heb voorgedragen en met cum laude mijn avontuur heb afgesloten. Ik was toen 43 jaar. Ik onthoud u alle details, maar ik kan samenvattend zeggen dat ik na tien jaar hard werk mijn droom had gerealiseerd. Maar het lot wilde dat mijn proefschrift door M.I.T.Press werd gepubliceerd en dat ik nu plots een 'grote' specialist was in Chinese wiskunde. Waar was nu mijn geliefde filosofie gebleven?

Na amper een jaar betoonde men aan de universiteit van Leuven enige belangstelling voor mij en werd mij gevraagd er een college te geven over Chinese filosofie. Een dag per week was ik docent aan de universiteit, de andere dagen was ik een bescheiden leraar wiskunde. Ik ga niet in op de details, omdat die niet relevant zijn voor deze bijdrage, en beperk mij tot wat er verder met mij in filosofisch opzicht is gebeurd. Toen ik na twee jaar een volledig docentschap toegewezen kreeg, kon ik een cursus Chinese filosofie over twee studiejaren geven: het eerste jaar van de licentie gaf ik confucianisme, taoïsme, enzovoort, het tweede jaar Chinees boeddhisme. Daarenboven werd mij ook gevraagd een vrij omvangrijke cursus boeddologie te doceren, zodat ik zelfs nog wat Tibetaans heb moeten studeren. Daarnaast gaf ik ook nog klassiek Chinees, geschiedenis van China en wetenschapsgeschiedenis. Het was een zware opdracht, maar in wezen cirkelde alles weer rond mijn oude droom: oosterse filosofie. Ik was niet echt geïnteresseerd in filologie noch in literatuur, zodat ik met mijn studenten bij voorkeur filosofische teksten bestudeerde. Dit alles zou waarschijnlijk rustig voortgesudderd hebben en van mij een specialist gemaakt hebben in exotische filosofie. Maar weer beschikte het lot.

De decaan van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte belde mij op om te vragen of ik niet de cursus Comparative Philosophy wilde geven. Ik heb lang gearzeld, omdat dit voor mij weer een massa bijkomend werk zou meebrengen. Maar kon ik anders dan ja zeggen, want daar had ik uiteindelijk voor geleefd? Aan het voornoemde instituut is er ook een Engelstalig programma voor filosofie, waar studenten uit alle werelddelen op afkomen. Maar je kunt je voorstellen dat het voor een Indiër of Chinees die de lessen volgt wel als een soort geestelijk kolonialisme moet overkomen wanneer je nooit één woord hoort over je eigen filosofische traditie. Waarschijnlijk had men daarom beslist dit college in te voeren. Het is misschien interessant te weten dat het nooit in het Nederlands werd gedoceerd: onze filosofen hebben blijkbaar geen nood aan oosterse filosofie.

Maar wie moest zoiets geven? Dat kon eigenlijk alleen een oriëntalist... en zo ben ik docent geworden van comparatieve filosofie. Ik besloot dit vak, waar ik diep in mijn geest altijd op gericht geweest was, ernstig te nemen. Mijn kennis, hoewel niet overdonderend, van Indiaas en Chinees denken zou mij aardig van pas komen. Uiteraard moest ik eerst een inleiding geven op het Chinese en het Indiase denken. Maar wat betekende 'comparatief'? Toen Charles Moore in 1954 in Hawaii startte met het tijdschrift *Philosophy East and West* verstond men 'comparatief' in zijn letterlijke zin van 'vergelijken'. Maar na de dood van Moore verschoof de betekenis nogal snel naar 'niet-westerse filosofie' en zo is ze in de Angelsaksische wereld gebleven. Maar ik zag het nut niet in van dit exotisme, want uiteindelijk zadel je de student van oosterse filosofieën dan zelf op met de taak van de vergelijking: hij kan toch niet interpreteren zonder referentiekader en dat kader is het zijne. Ik droomde ervan dit comparatief denken te stimuleren, maar ik begreep al gauw dat ik daarvoor te vroeg geboren was en dat ik in academisch opzicht niets meer kon realiseren. Al wat ik nog kon doen was een zo uitgebreid mogelijke documentatie aanleggen over comparatieve filosofie. Dit is een van de problemen van mijn oude dag: ik kan dit materiaal niet meer wetenschappelijk verwerken, dat zal voor de volgende generatie zijn. Maar ik zou toch niet graag hebben dat deze honderden artikelen en boeken van mijn verzameling bij het oud papier belanden. Als er nou eens iemand een proefschrift wilde schrijven over de comparatieve filosofie zelf!

Ik gaf regelmatig lezingen over oosters denken. Dit bracht mij ooit in relatie met Georges Bogaerts, de huidige secretaris van de School voor Comparatieve Filosofie Antwerpen, met wie ik afsprak om samen voornoemde school te starten. Wat ik niet meer binnen de universiteit kon realiseren, moest dan maar erbuiten gebeuren. We zouden eerst proberen te voldoen aan de nood aan goede informatie over het Oosten. Dit is dan onze school geworden, die nu vijftien jaar bestaat. Naderhand hebben we het initiatief overgedaan in Utrecht.

Het was niet mijn bedoeling een autobiografie te schrijven: mijn leven is te onbenullig om er veel papier aan vuil te maken. Maar misschien mag ik toch even uitleggen – zonder ook maar ergens in detail te gaan – hoe ik zelf uiteindelijk in de comparatieve filosofie ben terechtgekomen en hoe deze richting en zin aan mijn bestaan heeft gegeven. Maar stelt u zich geen ogenblik voor dat dit semi-academisch verhaal het motief is achter dit geestelijk avontuur. Het motief kwam van veel dieper en was van puur levensbeschouwelijke aard. Ik wilde mij in het bestaan oriënteren en deze zoektocht naar een levensfilosofie is altijd mijn stuwende kracht geweest.

Daarom zal ik nu proberen te verduidelijken wat dit comparatief denken voor mij heeft betekend.

WAT BETEKENT HET CHINESE DENKEN VOOR MIJ?

Toen ik wat vertrouwd was geraakt met het Chinese taoïsme, begon ik mij te realiseren wat een ontzagwekkende diepte er stak in het begrip *tzu-jen*, het vanzelf-zo. Opgegroeid in een christelijk milieu had ik nooit anders geleerd dan dat de aarde Gods handwerk is, zoals niet alleen de Bijbel maar ook Plato leert: in den beginne schiep de *Deus faber* de aarde en hij maakte ze over aan de mens, die erover kon beschikken. Maar nu stond ik oog in oog met een heel ander concept: de aarde was door niemand geschapen, ze had altijd bestaan en ze droeg haar eeuwig mysterie in zichzelf. De aarde was sacraal.

Ik heb er nooit van gehouden alleen maar dure woorden op papier te zetten en er geen enkele consequentie van te dragen. Het woord theorie komt, evenals theater, van *theorein*, dit is afstandelijk toeschouwer zijn bij. Men mag derhalve theorieën bouwen zonder zich ook maar enigszins te engageren. Toen men aan Schopenhauer zei dat hij toch ook niet altijd leefde volgens zijn mooie principes, antwoordde hij: 'Je hoeft geen mooie jongen te zijn om mooie beelden te maken.' In China noemde men een filosofie een *tao*, dit is een weg, en over een weg moet je wandelen. Toen ik onder de indruk kwam van het taoïsme, wist ik van die mysterieuze natuur niet meer af dan wat elke dorpsjongen weet, maar natuur had in mijn leven geen speciale status. Maar eens was ik op bezoek bij een jeugdvriend die zoveel boeiende dingen over de natuur wist te vertellen, dat ik me, op de vleugels van het taoïsme, bij de groene beweging heb aangesloten. Ik ben nooit een machtsmens geweest, maar als je tot een dergelijke vereniging toetreedt en je hebt een paar diploma's in de kast liggen, dan word je na korte tijd voorzitter. Ik heb me vijftwintig jaar lang ingezet voor de bescherming van de Vlaamse Ardennen, de streek waar ik woon. Dit innige contact met de natuur, dat ook mijn kennis aanzienlijk heeft doen toenemen, leerde mij het taoïsme in de praktijk kennen.

Het gaf mij ook de gelegenheid om de natuur als een mysterie te ervaren. Ik begon de *Tao-te-ching* niet langer te lezen als een stuk poëzie, zoals zo vaak gebeurt, maar als de neerslag van een diepe directe ervaring van de auteur. Wij kunnen in de wetenschap gemakkelijk zeggen dat het leven niets bijzonders is, omdat het geen bijzondere moleculaire structuren bezit, maar het leven als dynamiek en ervaringsgrond zal altijd iets bijzonders blijven.

De natuur is een wordingsproces, waarin niets blijvends aanwezig is. Men leerde ons vroeger dat onveranderlijkheid en volmaaktheid synoniemen zijn en deze eigenschappen werden zelfs aan God toegeschreven. Maar wat is er volmaakter: een steen of een boom? God is geen steen, God is een boom. Was het dat niet wat taoïsten onder het tao verstonden, dat wondere proces dat alle dingen in dit bestaan ondergaan? In het begin was ook ik bedwelmd door het concept tao en ik sprak het woord met de gepaste eerbied en huiver uit. Maar wat heb ik aan een concept? De werkelijkheid is in al haar bonte levenskracht en verscheidenheid overal rondom mij aanwezig. Ik zie nu weer de herfst in de bomen klimmen – een proces dat ook de grootste wetenschapper niet kan verklaren, maar dat zich als het levende tao aan mij openbaart.

Waarom doet men zo geheimzinnig over het yin-yangritme? Dit is toch de natuurlijkheid zelf. Vanuit mijn raam kijk ik uit op een van de drakenaders van het landschap: ik lees zijn dynamiek af aan het ritme van de tijd. Is het niet zoals Dogen beweert: *'Time is being, being is time'*? Er bestaat geen andere realiteit dan die van het worden. De Griekse wereld kon die idee van de wording niet verdragen, omdat het worden zo onvolmaakt is, en wilde alles herleiden tot eeuwig en onveranderlijk zijn; de Griekse filosofen wilden de bomen herleiden tot een geordende verzameling van stenen. Maar stenen zijn dood en bomen leven. Ik heb in die dagen ook heel wat gelezen over biologie, en ik ontdekte daar het feit dat de wetenschap bioritmen pas in de jaren zestig aanvaardde als endogene ritmen. De reden voor dit gebrek aan erkenning was dat men er geen causale verklaring voor kon geven. Niet alleen bewijst dit dat wij altijd graag onze theorieën boven de werkelijkheid hebben verheven, het leerde mij ook dat onze Griekse drang om het worden als onvolwaardig te beschouwen nog altijd nawerkt. Nu zijn er honderden bioritmen bekend en zijn wij in onze werkelijkheidsbenadering een beetje meer taoïstisch geworden.

Ik leerde echter ook dat ons eurocentrisme zo groot is dat wij vreemde denkpatronen als exotismen beschouwen, die wel een romantische klank hebben, maar eigenlijk niets bijdragen aan onze interpretatie van de werkelijkheid. Anderzijds moest ik ook toegeven dat filologen stevig het voortouw namen in de oriëntalistiek, en dat filologen al zeer tevreden zijn als ze teksten vertaald krijgen, maar zich zelden afvragen wat de diepere logica van die teksten eigenlijk is. Nadat ik mij verschillende jaren had laten bedwelmen door de metaforisch geladen teksten van de taoïsten, en zelfs al gezegd had dat ze mij op mijn sterfbed de *Tao-te-ching* in de hand moesten stoppen, begon mijn structurele drang weer over mij vaardig te worden. Het klonk allemaal prettig, maar stak er ook een 'logica' in het

geheel of was het maar een incoherent samenraapsel van bevlogen momenten?

Ik ging uit van de idee dat ook in het verleden filosofen geen domme jongens waren die zo maar wat overgeleverde mythen op schrift stelden. Ook zij dachten ernstig na over hun opvattingen en onderzochten ze op hun interne coherentie. Op zekere dag zag ik in dat datgene wat de Grieken geprobeerd hadden te verdringen, namelijk het Worden, de grondslag van het taoïstisch denken was. De wereld was geen ding, geen verzameling onveranderlijke atomen, maar een flux van gebeurtenissen. Voor taoïsten bestonden er geen blijvende dingen. Maar had Herakleitos dit ook niet beweerd? Inderdaad. Maar als hij zei dat je geen tweemaal door dezelfde stroom kan waden, zat de Griekse visie toch nog steeds op de achtergrond. Om door een rivier te kunnen waden heb je een vaste oever nodig, en moet jij een beweging uitvoeren die haaks staat op die van de stroom. De taoïsten geloofden echter dat het bestaan een stroom is en dat ik een deel van die stroom ben en derhalve niet door de stroom kan waden. Als het gehele bestaan een flux is, kun je er dan nog iets zinvols over zeggen, of kun je alleen maar meestromen? Moet je, om de wereld waar te nemen, niet buiten die wereld gaan staan? Of kun je uit de dynamiek van je eigen bestaan de dynamiek van de kosmos begrijpen? Ik ben niet die koude, zakelijke en afstandelijke waarnemer, ik stroom mee met de warme golfstroom van het bestaan. Maar ik ervaar al de kosmische ritmen in mezelf: dag-, maand- en jaarritme en het wondere ritme van het leven zelf. Deze ritmen zijn zoveel wegen die het worden doorloopt. Deze wegen zijn endogeen: ik kan ze alleen vaststellen, niet verklaren. Dat ze samenvallen met kosmische ritmen, is volgens de biologie een adaptatie aan deze laatste. Als ik al deze 'wegen' samenvat in één transcendentiaal begrip, dan kan ik ze aanduiden als de Weg, in het Chinees: het tao. Aanvankelijk was ook ik bedwelmde door de poëtische kracht van dit woord, maar onder invloed van mijn innige contact met de natuur werd ik gewaar dat tao geen literair product is, maar een levende realiteit, die je overal bij planten en dieren kan waarnemen. Mijn Griekse opvoeding deed mij uiteraard vragen naar de oorzaak van deze wordingspatronen. Had God het allemaal zo geschapen, als een symfonie van wondere ritmen gecomponeerd? Maar taoïsten hadden geen godsbegrip, de natuur was 'vanzelf-zo'. Als ik geen verklarende grond voor die ritmen had, dan moesten die hun grond in zichzelf dragen. En dat is wat taoïsten geloofden: het tao was de ultieme grond en niet reduceerbaar tot iets anders.

Mijn kennis van het tao kon nooit een objectiverende causale kennis zijn, ik kon alleen op *aïsthetische* wijze de natuur zelf benaderen.

Sinds Baumgarten⁷ betekent het woord *aisthesis* in onze filosofie: schoonheidsleer. Maar de oorspronkelijke betekenis is: waarnemen door aandachtige aanwezigheid. Aangezien ik een deel van het tao ben, lees ik alle ritmen af in mijn eigen resonantie met de natuur. Maar een mens beschikt over een zekere vrijheid en daarom is zijn persoonlijk tao niet altijd in resonantie en kent het faseverschuivingen ten aanzien van de basisritmen: het dag- en nachtritme ligt bij de dieren vast, maar de mens kan de grens lichtjes verschuiven. Daarom is zijn tao eigenlijk een *Te*. Dit *Te* is op het eerste gezicht een onklaar begrip, maar het drukt eigenlijk de mogelijke faseverschuiving uit: het is dus eigen aan de mens, het is het menselijke levensritme. Als echter het *Te* in fase is met het tao, dan ontstaat bij de mens een gevoel van harmonie, en dit laatste is toch maar een ander woord voor geluk. Als ik mijn aandacht richt op de jachtige westerse wereld, die lijdt aan het vooruitgangssyndroom, dan stel ik vast dat alle ritmen er voortdurend verstoord worden: het dagritme door de arbeid, het maandritme door de pil, het jaarritme door de verstedelijking, het levensritme door het ontlenen van de waardecriteria aan de jeugd enzovoort. Nee, deze wereld is geen gelukkige wereld. Dan begrijp ik ook waarom het taoïsme het *wu-wei*, het niet-handelen, als ideaal vooropstelt. Handelen is altijd transcenderend ten aanzien van de natuur, en verstoort altijd de basisritmen. Dieren leven hun ritmisch leven, eten als ze honger hebben, slapen als ze moe zijn, planten zich voort als ze bronstig zijn..., maar ze streven nergens naar. Daarom zegt Lao-tzu dat ook de wijze mens zijn zaken doet zonder te handelen. In het besef dat we als mensen niet kunnen leven van dit *wu-wei*, dacht ik toch dat dit een ontbrekende dimensie is in ons westerse bestaan.

Toen ik mij later veel onledig hield met de *history of chinese science*, kwam ik in contact met de Chinese astronomie. Ik realiseerde mij dat deze zo sterk verschilde van de Griekse, dat dit misschien wel een zekere filosofische relevantie moest hebben. Chinezen waren onvoorspelbaar zorgvuldige waarnemers van de sterrenhemel en noteerden met precisie elk fenomeen dat zich daar voordeed. Grieken waren gewoon slechte waarnemers, maar uitermate goede systeembouwers. Zij waren, sinds Parmenides, ervan overtuigd dat zijn en denken hetzelfde is, dit wil zeggen dat de logica van het zijn dezelfde is als de logica van het denken, en dat het dus volstond logisch te denken om de werkelijkheid te leren kennen. Ze bouwden dus met veel ijver schitterende meetkundige systemen op en maakten zich weinig zorgen om wat aan de hemel gebeurde. Ondertussen stonden Chinese

⁷ Duits filosoof (1714-1762).

mandarijnen op hun uitkijkpost om de hele nacht lang de hemel te observeren; hun theorieën waren niet veel zaaks, en ze drukten de relaties uit in een soort proto-algebraïsche formules. Ik vond dit verschil bijzonder relevant. Ik vermoed, na al die jaren, dat dit het begin van mijn comparatief denken is geweest.

Toen ik geschiedenis van China doceerde, en ik mij ook enigszins met de Chinese historiografie moest bezighouden, deed ik een andere merkwaardige ontdekking: de Chinezen waren zowat de enigen die in hun chronologie geen nulpunt hadden, terwijl de westerse beschavingen het hadden over '*ab urbe condita*', 'het begin van de wereld', '*anno domini*', de '*hejira*' en zelfs de Franse Revolutie nog eens het nulpunt van de tijd in 1789 wilde plaatsen. Waarom hadden Chinezen geen nulpunt, terwijl zij zo'n prachtige chronologie hadden, gebaseerd op dynastieke cycli? Ik kwam op het spoor van het tijdsconcept. Het overheersende tijdsconcept in het Westen, wetenschappelijk geconsacreerd door Newton, die de tijd uitriep tot onafhankelijke veranderlijke, was lineair van aard. Ik ontdekte later dat het joodse denken hier aan de basis van lag: de wereld had een begin en zou ook eenmaal in een wereldbrand met een laatste oordeel ten onder gaan. Maar in China was het denken cyclisch: het was de eeuwige wederkeer van hetzelfde. Was dit geen deprimerend idee? Maar misschien geloofden zij in het gezegde: goed is beter dan beter? De natuur en het leven waren waardevolle zaken, waaraan men niet wenste te ontsnappen. Het leven was een ritme, dat eenmaal terug aan zijn nulpunt moest uitkomen. Maar was de dood daarom slecht? Hij was het natuurlijke einde van een mooi avontuur en eigenlijk een deel van het leven. Al wat je kon wensen was een lang leven, zodat je stierf wanneer de *ch'i*, de energie, verbruikt was. Toen ik me later, in het kader van mijn wetenschapsgeschiedenis, bezighield met de studie van leven en werk van onze bekende landgenoot, de jezuïet Ferdinand Verbiest, kwam ik een ander belangrijk aspect van het Chinese denken op het spoor: de kalender. De exactheid van de kalender was zo belangrijk dat de keizer in hoogsteigen persoon hiervoor verantwoordelijk was. De achterliggende filosofie was dat de aarde altijd in perfecte harmonie moest zijn met de dynamiek van de hemel. Dit was, vanuit mathematisch standpunt, geen gemakkelijke aangelegenheid, en de jezuïeten zijn alleen maar door het kalenderprobleem in China binnengeraakt. Maar filosofisch betekent het dat niemand op aarde de tao-ritmen, die men aan de hemel kon aflezen, mocht verstoren.

Een andere belangrijke ontdekking voor mij was de Chinese landschapsschilderkunst. Ik was helemaal geen kunstkenner en ik heb me nooit veel toegelegd op de kunst van China, maar er was iets in de landschappen

dat mij op een heel bijzondere wijze aansprak. Dit was geen mimesis, geen afbeelding van de werkelijkheid, maar een mystiek aanvoelen van de 'drakenaders' van het land. Een kunstenaar ging naar de natuur alleen voor de inspiratie, alleen om het tao te ervaren, en hij stoorde die ervaring niet door het landschap na te tekenen. Dat deed hij pas als het in zijn geest voldragen was. Ik dacht daarbij aan onze moderne kunst, die steeds weer probeert oorspronkelijkheid te vertonen ten koste van diepe inspiratie, en die daardoor vaak zo inauthentiek overkomt.

Heeft het confucianisme mij dan niets geleerd? Toch wel. Het confucianisme leerde mij op de eerste plaats dat je een merkwaardig hoogstaande moraal – de mensliefde inclusief – kunt opbouwen zonder religie. Misschien speelt dat nog een grote rol in onze toekomstige wereld, die in zijn areligiositeit niet meer weet waarop hij zijn ethiek moet baseren (tenzij misschien op zijn eigen egoïsme). Dit verfijnde humanisme kan misschien de wereld ethisch in evenwicht houden, beter dan de vele religies, die altijd zoveel misdaden tegen de mensheid hebben begaan om hun eigen macht te vestigen en te behouden. Ik heb van het confucianisme ook geleerd dat het evangelische 'zalig de zachtmoedigen' de basis moet zijn van de ethiek; niet de legalistische bevelen van hogerhand – Confucius zegt dat de Hemel niet spreekt – maar de ontroerbaarheid, de empathie van het menselijke hart. Confucianisme is anti-legalistisch, het is op emoveerbaarheid gebaseerd.

Nog veel meer heb ik van de Chinese filosofie geleerd. Maar het belangrijkste is dat de hoofdtekken nauwelijks in onze westerse traditie voorkomen. Ze had mijn leven verrijkt, maar ik had er geen idee van hoe ik haar schatten moest integreren in de westerse denktraditie.

WAT BETEKENT HET INDIASE DENKEN VOOR MIJ?

Ik ben van nature altijd religieus geweest. Dit betekent dat ik mij niet kom tevredenstellen met de positivistische idee dat de wereld in zijn totaliteit intelligibel was en dat de dag eenmaal zou aanbreken, weze het dan in een ver verschiet, dat wij alles zouden weten, dat de *omniscientia* een feit zou worden. Simon Stevin heeft gezegd: 'Een wonder is geen wonder', en dit is inderdaad het enige goede uitgangspunt voor de opbouw van een wetenschap: magie, mirakels en goddelijke luimen dragen niets bij aan onze wetenschappelijke kennis van de wereld. Ik heb echter altijd geleefd met het gevoel dat er achter die wereld van de verschijnselen een groot wonder schuilging. Misschien was het dat wat traditioneel met het woord God

bedoeld werd, maar de interpretaties van deze God leken mij allemaal zo antropomorf. Het christendom, waar ik wel waardering voor voelde, leek mij vastgelopen in zijn joods-Grieks denkkader, dat het de pretentie had ontwikkeld dat het voor altijd de onaantastbare waarheid in zijn bezit had. Maar er waren zoveel anderen die dat ook dachten. Was het christendom dan niets anders dan een soort pseudo-wetenschap, die geleidelijk door echte wetenschap verdrongen moest worden?

Maar misschien benaderde ik het christendom te theoretisch en te weinig vanuit de religieuze praktijk? Ik durf te verzekeren dat ik in mijn jeugd herhaaldelijk pogingen heb gedaan om op te gaan in een soort liturgische benadering van de werkelijkheid, zonder daarbij vragen te stellen naar de zin van alles, met als enige doel een zekere geborgenheid te vinden en misschien ook mezelf te verlossen van al die kwellende vragen. Ik zette tegenover de tradities geen hoge borst op, ik eerbiedigde wat mijn voorouders hadden geloofd, maar ik realiseerde mij ook dat deze volgzaam dienaren van de Kerk niet voldoende ontwikkeling hadden om zich vragen te stellen, en dat de geborgenheid ten overstaan van de grenssituaties samen met de *rites de passage* ze veel troost gaf in hun toch vaak harde leven. Twijfel was een luxe voor rijke mensen.

Ik was noch filosoof, noch theoloog en ik durfde mijn kwellende vragen niet in de openbaarheid te brengen, want de antwoorden zouden wel bestaan – zo dacht ik – alleen was ik veel te dom om ze te begrijpen. Met deze strategische wijsheid ging ik de dertig voorbij. Maar toen kwam ik in contact met andere religies. Ik begon mij in alle ernst af te vragen: wat is dat, religie? Ik had altijd geleerd dat religie te maken heeft met de relatie van de mens tot God, maar de oosterse religies leerden mij dat het concept God niet zo'n evidentie is. Mijn contact met de Indiase filosofie, en vooral met het boeddhisme, heeft mij de diepere betekenis van de religiositeit laten begrijpen.

Mijn gevoel van onbehagen ten aanzien van het christendom had iets te maken met het persoonsbegrip van God. Hoe ik ook probeerde te begrijpen hoe ik het absolute als een persoon moest begrijpen, ik slaagde daar niet in. Want wat is een persoon? Ik kan begrijpen dat de mens een persoon is, wegens zijn initiële talenten en zijn vrije wil, maar ik begrijp niet hoe ik zulke begrippen op het absolute moet overdragen. Wel begrijp ik dat de mens vanuit zijn existentiële nood het meest troost vindt in een gesprek met God, in een gebed. Maar is ook dit niet vanuit menselijke relaties gedacht? Daarenboven waren mijn eerste bescheiden contacten met de mystiek voor mij zo verwarrend dat ik al die duistere gezegden maar opzijschoof. Toen ik voor het eerst de *Upanishaden* bestudeerde – en

ik heb dat vrij grondig gedaan – was ik ten eerste getroffen door die totaal andere voorstelling en benadering van het bestaansmysterie. Het begrip brahman, *het* brahman, sprak mij filosofisch zoveel sterker aan dan de joods-christelijke Hij-God. Ik denk dat de hoofdreden hiervan was dat men niet de pretentie had iets rationeels over het brahman te kunnen zeggen: er was geen openbaring (ook een filosofisch moeilijk te verteren concept), er was geen theo-logie die meende aan God eigenschappen te kunnen toedichten, er was alleen dat verbijsterende Wonder. Maar als je aanneemt dat je dit Wonder niet met het verstand begrijpen kunt, hoe kun je er dan een relatie mee opbouwen, je eraan 'religeren'?

De idee dat de mens een atman bezit, een zelf, deed mij aanvankelijk alleen maar denken aan de Griekse psyche, de christelijke ziel. Maar hoe kon zo'n ziel een eenheid beleven met het brahman, zoals de vedanta leerde? Ik had deze moeilijkheid al onderkend in de christelijke mystiek, waarvan ik de *unio mystica* op geen enkele wijze kon begrijpen: opgaan in God en er toch niet in opgaan, één worden en toch twee blijven... zoveel theologische soepelheid bezat ik niet, en ik troostte mij met de gedachte dat het hier om een limietsituatie ging die nooit bereikt kon worden. In het Indiase denken was het atman niet direct de denkende ziel, maar het ervarende bewustzijn, en dit bewustzijn kon zo opgenomen worden in het krachtveld van brahman dat het tijdelijk zijn zelfgevoel verloor.

Alleen het boeddhisme heeft mij een kijk geboden op de dieptestructuur van de religiositeit. Religies, zoals ze in de wereld beleden worden, zijn eigenlijk oppervlaktestructuren: ze behoren tot een culturele context waardoor ze bepaald worden en die ze zelf ook mee bepalen als cultuurelement. Dit betekent dat ze sterk paradigmatisch bepaald zijn. Zo is het godsconcept een typisch paradigma van de religies van Semitische oorsprong, terwijl men in natuurreligies God als een krachtveld beschouwt, een mana-veld, en in het Verre Oosten eerder als een N-iets, een aanwezigheid die alleen negatief omschreven kan worden. Religies vergelijken zou dus vooral tot wat oppervlakkige gelijkheden en zeer diepe ongelijkheden voeren. Ik begon me af te vragen of al die religies geen gemeenschappelijke dieptestructuur hadden.

Het enige dat mij tot een *homo religiosus* maakte was de overtuiging binnen in een Mysterie te leven dat mijn innerlijk '*Stimmung*' bepaalde. Ik zal Heidegger altijd dankbaar blijven omdat hij leerde dat de '*Stimmung*', de emotionele toestand, voorafgaat aan elke gedachte. Maar zijn grootste ontdekking was dat ik door het Mysterie zelf '*gestimmt*' word. Waarom kwam dan niet iedereen onder invloed van het bestaansmysterie? Het antwoord vond ik in een simpele analogie. Wanneer ik een magneetnaald

in een magnetisch veld breng, dan wordt die naald onmiddellijk door dat veld gegrepen; wanneer ik de naald echter fixeer met een stelschroef, dan kan ze maar één richting uit wijzen en die invloed niet ondergaan. Als ik de wereld rationeel benader, fixeer ik de naald van mijn bewustzijn op een bepaald doel; als ik de naald van mijn bewustzijn uitlever aan het veld, wordt ze door dit veld gericht. Dit was de diepere betekenis van de meditatieve praxis: men reduceert de eigen vectoriële gerichtheid van zijn bewustzijn en stelt het open voor de invloed van de 'realiteit'.

Boeddhisten vroegen zich af wat de *real reality* van de wereld was. Evenals de Grieken geloofden zij dat het vergankelijk niet het reële kon zijn, dat elk fenomeen enkel een golf was in de zee van het bestaan, die opkwam en weer verdween, maar daardoor een impuls gaf aan de volgende golf. Wat was dan de Werkelijkheid? Dit was de Oceaan die de golven droeg en zichzelf in de golven openbaarde. Maar alleen de golven waren toegankelijk voor mijn verstand: ik kon de fenomenale wereld op wetenschappelijke wijze beschrijven. De zee bleef echter voor mijn denken verborgen, maar niet voor mijn ervaring. Want uiteindelijk is het 'wezen' van elke golf dat hij zee is en dus het wonder in zichzelf kan ervaren. Religie was dus op de eerste plaats de ervaring van mijn eigen waarachtige natuur. Gold dat dan niet onafhankelijk van de religieuze context, en moesten we daar niet de dieptestructuur van alle religies zoeken? Behoorden leer en systeem, dogma en macht dan niet tot de oppervlaktestructuur? Ook het boeddhisme is als religie een oppervlaktestructuur, maar zijn filosofie, de *buddhist logic*⁸, leek mij zeer dicht bij de dieptestructuur zelf te komen.

Erkennen dat het Mysterie totaal onkenbaar was, leek mij een bijzonder moedige mystieke daad. Boeddhisten noemden het: *Sunyata*, de Leegte. Aanvankelijk dacht ook ik dat deze idee al de dreiging van het zwarte gat inhield en dat het och veel prettiger was bij een lieve God thuis te komen. Maar waarom zeiden dan zelfs de christelijke en islamitische mystici dat God een zuiver Niets is? Het was pas toen ik mij realiseerde dat er niets zo vol is als de Leegte, dat ik de diepere betekenis van de mystiek begreep: het Grote Wonder is leeg voor mijn verstand, maar vol voor mijn ervaring. Van dan af begon ik de hoofdtrend van het Indiase denken te begrijpen en misschien wel de essentie van de religie zelf. Wanneer ik deze opvatting in het openbaar durfde te verdedigen, dan gingen de theologen stante pede in de aanval: mystiek was immers emotionaliteit, de kern van de religie was de leer en de theologische interpretatie van die leer, evenals de religieuze praxis en de Kerk.

⁸ De titel van een bekend boek van Th. Stcherbatsky.

Ik wist dat al deze dingen inderdaad tot de religie behoren, maar dat ze deel uitmaken van de oppervlaktestructuur. Bovendien begon ik mij te realiseren dat men over de dieptestructuur alleen kan spreken tot diegenen die enige mystieke ervaring hebben. Maar was die mystieke ervaring dan niet eerder een afwijking? Ik begon mij te realiseren dat elke mens die op zijn dieper bewustzijn durft in te gaan een mysticus is, en dat de mystiek de kern van elke religie is. Waar geen mystiek is, ontaardt de religie al snel tot magie, waarbij de do-ut-des-praktijken de overhand krijgen. Men bezweert god, vleit, dreigt en smeekt hem, maar staat zelf centraal in het hele gebeuren.

Toen ik voor het eerst hoorde over de wedergeboorte, vond ik dit een belachelijke opvatting. Maar toen ik later begreep dat het boeddhisme de leer van het an-atman is, begon ik mijn mening te herzien. De ziel als substantie gedacht is een erfenis van de Griekse filosofie. Maar als ik een 'activistisch' standpunt inneem, zou ik kunnen stellen dat niet mijn vermeende substantie belangrijks is, maar de daden (karma) die ik in mijn leven heb gesteld. De geschiedenis van de mensheid is een stroom van daden die opgaat naar de transcendentie. Deze daden beïnvloeden echter de 'golf' die ik zelf ben: ze zwepen de golf op en versterken mijn band met het bestaan, of dempen de golf en verzwakken deze band. Maar elke golf beïnvloedt ook de volgende golf en draagt dus zijn karma over. Alleen de volledig gedempte golf geeft geen impuls meer aan een volgende golf. Vanuit de anatman-idee leek mij dit helemaal geen dwaze opvatting, en ik kon ze rustig als een alternatief van de westerse idee van de individualiteit beschouwen.

In deze context werd ook duidelijk wat verlichting en verlossing betekenden. Verlichting moest geïnterpreteerd worden als veranderd realiteitsbewustzijn, dat niet langer de golven als de realiteit zag, maar de zee in de golven, dit is het mysterie in alle dingen. Aangezien Boeddha de eerste was die dit Mysterie had aanschouwd, noemde men dit ook de boeddhanatuur van alle fenomenen. Wie deze diepere realiteit had gezien, wilde zich losmaken van de banden met fenomenale wereld. Dit betekende op de eerste plaats de banden met zijn eigen ego-intentionele emotionaliteit, die zijn eigen kleine persoon tot het centrum van zijn religieuze praxis maakte: 'Verlos mij, o Heer.' Boeddhisten geloofden dat iedere mens de kracht in zich droeg om mee te werken aan de verlossing, niet van zijn eigen persoontje, maar van de golftrein; ik zou mijn leven wel onverlost eindigen, maar ik had een bijdrage geleverd aan de verlossing van de golftrein waartoe ik behoorde. Daarnaast moest ik mij verlossen van de pretentie dat ik met mijn bescheiden verstand het Mysterie zelf kon begrijpen; vanuit mijn verlichting zie ik dat het Mysterie voor altijd een

Leegte zal blijven, maar dat het mij kan 'stimmen', dit is in mij mystieke ervaringen kan induceren.

Ik beschouw nog altijd het christendom als de praktische religiositeit van mijn beschaving. Ik ben dus in de oppervlaktestructuur geen boeddhist geworden, maar ik ben dit wel geworden in de dieptestructuur. De consequentie is dat wij een proces op gang moeten brengen dat het christendom boeddhiseert. Dit zal geen massabeweging worden, maar een mutatie die zich bij enkelingen zal voordoen. Ik durf zelfs te denken dat de echte religie nog maar in haar beginfase is. De religieuze crisis is alleen maar een crisis aan de oppervlakte en in die zin een historische *paradigm shift*⁹. Ook de wetenschap heeft een lange voorgeschiedenis gekend, en is pas in de zeventiende eeuw werkelijk gestart, omdat ze daar de overgeleverde denkmodellen de rug toekeerde en terugging naar de werkelijkheid van de natuur. Zou hetzelfde proces nu niet geleidelijk op gang komen in de religie? Ik hoop het. Terug naar de werkelijkheid, naar de werkelijke Werkelijkheid van de oceaan. Dit inzicht heb ik onverminderd aan de Indiase filosofie te danken.

EN DE COMPARATIEVE FILOSOFIE?

Westerse academici gaan er graag van uit dat iemand die geïnteresseerd is in oosterse filosofie, een alternatieveling is, een new-ageaanhanger of een wereldvreemde exoot. Ik ben dit in elk geval nooit geweest: ik heb grote eerbied en ernstige belangstelling voor de westerse denktradities en ik heb overvloedig gebruik gemaakt van Schopenhauer, Whitehead, Heidegger en vele anderen om een sleutel tot het oosters denken te vinden. Maar ik was ervoor beducht het westers denken als criterium voor het oosters denken te gebruiken, want het was duidelijk dat het oosters denken erg schraal uit die vergelijking tevoorschijn zou komen. Een dergelijk kikvorsperspectief leek mij onoorbaar. Ik moest proberen boven het landschap uit te stijgen en de wereld waar te nemen vanuit een vogelperspectief: van hier uit kon ik in alle culturele dalen tezelfdertijd kijken. Maar ik besefte wel degelijk de moeilijkheden van zo'n poging. Op de eerste plaats ben je daar hoog in de lucht erg kwetsbaar, want je kennis van veel dingen kan niet anders dan oppervlakkig blijven, en de vakspecialisten kunnen je gemakkelijk afschieten. Bovendien besef je goed dat, hoe hoog je ook mag

⁹ 'Paradigma verschuiving' is een term uit het werk van Thomas Kuhn, *The Structures of Scientific Revolution*, 1962.

opstijgen, je 's avonds altijd moet terugkeren naar je nest in je eigen vallei: geborgenheid vind je alleen in je eigen cultuur.

Moest ik mij dan neerleggen bij de fameuze en zo vaak misbruikte stelling van de incommensurabiliteit, die staande houdt dat culturen onvergelijkbaar zijn? Ik vind dit een belachelijke stelling, omdat geen twee dingen vergelijkbaar zijn tenzij ik ze reduceer tot een paar arbitrair gekozen en in de regel triviale kenmerken. Wie kan twee mensen vergelijken als hij met alle (vrijwel oneindig aantal) criteria rekening moet houden? Kun je soms geen teksten uit één taal in een andere vertalen? In een zuivere één-éénoperatie uiteraard niet, maar kan je dan de betekenis niet overdragen? Toen in een congres over comparatieve filosofie in Hawaii bijwoonde, kwam de ene gerenommeerde filosoof na de andere praten over *incommensurability*, zodat ik mij begon af te vragen wat we daar eigenlijk kwamen doen.

Ik realiseerde mij ook dat vergelijken om criteria vraagt, maar zou ik dan niet spontaan de neiging vertonen die criteria aan mijn eigen filosofische traditie te ontlenen? Als wij, bijvoorbeeld, beweren dat het boeddhisme een atheïsme is, hebben wij ons eigen 'theos'-begrip als criterium vooropgesteld. Was het mogelijk een criterium te vinden dat niet paradigmatisch belast was? Vele filosofen zullen stante pede beweren dat dit niet kan, dat elk van mijn uitspraken paradigmatisch bepaald is, en dat niets paradigmavrij is. Ik heb dit vaak horen beweren, maar nog nooit horen bewijzen. Zijn de uitspraken van de algebra dan paradigmatisch en alleen geldig in één bepaalde cultuur? En is de wetenschap dan een product van één enkele cultuur en niet universeel? Uiteraard zijn culturen in hun oppervlaktestructuur niet vergelijkbaar en moet ik er eerst een actieve reductie op toepassen, dit wil zeggen dat ik ze herleid tot hun basislogica. Kon ik echt geen universeel model vinden dat mij in staat stelde een huis te bouwen waarin alle filosofieën konden wonen? De tegenstand van de academische wereld was mij maar al te goed bekend, maar ik had altijd het gevoel dat deze gebaseerd was op twee beginselen: hoogmoedige eigenwaan en onkunde. Vanuit deze twee principes kan men een veilig alibi opbouwen: als de dingen onvergelijkbaar zijn, dan moeten ze ook niet vergeleken worden, en kan men zich blijvend nestelen in zijn grote gelijk.

Ik heb vaak mensen ontmoet die het boeddhistisch denken maar niks vinden, maar die er bij nader toezien niets over weten. Ik vind dit het toppunt van eigengereide onwetenschappelijkheid en een totaal gebrek aan mondiaal bewustzijn, en zelfs een hardnekkig volgehouden uitloper van het kolonialisme. Maar faculteiten zijn vaak bastions die hun eigen waarheid als filosofische kerken beschermen, niet langer door anathemata,

maar door absolute onwil om kennis te nemen van alternatieve wereldbeschouwingen. Zij zijn zo vaak onbewust de kinderen van Hegel en huldigen nog altijd zijn devies: het rationele is het reële en het reële is het rationele. Dat wij intussen precies door dit beginsel, niet alleen in een religieuze, maar ok nog in een rationaliteitscrisis zijn beland, wordt weggestopt in de kelders van ons bewustzijn. Zolang de gevel overeind staat, wordt het gebouw vermoed intact te zijn.

Ik ben uitgegaan van de idee dat de ene wereldbeschouwing in principe niet meer waard is dan de andere, maar dat de ene wel meer doordacht is dan de andere. Er zijn maar een paar culturen waar de filosofie zich ontwikkeld heeft tot een bewuste harde kern van zelfreflectie.

Ik wilde op de eerste plaats deze culturen nader tot elkaar brengen. Ik dacht een oplossing te vinden in het modelconcept. 'Model' is echter een modewoord, en ik moest eerst voldoende studeren over modeltheorieën. Mijn fundamentele idee ontleende ik aan het atoommodel: het was een operationeel model, men kon niet bewijzen dat het juist was, wel dat het werkte. Het was natuurlijk eenvoudiger een mooi literair opstel over vergelijking van culturen te schrijven, maar ik had een aangeboren wantrouwen tegen al te literaire benaderingen van de werkelijkheid. Ik denk dat dit de reden is dat ik nooit hoog heb opgelopen met de geschriften van de postmodernisten. Ik vond dat de wetenschap mij veel veiligere uitgangspunten bood, al ben ik de eerste om wetenschap niet te identificeren met filosofie.

Waarop moest ik een comparatief model baseren, zodat het zo paradigmavrij mogelijk was, maar tegelijkertijd coherent, economisch en toepasbaar. Ik heb veel gelezen over modellen in de fysica, in de biologie, in de psychologie en zelfs in de theologie. Er waren twee fundamentele begrippen die ik telkens overhield: energie en informatie. Ik heb dan van alles en nog wat gelezen over het concept energie en stelde vooral vast dat onze westerse traditie energie definieerde vanuit de werking: energie was *en-ergeia*, wat zich in een werkzaamheid bevindt. Maar dit begrip werd in het Griekse denken overvleugeld door het substantiebegrip, het materiebegrip of het vormbegrip. Ik noteerde echter dat energie in de Chinese traditie iets is dat het hele heelal vervult als een krachtveld: ook zonder werking bestond de energie of *ch'i*. Het verbaasde mij niet dat het neo-energetisme van Ostwald (1853-1932) nooit veel aandacht had gekregen. Maar de moderne fysica gelooft niet meer in het mysterieuze krachtbegrip, maar werkt met veldconcepten, en deze stemmen overeen met de Chinese basisintuïtie. Daarbij viel het mij op dat men in China traditioneel het vormprincipe (*hsing*) toevoegde aan het *ch'i*-concept. Dit was

uiteraard ook in Griekenland het geval, waar men echter de materie als elementair beschouwde.

Hoe moest ik nu echter de relatie tussen energie en vorm begrijpen, zodat daaruit ook de dynamiek van het universum afleidbaar was? Om te beginnen probeerde ik de equivalentie tussen energie en vorm aan te tonen: energie had altijd vorm, vorm had altijd energie. Maar het was vooral het entropiebegrip dat mij deze relatie liet begrijpen. Fysici beweren graag dat wij het entropieconcept misbruiken, maar eigenlijk is dit een algemeen kosmisch beginsel. Dat zij het op exacte wijze kunnen formuleren volgt alleen uit het feit dat zij uitsluitend met gebonden energie werken. Ik had me immers afgevraagd wat nu in feite het verschil is tussen een steen en een levend wezen, als ik niet het bestaan van een *élan vital* wilde aanvaarden. In feite ging het telkens om energiepatronen en er was maar één energie. Maar die energie kon volledig vastzitten aan gedragspatronen: bij dode materie zit de bindingsenergie vast in stereotiepe patronen. Naarmate de temperatuur van het heelal daalt, neemt de complexiteit van de vormen toe omdat de bindingsenergie losser wordt. Bij het leven ontstaat een vorm van energie die wij als 'vrij' aanduiden, dit wil zeggen dat het levend wezen een deel van zijn energie zelf kan sturen. Dit bereikt uiteraard zijn hoogtepunt bij de mens: zijn vrije energie noemen wij traditioneel 'geest'; met deze 'geest' kan hij nieuwe gedragspatronen creëren, die wij samenvatten onder de term beschaving. Wat ik hier neerschrijf is geen theorie die de dingen causaal verklaart, het is een model dat de dingen ordent om hun relatie transparant te maken.

Ik wist dat men in het oosterse denken in de regel evenveel belang hecht aan de directe ervaring als aan de objectiverende kennis. Hoe kon ik echter rationaliteit en emotionaliteit onder één noemer brengen? Ik meende een oplossing te vinden in het begrip in-forma-tie. Energie zou ons niet eens bekend zijn als zij zich niet openbaarde in vormen. 'Vormen' moet men echter niet opvatten als alleen maar materiële vormen, ook concepten en onderscheidbare gevoelens zijn vormen. Zo is liefde een herkenbaar gegeven, evenals verdriet of pijn. De vormen maken de wereld leesbaar. Daarbij blijft de energie het meest fundamentele, maar de energie is an sich de gladde oceaan of de God van voor de schepping; het is pas in de golven dat de energie leesbaar wordt, het is pas in de schepping dat God zichtbaar wordt. Mijn relatie tot de wereld bestond dus in het herkennen van structuren in een proces dat men rationaliteit noemde, maar ook in het ondergaan van *Stimmungen* in een proces dat men emotionaliteit noemt. Maar nu moest ik oppassen voor dualisme, want ik begreep dat alle dualismen tot incoherentie leiden. Ik vond de oplossing in de complementariteit.

Dit is uiteraard een veel misbruikt begrip en ik moest dus heel duidelijk definiëren wat ik hieronder verstond. In de immanente natuur zijn kennis en beleving eigenlijk niet te scheiden: het wordingsproces is één. Het is in feite de enige ontologische categorie die naam waardig. Maar een wordingswereld kan niet 'gelezen' worden, wegens zijn vliedend karakter. Daarom ontwikkelt de mens twee afzonderlijke epistemologische categorieën: de objectiverende kennis en de subjectiverende ervaring. Als ik de werkelijkheid alleen in een van deze categoriale schema's beschrijf, dan 'halveer' ik de werkelijkheid. Ik had het gevoel dat hier het grote verschil tussen de westerse en de oosterse werkelijkheidsbenadering gezocht diende te worden. De as van rationaliteit was al door Plato beschreven in zijn concepten *doxa* en *epistèmè*: meningen en doordachte kennis. Maar hoe zat het met de as van emotionaliteit? Wat was uiteindelijk het verschil tussen een mystieke en een seksuele ervaring? Ik ben waarschijnlijk geïnspireerd geweest door het begrip 'intentionaliteit' bij Husserl. Door interne analyse kon ik deze beide ervaringen niet onderscheiden, want emoties zijn niet analyseerbaar, maar intentioneel gericht. Ik begreep dat ego-intentionele emoties noodzakelijk zijn voor de survival, maar geen hogere ervaringen mogelijk maken. Daartoe moeten de emoties alter-intentioneel zijn. Dit bracht mij op het spoor van wat de boeddhisten met an-atman, niet-zelf, bedoelden en van wat mystiek nu eigenlijk is. Mystiek is transcendente emotionaliteit. 'Alter' betekent dan de natuur rondom mij (waar alle dingen de boeddhanatuur in zich dragen), de medemensen (de kinderen Gods) en de kosmos, het Al waarin ik mij bevind.

Vanuit dit standpunt probeerde ik eerst de ontologische status van de werkelijkheid te begrijpen. Zonder de mens bestond er alleen het Worden (en de aarde had zoveel miljoenen jaren zonder mensen bestaan); met de mens kwamen daarbij de categorieën van het Zijn, dat gedacht kan worden, en het Niet-zijn, de Leegte, dat alleen ervaren kan worden. Had ik daarmee de sleutel in handen tot de drie grote wereldbeschouwingen? Het Chinese denken was steeds gericht op het Worden, het Grieks-westerse op het Zijn, het Indiase op het Niet-zijn.

Ik heb geprobeerd dit aan te tonen door een grondige analyse van deze wereldbeschouwingen in wat ik als submodellen heb aangeduid. Er bleven uiteraard de vele 'grijze' wereldbeelden, die ik enigszins, maar niet uitputtend kon onderbrengen in transitmodellen. Maar het menselijke leven is van zo'n bonte verscheidenheid dat mijn model uiteraard alleen maar een *Idealtypus* (term afkomstig van Max Weber) was. Toch gaf het mij de indruk een zekere verklarende waarde te hebben.

Mijn model werd niet direct juichend onthaald. Het is ook niet verketterd geweest;

veel erger: het is doodgezwegen. De reden dat het zelfs niet de eer van de kritische beoordeling heeft gekregen, is waarschijnlijk omdat weinigen op de hoogte zijn van niet-westerse denkvormen. Ik heb er ook in feite geen academische bedoelingen mee gehad. Ik ben zo oosters geworden dat ik denk: het kruipt wel waar het niet gaan kan. Maar één aspect vind ik er belangrijk aan: het is een bijdrage tot de realisatie van de oude droom van Erasmus: *Ego mundi civis*. Wij spelen graag met zulke verheven idealen en worden nog steeds ontroerd door het slot van de negende symfonie van Beethoven, maar vergeten daarbij dat de wereld niet langer Europa en omstreken is. Wij kunnen ons troosten met de gedachte dat alleen onze filosofie die naam waard is – wij weten dit zelfs zonder aandacht te besteden aan de andere filosofieën – en wij zullen verder onze faculteiten afschermen tegen invasies van barbaren. Maar als ik vaststel in welke geestelijke crisis onze westerse wereld zich bevindt, zou ik maar liever eens in de spiegel van andere beschavingen naar de vermoeide trekken van mijn eigen filosofisch gelaat kijken.

Ik ben mijn alma mater dank verschuldigd omdat zij begrepen heeft dat er toch een bescheiden plaatsje ingeruimd mag worden voor andere manieren van denken. Maar dit is nog lang geen algemene regel en de meeste universiteiten kijken nog met argwaan naar deze andere vormen van denken en leven nog steeds in de conservatieve sfeer van de *philosophia perennis*. Ik echter weet uit de wetenschapsgeschiedenis dat de moderne wetenschap ontstaan is ondanks de universiteiten. Nog in de zeventiende eeuw bestond de cursus 'Physica' aan de universiteit uit de studie van *De Coelo* van Aristoteles, en dat op bevel van Rome. De wetenschap ontstond echter in de academies, waar men uitging van observaties en experimenten – dingen die door de geleerde doctores met minachting bekeken werden – en waar men eenvoudige modellen opbouwde om de werkelijkheid te beschrijven in plaats van de tiranniserende vierelemententheorie. Driehonderd jaar later is de moderne wetenschap toonaangevend in onze interpretatie van de werkelijkheid, en, al tilt ze zichzelf weleens over het paard, ze is meer dan bepalend geworden voor ons wereldbeeld en voor onze levenspraxis. Ik hoop dat hetzelfde proces zich in de komende eeuwen in de religie zal voltrekken. Dit zal ook niet gebeuren binnen de gevestigde Kerken, die hun middeleeuwse wereldbeelden nog lang en hardnekkig zullen verdedigen. Het zal in het hart van de stille eenzamen zijn dat de religie tot zichzelf zal komen in haar mystieke diepte. Universiteiten zijn aan het proces van de moderne wetenschap niet ten onder gegaan, zij hebben zichzelf langzaam aangepast aan nieuwe inzichten tegen de inertie in, die eigen is aan gevestigde waarden. Ook de Kerken moeten aan dit proces niet ten onder gaan;

ze zullen zich wel eenmaal realiseren dat nieuwe levensvisies over de mensen vaardig worden. Maar intussen moet de comparatieve filosofie zich maar handhaven en ontplooiën in de getto's van onze private stichtingen en speciale scholen. Onze eerste grote opdracht is daarbij de geïnteresseerden zo goed mogelijk te informeren; want een van de nadelen van oosterse filosofie is dat dit nog altijd een schemerzone is, waar vele 'profeten' zich geroepen voelen om de anderen door de mist te leiden. Laten we ons daarbij niet vermeien in overbodig geleerd doen, laten we de mensen helpen bij hun actieve reducties, zodat ze de 'logica' van deze andere wereldvisies duidelijk begrijpen. Wanneer men aldus een zeker burgerrecht heeft verworven, komt misschien de dag dat we op wetenschappelijke wijze de comparatieve filosofie verder kunnen ontwikkelen. Als we ons echter overgeven aan exotismen, dan kunnen we er zeker van zijn dat de oosterse filosofie gedemodeerd zal raken en ten onder gaat aan haar eigen poëtische structuurloosheid.

Comparatieve filosofie wil ook een bijdrage leveren aan de levensfilosofie. Onze westerse wereld bevindt zich in een periode van levensbeschouwelijke hachelijkheid. We weten dat vele mensen het licht uit het Oosten verwachten omdat ze het in het Westen niet meer kunnen vinden. Comparatief denken is een wapen tegen dweperig sentimentalisme en tegen ontgoochelingen, die noodzakelijk moeten komen. Anderzijds zal elke nieuwe visie op het bestaan een mondiaal karakter moeten vertonen. Dit betekent niet dat de wereld geëgaliseerd moet worden, zoals de heren van de economie dat maar al te graag zouden hebben. Hoe meer verscheidenheid, hoe groter rijkdom. Zie ook de *Kuo-yü* (4^{de} eeuw v. C.) al niet: 'Als er maar één klank was, dan was er geen muziek?' Maar in de symfonie van het menselijke gebeuren speelt elk instrument zijn rol. Uit deze onderlinge resonantie kan misschien een verlangen naar vrede en rechtvaardigheid ontstaan. Want de conflictmodellen waarin we altijd hebben geleefd, hebben alles te maken met onze koppige gelijkhebbigheid. Een verzoeningsmodel kan alleen ontstaan in een wereld waarin onderling begrip ontstaat. Wat men niet kent, ken men niet liefhebben. Aldus heeft comparatieve filosofie ook onmiddellijk praktisch nut voor de toekomst van de wereld.

Als je me ten slotte vraagt wat het allemaal voor mij persoonlijk heeft betekend, dan kan ik alleen antwoorden dat het zin aan mijn bestaan heeft gegeven. Ik heb mijn 'bevel des hemels' aanvaard en ik heb het naar mijn beste vermogen uitgevoerd.

4 november 1999

EEN COMPARATIEF MENSBEELD

Herschikking van mijn subjectiviteit

In het spoor van Plato nemen wij aan dat de mens bestaat uit een lichaam en een ziel: het lichaam was de kerker van de ziel. Ik heb het altijd bevreemdend gevonden dat de mens meer houdt van de kerker dan van de gekerkerde. De door het christendom aanvaarde idee van de eeuwigheid van de ziel en de vergankelijkheid van het lichaam heeft hier niet veel aan veranderd. In het licht van het comparatief denken moeten wij onze subjectiviteit herschikken en losmaken van de gespletenheid van het dualisme.

Het behoort tot de *bon ton* in onze westerse filosofische traditie de comparatieve filosofie als een onmogelijkheid te verwerpen. Dit houdt meteen het praktische voordeel in dat men de niet-westerse filosofieën niet hoeft te bestuderen. De toon voor deze houding is door Hegel gezet: universele uitspraken gebaseerd op een beperkte lokale veldkennis.

Ter vergelijking. Is elke religie interpreteerbaar vanuit het christendom? Laten we niet vergeten dat vele grote religies hetzij pantheïsmen, hetzij atheïsmen zijn. Deze religies hebben zich evenwel ontplooid tot fundamentele cultuurelementen. Is het niet wijzer te stellen dat elke religie haar eigen karakter heeft en dat vergelijking ervan niet kan uitgaan van een van deze religies? Doet men dit wel, dan kunnen alle andere religies alleen negatief gedefinieerd worden: het zijn ketterijen.

Waarom probeert men een dergelijke benadering halsstarrig vol te houden op het domein van de filosofie? Waarom blijft men beweren dat er maar één filosofie bestaat – uiteraard de onze – en dat deze het objectieve criterium vormt om de andere filosofische tradities te beoordelen? Filosofie heeft als doel een 'afbeelding' van de werkelijke werkelijkheid op te bouwen. Dit is, evenals de wetenschap, een beeld dat medebepaald is door de culturele *Umwelt* waarin het ontstaat en groeit. Het blijft dus een subjectief beeld, dat weliswaar intersubjectief is (een soort agreement) of

ernaar streeft transcendentiaal subjectief te zijn (logisch afgeleid uit onze subjectiviteit). In de westerse traditie werd dit beeld principieel vastgelegd in de Griekse filosofie, waar één benadering de overhand heeft gehaald. Dit was de rationele benadering, die de fenomenale wereld interpreteerde als de onvolmaakte verschijning van een eeuwige zijns wereld. Het zijn – bepaald door het identiteitsbeginsel – werd het object van het rationele denken en de filosofie werd gedefinieerd als een rationele zijnsfilosofie. De westerse filosofie had nog lange tijd af te rekenen met het christendom, dat pretendeerde over een eeuwige waarheid te beschikken, die immuun was voor het filosofische denken. De moderniteit begon de religie af te zonderen op haar eigen domein en richtte al haar aandacht op de wetenschap, vooral op de natuurkunde. Ze had uiteraard niet kunnen vermoeden dat ze daardoor haar eigen dood in huis had gehaald, want *'das Ende der Philosophie'* (een werk van Heidegger) is het normale gevolg van de begrenzing van haar eigen domein. Filosofie had hoe langer hoe minder behoefte aan metafysica en de fysica kon haar eigen 'filosofische' problemen best zelf oplossen in de wetenschapsfilosofie.

De moderne filosofie was totaal onbekend met andere filosofische tradities en kon dus op zelfgenoegzame manier werken aan een pure rationele filosofie. Hierdoor werd het *Zijn, dit is de diepere Werkelijkheid, meer en meer gereduceerd tot zijn, dit is de rationele werkelijkheid. In de euforie van de razend snelle ontwikkeling van de wetenschap werden wij dit aanvankelijk niet eens gewaar. De andere vormen van kennis probeerden overeind te blijven door zichzelf te definiëren als *Geisteswissenschaften*, maar deze konden geen eigen strenge methodologie ontwikkelen en moesten zich overeind houden met hermeneutische benaderingen, in de regel van geschreven teksten (die zelf in feite ook geen intrinsieke waarheidswaarde hebben). Het lag voor de hand dat dit alles eenmaal moest uitmonden in een rationaliteitscrisis, die ontstaat uit het feit dat wij gewaarwerden dat een groot deel van de Werkelijkheid aan onze methodologie ontsnapte. Niettemin probeerden wij het absolute vertrouwen in de ratio te bewaren.

Contact met de Indiase filosofie deed onze westerse pretenties alleen maar toenemen, want het Indiase denken kwam ons aanvankelijk voor als een conglomeraat van warrige en wazige ideeën, een mengelmoes van religie en pseudo-filosofie, een onlogisch allegaartje. Als wij nu echter vaststellen hoe mager de kennis van het Indiase denken twee eeuwen geleden was, dan kunnen wij alleen maar medelijden hebben met Hegel, die meende dat zijn kennis volstond om een algemeen oordeel te vellen. Het veldwerk dat wij eeuwenlang ten aanzien van de Griekse filosofie hebben bedreven,

moesten wij minstens ook op de rijke Indiase tradities toepassen. Maar missionarisijver en filologische onkunde resulteerden in minachting, die in de koloniale periode wel gelegen kwam. Uiteraard gaat het hier om een vreemde traditie en de indologie kan zich uiteraard niet zo snel ontwikkelen als de graecologie, omdat het nu eenmaal om een exotische discipline gaat. Vaak hoort men dat de Indiërs maar zelf dit probleem moeten oplossen – precies alsof het de moderne Grieken zijn die hun eigen filosofie hebben ontsloten. Enige omzichtigheid is dus wel degelijk geboden en overhaaste besluiten zijn nog steeds uit den boze.

Bij mijn studie van de Indiase filosofie werd ik evenwel gewaar dat hier totaal andere concepten aan de orde waren dan in de westerse traditie. Het kwam dus bij mij niet op mij te beperken tot het 'gelijke' en dus, bijvoorbeeld de westerse logica in haar Indiase vorm terug te zoeken, of de christelijke theologie in de Indiase metafysica te projecteren. Integendeel, ik voelde mij bijzonder aangetrokken tot het 'ongelijke', tot het 'andere', tot het niet-westerse. Vooral het boeddhisme trok mij in zijn filosofische andersheid heel sterk aan, het vormde een werkelijke uitdaging aan mijn filosofische verbeeldingskracht. Toen ik dreigde te verdrinken in de overvloed van literatuur, heb ik het besluit genomen iets erg onwetenschappelijks te doen: ik wilde op het literaire boeddhisme een actieve reductie toepassen, dit wil zeggen dat ik het zou proberen te reduceren tot zijn fundamentele 'logica'. Dit leidde ertoe dat ik vijf lange jaren in de hermeneutische cirkel heb rondgedraaid. Ik beperk me hier tot een zeer fundamenteel concept, dat van de Leegte (sunyata). Ik kende het begrip 'Niets' alleen uit zijn westerse nihilistische interpretaties, maar het was mij ook al opgevallen dat men in de westerse mystiek ook sprak over God als over 'een zuiver Niets'. Niettemin voelde ik duidelijk dat de Leegte eigenlijk de Volheid is en dat het alleen gaat om een conceptuele Leegte: leeg voor mijn ratio, maar vol voor... ja, voor wat? Er moest in de menselijke psyche een andere faculteit voorhanden zijn waarmee wij deze Leegte kunnen ervaren. De rationaliteit heeft eigenlijk haar wortels in de dierlijke fylogenetische kennis en is geen faculteit van de 'ziel'. Zou het ook niet zo zijn dat de ervaring van de Leegte gerelateerd moest worden aan de emotionaliteit, die in het dierlijke leven zo'n grote rol speelt? En dat deze emotionaliteit ook een transcendente dimensie heeft? En dat zij samen met de rationaliteit een transcendente vorm van informatie is? Ik besloot dan de emotionaliteit niet langer te beschouwen als een deficiënte vorm van rationaliteit, maar als een faculteit sui generis. Daarmee werd voor mij ook plots de betekenis van de meditatieve benadering van de werkelijkheid duidelijk: meditatie is een methode om transcendente emotionaliteit op te bouwen.

In het Westen werd emotionaliteit in de regel afgestaan aan de psychologie, die uiteraard een 'ziel-kunde' is. Maar wat was dan die Leegte? Laten we ons eerst afvragen wat de Volheid aan kennis, de omniscientia is. Dit weten we niet: het behoort tot het *Mysterium mundi*. We kunnen derhalve dit begrip alleen invoeren als een steunpunt op oneindig, als een limietbegrip. We hebben er geen idee van wat die fameuze waarheid nu uiteindelijk is. De moderne fysica heeft ons wel genezen van de idee dat deze Waarheid logisch gededuceerd kan worden. Vanuit het westers rationeel standpunt is deze Leegte een Niets, maar dan een 'no-thing', een Niet-iets. Het niet-zijn is als negatie uiteraard gevaarlijk speelgoed, omdat men vaak – naar een idee van Heidegger – vergeet dat het Niets fundamenteeler is dan het Niet (dit is dan de ontkenning, die een rationele categorie is). Deze leegte is eveneens een steunpunt op oneindig: de ervaring van de Leegte is maar zeer sporadisch en zeer momentaan. Het gevaar dat deze Leegte bedreigt, is dat ze omgezet wordt in een concept, bijvoorbeeld God, waardoor we de indruk hebben dat we ze kunnen toevoegen aan onze rationaliteit en dus een waarheid over God kunnen kennen, die we in de theologie beschrijven. Dit is niet alleen in het christendom gebeurd, maar ook in India. Het boeddhisme als filosofie heeft mij geleerd dat we deze Leegte conceptueel leeg moeten laten. Deze Leegte is niets anders dan het werkingsveld van het *Mysterium mundi*.

Later begon ik te begrijpen dat het ook hier om een partikel-veld complementariteit¹⁰ gaat: het *Zijn reveleert zich als een verzameling van fenomenen, die met de ratio begrepen kunnen worden, maar ook als een veldwerking, die door mijn emotionaliteit opgevangen wordt. Om zo'n diep inzicht kon ik het boeddhisme alleen maar dankbaar zijn: dit was een aspect dat in de westerse traditie totaal in de marge was geraakt. Het werd aangeduid als mystiek en in de regel niet als filosofie beschouwd.

Mijn sinologische studies hebben mij uiteraard in contact gebracht met het Chinese wereldbeeld, dat in zijn diepste diepte eigenlijk taoïstisch is. De westerse denktraditie heeft nooit de filosofische dimensie van de pure natuur onderkend: de fenomenaliteit droeg, door haar onbestendigheid, altijd het karakter van het vergankelijke, en het was precies het onvergankelijke dat het object van de filosofie was. De Griekse filosofie heeft dan ook de wordingsdimensie van het bestaan als een afgeleide beschouwd,

¹⁰ Is een begrip uit de quantumfysica: sommige verschijnselen kan men als een partikel interpreteren, andere als een veld. Niels Bohr stelde dat dit twee complementaire benaderingen van hetzelfde zijn.

en niet als een fundamenteel gegeven. Wat mij in de Chinese filosofie zo aansprak, was het concept *tzu-jen*, het vanzelf-zo. De wereld werd beschouwd als de niet-reduceerbare grond van alles, als de ultieme realiteit. Wij waren gewoon – vanuit de joodse traditie – de vraag naar de oorzaak van die wereld te stellen. Bevond zich die oorzaak buiten de wereld, dan werden wij uitgeleverd aan een onoverkomelijk dualisme. Ook op het Chinese denken probeerde ik een actieve reductie toe te passen. Ik ging daarbij uit van de vraag welke de filosofische status is van een wereld zonder mensen, die inderdaad miljoenen jaren heeft bestaan. Deze vraag werd in de westerse traditie vóór de evolutieleer niet gesteld, omdat volgens de Bijbel de wereld maar een paar duizend jaar oud was en de schepping in een week tijd verliep. De wereld zonder mensen is een wordingswereld, een wereld waarin alles onophoudend verandert. Deze wording verloopt volgens trillingspatronen, vanaf het atoom tot en met het universum: alles vibreert. De Chinese logica moet dus een beschrijving van deze patronen bevatten. Dit is inderdaad het geval: het tao-begrip, de yin-yangritmen, de hexagrammen... constitueren een logica van de wording. Toen ik deze logica opzocht in de fenomenaliteit, stelde ik inderdaad vast dat niet alleen in de levende natuur alles beheerst wordt door bioritmen, maar dat ook de ‘dode’ natuur niet bestaat uit dingen, maar uit trillingsvelden – zoals de kwantumfysica ons leert. Daardoor werd de waarde van deze denkpatronen mij duidelijk. Het zou weleens kunnen dat er van de beschrijving van de natuur in Griekse logische patronen uiteindelijk niets overblijft dan een statische afbeelding in onze subjectiviteit. Maar ook ik ben een deel van deze grote Wording.

Vanuit deze actieve reducties van het Chinese, het Indiase en het Griekse denken begon ik mij te realiseren dat ik mijn subjectiviteit moest herschikken. Ik kon niet langer aannemen dat het Worden en het Niet-zijn herleidbaar waren tot het Zijn, en dat de Griekse interpretatie van de filosofie de universele interpretatie van de wereld was. Ik noemde de totaliteit van dan af het *Zijn en aanvaardde dat dit zich op de eerste plaats openbaart in de fenomenaliteit, dit is in de wordingswereld, die – zoals Rilke het uitdrukt – de ‘*reine Raum*’ is, het zuivere bestaan. Dit bestaan is een Grote Harmonie van trillingen. Daarom wil de taoïst in zijn eigen leven deze harmonie herstellen door het *wu-wei*, het niet-ingrijpen, als fundamenteel principe te stellen.

Maar het *Zijn brengt de mens voort en in deze mens ontwikkelen zich de twee transcendente dimensies van het bestaan: het Zijn, dat door de rationaliteit ‘ontborgen’ wordt, en het Niet-zijn, de Leegte, die door de emotionaliteit gereveleerd wordt. De mens is de hoogste expressie van het

*Zijn, en dit *Zijn kan dus alleen maar afgebeeld worden in mijn subjectiviteit. Dit betekent dat de Griekse filosofie alleen maar een zijnsfilosofie (φ) is, en geen universele Filosofie (Φ). Dit doet geen enkele afbreuk aan de waarde van de Griekse filosofie, maar levert ze onverminderd uit aan de wetenschap, die gekenmerkt is door gesloten systemen, lineaire causaliteit, autonome lineaire tijd, lege mathematische ruimte. Wat moet er nu gebeuren met mijn emotionaliteit? Is dit een franje van het bestaan, waaraan niets wezenlijks beantwoordt? En kan ik de fenomenaliteit uitputtend beschrijven in termen van rationaliteit? Zijn bioritmen herleidbaar tot feedbackmodellen of zijn het autonome niet-reduceerbare ritmen? Ik kan mij akkoord verklaren met de stelling dat de enige echte filosofie de Grieks-westerse is, maar dan beperkt tot de wereld van de zijnden. Het is voor mij een φ -filosofie en geen Φ -filosofie. Dit betekent meteen dat de fameuze theorieën over Alles alleen betrekking hebben op de rationele dimensie.

Ik ken mijn eigen emotionaliteit en weet dat ze niet alleen bestaat uit '*les passions*' (Descartes), maar ook uit transcendente ervaringen, die ik als mysticiteit aanduid. Religiositeit ontwikkelt zich rond een kern van mysticiteit; verdwijnt deze kern, dan onttaardt religie tot magie. Dit staat volkomen parallel met de rationaliteit: niet elke logische uitspraak is ook wetenschap; niet elke religieuze act is ook mystiek. Dit betekent dat ik religies erken in hun bijdrage aan de zinvolheid van het bestaan, maar dat ik niet aanneem dat hun leer de kern is van de religiositeit. De transcendente gevoelens ontstaan wanneer ik in contact kom met het bestaansmysterie. Deze ervaringen zijn echter niet conceptualiseerbaar, en daarom zijn dogma's nooit de kern van het religieuze bewustzijn. Deze conceptuele Leegte, die de Volheid van ontroering is, is de kerngedachte van de Indiase filosofie. Wij mogen echter de Leegte niet identificeren met het *Zijn, zoals in de Indiase religies zo vaak is gebeurd. Ik neem dus aan dat de kern van het bewustzijn in het boeddhisme nirvana is, dit is de ervaring van de Leegte, ik neem echter niet aan dat de rest *maya*¹¹, schijn of ver-schijn-sel, is. Dit betekent dat ook de Indiase filosofie in haar kern een φ -filosofie is. Dit verklaart ook waarom men ze in de westerse filosofische traditie beschouwt als een non-filosofie en vaak als een door de religie gecontamineerde vorm van denken. Men mag echter niet uit het oog verliezen dat een Φ -filosofie ook een verklaring van de religie moet geven.

Het Chinese denken is eveneens een φ -filosofie, omdat het geen rekening houdt met de transcendente dimensies, die kenmerkend zijn voor de

¹¹ Maya wordt vaak vertaald als 'schijn', maar het betekent eigenlijk ver-schijn-sel, d.i. iets dat weer verdwijnen moet.

mensenwereld. Het wil de mens reduceren tot een element van de natuur, omdat die natuur een intrinsieke harmonie kent en de mens het geluk kan realiseren door te participeren in deze harmonie. De natuur is evenwel drager van rationaliteit en wetenschap is tenslotte geen logische constructie – zoals men in de Griekse metafysica dacht – maar een zorgvuldig aflezen van de relaties in de natuur en de interpretatie ervan in logische modellen. Maar die natuur is ook drager van ontroerbaarheid, van emotionaliteit, die in een ritmische veldwerking het leven van de dieren stuurt. Vandaar het enorme belang van de natuur voor de opbouw van de transcendentie. Wat de wetenschap betreft is dat sinds het ontstaan van de experimentele wetenschap duidelijk. Maar in verband met religie, heeft tot nu toe hoofdzakelijk zen begrepen dat de mysticiteit haar wortels in de natuur heeft en niet in een of andere dogmatici. In het Westen is zo'n opvatting marginaal gebleven. Ze beperkte zich wezenlijk tot Eriugena, Bruno en Spinoza, en werd meerdere malen als pantheïsme veroordeeld door de dogmatici.

Geïnspireerd door deze driedimensionaliteit van het *Zijn, die op eenzijdige wijze tot uitdrukking komt in de drie grote filosofische tradities, ben ik mij de vraag gaan stellen hoe deze afgebeeld kon worden in mijn eigen subjectiviteit. Traditioneel stelt men het subject voor als bestaande uit een lichaam en een ziel of geest. Ik neem dit platonisch dualisme niet aan omdat het onvermijdelijk tot inconsistenties leidt. Wel geloof ik dat de mens een immanente en een transcendente dimensie vertoont. Ik stel vast dat de driedimensionaliteit van het *Zijn noodzakelijk verband houdt en moet houden met de driedimensionaliteit van mijn subjectiviteit: het is tenslotte alleen maar een homothetische afbeelding van mijn eigen zelfervaring. Wat het *Zijn an sich is, kan ik onmogelijk weten. Nu stel ik vast dat mijn transcendentie twee irreducibele aspecten vertoont, die zich complementair tot elkaar verhouden: rationaliteit en emotionaliteit. Onder deze laatste moet men verstaan: de heideggerse idee dat ik altijd in een bepaalde '*Stimmung*' vertoef, ik ben geen ogenblik vrij van emoties. Zijn deze emoties herleidbaar tot rationaliteit, zijn zij beschrijfbaar in een booleaanse logica¹²? Dit geloof ik niet, omdat emoties een 'verglidend' karakter hebben. Emoties zijn daarenboven nooit waar of onwaar. Ik kan ze niet leren kennen langs een rationele beschrijving om, ik kan dit alleen door ze zelf te ervaren. De 'naam van de roos' verwekt een storende ruis

¹² Dit is de logica van G. Boole uit 1847: zij kent als waarheidwaarden alleen 1 en 0 (zoals computers nog altijd doen).

bij de zuivere ervaring van 'de geur van de roos': hoe arationeler de ervaring, hoe zuiverder. Geïnspireerd door de boeddhistische meditatie en de westerse mystiek, ben ik mij gaan afvragen of religie in zijn diepste wezen niet een dergelijke ervaring is van het Mysterie – een Mysterie dat mij het meest nabij is in de natuur, in de medemens en in de kosmos, dit wil zeggen in de fenomenaliteit. Ik kan derhalve niet aannemen dat het hier om een onvolmaakte vorm van kennis gaat: hoe kan ik immers de geur van de roos leren kennen langs puur rationele weg? Of is de geur soms identiek aan de scheikundige formule van de geurstof? De geur is een directe ervaring. Als ik 'de geur' van het heelal wil leren kennen, dan moet ik ruiken, niet redeneren; dit is tenslotte wat in de meditatie gebeurt: men neemt de geur van het heelal op. Nu is dit een permanent proces: ik verkeer altijd in een bepaalde 'Stimmung'. Ik heb dan ook radicaal gekozen voor een autonome emotionele functie. Dat men in het Westen niet graag hoort dat religie in wezen transcendente emotionaliteit is, is alleen een gevolg van het feit dat emotionaliteit niet tot rationaliteit herleidbaar is en dus als minderwaardig wordt beschouwd.

Nu zijn rationaliteit en emotionaliteit twee aspecten van de menselijke lichamelijkeheid. Evenmin als de ratio een ding is dat zich ergens in het lichaam schuilhoudt, is de emotionaliteit een functie van het hart, zoals Pascal nog dacht. Het is een functie van mijn totale lichamelijkeheid, een feit dat voldoende bekend is uit de vele parameters die zich wijzigen bij elke verandering in de emotionele toestand. Indiase denkers verwijten ons terecht dat wij de 'ziel' gelijkstellen aan de *manas*, de ratio, terwijl ze in feite atman, de belevingsgrond, is. Boeddhisten zullen het bestaan van deze *atman* als orgaan radicaal verwerpen in hun anatmanleer. Ratio en atman zijn geestelijke dimensies van onze lichamelijkeheid, van onze fenomenaliteit. Wij zouden dan ook het cartesiaanse dualisme moeten verwerpen en spreken over de 'a-ratio': de ratio bestaat niet an sich, als autonoom orgaan. Wie zich dus de vraag stelt naar, bijvoorbeeld, de cognitieve dimensie van de mystiek, moet 'cognitief' niet verstaan als 'rationeel', maar als 'informatief'. Dit betekent dat ik door directe ervaring inderdaad 'kennis' opdoe, maar dit is geen rationele kennis. Daarom vat ik rationele kennis en emotionele ervaring op als twee vormen van informatie. Hoe zou ik de geur van de roos 'kennen' zonder directe ervaring?

Ik vat dus de mens op als een eenheid met drie dimensies: naturaliteit (lichamelijkheid), rationaliteit en emotionaliteit. De mysterieuze ontoegankelijk eenheid *mens is een expressie van het *Zijn zelf. Ik ben derhalve voor mezelf de enige toegangsweg tot het bestaansmysterie, ik ben het middelpunt van het heelal. Splits ik in een filosofische act mijn mens-zijn op,

dan is mijn lichamelijkheid een revelatie van het Worden: ik ben onverminderd een deel van het grote proces van de Natuur. Mijn rationaliteit is een revelatie van het Zijn, dit is van de verborgen Rationaliteit van de kosmos. Mijn emotionaliteit is een revelatie van het Niet-zijn, dit is van de Mysticiteit van de Leegte, de ervaringsgrond van de kosmos.

Vervolgens heb ik mij de vraag gesteld naar de diepere eenheid van deze drie dimensies, of met andere woorden naar het verschijnsel *mens. Aangenomen dat de kosmos vooralsnog culmineert in de mens, moet in de mens zelf de sleutel tot de kosmos gezocht worden. Daarbij ben ik uitgegaan van een idee uit de moderne kosmologie, namelijk dat de Energie eeuwig is en de niet-reduceerbare grond van alles (traditioneel noemt men deze energie God, maar dit is een erfstuk uit het mythologisch denken – uiteindelijk is ‘God’ alleen maar een naam). Zolang deze oerenergie zich in volmaakte symmetrie bevindt, is het Al informateloos: er zijn geen vormen, er is geen karma (daden). Wat wij traditioneel ‘Schepping’ noemen – of modern: big bang – is een verbreking van deze symmetrie, waardoor de energie zich heterogeniseert en er dus ‘dingen’ ontstaan en het heelal een informatieheelal wordt. De Informatie (in-forma) ligt dus aan de basis van de fenomenaliteit. Deze twee grondconcepten zijn aan geen enkele cultuur gebonden, zij zijn geen producten van een bepaalde *Weltanschauung*, en hebben dus een universeel karakter. Dit betekent dat ik Worden, Zijn en Niet-zijn in dit assenstelsel ‘energie x informatie’ moet kunnen plaatsen. De energie verklaart de werking van het heelal, de informatie zijn beschrijfbaar patronen. Uit de evolutie van het heelal leer ik dat dit een stuwning (*rajas*) vertoont van gebonden energie (met totale binding in de volmaakte symmetrie) naar vrije energie (deze laatste bereikt haar voorlopig hoogste grens in de mens). De mens blijft het wezen dat aan de aarde gebonden is, dat wil zeggen dat alleen kan overleven dankzij een grote dosis gebonden energie. Deze laatste uit zich in wordingspatronen (tao-patronen), een gevolg van de wet van het behoud van de energie. Hoe verder het heelal evolueert, hoe meer vrije energie er ontstaat, die beschikbaar is voor het creëren van nieuwe patronen. Dit proces speelt zich thans in grote mate in de mens af: wat wij cultuur noemen, is niets anders dan de schepping van nieuwe gedragspatronen. Men noemt dit traditioneel ook een vergeestelijkingsproces. Dit proces vertoont twee dimensies die traditioneel beide worden aangeduid met het woord ‘verlichting’: er is enerzijds de *Aufklärung* die een vorm van rationele verlichting en daaraan gekoppeld existentiële bevrijding is; er is anderzijds ook de mystieke verlichting en de daaraan gekoppelde *moksa*, verlossing.

Ik heb dit model op andere plaatsen voldoende uitgewerkt. Het enige wat hier nog van belang is, is de vraag naar de definitie van filosofie. Definiëren we filosofie als een beschrijving van het Zijn als het zijn van de zijnden, dan heeft filosofie haar einde bereikt in de wetenschap, en is ze wezenlijk nog van weinig nut. Een vlucht in de geschiedenis van de filosofie, waarbij alle systemen in juxtapositie als zoveel meningen (*doxai*) worden beschreven, geeft ons bij de moderne emancipatie van de mensheid maar weinig ruggensteun meer. De filosofie kan zichzelf nog alleen overleven in 'de dunste verdunning van het zijn' (Heidegger). Dit is het noodlot van onze westerse filosofie, die deze 'verdunning' ondergaat in het postmodernisme.

Maar in de Indiase filosofische traditie had zich een ander doel gesteld, namelijk de beschrijving van het Niet-zijn. India heeft een grote filosofische geschiedenis achter de rug, maar het is duidelijk geworden dat ze haar einde heeft bereikt in de religie. De religies pretenderen de sleutel tot de verlossing in bezit te hebben, en de filosofie kan zich niet ontworstelen aan de religieuze context. Zo is het boeddhisme, dat terecht als een merkwaardige filosofie beschouwd mag worden, ten slotte een religieus systeem geworden. Iedereen die enigszins vertrouwd is met de Chinese filosofie, weet dat deze al eeuwenlang in een cirkel ronddraait. Bovendien is haar *wu-wei*-leer tenslotte een vlucht voor de harde werkelijkheid van de maatschappelijke realiteit. De Chinese filosofie is niet in staat een huis te creëren voor de moderne informatiestroom.

Nu zijn deze drie filosofische tradities van groot belang geweest voor de geestelijke ontwikkeling van de mensheid. Maar het zijn drie uit elkaar gedreven continenten. De grote taak van de filosofie van de toekomst zal er in bestaan deze drie grote tradities te integreren in een mondiale Φ -filosofie. Comparatieve filosofie is dan ook geen doel op zichzelf en geen vrijblijvend academisch vertier, het is niets meer dan een voorstadium tot een nieuwe filosofie. Het is immers een feit dat, ook in vakkringen, de kennis van de andere wereldbeschouwingen bedroevend armzalig is; er wordt zelfs nauwelijks een poging gedaan om ze als alternatief even ter studie te nemen. En het groeiende mondiale bewustzijn heeft hier weinig aan veranderd: we blijven ervan overtuigd dat de westerse filosofie een unicum is en derhalve identiek met de wereldfilosofie. Dit is uiteraard ook een erfstuk van de religieuze opvatting dat de eigen religie de enig ware is en derhalve over de wereld verspreid moet worden. Maar het is ook geïnspireerd door de wetenschap: het is duidelijk dat er maar één wetenschap is en dat dit een westerse aangelegenheid is met een universele geldigheid. Geldt dit ook voor de religies? Vergelijkende godsdienstwetenschap werkt

veel te veel in oppervlaktestructuren en is nog altijd te veel geïnspireerd door de negentiende-eeuwse missioneringstrategieën. Als we echter afdalen naar de dieptestructuur van de religie, dan blijkt er inderdaad maar één religie te bestaan: de mystiek. Zoals alle lokale 'wetenschappen' hebben bijgedragen aan het ontstaan van de moderne eenheidswetenschap en daar ten slotte in zijn opgegaan, zo zullen alle lokale 'religies' bijdragen aan de mystieke eenheidsreligie en daar ten slotte in opgaan. Daar komen ze pas tot zichzelf. Dit betekent niet dat de religies zullen verdwijnen, wel dat ze één zullen worden in 'de geur van de roos' en in het besef dat 'het de berg niet kan schelen waarlangs je hem beklimt'. Maar ook de lichamelijke is een unificerende factor: we hebben wezenlijk allemaal hetzelfde lichaam en hebben dezelfde fundamentele relatie tot de *Umwelt*. Maar we ondersteunen deze lichamelijke op zeer verschillende wijzen – denk maar aan voeding, huisvesting, lichaamsverzorging, geneeskunde... en de zeer verscheidene culturele context.

Het is niet de taak van de filosofie van dit alles een eenheidsworst te maken en de westerse leefpatronen aan anderen op te dringen. We hebben zelfs ethisch niet het recht anderen te onthemen, vooral niet als het motief commercieel gewin is. De Grote Filosofie moet op zoek gaan naar de Dieptestructuur van het *mens-zijn en moet derhalve de drie grote dimensies als uitgangsbasis kiezen. Nu rijst daarbij de vraag of filosofie alles op rationele wijze moet beschrijven, zoals ze traditioneel staande houdt. Om hierop te kunnen antwoorden, moeten we eerst de vraag naar de Taal stellen. Filosofie kan uiteraard alleen in taal worden beschreven. Dit betekent echter niet dat filosofie een literair genre is: de taal bepaalt de filosofie niet – een idee dat nog bij vele comparatieve filosofen leeft en in het postmodernisme veel armslag heeft gekregen.

Het zijn kan alleen beschreven worden in logische taal, met als ideaal de wiskunde. Dit betekent dat rationele filosofie ernaar streven moet zich in wiskundige taal uit te drukken – zoals gepoogd werd in de formele logica. Maar wij weten dat we nog een heel eind te gaan hebben om systemen met vrije energie op wiskundig manier te beschrijven. We moeten er ons mee tevredenstellen de dingen zo logisch mogelijk te beschrijven. Maar wat doen we dan met de taal van het niet-zijn? De Leegte kan alleen door symbolen worden gerepresenteerd. Symbolen hebben een vaste betekenis binnen een bepaalde cultuur, ook als ik niet exact kan zeggen waar ze betrekking op hebben. Zo is 'God' een van de oudste symbolen, waarvan ik de precieze betekenis niet kan weergeven, maar waarmee ik een 'werkingsveld' aanduid. Het is duidelijk dat dit nog sterker geldt voor nirvana, sunyata (de Leegte), Niets... Nirvana duidt geen '*idée claire et distincte*' aan,

het is een symbool voor een limiettoestand die ik zelf niet ervaren heb. Dit soort taal wordt vooral gebruikt in de religies. Filosofie is dan ook verplicht met dit soort ondefinieerbare werkelijkheden rekening te houden, omdat het hier om ervaarbare werkelijkheden gaat. Diegenen die een definitie van de ervaring vragen, mogen best herinnerd worden aan de grote wijsheid uit de *Tao-te-ching*: 'Hij die weet, spreekt niet; hij die spreekt, weet niet.'

De natuur als dusdanig – en dat betekent niet de rationele of de mystieke natuur – kan niet gevat worden in logische patronen of in een gefixeerde symbologie. Wie de natuur an sich wil beschrijven in haar intrinsieke dynamiek is verplicht te grijpen naar een metaforische taal. Hier duikt de poëzie in de filosofie op: ik probeer met beelden te verduidelijken wat mijn eenheidservaring met het Tao van de natuur betekent.

Nu is filosofie voor mij de taalkundige weergave van deze drie dimensies: rationele patronen, symbolische werkingsvelden en metaforische natuurervaring. Φ -filosofie moet deze drie talen tot een eenheidstaal verwerken. In feite hebben grote filosofen dit al altijd begrepen: ze weten dat de logische taal in menig opzicht ontoereikend is, en maken dan ook veelvuldig gebruik van symbolische taal (bijvoorbeeld God, de ziel, enzovoort) en van metaforische taal. De eenheidstaal kan dan niets anders zijn dan de dieptestructuur van deze drie taalvormen. Deze dieptestructuur moet begrepen worden vanuit de idee van de 'afbeelding' van de werkelijkheid. De werkelijkheid an sich is het *Zijn; dit is alleen afbeeldbaar in zijn driedimensionaliteit. Het 'dichtend-denken' van Heidegger moet worden uitgebreid tot dichten van de fenomenaliteit, denken van de rationaliteit, symbolisch ter sprake brengen van de mysticiteit.

Een dergelijke filosofie vertoont ook een groot respect voor niet-westerse tradities. Maar alleen hij die met deze vreemde levensbeschouwingen vertrouwd is, kan ook daadwerkelijk meewerken aan deze filosofische re-oriëntatie van de toekomst, en mag van zichzelf zeggen: '*Ego mundi civis.*'

3 juli 2002

WESTERSE TEKORTEN IN EEN OOSTERS LICHT

Het Oosten als kritische spiegel

'Too far east is west.' Wat hebben wij westerlingen te winnen bij de studie van oosterse filosofie? Vaak hielden geleerde filosofen uit het Westen mij voor dat er in het Oosten niets te vinden is dat wij in het Westen niet ook hebben. Waarop steunt een dergelijke bewering? Zeker niet op een ernstige kennis van het oosters denken. Schopenhauer, die voldoende kennis had van het Indiase denken, zei ooit dat er wezenlijk maar drie grote filosofen geweest zijn die naam waard: Boeddha, Plato en Kant – en in die volgorde.

Een comparatief model zou niet meer dan wat academisch nut hebben, als het ook niet zou zorgen voor enkele correcties op ons dagelijks leven. De westerse wereld is rationalistisch, en gaat uit van de stelling van Simon Stevin: 'Een wonder is geen wonder'. Dit is een nuttig en noodzakelijk beginsel om een wetenschap op te bouwen, en daar is de westerse wereld wonderwel in geslaagd. Samen met de impact die de wetenschap op het dagelijks leven heeft, nemen oosterse landen onze rationaliteit met graagte over. Maar is rationalisme in feite nog rationeel? Dit hangt af van de vraag of de mens een rationeel wezen is, dan wel een wezen dat over een rationele functie beschikt. Ik heb de grootste achting voor de realisaties van de westerse wereld, hoewel ik graag herinner aan de uitspraak van Francis Bacon, dat de nieuwe tijden begonnen zijn met drie merkwaardige uitvindingen, waarvan de oorsprong hem onbekend was, met name de boekdrukkunst, het buskruid en het kompas. Wij weten dat dit alle Chinese uitvindingen zijn. Dan rijst natuurlijk de vraag waarom de moderne wetenschap dan niet in China is ontstaan? Eigenlijk is de vraag niet juist gesteld; men moet zich afvragen waarom de moderne wetenschap wel ontstaan is in het Westen. De hoofdreden hiervan is, dat de *philosophia naturalis*, die onze

beschaving tweeduizend jaar heeft beheerst, in de zeventiende eeuw een geslaagd huwelijk heeft aangegaan met de technologie van het gissen en missen. Men had immers instrumenten nodig om grondig onderzoek te kunnen uitvoeren. In China waren de technologen analfabeten en er bestond een onoverbrugbare kloof tussen hen en de literati. Maar er is meer: onze Griekse erfenis hield vooral in dat wij theoriebouwers waren. Deze theorieën werden echter aanvaard op gezag – *magister dixit* – en werden niet aan de werkelijkheid uitgetest, omdat de Grieken nu eenmaal slechte waarnemers waren. Aldus kreeg de westerse beschaving een profiel dat haar uiterst geschikt maakte voor de ontplooiing van de wetenschap. Dit is haar grote bijdrage aan de mondiale ontwikkeling.

Maar was de gehele fenomenaliteit toegankelijk voor dit wetenschappelijk model? Wij moeten eerlijk toegeven dat dit model alleen daar perfect werkt waar geen vrijheid aanwezig is, meer bepaald in de fysica. Maar zodra er vrijheid optreedt, werkt het model maar gebrekkig meer, bijvoorbeeld in de biologie, de psychologie en de sociologie. De prijs die wij voor het succes van de fysica moeten betalen is de relatieve informatieve armoede. Daarom heb ik een grondige hekel aan het reductionisme dat zich vanuit de kringen van de fysica telkens weer aanbiedt, en vaak als gevolg heeft dat fysici zich opstellen als de moderne profeten. Ik beschouw mezelf als een kritische rationalist en heb een groot vertrouwen in de mogelijkheden van de ratio, maar ik ben niet zo naïef te geloven dat de werkelijkheid in haar totaliteit in booleaanse patronen beschreven kan worden. Zo kan men, bij wijze van voorbeeld, de menselijke ontroeringen niet inschrijven in een computer, omdat zij een hele gamma van modaliteiten kunnen doorlopen. Rationaliteitscrisis heeft voor mij niet te maken met een paar manifeste tekorten die zich aanmelden in de kwantumfysica, maar met het fundamenteel onvermogen van de rationaliteit om de wordingswereld te beschrijven of om de emotionaliteit in haar logische modellen in te kaderen.

Een eerste fundamentele fout is dat wij vergeten dat het subject een deel van het object is, en niet een neutraal observatiepunt dat zich tegenover de fenomenaliteit bevindt. Als wij in de wetenschap het subject willen uitschakelen, schakelen wij in feite het culminatiepunt van de hele evolutie uit. Want precies in het menselijk subject heeft het proces van kosmische energiebevrijding zijn hoogtepunt bereikt. Omdat rationaliteit de uitschakeling van het subject vraagt, en pas aldus wetenschap opgebouwd kan worden, denken wij deze procedure te moeten overdragen op de totaliteit van het bestaan.

Het confucianisme is geen godsdienst, maar een humanistische ethiek.

De grondslag is niet de rationaliteit, niet het praktische *Vernunft*, maar de emotionaliteit, de ontroerbaarheid. Het is de ontroering aan het lijden dat ons voorschrijft hoe we moeten handelen, niet een of andere ethische codex. Maar omdat onze emotionaliteit in het immanente vlak ego-intentioneel is, moet ze door opvoeding in alter-intentionele zin ontwikkeld worden. Dit betekent voor Confucius dat we onze gevoelens moeten verfijnen, en hij raadt ons aan te beginnen met goede muziek te beluisteren en omgangsvormen te ontwikkelen die altijd gevoelig zijn voor de gevoelens van de anderen – de fameuze *li*. Aldus heeft het confucianisme een ethiek van het hoogste niveau ontwikkeld, waarbij de *jen*, de mensenliefde, centraal staat. Deze ethiek is echter niet gebaseerd op een goddelijk gebod, maar op de spontane humane gevoelens die bij een zachtmoedig mens ontstaan. Daarbij had het confucianisme af te rekenen met twee tegengestelde opvattingen. Mo-tzu, stichter van het mohisme en tijdgenoot van Confucius, predikte de universele liefde. Maar Confucius zei dat iemand die van iedereen houdt, ten slotte van niemand houdt. Dit is de oudste bekende waarschuwing tegen abstract universalisme. Confucius stelde daartegenover de 'getrapte' liefde: we houden van nature altijd meer van diegenen die ons nabij zijn, de familie, de streekgenoten, het volk, de eigen cultuurkring... en moeten daarom, naar het woord van Rilke, ons leven leven in groeiende ringen. Ook nu nog worden vele acute wereldproblemen weggemoffeld in abstracties zodat uiteindelijk niemand zich rechtstreeks verantwoordelijk voelt en het probleem afgeschoven wordt naar de vaak al even abstract redenerende wereldpolitiek. Armoede wordt dan afgedaan als een toeval, waar we zelf toch niets kunnen aan veranderen. Mensenrechten camoufleren dan de mensenplichten. De andere tegenstand kwam van de legalisten: zij die dachten dat het volstond volmaakte wetten te hebben om een volmaakte maatschappij te realiseren. Maar Confucius zei dat we wetten meestal alleen onderhouden om niet in de gevangenis te raken, dus onder druk van de straf. Daartegenover stelde hij de opvoeding tot ethisch bewustzijn, en voor hem waren ethiek en politiek synoniemen, terwijl voor ons legalisme en politiek synoniemen zijn.

Het taoïsme was in wezen een natuurfilosofie, die uitging van de idee dat alle natuurlijke ritmen samen een harmonie vormen, en dat dit enkel een ander woord is voor geluk. Vandaar de grote stelregel: *wu-wei*, niet-handelen, de natuur niet verstoren. Nu staat een dergelijke houding uiteraard haaks op het moderne vooruitgangsideaal. Maar waren de taoïsten echt tegenstanders van wetenschap en religie? De meeste prewetenschappelijke ontdekkingen in China komen uit de kringen van de taoïsten, maar hun 'wetenschap' berustte niet op de rekken-en-strekkenpraktijken van

Francis Bacon, maar op pure *aisthesis*, dit is aandachtige aanwezigheid bij de dingen. Deze methode van waarnemen, waarbij men de fenomenen zelf niet verstoort, werd in het Westen door Goethe weer op de voorgrond geschoven. Men leert inderdaad meer ornithologie van een vogel in vrijheid dan in een kooi. Taoïsten vonden dat de religieuze nood van de mensen volledig voldaan werd door het grote mysterie van de natuur, en dat daarvoor geen goden of geesten nodig waren. In harmonie met de natuur blijft het menselijk lichaam zijn evenwicht bewaren. De westerling kijkt met argwaan – en soms terecht – naar het *wu-wei*, maar hij moet zich toch eens bezinnen over het feit dat de huidige medische wetenschap tweeduizend beschreven ziekten kent, waarvan dieren in het wild er maar zeshonderd kunnen krijgen. Er bestaan dus veertienhonderd beschavingsziekten, die een gevolg zijn van de stresstoestand waarin wij leven. Stress ontstaat uit de verstoring van de natuurlijke ritmen. Tot de zestiger jaren wilde men in de westerse biologische wetenschappen geen geloof hechten aan het bestaan van autonome bioritmen, terwijl er nu honderden bekend zijn. Dit moet ons doen nadenken over de functie van de zogenaamde ont-spanning, die in feite een anti-spanning is, en die zou moeten vervangen worden door een nul-spanning. Maar ook de ontspanning is bij ons een lucratieve commerciële sector geworden. Hoe lang echter zal onze beschaving zich nog geestelijk gaaf weten te houden, als de overspanning zo hevig wordt dat er steeds meer psychosomatische storingen zullen optreden door arbeidsritmen, bureaucratische druk, verkeerschaos, en bovenal door overrationalisatie en overorganisatie?

Het boeddhisme heeft mij geleerd wat religie nu uiteindelijk als dieptestructuur is. Wij interpreteren religie altijd als religieuze structuren, als Kerken en geloofsgemeenschappen, met een bepaalde dogmatiek, bepaalde liturgie en ethiek. Maar waarom zijn mensen religieus, ook als ze beweren het niet te zijn? Omdat er in wezen maar twee onderscheiden levensopvattingen bestaan: ofwel stelt men dat de wereld intelligibel is en eens volkomen in rationele termen beschreven zal kunnen worden: de ultieme triomf van de wetenschap. Of wij een dergelijke wereld, waarin alles kenbaar en voorspelbaar is, nog psychisch zullen aankunnen, is natuurlijke een andere vraag. Ofwel neemt men aan dat er altijd een Mysterie op de achtergrond zal blijven bestaan en dat wij de limiet van het kenbare enkel asymptotisch kunnen benaderen, maar nooit overschrijden. In het boeddhisme interpreteert men dit fundamentele Mysterie als een conceptuele 'Leegte': mijn verstand kan het Mysterie niet ontleden. Maar tegelijkertijd is deze Leegte Vol voor mijn ervaringswereld. Want het Wonder is overal om mij heen: in de natuur, in de mens (de 'god met duizend ogen'), in de kosmos...

Dit wonder *stimmt* mij, brengt mij in een bepaalde toestand van emotionele resonantie, waarbij mijn emoties losgemaakt worden van hun ego-intentionaliteit. De gewone volksreligie heeft altijd een do-ut-des-karakter gehad ('ik geef opdat jij zou geven'), een soort commercie met de hemel, en is derhalve een vorm van magie. Wanneer de wetenschap – indachtig het woord van Simon Stevin: 'Een wonder is geen wonder' – een verklaring geeft voor bepaalde onbegrijpelijke verschijnselen en via de technologie de mogelijkheden verstrekt om het bestaan te 'comforteren' (te versterken ten aanzien van de dreigende omgeving), *entzaubert* (onttovert) ze daarmee het leven niet. Integendeel, zij maakt het Mysterie vrij en doet een echte mystieke relatie ontstaan. Bevrijding van egogerichtheid wordt in het boeddhisme uitgedrukt met de term an-atman, niet-zelf: in de religieuze act moet het zelf opgaan in zijn eigen boeddhanatuur, dit is in de oceaan van het Mysterie. Nu kan men zich afvragen of ook de westerse religies zich niet moeten bezinnen op deze door Boeddha geschouwde levensvisie en zichzelf verstaan als een proces van magie naar mystiek. Of hun spiritualiteit theïstisch, atheïstisch of pantheïstisch is, is een probleem dat tot de oppervlaktestructuur behoort. Nu kan dit voor de westerse rationalist een sociaal irrelevante zaak schijnen, en hij kan van oordeel zijn dat het hier om een puur individuele aangelegenheid gaat, maar hij vergeet daarbij dat de meeste oorlogen in de wereld nog altijd 'godsdienstoorlogen' zijn. Als de religieuze leiders, die altijd overtuigd zijn van hun eigen 'Grote Gelijk' en dit met verbaal geweld en jammer genoeg ook zo vaak met ander geweld onderstrepen, zouden beseffen dat religies in hun diepste wezen allemaal identiek zijn, dan zouden zij de zin begrijpen van de Japanse spreuk: 'Het kan de berg niet schelen waarlangs je hem beklimt.' Maar het grote resultaat zou zijn: meer vrede in de wereld. En misschien een drang naar meer sociaaleconomische rechtvaardigheid in de plaats van het politieke machtsvertoon.

Toen het boeddhisme in China kwam, ontmoette het daar het taoïsme. Dit laatste, dat zeer 'aards' is, heeft het wat etherische boeddhisme ge-aard. Het resultaat is *ch'an*, beter bekend onder zijn Japanse naam: zen. De 'aarding' bestond op de eerste plaats in het zich bevrijden van de tirannie van geschriften. Toen de zesde patriarch de soetra's scheurde, wilde hij zich bevrijden van de dwingelandij van de woorden, en – parallel met de moderne wetenschap – weer 'leren van het water'. Als het Mysterie ons zo nabij is, en overall rondom en in ons, waarom zouden wij het dan eerst omzetten in woorden en ons dan baseren op 'het staat geschreven'? Uiteraard strijkt zo'n stelling de grote monotheïsten tegen de haren in, want zij hebben het boek van de waarheid. Maar waarom bestaan er dan

verschillende boeken van de waarheid, die telkens andere 'waarheden' verkondigen? Zen leert: 'Draai de soetra rond, laat u niet door de soetra ronddraaien', met andere woorden beschouw geschriften niet als substituten voor de werkelijkheid, ze zijn niet meer dan *upaya*, hulpmiddelen. Nu kunnen bepaalde heilige Schriften voor bepaalde mensen het *upaya* bij uitstek zijn, maar ze zijn nooit de werkelijkheid zelf: 'Het woord', zegt Chuang-tzu, 'duidt de werkelijkheid aan, maar dekt ze nooit volledig.' Zen betekent dus op de eerste plaats een verhoogde gevoeligheid voor het wonder dat ons omgeeft, niet alleen in de natuur, maar ook in de medemens, die geen *animal rationale* is, maar een golf in de oceaan van het bestaan. Zen leert ons ook dat we geen vragen moeten stellen waarop toch geen antwoorden zijn, dit in scherp contrast tot het Westen, dat de grote bestaansvragen stelt, maar op voorhand weet dat het deze niet beantwoorden kan. Bovendien brengen deze onbeantwoorde vragen ons tot eigengereid geloof, dat aan de basis ligt van veel maatschappelijke en politieke ellende, tot onverantwoord tijdverlies en tot nerveuze spanning, waardoor onze *Freude am Leben* in het gedrang komt. Als een duizendpoot zich begint af te vragen hoe hij met al die poten lopen kan, lukt het hem plots niet meer. Zen leert ons ook de herwaardering van de zogenaamde kleine dingen. Nu bestaat het leven van de meeste mensen slechts uit maatschappelijk weinig relevante zaken, maar precies deze vormen de basis van onze spiritualiteit, omdat ze de meest authentieke vormen van leven zijn. Wie op het spreekgestoelte staat, staat zo vaak te liegen. Een herwaardering van het kleine bestaan zou ook voor veel mensen een antwoord geven op de steeds vaker gestelde zinsvraag. Vanuit deze simpele manier om naar het leven te kijken en het terug te voeren naar zijn *Eigentlichkeit* (term van Heidegger), ontstaat een fijnzinnige kritiek op de heilige huisjes van onze moderne samenleving. Ten eerste op het begrip 'voortgang': al wat voortgaat, gaat ook achteruit, en deze achteruitgang moeten we te allen tijde aftrekken van de voortgang, anders bedriegen we onszelf. Ten tweede op het begrip 'vrijheid': hoe complexer de maatschappij, hoe meer wetten we nodig hebben om de zaken te ordenen, dus hoe kleiner onze vrijheid. Streef dus liever naar innerlijke bevrijding, en stel u niet tevreden met keuzevrijheid, zoals de commerciële wereld u die aanbiedt. Ten derde op het begrip 'volmaaktheid': wie de volmaaktheid nastreeft raakt in innerlijke spanning, zodat de dingen eigenlijk niet beter worden door ze volmaakter te maken. Bovendien verwekt deze volmaaktheid als levensdoel een ondraaglijke stress. Ten vierde, zet niet alle levensauthenticiteit om in rationale modellen: laat altijd enige ruimte aan het speelse, aan het toevallige, het geeft kleur aan het leven, en beschermt ons tegen te strak legalisme.

Ten vijfde, baseer de ethiek op uw innerlijke goedheid en medelijden, en niet op voorschriften, die tenslotte alleen verkeersreglementen zijn: sociale bewogenheid is veel meer waard voor de onderlinge verstandhouding onder de mensen dan een volmaakte sociale wetgeving.

Dit zal wellicht voor velen onrealistisch klinken, maar dit hangt af van de definitie van realisme. Leven wij voor de systemen, of zijn de systemen er voor ons? Nu het vooruitgangsideaal ons enkele eeuwen vooruit heeft geholpen, zijn wij thans boven op de berg beland. Nu moeten wij ons afvragen of dit ideaal van de Verlichting voor ons een syndroom wordt, of een startplatform naar een andere zingeving voor dit bestaan. Bij deze overweging kan het Oosten ons wel niet het morgenlicht schenken, maar misschien toch wel enkele lichtstralen, die ons toelaten onze beschaving anders te oriënteren. Elke andere beschaving is een spiegel waarin men naar zijn eigen vermoeide gezicht kan kijken.

HUMANISME EN SPIRITUALITEIT

Naar een transcendente visie op het bestaan

Spiritualiteit wordt nog al te vaak beschouwd als iets dat tot het domein van de religie behoort en waarop zij het alleenrecht heeft. Betekent dit dat iemand die niet aangesloten is bij een kerk geen toegang heeft tot spirituele waarden? Voor de westerse wereld, waarin de impact van de traditionele religie sterk afneemt, zou dit gewoon een ramp zijn. Vandaar de vraag of men vanuit een humanistische wereldbeschouwing ook een weg naar spiritualiteit kan ontwerpen. De oosterse religies, die in grote mate atheïsmen waren, kunnen ons helpen deze weg te vinden.

Traditioneel wordt spiritualiteit in verband gebracht met religies en spreekt men van christelijke, islamitische, joodse, boeddhistische... spiritualiteit. Dit zijn echter oppervlaktestructuren, zoals men ze aan de oppervlakte van een bepaalde cultuur ziet dagzomen. Daar wordt een bijzondere vorm van spiritualiteit leesbaar in een overgeleverde symboliek. Zo zijn begrippen als theïsme en zijn opponent atheïsme zinvolle begrippen binnen traditionele monotheïstische culturen, maar niet binnen de culturen van het Verre Oosten, waar een godsconcept niet tot de paradigmata behoort. Zo kent de Chinese traditie, die haar synthese in het neoconfucianisme (12^e eeuw) vond, geen godsbegrip en beschouwt zij de wereld als *tzu-jen*, een 'vanzelf-zo', dit wil zeggen causaal niet meer reduceerbaar tot iets anders. Zo is het boeddhisme noch theïsme, noch atheïsme: het heeft gewoon met het godsconcept niets te maken.

Als we dit als uitgangspunt voor ogen houden en de vraag naar de betekenis van spiritualiteit herhalen, dan moeten we noodzakelijk afdalen naar een dieptestructuur, dit is een structuur van waaruit alle vormen van spiritualiteit kunnen gegenereerd kunnen worden. Hoe kunnen we echter een dergelijke dieptestructuur ontwerpen, tenzij binnen het kader van een kosmologisch-antropologisch model? Wij hebben een dergelijk model

uitvoerig beschreven in onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*¹³ en moeten ons hier beperken tot een paar basisgegevens. Alle filosofieën en theologieën zijn altijd op zoek geweest naar een absolute grond van alles. Naar Griekse traditie was deze 'Grond' onveranderlijk en eeuwig, omdat de Grieken nu eenmaal dachten dat volmaaktheid en onveranderlijkheid synoniem waren. Ik kom jammer genoeg te laat om ze mijn eenvoudige vraag voor te leggen: wat is er volmakter: een steen of een boom? De eerste is een symbool van onveranderlijkheid, de laatste onderhevig aan een continu veranderingsproces. De moderne wetenschap houdt met noodzakelijke stoerheid vast aan de idee dat de wereld uit het Niets is ontstaan, en wel door een fluctuatie van dit Niets. Dit is mooi geformuleerd en doet erg geheimzinnig aan, als men niet weet 'dat niets zo vol is als de leegte'. De fameuze leegte is leeg aan informatie, maar vol aan energie. Dit betekent dat de 'volheid aan energie' een bruikbaar element is voor een dieptestructuur, omdat het paradigmavrij is. In de Chinese traditie noemt men de wereld dan ook *tzu-jen*, het vanzelf-zo, dat eigenlijk alleen bestaat uit *ch'i*, energie. Omdat de informatieloze energie onkenbaar is, noemen de boeddhisten haar *sunyata*, de Leegte. Theïsten noemen deze oerenergie 'God', maar alleen de pantheïstische ingestelde mystici hebben deze God altijd aangeduid als een Niets.

Laten we nu met de moderne kosmologen aannemen dat er binnen dit energetisch potentieel een kwantumfluctuatie is ontstaan, waaruit de zichtbare informatieve kosmos is gegroeid (de mythische pendant hiervan is de schepping). Daarom neemt men in de Chinese traditie aan dat er naast het *ch'i*-begrip ook nog een vormprincipe (*hsing*) moet bestaan. In theïsme neemt men aan dat God deze wereld heeft gevormd.

Hoe werkt nu dit vormprincipe? In de dieptestructuur kunnen we stellen dat, vanaf de big bang, de kosmos uitzet, waardoor de inwendige energetische druk vermindert en er grotere complexiteit mogelijk wordt. Wie vertrouwd is met de Indiase samkhya-filosofie zal vaststellen dat deze moderne ideeën in wezen veel minder modern zijn dan wij denken. De samkhya, die een principieel atheïsme is, neemt aan dat er in de kosmos een oerenergie, *rajas*, werkt, die het heelal 'opstuwt' naar steeds grotere informatieve helderheid, *sattva*, waarbij de inertie, de *tamas* (de zwaartekracht? de entropie?)

¹³ Van Gorcum, Assen, 3 delen: Deel I: *Opzet en Ontwikkeling van een comparatief model*, 1995; Deel II: *Culturen in het licht van een comparatief model*, 1999; Deel IIIA: *Wetenschap, Zen en Theologie*, 2003; Deel IIIB: *Dynamiek van het Systeem*, 2005. Een korte samenvatting van het hele werk vindt men in *Burger van de Wereld*, Damon, Budel, 2001.

overwonnen moet worden. Daarmee is duidelijk dat de wereld geen maakwerk van een *deus faber* is – zoals Genesis voorhoudt – maar een energetisch-informatief proces. De wetenschap heeft ons geleerd dit proces althans principieel te begrijpen, door de ontdekking van het uitdijend heelal in de astrofysica, van de evolutie in de biologie, van de culturele ontplooiing in de ‘geestelijke’ wereld.

Deze wereld is gekenmerkt door een toenemende complexiteit. Wat maakt deze complexiteit mogelijk? De materie die zich uit de oerenergie onmiddellijk na de big bang vormt, vertoont een enorme inwendige binding, de zogenaamde kernkrachten. Naarmate het heelal uitdijt, worden de bindingen binnen de materie zwakker en kunnen complexere structuren, zoals atomen, moleculen, organische moleculen, levende cellen..., zich handhaven, ondanks hun grote kwetsbaarheid. Dit betekent dat de energie vrijer wordt. De gehele evolutie is dus een proces van energiebevrijding die hogere complexiteit toelaat.

Plaatsen we nu de mens in dergelijke context, dan stellen we vast dat ook hij een energetisch proces is, dat een individuele evolutie doormaakt gedurende zijn leven. Richten we eerst onze aandacht op de evolutie van de mensheid, dan kunnen we de mens beschouwen als een soort dier, omdat ook hij op de eerste plaats zijn levensenergie nodig heeft om te overleven. Geleidelijk verkrijgt hij een overschot aan energie, die niet meer rigoureus aan stereotype gedragspatronen gebonden is, maar die hem toelaat artefacten te ontwerpen en een materiële cultuur op te bouwen, dit wil zeggen nieuwe gedragspatronen te ontwerpen. Omdat een dier geen (of nauwelijks) vrije energie heeft, bouwt het geen cultuur op. Een dier heeft al zijn energie nodig voor de ‘survival’ en is dan ook sterk milieugebonden. De mens is door zijn vrije energie in staat zijn bestaan te ‘comforteren’, dit wil zeggen te versterken ten aanzien van de dreigende omgeving. Het is dan ook normaal dat de allereerste aandacht gaat naar de economische context waarin men leven moet. Men zal proberen deze te verbeteren zodat dagelijkse kommer, honger, ziekte en onveiligheid minder bedreigend worden. Ook de religies werden in een soort magische causaliteit in het proces ingeschakeld, en kregen daardoor een do-ut-des-karakter (ik geef opdat jij zou geven): goden werden geacht iets te doen aan het precaire bestaan van de mens en daarvoor ‘betaald’ met gebeden en offers. Dit betekent dat veel van de vermeende spiritualiteit eigenlijk alleen betrekking had op geborgenheid van het ik ten aanzien van de grenssituaties van het leven. Dit proces evolueert nog steeds verder. Maar ‘comfortering’ is een cyclisch proces, in die zin dat er een maximum aan vastzit, waarboven het leven niet verder ‘gecomforteerd’ kan worden.

Wanneer al mijn noden zijn voldaan, dan kan het evolutieproces op deze economische manier niet meer verder gaan. Nu pas wordt de vrije energie echt vrij en duikt de idee van spiritualiteit op. Het *primum vivere* geldt dus nog steeds en men zal aan de economische wetenschappen het initiatief in handen geven, zolang de survival niet verzekerd is. Bij het naakte overleven stelt men zich meestal weinig ethische vragen ten aanzien van de armoede van de anderen of van het bedreigde milieu: honger breekt wetten. Daardoor wordt ons natuurlijk egoïsme gelegaliseerd en kan zelfs ethisch verantwoord worden. Egoïsme is een noodzakelijke voorwaarde voor overleving.

Een tweede belangrijk aspect van het mensenleven is zijn dubbele informatieve verhouding tot de wereld. Wij zijn in staat de wereld enigszins te begrijpen en te beschrijven in wetenschappelijke modellen: dit is onze rationaliteit. Deze geeft niet alleen aanleiding tot inzicht in de structuur van de wereld (wetenschap), maar ook tot beheersing van krachten en grondstoffen (technologie) en tot herstructurering van de gemeenschap waarin we leven.

Maar we zijn ook 'ontroerbaar' aan de wereld, de wereld brengt in ons *Stimmungen* (Heidegger) teweeg: we worden door de wereld 'gestemd'. Dit is onze emotionaliteit. Nu beschouwen wij emotionaliteit traditioneel als '*les passions*' (Descartes), en deze passies zijn noodzakelijk om het leven in stand te houden, individueel (voedsel, beschutting) en collectief (seksualiteit, dominantie). Ook in onze moderne tijd wordt de 'comfortering' van het leven nog steeds aangedreven door onze emotionaliteit, die werkt met de criteria van lust en onlust (Freud); daardoor wordt ook het leven in stand gehouden.

Mensen kunnen dus hun vrije energie gebruiken om hun levensomstandigheden te verbeteren, dit wil zeggen zich economisch in te dekken tegen de dreigingen van de omgeving. Maar wat gebeurt er met de echte vrije energie, die niet meer nodig is voor de survival? Sommigen denken dat we deze moeten gebruiken om het comfort altijd maar op te drijven. Zo'n idee berust op de naïeve stelregel dat het aantal menselijke behoeften oneindig is, en we dus, waar de overlevingsmaatschappij gevestigd is, maar moeten overgaan tot een consumptie- en wegwerpmaatschappij – kwestie van het productiesysteem zelf op gang te houden. We mogen niet vergeten dat we de waardecriteria van ons bestaan hebben vastgelegd in de tijd van onze strijd om te overleven: van brood kun je leven, van poëzie niet. Daardoor krijgt onze levensvisie een sterk materialistisch profiel en onttaardt in een 'economisme', dit wil zeggen een levensbeschouwing die vindt dat alle problemen in de wereld te herleiden zijn tot economische problemen.

En dat, bijgevolg, de rationaliteit altijd bepalend moet zijn voor de waarde van onze handelingen in de maatschappij. En wat dan met de ontroerbaarheid, met de empathie, met het medelijden? Deze worden hoogstens ingevoerd als een soort ethische correcties, die eventueel in wetten vastgelegd worden.

Emotionaliteit is bij de dieren hoofdzakelijk ego-intentioneel, dit is: op het zelfbehoud gericht. Egoïsme is de noodzakelijke voorwaarde om individueel en collectief te overleven. Alle andere wezens die dit zelfbehoud bedreigen zijn dan ook potentiële vijanden. Maar de dieren hebben ingebouwde *constraints* inzake territorium, voedsel, seks... die hun egoïsme inperken, zonder het daarom in een altruïsme om te zetten. Als gevolg van de vrije energie hebben mensen deze *constraints* niet meer en kunnen hun ego-intentionaliteit oeverloos opdrijven. We stellen inderdaad vast dat wie de macht heeft ook de wereld als zijn eigendom beschouwt. Daardoor wordt de wereld een areaal van haat: *l'enfer, c'est l'autre* (Sartre). Dit beeld komt duidelijk tot ons uit de geschiedenis en uit de actuele politieke verhoudingen in de wereld. Als de ego-intentionaliteit, af en toe gecorrigeerd door een vleugje legalisme, de wereld blijft beheersen, dan zal er nooit vrede of broederlijkheid ontstaan. Denken wij er wel eens over na dat wij al de honger uit wereld kunnen bannen met het geld dat verkwist wordt aan één dag oorlog? En waarom denken wij daar zo weinig aan?

Dit brengt ons tot de vraag wat spiritualiteit nu uiteindelijk is. Spiritualiteit is geen vlucht uit de harde wereld, want dan zou ze zelf weer ego-intentioneel worden. Voor mij is het hoofdkenmerk van spiritualiteit haar *alter-intentionaliteit*. Nu is dit geen pure omkering van de ego-intentionaliteit, want dit zou tot frustraties en maatschappelijke vervreemding leiden. Het is dus geen kwestie van zelf in armoede te gaan leven om de armoede uit de wereld te helpen. De wijze boeddhistische opvatting was dat men steeds het midden moest houden tussen hedonisme en ascetisme: hedonisme houdt ons in een toestand van *Freude am Leben*, ascetisme zorgt ervoor dat het geen *runaway*-systeem wordt (zoals het moderne economisme). Maar ascetisme is een vorm van 'onlust', het zijn *constraints* die men zichzelf oplegt. Alles wat onlust is, vraagt om een speciale 'spirituele' kracht, omdat we van nature onlust vermijden. Laten we ons eerst afvragen wat dit 'alter' eigenlijk betekent. We kunnen hier drie niveaus in onderscheiden.

Eerst hebben het '*Het Andere*', dit is al datgene wat niet ik ben: dit zijn niet alleen alle levende wezens, maar ook de stromen, de bergen en de landschappen, de hele natuur. Het is inderdaad een feit dat een boeddhist

geen enkel levend wezen mag doden, ook geen plant. Het is een feit dat voor taoïsten de landschappen 'heilig' zijn. Ik kan al het andere gebruiken om mijn eigen bestaan te comforteren en ik heb daar een zeker recht op. Maar de vraag blijft of ik het recht heb de natuur op te offeren om mijn eigen 'overcomfortering' te spijzen. In politieke context betekent dit: is de natuur alleen een bron van grondstoffen, energie en een grote vuilbak, of heeft de natuur een intrinsieke waarde? Voor taoïsten is de natuur het ultieme Wonder, het Mysterie van het bestaan, dat een mens nooit zal doorvoren, maar dat toch de basis is van veel van zijn esthetische en mystieke ontroeringen. Het is het meest nabije mysterie, het tao.

Ten tweede hebben we '*De Ander*', de medemens. Een van de onpeilbare wonderen van de mensheid is de individualiteit van elke mens ('het gelaat' van Levinas): elke mens is een volledig eigen expressie van de mensheid – daarom noem ik de mensheid de god met duizend ogen – hij is eenmalig. Wat eenmalig is, is kostbaar. Wij moeten dus de mensenrechten niet baseren op een vermeende gelijkheid – dit is een mathematisering van de abstractie 'mens', die niet bestaat – maar op de ongelijkheid van de mensen. In het boeddhisme ontwikkelt zich echter nog een diepere dimensie. We zijn allen maar golven in de zee van het bestaan. En aangezien elke golf in zijn wezen zee is, zijn we eigenlijk allemaal één. Dit is de idee die al in de *Upanishaden* voorkomt: *tat tvam asi*, dat ben jij: gelijk wat je aantreft in de wereld der verschijnselen, jij bent dat eigenlijk zelf. Dit geeft aanleiding tot de diepste empathie en in de praktijk tot de idee 'burger van de wereld'.

Ten derde staan we tegenover '*das ganz Andere*' (R. Otto), dit is de wereld in zijn onbegrenstheid. Monotheïsten stellen zich daarbij voor dat dit slaat op een transcendent wezen dat zich buiten de kosmos bevindt. In de oosterse traditie denkt men eerder aan de wereld zelf, die voor mijn geestelijk vermogen onvatbaar is, omdat zij niet objectiveerbaar is. Als ik een boom of een dier of een medemens zie, sta ik daar in zekere zin buiten en kan deze als een object benaderen. Maar ik kan niet tegenover de kosmos gaan staan en deze interpreteren in het kader van zijn omgeving, want er is geen omgeving. Deze kosmos is dan ook het uiteindelijk Mysterie van het bestaan. Pantheïsten noemen deze kosmos dan ook zelf God, maar wat betekent uiteindelijk dit laatste begrip als deze God immanent is aan de wereld, of – zoals zowel Eriugena en Spinoza als Nishida aannamen – God zelf is, dit wil zeggen de absolute grond van alles? Mystici – en dat zijn alle boeddhisten – noemen deze Grond dan ook een Afgrond (Eckhart) of een Niets, een informatieloze Werkelijkheid.

Tegenover dit Wonder waarin ik ingebed ben, kan ik twee verschillende

houdingen aannemen. Simon Stevin zei: 'Een wonder is geen wonder', wij hoeven maar ons logisch verstand te gebruiken en zullen uiteindelijk wel een verklaring voor het vermeende wonder vinden. Dit is een gezond cartesiaans principe en de basis van alle wetenschap; meteen ook het middel om de wereldbeschouwingen uit te zuiveren van bijgeloof, mirakels en magie. Maar is deze stelling wel universeel? Geldt ze ook voor de grenssituaties zoals hierboven beschreven: zijn leven, mens en kosmos reduceerbaar tot zuiver materiële structuren en tot een binaire logica? Is de wereld eigenlijk intelligibel in zijn totaliteit, of zal ik altijd botsen op een *tzu-jen*, een vanzelf-zo, of een *causa sui*, iets dat niet meer beantwoordt aan het 'beginsel van voldoende grond', met andere woorden iets dat niet oorzakelijk kan verklaard worden? Boeddhisten nemen aan dat alle verschijnselen oorzakelijk met elkaar verbonden zijn en dus geen enkele als de grondoorzaak van alles kan beschouwd worden. Daarom kennen zij geen godsbegrip: de ultieme werkelijkheid is een mysterie dat niemand kan doorgronden. Nu pleit de Chinese denker Chuang-tzu ervoor zich bij deze ervaring neer te leggen: 'Het is te danken aan het feit dat uw voeten op aarde maar een kleine plaats innemen, dat er zoveel ruimte overblijft waar je kunt in rondwandelen. Het is te danken aan het feit dat je met je verstand maar in zo weinig dingen kan doordringen, dat je kunt ervaren wat het mysterie van je bestaan is.' Dit betekent dat alles een groot geheim zal blijven; dat men dus best van dit geheim zijn heim maakt, dit wil zeggen er geestelijk gaat in wonen.

We kunnen dus opteren voor een zuiver rationalisme, ook al weten we dat 'alles weten' de mens overlevert aan een harde bittere causaliteit, waarbinnen geen vrijheid meer kan bestaan. Vaak is het niet-weten een voorwaarde om te kunnen overleven. Een westerling kan zich niet goed neerleggen bij het niet-weten, met als gevolg dat hij zelfs over de absolute grond van zijn bestaan kennis wil hebben: dit is de grondslag van alle theologie. En waar men zich realiseert dat deze natuurlijke kennis niet mogelijk is, beroept men zich op een (propositionele) openbaring. Oosterlingen kunnen zich gemakkelijker neerleggen bij het niet-weten van de ultieme grond, omdat ze in een belevingsrelatie tot de werkelijkheid staan. Dit vraagt een nadere verklaring.

Is emotionaliteit niet meer dan '*les passions*', die ons voortstuwet door de evolutie? Of is het ook ontroerbaarheid aan de wereld? Bestaat er ook een transcendente emotionaliteit, die niet meer gebonden is aan de immanente ego-intentionaliteit? Deze transcendente emotionaliteit is wat men aanduidt met het woord mystiek. Mystiek is geen vorm van esoterische kennis,

het is ook geen speciale uitzonderlijke gave, maar een algemeen menselijk kenmerk: we zijn allen mystici, omdat we allen ontroerbaar zijn aan het andere. Nu komt ieder wezen in het bestaan voorzien van overgeërfde mogelijkheden: ieder zaadje draagt een potentiële plant in zich. Maar dit zaadje moet in omstandigheden gebracht worden die het toelaten te ontkiemen en te groeien. Zo niet, kan het zichzelf niet realiseren.

Dit geldt ook voor de mens. Wie in armoede geboren wordt en een nooit aflatende strijd voor de survival moet voeren, heeft geen mogelijkheid om zijn eigen talenten te ontplooien. Dit brengt schade toe aan de evolutie van de gehele mensheid: want geniale talenten kunnen verstikt worden door het precaire bestaan zelf. Daarom is het een ethische plicht niet oeverloos op te gaan in een ego-intentioneel economisme, dat de eigen zelfverrijking als criterium aanwendt, ook ten koste van de survival van velen, maar transcendentale *constraints* in te bouwen. Deze laatste kunnen alleen ontstaan in een spirituele omgeving. Religies hebben, hierbij geïnspireerd door hun leer van de liefde, eeuwenlang de leiding genomen, maar historische eerlijkheid verplicht ons te zeggen dat ze, naast gepleegde naastenliefde, ook enorm veel aan zelfverrijking hebben gedaan, de kleine mens daarbij troostend met een hoop op een leven na de dood. Geleidelijk is de filosofie zich over deze scheefgegroeide religiositeit vragen gaan stellen en heeft geopteerd voor een nieuw humanisme. Maar hier dreigt hetzelfde gevaar: als dit humanisme zijn vertrouwen stelt in een ongelimiteerd economisme, dat zichzelf als levensfilosofie beschouwt, sukkelen we weer hetzelfde straatje in. Vandaar mijn wantrouwen tegen het Amerikaans geïnspireerde globalisme, dat alle macht aan het kapitaal toekent en de armen beschouwt als *losers* die pech hebben gehad. Dit globalisme legitimeert zijn handelswijze op grond van een protestants fundamentalisme, dat nog steeds heimelijk de predestinatie koestert.

Spiritualiteit is voor mij: *transcendentie* van 'het leven als overlevingsstrategie' en het openen van perspectieven om mijn eigen 'bevel des hemels', dit is mijn eigen kosmische mogelijkheden, te actualiseren. De zin van het leven ligt precies in deze transcendentie, in dit overstijgen van mijn eigen initiële situatie. Deze laatste wordt door het boeddhisme als een karmisch gegeven beschouwd, dit wil zeggen als een overgeërfde uitgangssituatie waaraan ik geen schuld draag, maar die mijn erfschuld aan het leven bepaalt. Schopenhauer zegt: 'Leven doet men voorwaarts, filosoferen doet men achterwaarts.' Dit betekent dat we de zin van het leven enkel kunnen bepalen wanneer het achter ons ligt. Daarom kunnen we vooralsnog niets anders doen dan onze eigen talenten verdubbelen.

De zin van het leven ligt dus binnen het leven zelf.

Om deze gerichtheid op transcendentie aan te kweken, ga ik niet uit van een zuiver theoretische visie op het bestaan, in de zin van goddelijke voorschriften, *kategorische Imperativ*, eigen geweten... maar van de praktijk van het leven zelf. Ik ga uit van het Wonder dat zich overal rondom mij bevindt en de verwondering bepaalt mijn eigen spirituele strategie. We kunnen gemakkelijk door de natuur lopen met de idee dat alles daar vanzelfsprekend is, dat wanneer we de dingen een naam geven ze ook begrijpelijk worden. Maar we kunnen er onszelf ook in trainen overal het mysterie te zien. De geboorte van elk blad aan een boom is een 'mirakel' en behoort daarom tot de 'Leegte', dit wil zeggen tot een wereld die ik niet begrijp, maar wel waarneem en ervaar in al zijn schoonheid. Het is precies deze ontroerbaarheid aan de dingen die mij genezen heeft van rationalisme en positivisme. Betekent dit dat ik niet geloof in de rationele benadering van de werkelijkheid? Nee, het betekent dat ik niet geloof dat we eenmaal alles zullen weten, want dan zijn we onze vrijheid volledig kwijt. Trouwens, van dergelijke steunpunten op oneindig kunnen we niet leven. Dit Wonder heeft voor mij ook geen speculatief karakter: ik bouw er geen geleerde metafysica omheen, maar ervaar het in al zijn directheid: dit is de boodschap van zen aan onze wereld. Ik laat het ook niet verduisteren door zogenaamde openbaringen, die met het geschreven woord de werkelijkheid verbergen. Religieuze geschriften zijn alleen *upaya*, hulpmiddelen bij het opbouwen van deze verhouding tot het Wonder.

Een dergelijke 'mystieke' levensvisie draagt natuurlijk het gevaar in zich dat ze ons in het Wonder emotioneel laar rondzweven. Dit is wat new age bedreigt: het is een symptoom dat verwijst naar een spirituele 'ziekte' van onze beschaving, maar het heeft een veel te zwakke filosofische ruggengraat, zodat het in een soort mystieke zweverigheid opgaat. Dit wens ik niet. Ik wil dit Wonder en mijn ervaring ervan integreren in een duidelijk wereldbeeld. Daarom benader ik dit Wonder met een zekere nuchterheid, die twee aspecten vertoont: ten eerste, gezond verstand, dat mij moet beschermen tegen wereldvreemdheid en vals mysticisme; ten tweede, logisch filosofisch denken en structureren. Als ik rondwaal in het woud, dan wens ik in het bezit te zijn van een nuchtere stafkaart, en niet als een *Wanderer an sich*, met *Siddharta* van Hermann Hesse onder de arm, te verdwalen. Vandaar mijn drang om spiritualiteit te integreren in een wereldbeschouwing en ze niet te beschouwen als een puur autonome waarde. Ik besef daarbij maar al te goed dat modellen enkel geraamten zijn en geen levende lijven, zoals kaarten papier zijn en geen landschappen. Maar een lijf zonder geraamte valt als een zak in elkaar... en dat gevoel

bekruipt mij steeds bij de principiële structuurloosheid van het postmodernisme.

Bij dit alles blijft mijn hoofdbekommernis: *de geur van de roos, niet de naam van de roos*. Deze laatste kan ik, schrijdend door de dichotomische tabellen, in een nuchtere 'plantengids' vinden, de eerste kan ik alleen leren kennen door directe ervaring: ik moet zelf aan de roos ruiken. Dit is mijn realisme: de vinger die naar de maan wijst, is de maan niet. Daarom besef ik dat spiritualiteit niet hetzelfde is als filosofie of theologie, maar uit de ervaring zelf moet geboren en gevoed worden. Niettemin dienen ervaringen geduid en geïntegreerd te worden – zo niet, dan gaan ze op in esthetisch genoeg – en dat is de taak van de filosofie. Er kan zelfs tussen filosofie en spiritualiteit een feedback bestaan, maar beiden zijn niet identiek aan elkaar: een filosoof is daarom nog geen spiritueel mens.

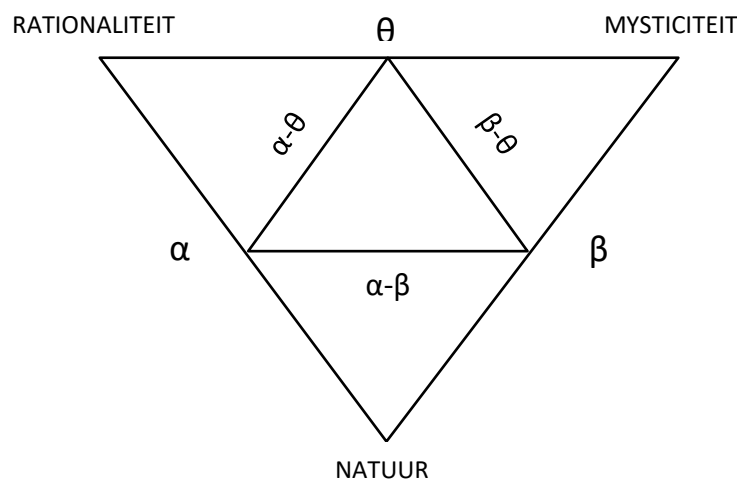
De filosofische reflectie doet dan bij mij de vraag ontstaan naar de *real Reality*. Ik wil dit vanuit een integratiemodel benaderen, omdat het westers-christelijk dualisme tussen materie en geest, lichaam en ziel, aarde en hemel mij een gespleten levensgevoel geeft. Ik kan niet aanvaarden dat de natuur en deze wondere kosmos de negatieve kant van het bestaan vormen; ik kan niet aannemen dat God in de hemel woont en niet op aarde. Ik kan niet aanvaarden dat de ratio superieur is ten aanzien van mijn emotioneel leven. Ik wil de drie grote dimensies van mijn bestaan integreren. Het boeddhisme heeft voor mij in dit verband een bevrijdende rol gespeeld: met zijn golven-en-zeefilosofie maakt het de aarde heilig, met zijn 'leer van het midden' maakt het het lichaam heilig en bovendien is het toevoegbaar aan de rationaliteit. Maar centraal in het boeddhisme staat de ervaring van het Wonder. Daarenboven is de karmagedachte geen soort ethische boekhouding, maar de dynamiek van het kosmische vergeestelijkingsproces. In zo'n landschap kan ik spiritueel ademen.

Er is voor mij niets verkeerd aan het christendom als door liefde gedreven ethiek. Maar dat het nooit de boodschap heeft begrepen van zijn eigen Ierse vleugel, noch van zijn mystici, stemt mij droevig. Het is geen integrerende wereldbeschouwing: het moet zijn plaats zoeken binnen een model dat ook natuur en rationaliteit omvat. Het moet dan ook nederig genoeg worden om iets te leren van het taoïsme en iets van het boeddhisme. Dan kan het een van de dragers blijven van de westerse spiritualiteit. De catharsis waarin het zich bevindt heeft niets te maken met een verminderde religiositeit, maar veel met het einde van de do-ut-des-religie van de Middeleeuwen.

Spiritualiteit is voor mij driedimensionaal: ze vindt haar basis in onze

relatie tot het grote Wonder van de kosmos, wordt in de transcendentie gebracht door onze mysticiteit en ontsloten door onze rationaliteit. Deze laatste is voor mij niet 'entzauberend', maar 'ontsluitend'.

Maar in de praktijk van het leven, in het dagelijks bestaan, liggen de drie steunpunten van ons model veel te ver in de oneindigheid. Niemand weet wat zuivere naturaliteit, rationaliteit of mysticiteit is. Daarom moeten we ons goed realiseren dat wij in de transitzones leven. Natuur en Ratio worden verbonden door de 'toegepaste wetenschap', of de wetenschap als sociaal verschijnsel; Natuur en Mysticiteit door zen; en Rationaliteit en Mysticiteit door θ -bewustzijn, dat zowel intellectuele mystiek als theologisch denken omvat. Hieruit wil ik nu een praktische spiritualiteit afleiden.



De α -relatie. Weinigen onder ons zijn in hun dagelijks leven betrokken bij het zuiver wetenschappelijk proces, maar allen hebben we te maken met de wetenschap als maatschappelijk verschijnsel (in het onderwijs, de informatie, enzovoort) en de toegepaste wetenschap (de techniek). Ons bestaan krijgt een zeer informatief en technisch karakter. Dit betekent dat de getranscendeerde natuur ons leefmilieu is geworden, en niet langer de natuurlijke natuur. Als we onze spiritualiteit betrekken op de zuivere natuur, vervallen we in een romantisch escapisme. Anderzijds houdt vertechnisering het gevaar van hybris in, die uitmondt in de idee dat we alles zelf kunnen. Ons bewustzijn 'verstedelijkt' en onze ontvankelijkheid voor het Mysterie atrofieert. Positief is echter dat ook de do-ut-des-religiositeit verdwijnt en daardoor de magische dimensie van de religie.

Als ik de techniek – in de zin van Heidegger – beschouw als de natuur die tot zijn mogelijkheden komt, kan ook de techniek geïntegreerd worden in de spiritualiteit. Anderzijds ontsluit de kennis ook gedeeltelijk het Mysterie zelf, en werkt dus helemaal niet onttoverend, integendeel. Bovendien speelt de techniek een grote rol in de emancipatie van de mens, die steeds meer vrije energie beschikbaar krijgt. Ook stelt de techniek ons in staat de 'leesbaarheid' van de wereld te vergroten, en de communicatie te bevorderen.

De β -relatie. Weinigen onder ons zijn zuivere mystici. De meesten leven in een zenrelatie tot de natuur. Dit betekent dat hun religiositeit geaard is en niet afhankelijk van speculatieve theologieën, opgedrongen dogma's of zelfs heilige geschriften. Ze is geworteld in het Mysterie zelf, dat ons overal nabij is. Bovendien is dit geen religiositeit 'voor de zondag', maar ze doordrenkt het gehele dagelijkse leven.

De θ -functie ontstaat op de brug tussen rationaliteit en mysticiteit. Ze uit zich in theologisch denken en in intellectuele mystiek. Ze heeft noodzakelijk een complementaire_structuur, in die zin dat het ene aspect het andere verbergt: zuivere ervaring verdraagt geen denken, zuiver denken verdraagt geen emotionaliteit. Maar niemand leeft in deze extreme situaties. In onze subjectiviteit ontmoeten de twee aspecten elkaar, maar vaak staan ze vijandig tegenover elkaar. Nochtans vormen zij samen een onvervreemdbaar deel van het spirituele avontuur. Ik moet immers enerzijds ontmythologiseren, anderzijds moet ik perspectieven openen op intellectuele mystiek. Uitgaande van angst en verwondering wil ik een universeel *symbolon* ontwerpen, waarin ik mijn eigen spiritualiteit kan denken.

De interne relaties. Elk van deze transitrelaties kan ook in relatie treden met de andere.

α - β -relatie. Dit is de cyclische relatie tussen mijn wereld van toegepaste wetenschap en mijn zenwereld. Hoe kan ik in een technische wereld mijn zengevoeligheid bewaren? Hoe kan ik ervoor zorgen dat mijn zengevoeligheid mij niet doet vervreemden van de wereld? Hoe kan ik mijn geestelijke dimensie vrijwaren tegen de dreigende ont-spiritualisering van de technische samenleving? Ik kan dit alleen maar als ik de cyclische complementariteit van beide aspecten begrijp.

α - θ -relatie. Hoe moet ik de wetenschap in haar maatschappelijke vorm in verhouding tot de θ -functie zien? Voor mezelf heb ik deze herleid tot drie grote vraagstukken: 1) 'God in de natuurkunde'; 2) *Vernunftglaube*; 3) Toevoegbaarheid van de religie aan de kritische rationaliteit. Daarbij voegt zich in het ethische vlak de vraag naar de autonomie van de wetenschap en haar technische toepassingen.

β - θ -relatie. Hoe sta ik met mijn mystieke religiositeit tegenover de theologisch verwerkte dogmatiek, die het kenmerk is van vele nog steeds dominante religies? Waarom bestaat er geen eenheidsreligie en zijn de religies duidelijk elkaars vijanden? We kennen de spanning die hier in het Westen tussen gerezen is en die nog bestaat ten aanzien van uit het Oosten afkomstige vormen van mystieke ervaring.

Op het vlak van de filosofie krijgen we aldus de 'grote' filosofie (in de zin van de oude metafysica), die probeert de drie dimensies van het bestaan te integreren, zonder evenwel deze dimensies echt te kennen: het is de objectivistische filosofie. Maar daarnaast bestaat ook de 'kleine' filosofie, de toegepaste filosofie. Dit is de subjectivistische filosofie, die zich afvraagt hoe ik in de actuele wereld leven moet.

Spiritualiteit is dan ook een integrerende ervaring, een poging om de wereld in zijn geheel te zien en daarin mijn eigen wezen te ontplooien. Het is een visie, en geen strategie. Ze blijft in zekere zin subjectief, omdat ze zich alleen in de mens als persoon kan realiseren.

WERELDBURGERSCHAP EN ENCOUNTER

Ontmoeting met de ander

Moeten wij naar een wereldfilosofie streven, die alle bestaande filosofieën omvat? Evenmin als wij naar een eenheidsbloem streven die de kenmerken van alle bloemen in zich draagt, daarbij de bonte diversiteit van het paradijs opheffend, moeten wij de rijke verscheidenheid van de wereldbeelden tot een kale vlakte van abstracties reduceren. Maar wat ik wel moet doen, is de 'taal' van de andere leren begrijpen, de andersheid van zijn wereldbeeld aanvaarden. Om daarin te slagen moet ik echter een lingua franca ontwikkelen, zodat onze samenzang niet tot dissonantie ontaardt.

'Ego mundi civis esse cupio', 'Ik wens een burger van de wereld te zijn' (Erasmus). In Erasmus' tijd was de wereld niet veel meer dan West-Europa, met zijn homogene Grieks-christelijke cultuur. De rest van de wereld was barbarij. Wie de moed heeft er de bronnen op na te kijken weet dat men er tot in de zestiende eeuw nauwelijks enig benul had van de grote beschavingen van bijvoorbeeld India, China of Japan. Dat er uit de T'ang-dynastie (600-900) een verzameling van meer dan 49.000 gedichten van de hand van 2200 dichters is bewaard, weet zelfs nu nog nauwelijks iemand in het Westen. We hebben het te druk met de studie van de periode van de Karolingers uit dezelfde tijd, waar nauwelijks enige literaire productie bestond. Het zwaartepunt van de wereld lag in de tweede helft van het tweede millennium ongetwijfeld in het Westen, maar dit is op de eerste plaats het gevolg van wetenschap en technologie... en van imperialistisch kolonialisme. Het doordringen in vreemde beschavingen was aanvankelijk alleen het werk van missionarissen, die begrijpelijkerwijze probeerden een geestelijk bruggenhoofd te vinden om hun eigen religie in te voeren. Maar de wetenschappelijke studies – de sinologie, indologie, japanologie – zijn pas in de 19^{de} eeuw ontstaan. Bij de ontsluiting van deze beschavingen gebruikte men uiteraard eigen westerse referentiepatronen.

Zo werd het moeilijk te doorvoren boeddhisme meteen gekwalificeerd als een atheïsme, omdat het geen persoonlijk godsconcept kende, want 'god' en 'persoonlijke god' werden als identieke begrippen beschouwd. Het begrip 'Leegte' werd als een nihilisme geïnterpreteerd, omdat wij niet begrepen dat het hier om een conceptuele leegte gaat, maar in wezen niets zo vol is als de leegte. In China beweerden de jezuïeten zelfs dat het neoconfucianisme (12^{de} eeuw n. C.) een afwijking was van het oorspronkelijk confucianisme (ontstaan in de 6^{de} eeuw v. C.), omdat het geen godsconcept had, terwijl men in dit oude confucianisme – met veel goede wil – misschien toch een god kan vinden. Anderen vertaalden in hun proselitisme zelfs tao als God. Men kan zich natuurlijk troosten met de idee dat deze periode ver achter ons ligt, als men niet op de hoogte is van de reactie van de boeddhisten op de pauselijke interpretatie van hun leer als een nihilisme (Sydney, 1995). Anderzijds worden er nu meer dan ooit inspanningen gedaan om begrip op te brengen voor andere wereldbeelden, al moet ik zeggen dat de universiteiten daarbij nu niet direct de grote trekpaarden zijn, zeker niet in het vlak van de filosofie. Zo omvatten de meeste programma's filosofie nog steeds geen introductie tot het Indiase, Chinese of Japanse denken. Alleen de godsdienstwetenschappen spannen zich in om meer begrip voor elkaar op te brengen, al klinken af en toe wel valse noten door, zoals in de Vaticaanse verklaring *Dominus Jesus* (september 2000), waarin nog maar eens gesteld wordt: '*Extra ecclesiam nulla salus*', geen heil buiten de katholieke Kerk.

Het is evenwel niet voldoende met oecumenische goodwill de andere filosofieën intellectueel te benaderen, omdat altijd heimelijk de eigen overtuiging en de eigen gevoeligheid het voortouw nemen: onbewust gebruikt men het eigen wereldbeeld als criterium. Dit komt omdat men de nodige *Einfüllung* mist ten aanzien van andere levensbeschouwingen. Wil men het boeddhisme of het taoïsme werkelijk begrijpen, ook op het emotionele vlak, dan moet men noodzakelijk de eigen filosofie c.q. religie eerst 'boeddhiseren', respectievelijk 'taoïseren', dit wil zeggen er de existentiële impact van actualiseren. In het andere geval ontstaat de neiging zich neer te leggen bij de incommensurabiliteitsstelling, deze filosofische vluchtheuvel die de westerse filosoof onttrekt aan het drukke mondiale verkeer en hem de geborgenheid laat van het grote gelijk. Maar de wereld trekt zich van deze academische stelling niets aan: de wereld wordt altijd maar kleiner, zodat we mekaar niet meer kunnen ontlopen. We kunnen ons uiteraard tevredenstellen met wederzijdse beleefdheid en tolerantie zonder enige poging te ondernemen elkaar beter te begrijpen, maar dan lopen we het gevaar het slachtoffer te worden van een wereldwijde aliënatie.

In economische kringen heeft men een andere oplossing bedacht: we walsen alle culturen plat en maken van de wereld een eenheidsworst. Daarbij geldt natuurlijk de stelregel: 'wiens brood men eet, diens woord men spreekt', dit wil zeggen dat de economisch machtigen ook de smaakmakers worden. Het is daarvoor alleen nodig de menselijke persoonlijkheid te onderdrukken en de mensheid als een verzameling kneedbare individuen te beschouwen. Het is duidelijk dat dergelijk reductieproces noodzakelijk moet eindigen in een reliëfloze culturele laagvlakte. Het is immers de diversiteit die de rijkdom van het bestaan uitmaakt: een bloemenweide is toch veel boeiender dan een maïsveld? Maar ook een uniforme transcendentie – de droom van alle grote religies – zou ons maar op een kale hoogvlakte plaatsen.

Iedere religie is overtuigd dat zij de ene, ware is. Met wat oecumenische welwillendheid kent men aan de anderen een gedeeltelijke waarheid toe. Maar het is duidelijk dat deze ene, ware religie dan meteen het waarheidscriterium voor alle andere religies vormt. Is het dan niet beter uit te gaan van de idee dat alle religies waar zijn? Dit hangt uiteraard af van wat men onder waarheid verstaat. Religies gaan altijd uit van een verzameling axioma's, die echter het kenmerk van de evidentie missen. Theologieën kunnen pogingen ondernemen om de coherentie van een leer te expliciteren, maar zij kunnen de grondstellingen niet wijzigen. En het is precies daar dat de discrepanties tussen de religies zich aftekenen. Als men dan toch nog bruggen wil slaan, gaat men al te gemakkelijk in de bonte verscheidenheid van de volksreligies op zoek naar verwante ideeën of gedragingen, die altijd wel ergens te vinden zijn. Het boeddhisme heeft geen God, maar het volk heeft de Boeddha zelf vergoddelijkt; er is geen voortbestaan van het individu na de dood, maar er is altijd wel ergens een hemel te vinden, enzovoort. Naar mijn bescheiden mening moet men eerst op de religies zelf een reductie toepassen, waardoor een *Vernunftreligion* te voorschijn treedt. Een dergelijke religie heeft als hoofdkenmerk dat ze toevoegbaar is aan de kritische rationaliteit: er wordt nog steeds een 'geloof' vereist, maar niet langer *quia absurdum*¹⁴, en zelfs niet *ut intelligam*¹⁵. Een religieus systeem wordt gezien als een symbolisch interpretatief schema van een diepere ervaringswerkelijkheid, die betrekking heeft op de Grote Leegte, die men wel een naam kan geven (bijvoorbeeld God), maar waar men geen kwaliteiten kan aan toekennen. Men zou, met een aan Shakespeare ontleend beeld, kunnen zeggen dat de geur van de roos een

¹⁴ Omdat het absurd is

¹⁵ Credo ut intelligam, ik geloof opdat ik zou begrijpen.

universeel ervaringsgegeven is, terwijl de naam slechts een toevallig en lokaal gegeven is.

Maar de harde kern van elke beschaving bestaat uit het product van haar zelfreflectie, dit is haar filosofie. Velen denken nog steeds dat de filosofie Grieks spreekt (naar een verkeerd geïnterpreteerde zin van Heidegger), en dat wij de enigen zijn die een filosofie bezitten. Maar dit is een idee waar ik me niet wens bij neer te leggen, en die op de eerste plaats berust op onkunde. Als Heidegger '*das Ende der Philosophie*' ziet doordat wat wij vroeger metafysica noemden steeds meer fysica wordt, betekent dit alleen het einde van de westerse filosofie. Dit is het gevolg van het parmenidiaanse beginsel dat denken en zijn één en hetzelfde is, of – met de woorden van Hegel – dat het rationele het reële is en het reële het rationele. Maar de studie van de oosterse filosofie heeft mij tot andere inzichten gebracht. Ik heb mij bij de interpretatie van oosterse filosofieën gehouden aan de idee van Popper, dat het beste uitgangspunt is: het gelijk van de andere. Ik heb derhalve geprobeerd deze filosofieën vanuit zichzelf te begrijpen en niet vanuit mijn eigen denkwereld. Het werd me daarbij steeds duidelijker dat ook die oosterse filosofieën coherente wereldbeelden hadden voortgebracht, alleen waren hun uitgangspunten anders dan de onze. Zo is het Chinese denken op de eerste plaats een wordingsdenken, waarbij de kosmos een autonomie (een *tsu-jen*) bezit, die niet om een schepping vraagt en niet om een *prima causa*; de ruimte is een *ch'i*-ruimte, een energetische ruimte; de tijd is cyclisch, in het wonderlijke tao-ritme huist de sacraliteit: de kosmos is een wonder; de causaliteit is reticulair en de beweging spontane zelftransformatie; het grote ethisch beginsel is *wu-wei*, verstoor het ritme van de natuur niet. Nu is niet de vraag of dit taoïstische wereldbeeld mij voldoet – ik kom immers uit een andere filosofische context – maar of het voldoende coherent is om intellectuele voldoening te geven. Om zijn emotionele impact te kunnen ervaren, moet ik het tao daar gaan opzoeken, waar het wars van alle filosofie altijd aanwezig is, met name in het wonder van de natuur zelf. Dit vraagt een aandachtige aanwezigheid en een psychische training, maar wie in elke boom het tao ervaart is in wezen al een taoïst. Wij denken al te veel in classificatieschema's: ik hoef niet tot een taoïstische Kerk of gemeenschap toe te treden om de taoïstische grondervaring tot de mijne te maken. Dezelfde methode heb ik op het boeddhisme toegepast. Ik heb het niet benaderd als een religie – in de boeddhistische symboliek voel ik mij niet thuis – maar als een filosofie, daarbij de uitspraak van Schopenhauer ernstig nemend dat Boeddha een van de drie grootste filosofen van de mensheid is. Het boeddhisme heeft voor

mij de wereld van de mysticiteit ontsloten. Ik heb veel waardering voor de christelijke mystiek, maar het is niet altijd gemakkelijk door de muur van de dogmatische interpretatie te breken om zich te kunnen realiseren wat mystiek nu eigenlijk is. Als men immers spreekt over de *unio mystica* met God, stelt mij dat voor reuzegrote filosofische vraagtekens: de eenheid en toch niet-eenheid tussen personen is filosofisch een hachelijk probleem, dat met niet oplost met het "*Pünktlein*" van Eckhart. Het boeddhisme heeft in dit verband het voordeel dat het niet dogmatisch gebonden is, en dus vrijuit kan ingaan op deze diepste aller menselijke ervaringen. Bovendien is het boeddhisme in zijn diepste wezen – dit wil zeggen in zijn gereduceerde vorm – niet eens een religie, het is een interpretatie van het bestaan vanuit een mystiek standpunt. Daarom heb ik wel eens voorgesteld het christendom in zijn hogere vormen enigszins te boeddhiseren.

Geconfronteerd met drie aan elkaar scherp tegengestelde en incommensurabele filosofische interpretaties van het bestaan, namelijk de taoïstische natuurfilosofie, de Grieks-westers rationele filosofie en de Indiase (c.q. boeddhistische) mystieke filosofie, is nu niet de vraag hoe ik hieruit een eenheidsfilosofie kan genereren, maar hoe ik ze structureel met elkaar kan verbinden. Elk van deze filosofieën heeft zich geprofileerd binnen een bepaalde culturele context, en is daarom eigen aan een oppervlaktestructuur. Deze oppervlaktestructuren zijn inderdaad incommensurabel: hoe zou ik vanuit het boeddhisme de moderne wetenschap kunnen opbouwen? Hoe zou ik vanuit het joods-Griekse christendom aan de natuur een autonoom sacraal karakter kunnen toekennen? Hoe zou ik uit het rationalisme aan de mystiek burgerrecht kunnen verlenen? Hoe kan ik aan de natuur een waarde toekennen als deze toch maar *maya* is? Wie uit deze extreme filosofieën een wereldfilosofie wil bouwen, zou wel eens voor zware ontgoochelingen kunnen komen te staan. Want hij moet uitgaan van een stel axioma's waarvan de onderlinge coherentie verre van evident is. Ben ik dan gedwongen een keuze te maken en bij een van deze eenzijdigheden aan te sluiten: zal ik voor de mystiek kiezen en de wetenschap verwerpen? Zal ik voor de wetenschap kiezen en de natuur uitleveren aan onze technologische behoeften? Zal ik voor de rationaliteit kiezen en de religie als arationeel uitschakelen? Ik heb voor mezelf de oplossing gezocht in een dieptestructuur. Nu is een dieptestructuur niets anders dan een interpretatief model, het is zelf geen filosofie, en kan dit, omdat het fundamentele contradicties moet herbergen, ook niet zijn. Maar een dieptestructuur laat de dialoog in de diepte toe. Ik hoef me, bijvoorbeeld, helemaal niet af te vragen welke religie de ware is, ik vraag me alleen af wat religie nu uiteindelijk is.

Nu ontstaat aldus niet de universele religie, ook niet de religieuze *lingua franca*, maar de 'reine Luft' waarin wij met elkaar kunnen praten, niet geparfumeerd of bezoedeld door onze eigen overtuigingen. Daarmee wordt het waarheidsbegrip van de religies zelf geen geweld aangedaan, maar er wordt wel gevraagd althans methodologisch te aanvaarden dat elke waarheid een waarheid *für mich* en niet an sich is. Dit leidt niet tot geestelijke schizofrenie, omdat het hier alleen om een filosofische act gaat. Een dergelijke act ligt aan de basis van het wereldburgerschap. Ik probeer daarbij vanuit een paradigmavrij assenstelsel een filosofisch schema te ontwerpen, dat ons duidelijk laat zien welke de grote waarden en tekorten zijn van een bepaalde beschaving. Dit wil zeggen dat ik ook de tekorten van mijn eigen wereldbeeld zie, en daar probeer aan te remediëren, althans voor dit bescheiden kleine persoontje, waar ik een beetje zeggenschap over heb. Dit betekent dat ik uit de dieptestructuur eventueel wel een levensfilosofie kan afleiden, die mij meteen tot een kandidaat-*mundi civis* maakt, maar absoluut niet dat ik een wereldfilosofie zou nastreven. Ik heb een hoge waardering voor de oosterse levensvisies, ik begrijp dat ze complementair toevoegbaar zijn aan onze westerse filosofie en wetenschap, waarvoor ik de grootste achting heb. Ik beseft dat ik blijvend behoor tot een bepaalde oppervlaktestructuur, maar ik veranker mijn wereldburgerschap in de dieptestructuur. Of om het met een beeld te verduidelijken: als ik als een vogel opstijg boven het menselijke landschap zodat ik tezelfdertijd in alle valleien kan kijken, weet ik dat mijn nest in een van die valleien staat, en dat dit mij geborgenheid geeft. Maar ik weet ook hoe (wetenschappelijk) kwetsbaar ik ben daar hoog in de lucht. Het vraagt dus een zekere moed je geborgenheid in te ruilen voor kwetsbaarheid. Maar alleen zo kan wereldburgerschap ontstaan. Ik laat de fundamentalistische conflictmodellen aan anderen over, ik vecht niet omwille van *mijn* waarheid. Daarom is mijn model een verzoeningsmodel. Maar ik ben anderzijds niet defaitistisch genoeg om de wereld uit te leveren aan een marktmodel, aan een abstract internationalisme of zelfs aan onderdrukkende gelijkheidsideologieën. Wat ik nastreef is een verzoeningsmodel, dat ruimte biedt aan alle waardevolle menselijke mogelijkheden. Daarbij vergeet ik nooit dat het berg niet kan schelen waarlangs je hem beklimt, noch dat de vinger die naar de maan wijst de maan niet is. De werkelijkheid is oneindig meer waard dan de namen die wij ervoor bedacht hebben.

CONFUCIANISME EN DE WERELD¹⁶

Ethiek zonder religie

Confucius, K'ung Fu Tzu (551-479 v.C.), is de vader van het confucianistische wereldbeeld. Om de grote invloed van het confucianisme te begrijpen, moeten we voor ogen houden welke belangrijke rol het schrift gespeeld heeft in de eenmaking van het reusachtige China. Dit schrift is een tekenschrift; fonetisch kan iedereen de tekens op zijn manier verklanken, zodat geen rechtstreekse gesproken communicatie tussen de verschillende dialecten nodig is. Dit schrift had echter behoefte aan literati. Deze literati waren ambtenaren, die ook verantwoordelijk waren voor de ethiek van het land. Immers, ethiek en politiek waren identieke begrippen, en men had geen vertrouwen in de wet. Aldus werd het confucianisme een machtig element in de Chinese samenleving.

Het confucianistische wereldbeeld berust op drie kosmische beginselen: Hemel, Aarde en Mens, die met elkaar in harmonie moeten blijven. De Hemel is geen God, maar de fysieke hemel die de gebeurtenissen op aarde (dag en nacht, seizoenen, maanden...) regelt. De Aarde is op de eerste plaats de Natuur. Hemel en Aarde vormen samen het Universum. De derde factor is de Mens, die echter door zijn vrijheid een versturende factor van deze universele harmonie kan zijn. Daarom werd deze harmonie vastgelegd in de kalender, waarvoor de keizer, die de link was tussen Hemel en Aarde en daarom 'zoon des Hemels' genoemd werd, persoonlijk verantwoordelijk was. Vandaar ook het grote belang van de astronomie, die berustte op een permanente observatie van de Hemel, om elk 'teken' onmiddellijk waar te nemen.

De Chinese filosofie heeft eigenlijk nooit een godsbegrip gekend, evenmin als de idee van een schepping. Het Chinese mensbeeld berust op

¹⁶ Lezing gehouden voor de Chinese vereniging 'De Vriendschap' in Amsterdam op 17 mei 2003.

twee grote beginselen. Ten eerste: het begrip 'Bevel des Hemels'. De Hemel is de kosmos, waaruit ik tevoorschijn kom met een erfenis die ik van mijn voorouders heb ontvangen. Deze erfenis is niets anders dan mijn eigen natuur, dit wil zeggen mijn aangeboren talenten. Dit wordt kernachtig samengevat in de *Chung-yung*: 'Uw bevel des Hemels is uw natuur.'

Dit is dus een uiterst moderne idee: ik ben een product van de erfelijkheid, en deze verbindt mij met de totale kosmos. Maar mijn talenten vormen ook een erfschuld – geen erfzonde – die ik moet afbetalen aan de kosmos, i.c. aan de mensheid. Mijn ethische taak in de wereld komt dus neer, niet op het onderhouden van een goddelijk bevel, maar op de verdubbeling van mijn talenten. Heb ik mijn talenten verdubbeld, dan heb ik mijn erfschuld afbetaald en is mijn leven zinvol geweest. Aangezien er geen God is, is er geen rechter die over mijn leven zal oordelen en mijn schuld zal verrekenen. Mijn enige beloning bestaat erin dat ik in evenwicht ben met de kosmos en dit is een vorm van geluk.

Precies dit laatste ligt aan de basis van het onderscheid dat het confucianisme maakt tussen de ethisch hoogstaande mens (de *chün-tzu*) en de 'kleine' mens. Dit onderscheid wordt gemaakt op louter ethische gronden, en niet op die van maatschappelijke positie of rijkdom. Wie zijn bevel des hemels uitvoert is een hoogstaand mens, wie alleen denkt aan de eigen kleine profijt – de vereconomiseerde mens – is een kleine mens.

Op het maatschappelijke vlak verdedigde het confucianisme de traditionele hiërarchische structuur. Dit is vaak ontaard in vormen van autocratie en is er ook verantwoordelijk voor dat China de trein naar de modernisering in de 19^{de} eeuw gemist heeft. Maar toen Confucius leefde, kon men zich moeilijk een andere staatsvorm voorstellen, vooral daar het overgrote deel van de mensen analfabeten waren. De *égalité* was niet realiseerbaar, maar werd gecompenseerd door de *fraternité*, uitgedrukt in het gezegde: 'Binnen de vier zeeën zijn alle mensen broeders' – en de 'vier zeeën' omsloten de hele wereld.

Daarnaast hechtte het confucianisme groot belang aan de 'rectificatie van de namen': concepten moesten in overeenstemming zijn met de dingen, de namen mochten de werkelijkheid niet verdringen. Filosofie was dan ook geen theoria, maar een tao, een Weg, die men zelf moest bewandelen. Deze Weg wordt bepaald door de authenticiteit van de ervaring, en niet door de luister van het woord.

Het neoconfucianisme, dat in de 12^{de} eeuw ontstond, betekende de integratie van taoïstische en boeddhistische elementen in het confucianisme en werd aldus de staatsfilosofie van China. De leer was atheïstisch,

agnostisch, humanistisch en naturalistisch. Dit was de Chinese filosofie waarmee de jezuiten in de 16^{de}-17^{de} eeuw in contact kwamen. In een dergelijke wereldbeschouwing was moeilijk een bruggenhoofd te vinden om het christendom te introduceren. Jezuiten moesten uiteraard niets hebben van het taoïsme, dat een natuurfilosofie was en herinnerde aan het in het Westen geminachte en fel bestreden pantheïsme, en dat bovendien niet eens een godsbegrip kende. Het boeddhisme oogstte alleen minachting vanwege de missionarissen, niet alleen omdat het een atheïsme was, maar ook omdat het als volksreligie hun onmiddellijke concurrent was. Omdat ze nergens een monotheïstisch godsbegrip konden vinden, zetten ze een constructie op: in het oude confucianisme vond men sporadisch wel eens iets dat op een God leek. De jezuiten beslisten hieruit dat het confucianisme volledig van zijn oorspronkelijke wereldbeschouwing was afgedwaald – van westerse pretentie gesproken! – en dat het actuele confucianisme een dwaalleer was. Zij vertaalden dan ook alleen oude confucianistische geschriften, waarmee ze eigenlijk het Westen een verkeerd beeld gaven van het confucianisme. Daardoor leefde in het Westen van de 17^{de} en 18^{de} eeuw de idee dat China alleen het confucianisme kende.

Wat betekent nu het confucianisme in het kader van een wereldfilosofie? Op de eerste plaats heeft het een hoogstaande ethiek ontwikkeld die niet gebaseerd is op een religie, en die zich dus niet beroept op de goddelijke oorsprong ervan – dit in tegenstelling tot het christendom, het jodendom en de islam. Het confucianisme heeft geen heilige boeken en kent geen openbaring. Confucius zei: 'De Hemel (dit is de kosmos) spreekt niet', de Hemel investeert echter in elk wezen een bevel des Hemels.

Het confucianisme leerde dat politiek en ethiek identieke begrippen zijn. Dit stond in scherpe tegenstelling tot het legalisme, dat korte tijd in China de staatsfilosofie was. Maar Confucius leerde dat politiek gefundeerd moet zijn op ethische overtuigingen en niet op wetten. Waarop was deze ethiek gefundeerd? Op de goedheid van de menselijke natuur. In tegenstelling tot het christendom, dat aannam dat de mens van nature slecht is (Augustinus en de erfzonde) en het pelagianisme (de mens is goed) veroordeelde, geloofde het confucianisme, vooral bij Mencius, in de aangeboren goedheid. Als gevolg hiervan was de mens een ontroerbaar wezen, en vormde deze ontroerbaarheid de basis van de moraal. Aangezien de emotionaliteit gemakkelijk ontaardt in een egogerichte levenshouding, dient zij verfijnd te worden door opvoeding: de geschiktste middelen zijn goede muziek, die transcendente ontroering teweegbrengt, en rituelen, die

beheersing van het gevoel voortbrengen. Dit herinnert aan het evangelische: 'zalig de zachtmoedigen'.

De liefde, *jen*, is het bindende element in het maatschappelijke leven. Wie de *jen* beoefent, ontwikkelt ook de andere deugden, zoals rechtvaardigheid, trouw, eerlijkheid, verfijnde omgangsvormen (die gebaseerd zijn op eerbied voor de gevoelens van de anderen)... Het resultaat van deze ethiek is niet een hemelse beloning, maar harmonie en innerlijke vrede, die borg staan voor levensgeluk.

De 'voorvaderen' zijn de geschiedenis: aan hen is de huidige beschaving te danken. Vandaar de grote dankbaarheid en de verering ten overstaan van de voorvaderen. Er bestond in China een sterk historisch bewustzijn, dat zijn neerslag vond in de vele, met grote zorg bijgehouden, dynastieke geschiedenissen. Het voortbestaan na de dood werd vaak herleid tot een voortbestaan in de herinnering van de nakomelingen. De familie is dan ook de basiseenheid van de traditionele Chinese maatschappij. Confucius leerde dan ook de realistische getrapte liefde: het was normaal dat men meer hield van zijn onmiddellijke verwanten, maar dit werd getemperd door de universele broederschap. Confucius stond tegenover Mo-tzu, die de universele liefde predikte, maar deze ontaardt gemakkelijk in een abstract internationalisme: wie van iedereen houdt, houdt ten slotte van niemand. 'Gelijkheid' wordt hier een vals principe, dat aanleiding geeft tot een wereld van wet en recht, tot een legalistische staat. Maar Confucius leerde dat men in een dergelijk systeem alleen goed handelt om niet in de gevangenis te belanden en niet uit innerlijke goedheid.

Het confucianisme heeft de Chinese beschaving gedurende meer dan twee millennia ethisch onderbouwd. Waaraan is het dan ten onder gegaan? Op de eerste plaats aan zijn traditionalisme: het leefde in de overtuiging dat de volmaakte maatschappij nu gevestigd was en dat deze voor altijd bewaard moest blijven. Zo was het onderwijs gebaseerd op de klassieke werken en beperkten de examens zich hoofdzakelijk tot de studie en (confucianistische) interpretatie ervan. Maar intussen veranderde de wereld totaal. In tegenstelling tot Japan, wilde het keizerlijke China niet erkennen dat zijn traditionele maatschappijbeeld niet volstond om het hoofd te bieden aan de moderne wetenschap, technologie en economie. Daarenboven nam de bevolking in de 19^{de} eeuw exponentieel toe en kon de landbouweconomie deze niet meer voeden. Er ontstonden grote sociale problemen, waar het confucianisme geen weerwoord voor had. Daar is het als maatschappijleer aan ten onder gegaan. Maar het blijft zijn waarde behouden in het

kader van een wereldfilosofie. Het Westen, dat losraakt van zijn eigen christelijke ethische basis, kan hier misschien inspiratie vinden voor zijn eigen ethisch renouveau. Hier vind het immers een ethisch huis met vele woningen.

GRONDSLAGEN VAN HET TAOÏSTISCHE DENKEN¹⁷

China's bijdrage aan de wereldspiritualiteit

Het ligt niet in de bedoeling van dit artikel een historische beschrijving van het taoïsme te geven. We beperken ons tot een systeemanalyse van de taoïstische filosofie, dit wil zeggen dat we een poging doen om de dieperliggende 'logica' van dit typisch Chinese denken te achterhalen.

De naam taoïsme is afgeleid van het woord tao, dat 'weg' betekent, en de dynamiek van de kosmos aanduidt. Alle vertalingen zijn van de hand van de auteur. Ter vergelijking wordt meestal naar de bestaande vertalingen gerefereerd.

1

Opdat het tao operationeel en dus waarneembaar zou kunnen worden, moet er een tao-ruimte zijn. Dit is een *ch'i* (氣)-ruimte of energetische ruimte (dus geen lege mathematische ruimte). In een dergelijke ruimte zijn er geen zijskernen, uit de onderlinge locomotie waarvan, op gang gebracht door een onbewogen beweging, de dynamiek van het systeem kan worden afgeleid. Dergelijke *ch'i*-ruimte kan alleen maar een wordingsruimte zijn.

Het taoïsme neemt als fundamenteel axioma aan dat alle dingen (eigenlijk: fenomenen) spontaan in beweging zijn, dat het hun natuur is dat ze bewegen, en dat iets dat niet beweegt onbestaande is.¹⁸

¹⁷ Lezing gehouden voor de docenten van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven, bij mijn afscheid. Gepubliceerd in *Tijdschrift voor Filosofie*, 57.1 (1995), p. 3-35.

¹⁸ A.C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (1989), p. 6 vv.

Deze wording, die zelf haar eigen energie is¹⁹, verloopt niet op een chaotische manier, maar kan zichzelf alleen realiseren langs een bepaalde 'weg', in het Chinees : *tao*, 道²⁰. Wij zouden dus tao kunnen bepalen als het fundamentele ordeningsbeginsel dat de dynamiek van het universum regelt. Maar dit principe is niet iets wat zelfstandig buiten het universum bestaat, het is immanent in het universum zelf. Vandaar het idee dat tao een *wu*, 無, dit is een niet-bestaand iets is; er is geen *tao an sich*²¹. Het is duidelijk dat deze vaststelling dat de dynamiek van het universum beantwoordt aan een vast patroon, volkomen voldoet aan de Kantse regel dat alle kennis uit de ervaring komt: natuurlijke ritmen aan de hemel, op de aarde, in de mens, zijn een zuiver waarnemingsgegeven. Hier gebeurt echter geen zijnsreductie zoals in het klassiek Griekse denken, maar een beschrijving van het bewegingspatroon zelf. Dit tao is geen ordeningsbeginsel dat orde schept in een bestaande chaos van dingen, maar uit de *ch'i*-chaos, de energetisch indifferente toestand, de fenomenaliteit, schept. Het is dus een creatief beginsel.

Nu zal een westers gevormde geest licht de vraag stellen naar de oorsprong van dit tao. Dit is echter een vraag die de beweging, het worden, wil reduceren naar een absolute zijnsgrond, bijvoorbeeld naar een God-schepper. Een westerling realiseert zich moeilijk dat het absolute ook een puur dynamisch karakter kan hebben, en dat het ordebeginsel dan ook niet verder moet noch kan worden gereduceerd. Voor de taoïst – en eigenlijk voor de Chinese denker überhaupt – bestaat niets buiten het universum. Het universum is als fenomenaliteit niet eeuwig, maar het daar aanwezige *ch'i* is dat wel ; dit zou evenwel een homogeen energetisch – en dus niet waarneembaar – veld zijn zonder de werking van het tao. Maar moest het universum verdwijnen, dan zou ook het tao niet meer bestaan. Dat is slechts theorie, want beide zijn eeuwig.

¹⁹ Het woord *εν-έργεια* betekent: dat wat in het werk, de arbeid, aanwezig is.

²⁰ Charles Wei-hsun Fu, 'Lao Tzu's Conception of Tao', *Inquiry*, 16 (1973), p. 367-394; Ynhui Park, 'The Concept of Tao: a Hermeneutical Perspective', in: A.T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana*, vol. XVII, (1984), p. 203-213; Jan Yun-hua, 'Tao, Principle, and Law: The Three Key Concepts in the Yellow Emperor Taoism', *Journal of Chinese Philosophy*, 7 (1980), p. 205-228.

²¹ Het feit dat er vertalingen als 'God' (von Strauss, R. Dvorak, de Harlez) voorkwamen, of als 'Substantie, Oersubstantie' (Maspero, Feifel), toont alleen maar aan dat wij – naar Griekse traditie – *tao* als een entiteit *an sich* wilden denken. Ook de vertaling van *wu* als niet-zijnde is een boeddhisering van het begrip.

Deze tao-ruimte wordt bepaald door het *ch'i*-continuüm, de cyclische tijd, de transformatieve beweging en de reticulair causaleiteit.

a. *Tijd*: uit de ervaring weten we dat in een wordingswereld de tijd cyclisch moet zijn, maar we kunnen dit ook uit de volgende redenering afleiden: lineaire tijd leidt naar een finaal punt – of naar oneindigheid – en dus naar een steeds groter onevenwicht. Als een boom zich lineair zou ontplooiën in de tijd, zou hij blijven groeien tot hij het hele universum vult en alle energie heeft opgeslorpt. Maar de natuur opereert volgens een wet van dynamisch evenwicht, en het is duidelijk dat deze enkel in een cyclische context kan werken: al de vastgelegde energie moet weer worden afgestaan en ter beschikking gesteld van nieuwe levenscycli. Hetzelfde kan over de ruimte worden gezegd. Daarom kan het natuurlijke tijdsconcept alleen maar cyclisch zijn: een fase van evolutie (*yang*) alterneert met een fase van involutie (*yin*).²² Een homeostase kan alleen in zo'n patroon werken.

b. *Ruimte*: dit is een ecologische ruimte of een wordingsruimte, waarin de fenomenaliteit zich manifesteert. Dit betekent dat deze ruimte 'vol' is, en daarom identiek met de fenomenaliteit zelf. Dit wil niet zeggen dat zich overal 'dingen' bevinden, maar wel dat de krachten die de ruimte constitueren, zich in elk punt manifesteren. De ruimte is vol van krachtvelden. Dit is niet alleen de idee van de moderne fysica, maar behoorde reeds tot de rudimentaire intuïties van het Chinese denken, dat leert dat de ruimte vol is van het *ch'i*.

c. *Beweging*: deze bestaat uit transformatie²³, dit wil zeggen het fenomeen verandert onophoudend, het is – volgens zijn status van Wording – een gebeurtenis, zijn natuur is beweging. Dit betekent dat de beweging

²² Voor het cyclisch tijdsconcept in de biologie verwijzen we naar A. Sollberger, 'Biologische Rhythmusforschung' in: H.G. Gadamer, *Neue Anthropologie*, Bd. I: *Biologische Anthropologie, Erster Teil*, 1972, p. 108-149. Over het tijdsconcept in het oosterse denken, zie Joseph Needham, 'Le temps et l'homme oriental' in: *La science chinoise et l'Occident*, 1973, p. 155-203 (verkorte vertaling van de oorspronkelijke Engelse tekst in: J.T. Fraser, Ed., *The Voices of Time*, 1966). Voor China heeft men het oude, maar nog steeds waardevolle werk van Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, p. 74 vv. en 86-114 en passim. Voor het Indiase denken, zie T.W. Organ, *Third Eye Philosophy*, 1987, p. 137-151 ('Time and Polarity in Hinduism').

²³ Cf. H. Maturana en F. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*, p. 156v, waar gewezen wordt op de eenzijdige identificatie van 'Verhalten' met 'Bewegung' (in de zin van translocatie), en aangetoond wordt dat dit soort beweging geen noodzakelijk kenmerk is voor alle levende wezens. Deze innerlijke transformatie (*hua*) is dan ook een basisgegeven in de Chinese traditionele wereldbeschouwing.

niet verklaard moet worden en dat men alleen over bewegingspatronen kan spreken.

d. *Causaliteit*: deze slaat niet op de beweging zelf, die acausaal is, maar op de bewegingspatronen die ontstaan uit de onderlinge dynamische relaties die een causale ruimte constitueren. Men stelt zich een veld van transformaties voor die onderling met elkaar in verbinding staan, waardoor een complexe transformatie ontstaat. De causaliteit die het hele transformatieveld onderling verbindt, is *reticulair* van aard (reticulum = net), dit wil zeggen dat alles met alles verbonden is, en alles de oorzaak van alles is.²⁴

Aangezien de transformaties de waarneembare constituent vormen (tijd, ruimte en causaliteit zijn niet waarneembaar) en we hiermee de fenomenen kunnen waarnemen, moet de ruimtelijke dimensie beschreven worden als een causaal reticulum: het is immers zo dat dit de transformatie bepaalt (bijvoorbeeld een boom wordt transformatorisch bepaald door een complex causaal ecologisch netwerk). Een dergelijk reticulum veroorzaakt een fenomenale golf (bijvoorbeeld de boom is een golf in de oceaan van het worden), en deze kan enkel vanuit zijn cycliciteit als tijdsdimensie begrepen worden.

3 EMANATIE VAN HET TAO

De ontologische status van de wereld waarin het tao zich manifesteert, is die van het Worden. Worden is steeds een overgang van het bestaan (yu 有) naar niet-bestaan (wu 無)²⁵ en omgekeerd. Daarom zegt Lao-tzu:

²⁴ Over de reticulair causaliteit, die kenmerkend is voor elke ecologische structuur, zie, in verband met China: Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. II, *History of Scientific Thought*, 1956, p. 289.

²⁵ Cf. Ellen Marie Chen, 'Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism', *International Philosophical Quarterly*, 9.3 (1969), p. 391-405. De vertaling van *wu* als 'niet-zijn' is verkeerd (in het Chinees zou dit *fei* 非 moeten zijn), en deze brengt ons ook in de verkeerde ontologische categorie van het 'zijn' in parmenidiaanse zin. In het Chinees betekent *yu* 有, 'hebben, er zijn' (*il y a*), en *wu* is hiervan de negatie. B.I. Schwarz, in *The World of Thought in Ancient China* (1985), p. 197, zegt: 'The *tao* in its aspect of the ineffable eternal is nondeterminate and nameless. It cannot be identified with anything nameable. It is nonbeing (*wu*). I translate this term here with a term often used in Western writings on mysticism, since it seems to correspond adequately to its use in the translation of mystical literature in other cultures. *Wu* is a reality which corresponds to no determinate finite entity, relation,

'Bestaan en niet-bestaan brengen elkaar voort.'²⁶ Zij zijn in feite de twee polen van dezelfde beweging, en staat tot elkaar in verhouding als andere polaire begrippen: moeilijk – gemakkelijk, lang – kort, voor – achter.²⁷ Gekoppeld aan de cyclische tijd, alterneren bestaan en niet-bestaan in een eeuwig ritme, wat in ch. 40 wordt gezegd: 'Wederkeer is de beweging van het tao.'²⁸ En in hetzelfde ch. 40 staat: 'De tienduizend dingen van de wereld komen voort uit het bestaan (door procreatie), dit bestaan komt voort uit het niet-bestaan.'

Het Bestaan (*yu*) brengt de tienduizend dingen (dit is de fenomenale wereld) voort. Dan moet, parallel hieraan, het niet-Bestaan (*wu*) deze weer in zich opnemen door de dood.²⁹ Chuang-tzu zegt: 'Dood en leven zijn geregeld door de hemel, zij hebben de eeuwige loop als dag en nacht'³⁰ en: 'Het leven komt van de dood, en de dood van het leven.'³¹ Men kan deze relatie tussen bestaan en niet-bestaan terugvinden in alle dingen, en deze ligt aan de grondslag van de bruikbaarheid ervan: 'Dertig spaken komen samen in een naaf, er moet zijn "wat er niet is" en "wat er is", waardoor de wagen bruikbaar wordt. We kneden klei om een vat te maken, we moeten

or process which can be named. Yet it is eminently 'real' and the source of all finite reality.' Hier wordt tao beschouwd als een andere naam voor nirvana, en wordt het gerelateerd aan het N-iets van de mystiekers. Dit laatste wordt gecategoriseerd als Niet-zijn, omdat het niet conceptualiseerbaar is. Ik kan me niet akkoord verklaren met deze identificatie van het tao met het transcendentale Niet-zijn, met als enige link het feit dat beide onuitspreekbaar zijn. Alleen het rationele is conceptualiseerbaar en dus uitspreekbaar. In het immanente wordingsproces hebben begrippen als 'zijn' en 'niet-zijn' geen enkele betekenis: niets is, alles wordt. Als dit Niet-zijn dan nog 'the source of all finite reality', dus van de fenomenaliteit is, dan is *tao* simpelweg een ander woord voor God.

²⁶ Ch. 2, D.C. Lau, *Lao Tzu: Tao Te Ching* (1963), p. 58. (Ik vind zijn vertaling: 'Something and Nothing produce each other' nogal mager). Er bestaan ontzettend (!) veel vertalingen en pseudo-vertalingen van de *Tao Te Ching*. Omdat die van D.C. Lau tot de betrouwbare behoort en gemakkelijk te vinden is, zullen we in principe hiernaar verwijzen.

²⁷ Ibidem.

²⁸ D.C. Lau, *o.c.*, p. 101.

²⁹ Het gaat hier in feite om een relatie tussen (vormloze) *ch'i*, het universele krachtveld, en de vormen (*hsing*). Een fenomeen is een vorm die uit het *ch'i* ontstaat en 'bestaat' (*yu*), en bij de dood weer in het *ch'i*-veld opgenomen wordt, en dus niet meer bestaat als fenomeen (*wu*).

³⁰ Ch. 6, B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (1968), p. 80.

³¹ Ch. 2, Ibid., p. 39.

hebben “wat er niet is” en “wat er is”, waardoor het vat bruikbaar wordt.³²

De emanatie van het universum wordt beschreven in ch. 25: ‘De chaos van bestaan en niet-bestaan was compleet vooraleer hemel en aarde ontstonden. Hoe eenzaam! Hoe verlaten! Alleen stond hij en veranderde niet. In een kringloop begon hij te bewegen en werd niet moe. We kunnen hem beschouwen als de moeder van de wereld. Ik ken zijn naam niet³³ (dit is zijn essentie), en schrijf het neer als tao.’³⁴ In de oerchaos van *ch’i*, de energie, was er geen bestaan noch vergaan van vormen, dit is fenomenen. Pas als de cirkelvormige beweging van het tao begon, ontstonden (yang) de fenomenen en verdwenen (yin) ook weer. Over de ‘oorsprong’ van deze kringloop zegt Chuang-tzu in ch. 2: ‘Indien er een begin is, dan moet er iets zijn dat nog niet begonnen is, en iets dat begonnen is.’

nog niet begonnen -----begin -----begonnen

‘Als er een “nog-niet-begonnen” is, dan is er (niet alleen) dit “nog-niet-begonnene”, (maar ook) het “begonnene”. (Men kan immers niet spreken van nog-niet-begonnen als er ook niet het reeds begonnene is).’³⁵

Hij past deze redenering nu toe op bestaan en niet-bestaan: ‘Indien er een bestaan is, dan moet er ook een niet-bestaan zijn. Dan is er wat-nog-niet-begonnen-is, en dus niet-bestaat. Als er iets is dat nog niet begonnen is, dan is dit nog-niet-begonnene een niet-bestaande.’³⁶

nog niet begonnen -----begin -----begonnen
|| ||
niet-bestaan bestaan

³² Ch. 11, D.C. Lau, *o.c.*, p. 67. De tekst zegt: ‘當其無有車之用:’Er moet zijn (當) z’n (其) (dit is van het wiel) “wat er niet is” (無) en “wat er is” (有), opdat de wagen bruikbaar wordt.’ De vertaling van Lau lijkt mij nogal betekenisloos: ‘Thirty spokes share one hub. Adapt the nothing therein to the purpose in hand, and you will have the use of the cart.’ J. Legge vertaalt: ‘The thirty spokes unite in the one nave; but it is on the empty space (for the axle), that the use of the wheel depends.’

³³ De ‘naam’ betekent het schriftteken. Er is geen schriftteken dat deze roterende chaos kan aanduiden, en daarom noemt Lao-tzu het ‘de Weg’.

³⁴ D.C. Lau, *o.c.*, p. 82.

³⁵ Ch. 2, B. Watson, *o.c.*, p. 43. Cf. J. Legge, *Tao Te Ching and the Writings of Chuang Tzu*, p. 235.

³⁶ Ibidem.

Deze tekst toont overduidelijk aan dat het hier eenvoudigweg gaat om het fundamentele feit van elk wordingsproces: dat elk fenomeen in de tijd overgaat van niet-bestaan naar bestaan. ‘En plots is er (weer) het niet-bestaan, en wij weten nog niet wat er in de feitelijkheid van bestaan en niet-bestaan, nu eigenlijk bestaan is en wat niet-bestaan.’³⁷

‘Het ene verschijnt uit het andere, en het andere is op zijn beurt afhankelijk van het ene. Dat is de verklaring waarom zij in feite elkaar baren. Hoewel dit zo is, heeft men nu leven, dan weer dood, heeft men nu dood en dan weer leven. Nu heeft men het mogelijke, dan weer het onmogelijke; nu heeft men het onmogelijke en dan weer het mogelijke. Nu steunt men op de bevestiging, dan weer op de ontkenning; nu steunt men op de ontkenning, dan weer op de bevestiging.’³⁸

<u>niet-bestaan</u>	<u>bestaan</u>	<u>niet-bestaan</u>	<u>bestaan</u>
dood	leven	dood	leven
on-mogelijk	mogelijk
ontkenning	bevestiging

Dit is een eeuwige alternatie van bestaan en niet-bestaan – de enige ontologische categorieën die in een wordingswereld zin hebben. De tekst gaat verder: ‘Daarom steunt de wijze mens niet (op een dergelijke analyse), maar zoekt hij zijn verlichting in de Hemel, dit is in de natuur, en steunt daarop.’³⁹ De wijze laat zich niet beïnvloeden door de tegenstellingen binnen deze alternatie, maar hij laat zich inspireren door de natuur zelf, waar leven en dood natuurlijke waarden zijn. ‘Dit is ook dat, dat is ook dit (bedoeld zijn: leven en dood, bestaan en niet-bestaan). Dit (het bestaan) verenigt in zich ook het goede en het kwade (positieve en negatieve), maar dat (niet-bestaan) verenigt ook in zich het goede en het kwade.’⁴⁰ Men kan niet zeggen dat het leven goed is en de dood kwaad, beide zijn goed en kwaad.⁴¹ ‘Is het dan feitelijk nog zo dat het bestaan goed is, of dat het niet-bestaan goed is?’⁴² Het ene (leven) en het andere (dood), er is niets dat in staat is deze te verenigen, en daarom noemt men dit de ‘as van het tao’. Zodra men erin geslaagd is deze as in het

³⁷ Ibidem.

³⁸ B. Watson, *o.c.*, p. 39 vv.

³⁹ *O.c.*, p. 40.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Dit stemt overeen met de leer over de ethische indifferentie van de natuur. Cf. *infra*, p. 81.

⁴² Ibidem.

midden van de cirkel te brengen, kunnen (leven en dood) eendeloos repliceren. 'Het positieve gaat eendeloos op in het ene, het negatieve gaat ook eendeloos op in het ene.'⁴³ Als het ene het *ch'i* is, de energie, die niet waarneembaar is, dan is 'bestaan' verschijnen in de fenomenaliteit, en 'niet-bestaan' opgaan in het *ch'i*-veld. Dit golvend ritme is het tao. Om te beseffen dat leven en dood beide positief en negatief zijn, mag het leven niet excentrisch verlopen, waarbij alleen het leven als positief wordt ervaren. Men moet de as van het tao in het midden van de cyclische beweging plaatsen, waardoor leven en dood gelijkwaardige aspecten van het worden zijn – dit is duidelijk de idee die in de yin-yangcirkel wordt gesymboliseerd.

De taoïsten hebben deze '*Ewige Wiederkehr des Gleichen*' tot universeel principe gemaakt: worden is een cyclische beweging waarin bestaan en niet-bestaan alterneren. De *Tao-te-ching*, ch. 16, zegt: 'De tienduizend dingen worden alle actief, maar ik zie ze terugkeren. De dingen groeien weelderig (als planten), maar ze keren alle terug naar hun wortel. Terugkeren naar de wortel noemen we: rust. Dit is terugkeer naar zijn bestemming.'⁴⁴ En in ch. 40 lezen we: 'Terugkeer is de beweging van het tao.'⁴⁵ Chuang-tzu zegt: 'Komt het tot een einde, dan begint het opnieuw.'⁴⁶

Het mooiste symbool, dat alles wat hierboven gezegd is samenvat, is het yin-yangsymbool. Dit komt in de *Tao-te-ching* slechts één keer voor, namelijk in ch. 42: 'Uit het tao ontstaat het Ene (dit is de ongedifferentieerde wereld van het bestaande, *yu*, dus het *ch'i*); uit dit Ene ontstaat de twee (= Yin en Yang); uit Twee ontstaat de Drie (vermoedelijk Hemel, Aarde en Mens); uit deze Drie ontstaan de tienduizend dingen. Deze dingen dragen achteraan het Yin en vooraan het Yang. Hun botsende *ch'i* veroorzaken de harmonie (*ho*).'⁴⁷ Het tao, dat de weg is waarlangs het worden verloopt, heeft een cyclisch karakter en is dus noodzakelijk expansie en recessie, yang en yin. Dit staat overduidelijk in *Hsi-tz'u*, een appendix bij de *I-ching*: '*i yin i yang chih wei tao*; eenmaal yin eenmaal yang, dat noemt men tao'. Precies zoals tao is yin-yang geen ding, maar een wordingspatroon. Dit betekent dat alle fenomenen in dit patroon kunnen beschreven worden: zo bijvoorbeeld het tao van het etmaal, dat bestaat uit een yangfase (de dag) en een yinfase (de nacht); of het tao van het jaar, dat een yangfase (lente/zomer) kent en een yinfase (herfst/winter). Als men over *yang-ch'i* en

⁴³ B. Watson, *o.c.*, p. 40; J. Legge, *o.c.*, p. 23.

⁴⁴ D.C. Lau, *o.c.*, p. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁶ B. Watson, *o.c.*, p. 39 vv.

⁴⁷ D.C. Lau, *o.c.*, p. 103.

yin-ch'i spreekt, zijn dit geen twee tegengestelde krachten, die het universum beheersen – als partikels met een positieve en met negatieve lading – maar dezelfde *ch'i* die zich volgens het taoritme, nu eens expansief, dan weer recessief, gedraagt. Niet de *ch'i*, maar het tao is het meest fundamentele.

4 HET BESTAANDE (YU) BRENGT DE TIENDUIZEND DINGEN VOORT

Als nu de wereld, door de werking van het tao, uit het niet-bestaan in het bestaan treedt⁴⁸, hoe ontstaan dan de tienduizend dingen? Dit kan alleen als er in tao naast het ordebeginsel ook een creativiteitsbeginsel aanwezig is. M. Granet heeft in *La pensée chinoise*⁴⁹ gewezen op het feit dat de orde die tao doet ontstaan 'un ordre efficace', een werkdadige orde is, een orde die niet alleen ordent wat al bestaat, maar de dingen zelf scheidt. Hoe verloopt nu de scheppingsact?

Energie zonder vormbeginsel kan geen fenomenaliteit voortbrengen. Chuang-tzu zegt: 'De tienduizend dingen brengen elkaar voort bij middel van hun vorm (*hsing* 形)⁵⁰ en 'De grondslag van de vorm komt uit de *ching* 精 (zaad)⁵¹ en 'De levensgeest, (*ching-shen* 精神) ontstaat uit het tao.'⁵² Het ontstaan van de dingen (*wu*) kan alleen het gevolg zijn van de differentiatie van het *ch'i*. *Ch'i* geeft alle wezens energie, maar deze kan zich in haar zuiverste vorm condenseren in de *ching*, de 'essentie' van de levenskiemen. Maar deze *ching* vervult ook het universum, en kan daaruit door ademhaling opgenomen worden, waardoor het als 'levensgeest' bezit neemt van de hoogstaande mens, van de wijze. De tienduizend dingen hebben een herkenbare vorm (*hsing*), die ze van andere dingen overerven bij middel van het *ching* (de kiem-essentie). Uit deze wereld van de levende vormen komen enkele speciale wezens tevoorschijn, die door resonantie met het tao-ritme de 'kiem-geest' ontvangen.⁵³

⁴⁸ Dit is als het *ch'i* zich fenomenaliseert in 'vormen'.

⁴⁹ p. 302.

⁵⁰ 萬物以形相生 (J. Legge, o.c., p. 503).

⁵¹ 相本生於精 (Ibid.)

⁵² 精神生於道, ch. 22, B. Watson, o.c., p. 238; J. Legge, o.c., p. 503.

⁵³ Men moet dergelijke teksten benaderen vanuit het gezichtspunt van de boer, die dicht bij de aarde leeft. De vormen (Gestalten) kunnen alleen door de voortplanting doorgegeven worden. Het grondpatroon ligt gefixeerd in het zaad. Maar dit zaad moet ook een kiemkracht hebben, en deze komt van het tao zelf. Het universum is van deze levenskracht vervuld. *Ch'i* moet derhalve niet als mechanische energie begrepen worden, maar als levenskracht (een soort panspermisme).

5 TE, 德⁵⁴

De oudste betekenis van *Te* is de persoonlijke kracht, de persoonlijke potentie, en het geïndividualiseerde tao. Hoewel alle levende dingen, dit is alle *ch'i*-concentraties, de eeuwige wet van tao moeten volgen, gebeurt dit niet synchroon en ook niet met hetzelfde *amplitudo*. De sterkste genieën zullen de sterkste 'levensamplitudo' hebben, zij bezitten het grootste *te*.⁵⁵ Het woord *te* betekent in confucianistische context : 'deugd', maar voor de taoïsten bezat hij die in harmonie met het tao leefde de hoogste deugd.

Daarom zegt Lao-tzu: 'Het kenmerk van het grote *te* is dat het het tao volgt'.⁵⁶ In de *Tao-te-ching* wordt het *te* niet duidelijk omschreven. Maar in de *Kuan-tzu*, ch. 36 lezen we: '*Te* is de woonplaats van *tao*. De dingen ontvangen het zodat ze kunnen ontstaan. De levende dingen verkrijgen het en kunnen daardoor functioneren: het is de 'essentie' van het tao. Derhalve is tao iets wat men krijgt, en door het verkrijgen ervan wordt een ding wat het is. Dat wat niet handelt is het tao, zijn woonplaats is het *te*. Daarom is er geen scheiding tussen tao en *te*'.⁵⁷ Lao-tzu zegt: 'Het mysterieuze *te* is diep en verreikend. Het stelt zich op tegen de dingen en brengt hen daarna terug naar de grote harmonie.'⁵⁸ In ch. 51 wordt de relatie tussen tao en *te* aldus beschreven: 'Het tao schenkt de dingen leven, het *te* voedt ze, het *wu* (物 = ding) geeft ze hun vorm, de omstandigheden (*shih* 勢) voltooien ze.'⁵⁹ Alle dingen (fenomenen) ontstaan uit de creativiteit van het tao, maar hun individuele kracht, *te*, houdt ze in leven: het vormbeginsel van hun soort (*wu*) geeft ze hun vorm, en de omstandigheden (bijvoorbeeld milieu) geven ze hun definitieve vorm. 'Daarom is er onder de tienduizend dingen niet één dat het tao niet eert en het *te* niet hoogschat. De verering van het tao en de hoogschatting van het *te* werden door

⁵⁴ Cf. Ellen Marie Chen, *The Meaning of Te in the Tao te Ching; an Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism*, *Philosophy East and West*, 23 (1973), p. 457-470; Roger T. Ames, *Coextending Arising, Te, and Will to Power: Two Doctrines of Self-Transformation*, *Journal of Chinese Philosophy*, 11 (1984), p. 113-138; *idem*, *Putting the Te back into Taoism*, in J.B. Callicott and Roger T. Ames, (Eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought*, 1989, p. 113-143.

⁵⁵ Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 303.

⁵⁶ Ch. 21, D.C. Lau, *o.c.*, p. 78.

⁵⁷ Cf. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* (1952-1953), vol. I, p. 180.

⁵⁸ Ch. 65, D.C. Lau, *o.c.*, p. 127. De betekenis van 'yü wu fan i 與物反矣' is niet duidelijk. Letterlijk staat er: 'ten opzichte van de dingen tegengesteld'. Het lijkt mij te betekenen dat het *te* zich verzet tegen de autonomie van de dingen (fenomenen) en deze herleidt tot hun ware grond in de grote harmonie van het tao.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

niemand bevelen, maar ononderbroken gebeuren ze spontaan. De reden is dat het tao ze leven schenkt, en het *te* ze voedt, ze doet groeien, ze grootbrengt, ze voltooit, ze warmte geeft, ze voedsel geeft, ze beschut. Het baart ze maar neemt ze niet in bezit, het realiseert ze maar maakt ze niet van zich afhankelijk; het is hun meerdere, maar beheerst ze niet. Dit noem ik het mysterieuze *te*.⁶⁰ Uit deze tekst moge blijken dat *te* de levenskracht is, die in de dingen werkt, maar als mysterieus wordt voorgesteld.

6

Nu wordt de mens als spontaan wezen ('het kleine kind') in deze grote spontaneïteit geboren. Aanvankelijk volgt hij dus het tao zonder er enige weerstand aan te bieden. Maar hij beschikt over een zekere graad van vrije energie, die hem toelaat de natuur te transcenderen. Hij blijft echter met zijn gebonden energie – en die is, howel de westerse mens vaak het tegenovergestelde denkt, voor het grootste deel van zijn bestaan (voeding, slaap, voortplanting,...) aan de natuur gebonden – en moet zich aan het tao houden. Uiteraard zou hij ook zijn gebonden energie graag mobiliseren om steiler te transcenderen, te vergeestelijken, en een alwetende geest (rationele transcendentie) of een verlore geest (mystieke transcendentie) te worden, maar de mens heeft over het tao geen enkele macht.⁶¹

Als rationalisten zouden we ons kunnen voorstellen dat we met ons verstand kunnen doordringen in het tao, meer bepaald via de fenomenologische analyse. Een zoektocht naar de kosmische formule, die ons macht over de totaliteit van de fenomenaliteit zou geven. Deze opvatting volgt uit het feit dat wij het universum als een rationele structuur zien, en niet als een mystiek veld. Wij geloven dan ook dat een doorgedreven structuuranalyse de poort van het kosmische geheim kan ontsluiten. Maar voor taoïsten is het universum ook de expressie van de mysticiteit van het bestaan, en is het tao het diepste, niet meer reduceerbare mysterie. En hierover kan men geen rationele vragen stellen. Dit verklaart het anti-intellectualisme van de taoïsten.⁶² Wel beseffen zij dat men met de rationele

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Cf. Chuang-tzu: 'Hoe gij ook poogt er iets aan toe te voegen, het neemt niet toe; hoe gij ook poogt er iets van af te nemen, het neemt niet af' (ch. 22).

⁶² Cf. Chuang-tzu: 'Uitgebreide geleerdheid leidt niet noodzakelijk tot de kennis van het tao, erover redeneren leidt niet tot wijsheid. Daarom schuwt de wijze dergelijke dingen' (ch. 22).

functie bepaalde dingen kan leren kennen, maar zij zijn op de eerste plaats door grenzen beperkt⁶³: je komt nooit tot de kennis van tao. Wanneer we iets denken te kennen, dan leggen we het concept ervan vast in een naam. Maar Lao-tzu zegt: 'De namen waarmee men dingen kan noemen, zijn niet de eeuwige namen.'⁶⁴ In de Chinese *Leer van de Namen* dacht men dat namen de 'essentie' van een ding weergeven. Dit was in verband met het Chinese schrift geen gek idee: een boom was 木 (oudere vorm 𣎵)⁶⁵, de zon was 日 (oudere vorm 𠄎).⁶⁶ Chuang-tzu stelt klaar en duidelijk dat namen conventies zijn, en gaat daarmee in tegen de logici als Kung-sun Lung, Hui Shir en de latere mohisten.⁶⁷ Er heeft in China dus wel degelijk een 'Griekse' school bestaan, die geloofde dat men de fenomenale wereld bij middel van concepten kon begrijpen. Maar Lao-tzu zegt dat deze namen niet het diepere 'wezen' van een fenomeen kunnen aangeven. En blijkbaar geldt dat ook voor het tao: 'Het (woord) tao is een mogelijk tao, maar het is niet het eeuwige tao'⁶⁸, wat mij schijnt te betekenen dat men de weg van het universum met het woord 'tao' kan aanduiden, maar zich niet moet voorstellen dat men daarmee tot de 'essentie' van tao zelf is doorgedrongen. Dat kan nu eenmaal niet langs rationele, conceptuele weg. Onze kennis kan niet analytisch zijn, want in een immanentisme bestaat kennis niet in het objectiveren van de fenomenaliteit, dus niet in een transcendentale act, maar in een adaptatie aan de natuurlijke, organische dynamiek van de wereld. Dit vraagt de vaardigheid van het 'meegeven' met de daarin aanwezige krachten, en het niet obstrueren van die krachten om ze brutaal tegen hun eigen natuur in te jagen. Chuang-tzu geeft schitterende voorbeelden van uiterst vaardige mensen die hun vaardigheid te danken hadden aan het feit dat ze het taopatroom volgden. Nu zal een westers analytisch denker niet aanvaarden dat dit kennis is. Maar dit is een gevolg van zijn eigen definitie van 'kennis'.⁶⁹

In een immanente context zal de kennis alleen de vorm van analogie-

⁶³ Cf. Chuang-tzu: 'Eigenschappen behoren tot de dingen, woorden beschrijven ze en kennis achterhaalt ze – maar je komt steeds aan een grens waar je niet over kan' (ch. 25).

⁶⁴ Ch. 1, D.C. Lau, *o.c.*, p. 57.

⁶⁵ B. Karlgren, *Grammata Serica* (1971), nr. 1212 b.

⁶⁶ *Ibid.*, nr. 404 b.

⁶⁷ Cf. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 1, p. 192-220 (Hui Shih, Kung-sun Lung and the Other Dialecticians); p. 246-278 (The Later Mohist School).

⁶⁸ Ch. 1, D.C. Lau, *o.c.*, p. 57, die een andere vertaling geeft.

⁶⁹ We herinneren aan het etymologische verband tussen 'kennen' en 'kunnen'.

kennis aannemen. Aangezien het subject tot het object behoort, kunnen alle dynamische patronen die het object beheersen ook in het subject afgelezen worden. (Westerlingen vergeten altijd weer dat zij zelf een deel van het object zijn, en alleen in het bewuste denken tegenover het object kunnen gaan staan.) Lao-tzu zegt: 'Zonder buiten de deur te gaan kun je weten wat er in de wereld gebeurt, zonder uit het raam te kijken kun je het tao van de hemel zien.'⁷⁰ Deze idee volgt uit het beginsel van de structuurgelijkheid, dat een vorm van analogieredenering is. Het woord 'gelijkheid' is echter misleidend, omdat het een statische indruk wekt. In wezen gaat het om resonantie. Het begrip, uiteraard afkomstig uit de geluidsleer, was in het Westen geen filosofische lieveling, omdat het geen zin heeft in de context van een lege ruimte (het *receptaculum* van Democritus), want deze kan de energieoverdracht niet verklaren bij middel van lineaire causaliteiten. Waar dus geen atmosfeer is, moet een ander continu medium zijn, en daarom vond de 17^{de}-eeuwse fysica de ether uit – die echter later als onbestaande werd verworpen. In het Chinese denken was de ruimte gevuld met *ch'i* en in dit *ch'i*-veld plantte elke trilling zich onbelemmerd voort.⁷¹ En zo kan een muzikale toon, afkomstig van een bepaalde snaar, een andere snaar met dezelfde frequentie doen meetrillen. Het zal dan ook niemand verbazen dat, binnen zo'n coherent wereldbeeld, het resonantiebegrip tot een filosofisch begrip is geworden. Ying-wu 應物 (letterlijk 'beantwoordende dingen') werd inderdaad het technische begrip voor resoneren.⁷² In het taoïsme, waar zeer kosmisch gedacht werd, droeg men dit resonantiemodel over op de hele kosmos. Lao-tzu zegt: 'De wet van de mens is de aarde, de wet van de aarde is de hemel, de wet van de hemel is het tao, de wet van het tao is de spontaneïteit.'⁷³ Wet (*fa* 法) heeft hier de betekenis van 'model'. Men moet zich het beeld als volgt voorstellen: we stellen vast dat er aan de hemel een stel dynamische patronen af te lezen valt – deze worden door de dynamiek van het tao bepaald, wij zouden thans zeggen: door fundamentele fysische wetten, zoals zwaartekracht en elektromagnetische kracht – en dit kan niet nader worden verklaard: het is niet-reduceerbare spontaneïteit. Deze spontaneïteit doet op aarde de yin-

⁷⁰ Ch. 47. D.C. Lau, *o.c.*, p. 108.

⁷¹ Voor details verwijzen we naar J. Needham, *o.c.*, vol. II, p. 281.

⁷² Dit begrip kwam ook in Griekenland voor, bijvoorbeeld bij de pythagoreeërs. Maar in het Westen zal de mechanische causaliteit de overhand halen, tot de moderne fysica het veldbegrip invoerde.

⁷³ Ch. 25, D.C. Lau, *o.c.*, p. 82. Spontaneïteit is de vertaling van *tzu jen* 自然, vanzelf zo.

yangritmen ontstaan, zoals dag/nacht, de maanstanden, de seizoenen... De mens leeft in deze biologische ritmen met zijn dagritme, maandstonen, seizoenarbeid, enzovoort. Aldus is het hele universum één machtig resonerend geheel.

De mens kan zich echter tegendraads gedragen, omdat hij over een zekere dosis vrije energie beschikt. Maar hij kan ook meeresoneren met de kosmische harmonie. Dit betekent dat men in een belevingsrelatie met het tao treedt, waarmee men verbonden is door de aarde en de hemel. Resoneren met het tao komt dus neer op resoneren met de natuur. Als we het tao lang intellectuele weg willen benaderen, zullen we altijd naar deze eenheidsredenering gedwongen worden. Lao-tzu zegt over het tao: 'We kijken ernaar, maar we zien het niet, en noemen het *i*⁷⁴ (vreemd); we luisteren ernaar, maar horen het niet, en noemen het *hsi*⁷⁵ (uitzonderlijk); we grijpen ernaar, maar krijgen het niet, en noemen het *wei*⁷⁶ (nietig, subtiel). Met deze drie [*i*, *hsi*, *wei*] is men niet in staat het tao te onderzoeken. Want ze vloeien in elkaar en worden één.'⁷⁷ Wanneer we een rationeel onderzoek instellen naar het tao, kunnen we dit alleen langs attributieve weg doen. We proberen dit door het inzetten van verschillende zintuigen, maar daarmee dringen we er niet in door. We kennen er dan een nietszeggend attribuut aan toe, maar eigenlijk is ons onderzoek daarmee niet opgeschoten, en vloeit alles weer tot een eenheid in elkaar, ontoegankelijk voor de rationele analyse. Het tao is niet toegankelijk in een objectiverende relatie: 'Wie blijvend zonder verlangen is, zal het geheim aanschouwen; wie onophoudend vol verlangen is, zal alleen de uiterlijke grens zien'.⁷⁸ En: 'Wie zich bij zijn zaken toelegt op het tao en het tao in toepassing brengt, wordt aan het tao gelijk... Hij die één wordt met het tao zal ook door het tao met vreugde opgenomen worden.'⁷⁹

⁷⁴ | 夷 is het oudste woord voor 'vreemdeling, barbaar'. Als leenwoord is het later gaan betekenen: 'in rust, onzichtbaar' (cf. B. Karlgren, *Grammatica Serica*, nr. 551), maar het graph stelt een man voor met een boog.

⁷⁵ Hsi 希.

⁷⁶ Wei 微.

⁷⁷ Ch. 14, D.C. Lau, *o.c.*, p. 70.

⁷⁸ Ch. 1, D.C. Lau, *o.c.*, p. 57.

⁷⁹ Ch. 23, D.C. Lau, *o.c.*, p. 80.

Taoïsten beseffen wel degelijk dat de natuur in haar zuivere vorm niet meer bestaat, en dat de transcendente cultuur de spontaneïteit verstoort. Men stelde zich voor dat er in oude tijden een periode was geweest waarin de mensen in volkomen harmonie met de natuur leefden. Maar dan stonden cultuurheroën op die de natuur wilden reorganiseren.⁸⁰ Cultuur en natuur werden als aan elkaar tegengesteld beschouwd. Dit betekent dat de transcendente dimensie tot ontwikkeling kwam en zich afzette tegen de immanentie. Het immanente werd gesymboliseerd door het vrouwelijke, het transcendente door het mannelijke. De identificatie van het vrouwelijke met yin en het mannelijke met yang komt niet voor in de *Tao-te-ching*. Eigenlijk is het vrouwelijke de aarde, en het mannelijke de hemel: de aarde ontvangt en de hemel dringt zijn tao-patroon op aan de aarde. De mens heeft iets hemels en iets aards: het aardse is zijn immanentie, het hemelse zijn transcendentie. De mens kan zelf patronen ontwerpen die hij aan de natuur opdringt, en die wij beschavingspatronen noemen (landbouw, mechanisatie, verstedelijking...). De vrouw is vrouwelijk omdat zij, inzake voortplanting, het ontvangende deel is, terwijl de man mannelijk is omdat hij het vormelement van het levenszaad aan de vrouw opdringt. Maar mannelijk en vrouwelijk moeten verder niet met man en vrouw gelijkgesteld worden. Dit blijkt al uit het woordgebruik: wat wij 'vrouwelijk' noemen, wordt in *Lao-tzu*, ch. 6⁸¹ en ch. 61⁸², als *p'in*⁸³ aangeduid en in ch. 28 als *tz'u*⁸⁴ tegenover *hsiung*⁸⁵, mannelijk. Nu betekent *p'in* niet vrouw, maar wijfjesdier; *tz'u* betekent niet vrouw, maar vrouwelijke vogel (tegenover *hsiung*, mannelijke vogel). Nu hebben deze betekenissen in de context duidelijk geen enkele zin, en zijn het naar alle waarschijnlijkheid pogingen om een abstract begrip, 'vrouwelijkheid', weer te geven.⁸⁶

Lao-tzu zegt in ch. 6: 'De geest van het dal sterft nooit, hij is het mysterieus vrouwelijke. De poort van het mysterieus vrouwelijke noemen wij

⁸⁰ Dit wordt uitvoerig beschreven in *Chuang-tzu*, ch. 16, B. Watson, o.c., p. 172 vv.

⁸¹ D.C. Lau, o.c., p. 62.

⁸² Ibid., p. 122.

⁸³ 牝 (Chuang-tzu gebruikt dit karakter niet). Dit betekent al in de *Shih-ching*: 'female of animals' (B. Karlgren, o.c., nr. 566i). Cf. J. Legge, *The Chinese Classics*, vol. IV, p. 83: in de betekenis van merrie.

⁸⁴ 雌.

⁸⁵ 雄.

⁸⁶ Dit toont andermaal aan dat alle concepten aanvankelijk metaforen waren.

de wortel van het universum.⁸⁷ Hoe men deze ‘geest van het dal’ ook moet interpreteren – kosmologisch of antropologisch – zijn betekenis ligt duidelijk in het immanente.⁸⁸ Het immanente leven sterft niet, en handhaaft zich in de kiemkracht van het zaad. Daarentegen kan elke transcendentie, elke beschaving, gemakkelijk in verval raken en sterven. Overgedragen op het lichaam, betekent het dat, als wij het levensprincipe op de juiste wijze voeden, het leven bewaard blijft. Deze ‘geest van het dal’ is het mysterieus vrouwelijke, het immanente. En daarmee geeft Lao-tzu zelf een bepaling van deze ‘geest van het dal’. Uit de poort van dit vrouwelijke lichaam (de vagina) komt het hele universum voort.

De verhouding tussen het mannelijke en het vrouwelijke wordt beschreven in ch. 28: ‘Wie zich bewust is van zijn mannelijkheid, maar zijn vrouwelijkheid bewaart, is het dal van de wereld. Wie het dal van de wereld is, zijn eeuwige *te* verlaat hem nooit, en hij keert tot het kleine kind terug. Wie zich bewust is van zijn helderheid, maar zijn donkerte bewaart, is het voorbeeld (het model) van de wereld. Wie het voorbeeld van de wereld is, zijn eeuwige *te* dwaalt nooit, en hij keert terug naar het grenzeloze...’⁸⁹ Uit deze tekst blijkt dat de taoïst het transcendente niet zonder meer verwerpt, wat ook blijkt uit de rol die hij in de ontwikkeling van de wetenschap heeft gespeeld⁹⁰, maar dat hij op de eerste plaats zijn ‘donkere vrouwelijkheid’ wenst te koesteren, omdat hij daardoor het ‘dal van de wereld’ wordt. Deze tekst wordt geciteerd in *Chuang-tzu*, 33, maar er wordt aan toegevoegd⁹¹: ‘Alle mensen geven de voorkeur aan het eerste (dit is het mannelijke), hij alleen gaf voorkeur aan het tweede (dit is het vrouwelijke), zeggend: “Ik wil ontvangen de afval van de wereld”.’ Dit laatste betekent dat hij ‘ontvangend’, dit is vrouwelijk, is ten aanzien van de hele wereld. Hij die vrouwelijk is, heeft de eeuwige kracht (*te*), die hem nooit verlaat, en dit is uiteraard de immanente levenskracht. Daardoor vindt hij de weg terug uit het kunstmatige, het culturele naar de natuurlijkheid, de spontaneïteit van het kleine kind. En dat is hetzelfde als naar het grenzeloze tao. Een soortgelijke metafoor ligt ten grondslag aan ch. 52:

⁸⁷ D.C. Lau, *o.c.*, p. 62.

⁸⁸ De Ho-shang-kungcommentaar zegt dat *ku* (het dal) eigenlijk betekent ‘voeden’, en dat de mens in staat is de geest te voeden, en dan niet zal sterven. Cf. K. Schipper, *Tao: de levende religie van China* (1988), p. 166. Cf. Isabelle Robinet, *Les commentaires du Tao To King jusqu’au VIII^{ème} siècle* (1977), p. 24-39.

⁸⁹ D.C. Lau, *o.c.*, p. 85.

⁹⁰ Cf. J. Needham, *o.c.*, vol. II, p. 86-100.

⁹¹ B. Watson, *o.c.*, p. 372.

‘De aarde heeft een begin⁹², dat ik beschouw als de moeder van de aarde. Als je de moeder verworven hebt, dan ken je haar kinderen. Als je haar kinderen hebt leren kennen, hou u dan opnieuw aan de moeder...’⁹³ De kinderen zijn alle dingen die wij uit de natuurlijke gegevens opbouwen en beschavingselementen noemen.

De voorkeur van Lao-tzu voor het vrouwelijke berust ook op de idee dat het veel sterker is dan het mannelijke: ‘Het vrouwelijke overwint door zijn stilte (rust, inactiviteit) altijd het mannelijke, omdat het deze rust als zijn fundament beschouwt’.

8 DE NATUUR IS NIET ETHISCH

Voor een transcendentiaal gerichte westerse mens is de natuur datgene wat overwonnen moet worden. Wanneer hij door dit transcendentalisme gefrustreerd raakt omdat zijn immanente basis verstoord wordt, krijgt hij heimwee naar de natuur. Feitelijk heeft de stadsmens de natuur ontdekt, maar om dezelfde reden waarom een vis het water ontdekt als men hem eruit gevestigd heeft. De natuur wordt dan geromantiseerd en er worden eigenschappen aan toegedicht die alleen kenmerkend zijn voor de transcendentie. Aldus ontstaat natuursentimentalisme. Lao-tzu zegt: ‘Het universum is niet menslievend, het beschouwt de tienduizend dingen als strooien offerhonden.’⁹⁴ Deze offerhonden werden met grote eer omringd en in geborduurde doeken gewikkeld voor het offer begon, maar na afloop werden ze weggegooid en vertrappeld. Dit is wat de natuur met de mens doet: in zijn jeugd krijgt hij een krachtig, mooi en gezond lichaam, maar als hij oud wordt, wordt dit alles hem ontnomen. Daarom is een ethische categorie als ‘menslievendheid’ niet toepasselijk op de immanentie.

Dit verklaart ook de weerstand van de taoïsten tegen de confucianistische deugden. Deze laatste hebben een artificieel karakter, omdat ze door de rationele functie (of de emotionele functie) zijn uitgedacht. Maar de taoïsten geloven dat de natuurlijke mens deze deugden niet nodig heeft, omdat hij ze toepast zonder het te weten: ‘De mensen deden het rechtvaardige, maar wisten niet dat men dit rechtvaardigheid noemt. Ze waren goed voor elkaar, maar wisten niet dat men dit hartelijkheid (*chung*) noemt.’⁹⁵

⁹² Dit is uiteraard geen scheppingsbegin, maar de overgang van niet-bestaan naar bestaan (cf. supra).

⁹³ D.C. Lau, *o.c.*, p. 113.

⁹⁴ Ch. 5, D.C. Lau, *o.c.*, p. 61.

⁹⁵ Ch. 12, D.C. Lau, *o.c.*, p. 68.

Chuang-tzu⁹⁶ beschrijft dit verval van de natuurlijke 'moraal' en het ontstaan van kunstmatige ethiek: 'Zij die hun aangeboren natuur willen corrigeren bij middel van de gangbare gemene leerstellingen (dit is het confucianisme) en aldus hopen tot hun oorsprong terug te keren, zij die hun verlangens vertroebelen door gemene ideeën, en hopen daardoor tot verlichting te komen – men kan ze verward en onwetend volk noemen.' 'De mensen van de Oudheid die zich toeleghden op het tao, voedden hun inzicht met hun rust (dit is zij joegen niet de kennis achterna, maar lieten haar in de stilte ontstaan). De kennis groeide in hen en zij deden niets om kennis te realiseren. Wij kunnen zeggen dat zij hun kennis gebruikten om hun stilte te voeden. Kennis en stilte voedden elkaar wederzijds, en harmonie en orde ontstonden vanuit hun natuur.'

'*Te* is harmonie, en *tao* is orde. Wanneer er niets is dat het *te* niet omvat, dan hebben we menslievendheid (*jen*), en als er niets is dat het tao niet ordent, dan hebben we rechtvaardigheid (*i*). Wanneer de rechtvaardigheid zich duidelijk manifesteert en de dingen als verwant beschouwd worden, dan hebben we loyauteit (*chung*). Als mijn innerlijk zuiver is en authentiek en terugkeert naar zijn emotionaliteit, dan hebben we muziek. Als vertrouwen zich manifesteert in mijn houding en mijn lichaam, en ik de verfijnde vormen (de cultuur) volg, dan is er *li* (de authentieke omgangsvormen). (Dit is de opsomming van de confucianistische deugden, maar men kan deze ook als volkomen natuurlijk beschouwen). Maar als de omgangsvormen (*li*) en de muziek eenzijdig worden beoefend (dit is als kunstmatige deugden), dan zal het rijk in wanorde raken. Wanneer sommige mensen (anderen) willen verbeteren en hun eigen *te* omwolkt raakt, dan zal deze *te* zich niet meer uitstrekken (tot alle dingen). En als hij deze opdringt, dan zullen de dingen ongetwijfeld hun ware natuur verliezen (dit is hun natuurlijkheid).' 'De mensen van de oudheid leefden te midden van verwarde doornige struiken, en waren verenigd met de rest van de wereld en daar verwierven zij rust en stilte. In die tijd waren yin en yang in harmonie en vrede, en de demonen en geesten veroorzaakten geen verstoring. De vier seizoenen kwamen op hun normale tijden, en de tienduizend dingen leden geen schade, en de menigte van de levende wezens stierf niet jong. En hoewel de mensen kennis hadden, maakten zij er geen gebruik van. Dit noemde men de Volmaakte Eenheid. In die tijd was er niemand die handelde (in transcendente zin) en er was een continue spontaneïteit.' Wat Chuang-tzu hier beschrijft is de toestand van zuivere immanentie: de ruimte was de natuur, de tijd verliep volgens ongestoorde ritmen, er werd geen kennis

⁹⁶ Ch. 16, B. Watson, o.c., p. 171.

gebruikt (rationele functie) om de natuur door handelen te transcenderen.

‘Er kwam een tijd dat de persoonlijke kracht (te) afnam en in verval raakte, en dan stonden Sui-jen en Fu-hsi op (dit zijn cultuurheroën van de confucianisten: Sui-jen was de uitvinder van het vuur, Fu-hsi van landbouw, visvangst en veeteelt) en zij begonnen de wereld te ordenen.⁹⁷ Daardoor ontstond onderdanigheid, *shun* (= zich aanpassen aan, volgbaar zijn, onderworpen zijn), maar er was geen eenheid meer. De *te* raakte nog meer in verval, en dan begonnen Shen-nung en de Gele Keizer (legendarische keizers) de wereld te ordenen. Daardoor ontstond er vrede maar er was geen onderdanigheid meer (de vrede werd door de macht opgedrongen). De *te* raakte verder in verval, en dan begonnen Yao en Shun (de uitvinders van de beschaving) de wereld te ordenen: zij richtten regeringen op en zij transformeerden daardoor de (natuurlijke) loop der dingen, en zij vervuilden de zuiverheid en vernietigden de eenvoud. Zij verwijderden zich van het tao om het goede te doen; zij brachten de *te* in gevaar om te handelen (dit is zij overspannen de natuurlijke energie om daden te stellen).’

‘En daarna verlieten de mensen hun natuur en zij volgden hun verstand, en het ene verstand associeerde zich met het andere, maar hun kennis was niet voldoende om vrede te brengen in de wereld. En daarna voegde men er nog cultuur aan toe, en men vermeerde ze nog met extensieve geleerdheid. De cultuur vernietigde het natuurlijke (echte, authentieke), en de extensieve geleerdheid overspoelde het verstand. En daarna raakte het volk in verwarring en wanorde. Zij hadden geen middel om naar de kern van hun natuur terug te keren en hun oorsprong terug te vinden.’

Deze tekst maakt duidelijk dat Chuang-tzu ervan overtuigd is dat morele kwaliteiten eigen zijn aan de immanentie. De mens is in zijn natuur geen ‘vechtend beest’ (wordt hij dat niet eerder in de transcendentie?). Al de fameuze morele kwaliteiten van de confucianisten behoren tot de natuur van de mens – een idee die ook Mencius zal overnemen. Mencius is echter van mening dat men zijn ‘goede natuur’ moet cultiveren opdat deze niet slecht zou worden. Chuang-tzu denkt net het omgekeerde: door het ‘in cultuur brengen’ van de natuur, maakt men de natuur slecht. Het verstand dacht de wereld beter te kunnen ordenen dan de natuur, en al bestaat er in de natuur een (gelimiteerde) *struggle for life*, het verstand heeft ook geen vrede in de wereld gebracht. Het bracht integendeel veel verwarring en onrust.

De ‘goedheid’ van de natuur is die van de voedende moeder, die ook

⁹⁷ Letterlijk staat er: ‘zij maakten de wereld’ – deze laatste, *t’ien hsia* 天下, het onderhemelse, is de beschaafde wereld.

alles recycleert wat ze heeft voortgebracht. Met welk recht beweren wij dat het leven goed is en de dood slecht? Zij zijn beide natuurlijk en behoren dus tot de grote harmonie, tot de dynamiek van het universum.

Voor taoïsten is de moraal een bewijs van verval: als de natuurlijke deugden verdwijnen, vervangt men ze door aangeleerde deugden. Lao-tzu zegt: 'Bij het verval van het grote tao ontstonden de leerstellingen van de menselijkheid (*jen*) en gerechtigheid (*i*). Als weten en kennis verschenen, had men grote huichelarij. Als de zes relaties niet meer in harmonie waren, had men kinderliefde en moederliefde. Als een land in chaos en verwarring is, heeft men trouwe ministers.'⁹⁸ Deugden ontstaan alleen als rationeel-pedagogische reactie op het verval van natuurlijkheid: als men niet meer leeft volgens het ritme van het tao, als men denkt de wereld te kunnen ordenen op rationele gronden, als men de natuurlijke sociale relaties meent te moeten vervangen door 'burgerlijke' deugden, als men staatslieden meent te moeten prijzen om hun loyauteit. In ch. 19 zegt hij: 'Verban de menselijkheid, leg af de gerechtigheid.'⁹⁹ Dit komt voor transcendent denkende mensen vreemd over, omdat zij ervan overtuigd zijn dat menselijkheid en gerechtigheid hoogstaande deugden zijn. Maar de taoïst gelooft dat deze tot onze menselijke natuur behoren en niet moeten geëxpliciteerd worden. Zijn dieren binnen de noodzakelijke beperkingen van hun immanentie vaak niet veel 'menselijker' en 'rechtvaardiger' dan de hebzuchtige en de oorlogszuchtige mensen? Wij wegen de goedheid van de natuur nooit af tegen de transcendente goedheid: zouden er niet oneindig meer mensen zijn omgekomen in veldslagen dan door natuurrampen? Lao-tzu heeft de 'deugden' in een afdalende orde van authenticiteit geplaatst: 'Als het tao verloren is gegaan, ontstond de *te* (persoonlijke kracht, maar los van het tao krijgt het de betekenis 'deugd'). Als het *te* verloren was, ontstond de rechtvaardigheid (*i*); als de rechtvaardigheid verloren was, ontstonden de omgangsvormen (*li*). Deze *li* is de verwatering van de authenticiteit (*hsin*, geloofwaardigheid) en het begin van de chaos.'¹⁰⁰ De natuur is altijd geloofwaardig, echt en zonder leugen. Maar over tao, *te*, *jen*, *i*, *li* is er een afnemende graad van authenticiteit. Het is dus duidelijk dat 'morele goedheid' voor taoïsten gekoppeld moet worden aan de authenticiteit – de spontaneïteit van het kleine kind. In hetzelfde hoofdstuk zegt Lao-tzu verder: 'Deze *li* (de sociale omgangsvormen, beleefdheid, etiquette...) is het onbenullige facet van trouw (*chung*) en geloofwaardigheid (*hsin*),

⁹⁸ Ch. 18, D.C. Lau, *o.c.*, p. 74.

⁹⁹ D.C. Lau, *o.c.*, p. 75.

¹⁰⁰ Ch. 38, D.C. Lau, *o.c.*, p. 85.

en het begin van wanorde. En voorkennis¹⁰¹ is enkel de bloesem van tao en het begin van de dwaasheid. Daarom woont de wijze mens in het stevige, hij woont niet in het broze, hij woont in de vrucht (van het tao) en niet in de bloesem. Daarom verwerpt hij het ene (de bloesem) en verkiest het andere (de vrucht).’ Zowel *li* als prognosticatie zijn zeer bijkomstige aspecten van het leven, maar zij hebben altijd het Chinese openbaar leven beheerst, en het confucianisme hecht er veel waarde aan. Maar voor Lao-tzu zijn het onbenullige randverschijnselen.

De grote morele taak van elke mens is terugkeren naar de natuurlijkheid van het tao. Maar de mensen begrijpen dit niet: ‘In de wereld zegt iedereen dat mijn tao groot is, en toch schijnt het minderwaardig. Maar het is alleen omdat het groot is, dat het er minderwaardig uitziet...’¹⁰² En verder: ‘Houdt het Grote Beeld (dit is het tao) vast, en de wereld komt naar u toe. Zij komen en kennen geen ellende meer, maar vrede en rust en welvaart, muziek en goed eten, en de voorbijgangers maken halt. Als het tao echter uw mond verlaat, vinden zij het flauw en smaakloos. Zij kijken ernaar, maar zijn niet in staat het te zien, zij luisteren ernaar, maar zijn niet in staat het te horen, zij maken er gebruik van, maar zij zijn niet in staat het vol te houden.’¹⁰³ Maar voor hen die ertoe in staat zijn, schetst Lao-tzu de weg terug naar het tao: ‘Verban de heiligheid, leg af de kennis, en het volk zal honderdvoudig voordeel kennen. Verban de menslievendheid, en het volk zal terugkeren naar kinderliefde en medelijden. Verban ingeniositeit, leg af profijt, en er zullen geen dieven en rovers meer zijn. Deze drie zaken kan men beschouwen als cultuurvormen, maar ze volstaan niet. Daarom zal men zich op de volgende dingen verlaten: zich richten op de eenvoud, het natuurlijke omarmen, de zelfzucht verminderen, de verlangens intomen.’¹⁰⁴ Terugkeer naar het immanente geluk ontstaat als men de intellectualiteit en de religiositeit verwerpt, evenals de artificiële sociale deugden, de technologie en de commerciële profijten – dus alle transcendentie. Met al deze zaken ken men een cultuur opbouwen, maar dat volstaat niet. Men moet naar de immanentie terug, die gekenmerkt wordt door eenvoud, het natuurlijke (het onbewerkte blok hout), het niet-egoïstische en de vrijheid van onbepaalde verlangens.

Lao-tzu verwerpt de artificiële deugden van de confucianisten, maar hij gelooft in bepaalde ‘deugden’ die inherent zijn aan de menselijke natuur.

¹⁰¹ Ch. 67, D.C. Lau, *o.c.*, p. 129.

¹⁰² Ch. 67, D.C. Lau, *o.c.*, p. 129.

¹⁰³ Ch. 35, D.C. Lau, *o.c.*, p. 94.

¹⁰⁴ Ch. 19, *Ibid.*, p. 75.

Ook in onze transcendente filosofie stelt men zich graag voor dat de natuur bruto, egoïstisch en gevoelloos is, maar dit beeld is uit het dualisme ontstaan, dat de natuur als slecht kwalificeert, en wordt door juist ethologisch inzicht tegengesproken. Lao-tzu zegt: 'Ik bezit drie schatten die ik bewaar en koester. De eerste is zachtmoedigheid (gevoeligheid, tederheid, medelijden; het betekent meer specifiek de moederlijke tederheid). De tweede is matigheid. De derde is: niet de eerste durven zijn in de wereld (dit is nederigheid). Omdat ik zachtmoedig ben, ben ik in staat vrijgevig te zijn; omdat ik nooit de eerste durf te zijn in de wereld, ben ik in staat te fungeren als "de meester van de vaten" (een vooraanstaand ereambt)...'¹⁰⁵ Zachtmoedigheid, matigheid en nederigheid worden hier dus aangeprezen als de drie kostbare deugden van de edele mens. Hieruit blijkt dat de menselijke natuur niet wordt beschouwd als slecht, en dat hoogstaande deugden als zachtmoedigheid, matigheid en nederigheid geen transcendente deugden zijn, maar tot onze natuur behoren. Dit betekent dat de sacraliteit van de natuur aan het taoïsme minstens de staat van natuurreligie verleent. Deze idee zal in China sterker worden uitgewerkt in het *ch'an*-boeddhisme. Een merkwaardige tekst is stellig: 'De wijze heeft geen onveranderlijk hart. Hij beschouwt het hart van het gewone volk als zijn hart. Voor de goeden ben ik goed, en voor de niet-goeden ben ik ook goed. *Te* is goed. Tegenover de oprechten ben ik oprecht, en tegenover de onoprechten ben ik ook oprecht. *Te* is oprecht. De wijze vertoeft in de wereld, vredig en stil. (Want) handelt hij, dan brengt de wereld zijn hart in de war. Het volk richt oren en ogen op hem, en de wijze beschouwt ze allen als zijn kinderen.'¹⁰⁶ Dit is een tekst die men alleen in een transcendent-religieuze context zou verwachten – en inderdaad werd de liefde tot de medemens, ook tot de niet-goede, in de regel gemonopoliseerd door de transcendente religies. Maar blijkbaar heeft een immanente levensbeschouwing, die gelooft in de fundamentele goedheid van de natuur, ook zulke ideeën ontwikkeld. Blijkbaar ligt de idee van de liefde voor haar niet geworteld in een vorm van verlichting-verlossing, die de natuur als het onverlicht-onverloste afstoot, maar in het beeld van de zorgende moeder. Deze moeder kan het levenspatroon niet breken en het leven als het goede plaatsen tegenover de dood als het slechte. In een transcendent wereldbeeld wordt het goede altijd beschouwd als het

¹⁰⁵ Ch. 67, D.C. Lau, *o.c.*, p. 129.

¹⁰⁶ Ch. 45, D.C. Lau, *o.c.*, p. 106.

eeuwige Zijn of als het eeuwige Niet-zijn, maar nooit als het Worden. De gang der jaargetijden, die opbouwt en afbreekt, is vanuit het Absolute beschouwd slecht. Maar in het natuurlijke ritme van de *Ewige Wiederkehr des Gleichen* is alles goed. De 'strooien offerhonden' betekenen dus niets anders dan dit goede ritme, maar men kan niet meteen zeggen dat het universum menslievend (*jen*) is. Immers, een wereld van menslievendheid, van louter leven, jeugd, schoonheid en gezondheid, kan niet bestaan, precies wegens de cycliciteit van de fenomenaliteit.

Dit geeft aanleiding tot enkele hoogstaande morele principes. Lao-tzu hekelt de onrechtvaardigheid van de wereld waarin de rijken steeds maar rijker en de armen steeds maar armer worden. Wie volgens het tao leeft, kan steeds meer blijven geven zonder ooit armer te worden – dit is een gevolg van de cycliciteit van de natuur: een boom wordt niet armer door zijn vruchten af te staan, maar wie goederen opstapelt, zal, als hij ervan weggeeft, vaststellen dat de hoop vermindert. Bovendien bestaat er geen enkel immanent levend wezen dat bezittingen opstapelt die het niet nodig heeft, of zich extra territoria toe-eigent. Het tao schenkt de overvloed van de enen aan de anderen die behoeftig zijn: geen enkele plant heeft haar vruchten nodig om zich of haar soort in stand te houden, geen enkel dier heeft zijn nakomelingen nodig om als soort te overleven... zij dienen tot voedsel voor de anderen. Daarom zegt Lao-tzu: 'De Weg van de Natuur is als volgt: zij neemt van degenen die te veel hebben en geeft aan diegenen die te kort hebben. De weg van de mens is niet aldus: hij neemt van diegenen die te kort hebben en geeft aan diegenen die te veel hebben. Wie is in staat overvloed te hebben om het aan de wereld te geven? Alleen hij die het tao bezit. Daarom handelt de wijze, maar hij neemt (het resultaat) niet in bezit; hij presteert iets, maar houdt er zich niet bij op; hij wenst zijn wijsheid niet ten toon te spreiden.'¹⁰⁷ En elders zegt hij: 'De wijze stapelt niets op. Hoe meer hij voor de anderen doet, des te meer bezit hij voor zichzelf; hoe meer hij aan de anderen geeft, hoe meer hij zelf heeft.'¹⁰⁸

Het geeft te denken dat een dergelijke natuurfilosofie tot bepaalde verheven ideeën komt die men alleen in sterk transcendente religies zou verwachten. *Lao-tzu*, ch. 78, is hier een merkwaardig voorbeeld van: 'Wie de 'afval' van het land op zich neemt, die noem ik de heer van de aarde- en korengestenten. Wie het ongeluk van het land op zich neemt, is de koning

¹⁰⁷ Ch. 77, D.C. Lau, *o.c.*, p. 139.

¹⁰⁸ Ch. 81, *Ibid.*, p. 143.

van de wereld.¹⁰⁹ Daarmee krijgen diegenen die de negatieve kanten van het bestaan op zich nemen, de hoogste maatschappelijke titels. Lao-tzu verdedigt hier geen religieuze nederigheid ten aanzien van het Absolute, maar de idee dat ook het tao alles doordringt, ook het maatschappelijk verwerpelijke: 'Niets in de wereld is zachter en tederder dan water, maar niets overtreft het om het harde en taaie te overwinnen... Er is niemand die niet weet dat het zachte het harde overwint, en dat het tere het taaie overwint, maar niemand brengt dit in praktijk.'¹¹⁰

'Het tao is het mysterie van de tienduizend dingen, en de schat van de goede mens, en de toevlucht van de niet-goede mens. Met goede woorden kan men zich eer verschaffen, en met (goede) daden kan men de mensen iets bijbrengen. Als de mensen niet goed zijn, waarom zou men hen in de steek laten?'¹¹¹

Ik heb deze taoïstische moraal wat uitvoerig behandeld, omdat er veel misopvattingen over bestaan. Men mag zich evenwel niet voorstellen dat taoïsten in de Chinese maatschappij als kampioenen van de ethiek optraden. Dit was een taak voor de confucianisten. Maar in een maatschappij waarin het sektarisme zwak was, kon de ethische orde het best aan de confucianisten overgelaten worden. Het is dan ook begrijpelijk dat de taoïstische maatschappijleer zwak was, en vooral 'dorps', dit wil zeggen alleen bruikbaar op het agrarische platteland.

9 HET LEVEN VAN DE MENSEN

a. Het grote principe is: niet-handelen (*wu-wei* 無爲). In een statische context moet elke beweging een oorzaak hebben, waardoor de beweging als een uitzonderingstoestand wordt beschouwd. We stellen ons dan ook voor dat we handelend moeten optreden als we iets aan de wereld willen veranderen. Taoïsten hebben een puur dynamisch wereldbeeld:

¹⁰⁹ Ibid., p. 140. Lao-tzu schrijft dit gezegde toe aan een onbekende wijze. De heer van de aarde- en korengeesten was de meest vooraanstaande priester, die de offers aan deze geesten moest bezorgen. Het betekent hier, precies zoals 'koning', een vooraanstaande maatschappelijke positie. Maar voor deze wijze is de echte 'opperpriester' diegene die de 'afval' van het land aanvaardt. *Kou* betekent: stof, afval, vuiligheid, onzuiverheid, schande... *Hsiang* betekent: goede voorspelling, geluk, eervol.

¹¹⁰ Ch. 78, D.C. Lau, *o.c.*, p. 140.

¹¹¹ Ch. 62, D.C. Lau, *o.c.*, p. 123.

de fenomenaliteit bestaat uit actie, maar deze actie is niet zelftranscenderend. Lao-tzu zegt: 'Het tao handelt niet en toch is er niets dat niet gedaan wordt.'¹¹² Dit betekent dat het tao nooit zijn eigen ritme transcendeert, dat de natuur een superpositie is van cycli, die samen de fenomenaliteit constitueren. De loop der jaargetijden is geen vorm van handelen, en toch wordt alles erdoor gedaan. Maar de mens die, steunend op zijn vrije energie, altijd maar nieuwe dingen creëert die niet spontaan uit de natuur ontstaan, handelt. Als *wu-wei* het grote beginsel is van het tao, dan zal iemand die in harmonie met het tao wil leven, dit beginsel in zijn leven moeten toepassen.

De *Tao-te-ching* komt altijd maar terug op dit *wu-wei*. Een paar voorbeelden als illustratie: 'De wijze doet zijn zaken zonder handelen, en predikt zijn leer zonder woorden.'¹¹³ Dit betekent dat, als men iets doet, dit in harmonie moet zijn met de natuur – de dieren doen niets, zij leven alleen maar. Een wijze zal dan ook geen theoretische wereldbeschouwing opbouwen, hij is de incarnatie van zijn leer, en de mensen kunnen zijn opvattingen deduceren uit zijn handelingen. 'Veel woorden en berekeningen putten u uit, het is beter uw innerlijk te bewaren.'¹¹⁴ Wie transcendent handelt bouwt veel theorieën ('woorden') op, en moet zijn kansen berekenen... en dat zijn uitputtende zaken die iemands innerlijk (of: evenwicht, *chung*) verstoren.

Hoe handhaaft een mens dit innerlijke nu in deze wereld, die voortdurend op handelen gericht is? Lao-tzu heeft dit prachtig beschreven in ch. 16: 'Bereik de uiterste leegte, bewaar de kracht van de stilte. De tienduizend dingen worden alle actief, maar ik zie ze terugkeren. Deze dingen groeien weelderig op, maar ze keren alle terug naar hun wortel. Terugkeren naar de wortel noem ik: rust (stilte, inactiviteit), dat is: terugkeren naar uw bestemming (*ming*: naar wat uw lot bepaalt). Terugkeren naar uw bestemming is een eeuwige (wet). Wie deze eeuwige wet kent is verlicht. Wie deze eeuwige wet niet kent, zal tevergeefs dwaze dingen doen. Wie deze eeuwige wet kent is verduelig; verduelig, is hij gelijkmoedig; gelijkmoedig, is hij een koning; koning, is hij de hemel; hemel, is hij het tao; tao is hij eeuwig; en tot het einde van zijn leven wordt hij door niets bedreigd.'¹¹⁵ Alles in de fenomenale wereld schiet op en keert daarna terug naar zijn oorsprong – dat is een eeuwige wet.

¹¹² Ch. 37, *Ibid.*, p. 96.

¹¹³ Ch. 2, *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁴ Ch. 5, D.C. Lau, *o.c.*, p. 61.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

Maar de onverlichte handelt tegen deze wet in. Wie deze wet aanvaardt is verduelig, gelijkmoedig, koninklijk, hemel-lijk en één met het tao.

Nu werd inderdaad tegen de taoïsten opgeworpen dat hun fameus niet-handelen niets kon realiseren. Planten en dieren handelen niet, maar volgen de eeuwige dynamiek van het tao. Als men dus iets wil realiseren, moet men deze yin-yangdynamiek, deze fundamentele polariteit haar gang laten gaan. Ch. 22 zegt: 'Buig u en u blijft heel, buk u en u komt recht. Het lege wordt vol, het verwelkte wordt nieuw. Wie weinig heeft zal krijgen; wie veel heeft, raakt in de war...'¹¹⁶ De dingen gaan vanzelf over in hun tegengestelde. Als men dit weet, kan men er praktisch op inspelen: 'Uw handelen weze niet-handelen, uw doen weze niet-doen, uw genot weze niet-genot, het grote weze klein, het vele weze weinig. Vergeld haat met *te*, plan het moeilijke als het nog gemakkelijk is, volbreng het grote als het nog klein is. De moeilijke problemen van de wereld moeten opgelost worden als ze nog gemakkelijk zijn, en de grote zaken moeten gerealiseerd worden als ze nog klein zijn. Daarom zal de wijze mens nooit grote dingen doen, en daarom is hij in staat grote dingen te doen.'¹¹⁷ Dit is de manier waarop men handelt in de immanentie: men plant geen volwassen bomen, men plant kleine bomen en laat ze volwassen worden zonder dat men moet handelen. Dit geldt ook voor de dingen van de mensen: meestal wil de mens nieuwe dingen dwangmatig invoeren, in de plaats van ze langzaam te laten groeien.

b. Welke deugden bezit de echte taoïst? In feite is er maar één deugd de *hsüan-te* 玄德, of de mysterieuze kracht.¹¹⁸ Ch. 10 zegt: 'Voedt en cultiveer uw *p'o*-ziel, en je omarmt het Ene, en je zult in staat zijn u er nooit van te verwijderen.'¹¹⁹ De *p'o*-ziel is de vegetatieve, nog niet sensitieve ziel, die al voor de geboorte aanwezig is, en in ons werkzaam blijft als de levenskracht. Daartegenover staat de *hun*-ziel of de bewuste ziel. 'Verzorg uw *ch'i* (energie) en ontwikkel het zachte, en je zult in staat zijn een zuigeling te worden. Zuiver en louter uw mystieke blik, en je zult in staat zijn zonder

¹¹⁶ Ibid., p. 79.

¹¹⁷ Ch. 63, D.C. Lau, *o.c.*, p. 124.

¹¹⁸ *Te* 德 betekent 'de persoonlijke aangeboren beschikbare energie'. In het confucianisme staat het voor een bepaald kenmerk van deze energie, en wordt als 'deugd' vertaald.

¹¹⁹ D.C. Lau, *o.c.*, p. 66.

schade te leven.¹²⁰ Als je je volk liefhebt en je hebt het bestuur in handen, pas dan het niet-handelen toe. Open en sluit de poorten van de hemel¹²¹ en je bent in staat vrouwelijk te worden. Uw verlichting verspreidt zich in de vier richtingen, en je bent in staat niet te handelen. Geef de dingen leven en voedt ze; geef ze leven, maar neem ze niet in bezit; als je iets doet, verlaat er u niet op; als je meester bent over iets, overheers het dan niet. Dat noem ik de mysterieuze kracht.¹²² Niet alles in deze tekst is volledig duidelijk, maar de algemene teneur is deze: er is een levenskracht, een *p'o*-ziel in je aanwezig, die je verzorgen moet. Ze is gebonden energie. Je moet deze energie verzorgen en leven volgens het principe van het zachte, het meegeevende, dat het harde overwint. Dan bewaar je alle eigenschappen van het authentiek levende kleine kind. Dit is een duidelijke beschrijving van het immanente aspect van het leven. Wie deze mysterieuze kracht bezit, kan de wereld regeren en toch niet ingrijpen.

c. Het is niet mogelijk binnen het bestek van deze korte beschrijving de eigenschappen van de taoïsten aan de hand van teksten te illustreren. We beperken ons dan ook tot een opsomming: voorzichtig, besluiteloos, ernstig, meegevend, stevig en echt, openhartig, ontvankelijk, nederig, zacht, tevreden, natuurlijk, spontaan, authentiek... Al deze eigenschappen kunnen in één woord samengevat worden: natuurlijkheid.

Een taoïst zet zich dan ook af tegen alle transcendentie: hij is anti-intellectualistisch, anti-cultureel (in de zin van kunstmatige verfijning). Hij cultiveert de lichamelijke kracht en betracht een lang leven. Dit lange leven moet als volgt begrepen worden: het doel van het leven ligt niet in de transcendentie, in een eeuwig leven, in een hiernamaals, of 'vereeuwigd' worden in wetenschap of in politiek. Nee, het leven is zijn eigen waarde, het meest waardevolle dat we bezitten. En deze grootste aller waarden moet gekoesterd worden en mag pas eindigen als haar energie (*ch'i*) volledig is opgebruikt.

¹²⁰ *Ti* 滌 betekent 'wassen, zuiveren': *ch'u* 除 'uitschakelen, verwijderen'. Samen: 'was af'. De betekenis van *hsüan-lan*, 'mystiek aanschouwen', is in deze context niet erg duidelijk. De samenstelling komt niet voor in *Chuang-tzu*.

¹²¹ 'De poorten van de hemel' is een taoïstische uitdrukking voor de neusgaten als de ademhalingsorganen. Dit is althans de verklaring in de commentaar van Ho-shang Kung. (Cf. J. Legge, *Tao Te Ching*, p. 102).

¹²² Ch. 10, D.C. Lau, *o.c.*, p. 66.

10 NATUURMEDITATIE

De mens leeft niet langer in een natuurlijke situatie. De natuurervaring is dus geen permanente ervaring, maar een tijdelijk gebeuren, waar hij zelf moet op ingaan. Als we dus over een meditatieve terugkeer naar het tao spreken, moeten we ons goed realiseren dat hier geen transcendente ervaring wordt beschreven, maar een immanente ervaring. Om deze laatste te kunnen opbouwen, moet men zich terugtrekken uit de situatie van het dagelijkse leven. 'Sluit de openingen, doe dicht de poorten, en het leven verloopt zonder moeite. Open de openingen, bemoei u met de dingen, en uw leven lang zul je niet geholpen worden.'¹²³ Men kan deze tekst verklaren als actieve meditatietechniek.¹²⁴ Men kan echter ook denken aan het stopzetten van het contact met de fenomenale wereld, zoals we dat bij wetenschappelijk onderzoek kennen, waardoor een spanning wordt opgebouwd die ons verhindert de harmonie met de kosmos te vinden. 'Het kleine zien is verlichting, het tere bewaren is sterkte. Maak gebruik van hun licht, en keer terug naar de verlichting, en je houdt alle kwaad van uw lichaam af; dit is zich toeleggen op het eeuwige.'¹²⁵ De natuur wordt gekenmerkt door kleine en zachte dingen, die ons naar verlichting (over de ware aard van het leven brengen). Als je natuurlijk leeft, zullen de transcendente spanningen je leven niet bedreigen, en zul je je wijden aan het eeuwige, het tao, terwijl alle transcendente dingen maar tijdelijke waarde hebben. Een tekst die deze praktische meditatie explicieter beschrijft is ch. 56: 'Hij die weet, spreekt niet. Hij die spreekt, weet niet. Hij sluit af de openingen en doet dicht de poorten (dit zijn de zintuigen), hij stompt het scherpe af, hij maakt los de onderscheidingen, hij harmonieert met het licht, hij wordt één met het stof. Dit noem ik de mysterieuze eenheid.'¹²⁶ Deze mysterieuze identiteit betekent dat men één wordt met het tao. Daartoe laat je alle woorden (theorieën) varen – er zijn immers geen adequate woorden voor dit mysterie. Je doet geen observatie van de fenomenaliteit, laat je scherpe doordringende geest varen, en doet niet aan analytisch denken, dat op *distinguo's* is gebouwd. Integendeel, harmonieer met het licht en word één met het duistere, de aarde, het yin.

¹²³ Ch. 52, D.C. Lau, *o.c.*, p. 113.

¹²⁴ Zo bijvoorbeeld J. Legge, *o.c.*, p. 144.

¹²⁵ Ch. 52, D.C. Lau, *o.c.*, p. 113.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 117.

De teksten van Lao-tzu zijn meestal niet erg nauwkeurig te interpreteren, en vaak zijn we van detailbetekenissen niet zeker. Maar dan kunnen de expliciete teksten van Chuang-tzu ons ter hulp komen. In *Chuang-tzu*, ch. 21 lezen we: 'Confucius kwam tot Lao-tzu.¹²⁷ Deze was juist uit zijn bad gekomen en had zijn haren opengespreid om ze te drogen, en zag er levenloos uit als een lijk. Confucius ging naast hem staan en wachtte. Na een tijdje zei hij: "Bedriegen mijn ogen zich of is het waar? Zopas zag jij, meester, eruit als een verdroogde boomstronk, als een ding waaruit de geest gevloeden is." – "Ik speurde naar de oorsprong van het Al." – "Wat bedoel je daarmee?" zei Confucius. – Dit is een probleem waarvoor verstand en taal ontoereikend zijn... Wie het tao bereikt, ziet de volkomen schoonheid en voelt de volkomen gelukzaligheid...'¹²⁸

In ch. 6 lezen we: 'Drie vrienden spreken met elkaar en zeggen: "Wie kunnen samenleven alsof ze niet samenleefden? Wie kunnen elkaar helpen alsof ze elkaar niet hielpen? Wie kunnen opstijgen ten hemel en in de wolken ronddwalen, tot aan de grens van het oneindige dartelen, en hun eigen bestaan vergeten, en eindeloos zijn?" De drie vrienden bekeken elkaar, lachten vol diep begripen en bleven vrienden. Welke mensen zijn dat eigenlijk? Hun doel is het niets te beoefenen en hun geest buiten hun lichaam te laten rondzweven... – Zij staan afzijdig van de mensen, maar zijn in harmonie met de hemel (dit is de natuur).'¹²⁹

Een verhelderende tekst is ook ch. 4: 'Hui zei: "Mijn familie is arm, sinds vele maanden hebben wij wijn noch vlees geproefd. Is dit dan vasten?" Confucius (die hier als taoïst ten tonele wordt gevoerd) zei: "Dit is weliswaar vasten volgens de religieuze voorschriften, maar dit is geen vasten van de geest (het hart, *hsin*)." Hui zei: "Mag ik vragen waaruit dit vasten van de geest bestaat?" Confucius zei: "Concentreer uw wil; hoor niet met de oren, maar met de *ch'i* (de levenskracht). Nadat de oren het horen stopgezet hebben (dit is de zintuigen zich teruggetrokken hebben), en het hart (de geest) opgehouden heeft te ver-beeld-en, maak dan de *ch'i* leeg en wacht op de dingen (= laat de *ch'i* niet naar iets streven, maar maak ze passief en ontvankelijk). Slechts dan zal het tao de leegte vullen. Dit leeg-zijn is het vasten van het hart" ... Hui zei: "De reden waarom ik nog niet in

¹²⁷ Dergelijke verhalen over de ontmoeting van Lao-tzu met Confucius zijn aan de fantasie van Chuang-tzu ontsproten.

¹²⁸ B. Watson, *o.c.*, p. 224 vv.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 86.

staat was dit toe te passen, was in feite omdat ik nog Hui was. Ik paste deze methode toe en er was geen Hui meer. Is het dat wat jij de leegte noemt?"...'¹³⁰

Voegen we hier nog uit ch. 6 aan toe: 'De derde dag ontmoette Hui opnieuw (Confucius) en zei: "Ik maak vooruitgang." Confucius zei: "Wat bedoel je?" Hui zei: "Ik zit en vergeet. Ik maak mij vrij van mijn lichaam en leg mijn denkvermogen af. Als ik mijn materiële vorm heb verlaten en mij losgemaakt heb van mijn kennis, dan word ik één met het Grote Aldoordringende (dit is het tao). Dat noem ik zitten en vergeten.'"'¹³¹

Uit deze teksten moge het duidelijk geworden zijn dat de taoïstische meditatie niet probeert de mens te onttrekken aan zijn zelfintentionele emotionaliteit, maar hem te laten opgaan in het worden van het tao zelf. Er is hier geen sprake van een *unio mystica* met een transcendent wezen als God, maar met de totale immanentie van het tao, het mysterieuze van de fenomenaliteit, zelf. Dit is wat Lao-tzu noemt: de mysterieuze eenheid. Deze wordt bereikt, niet door het vasten van het lichaam, zoals meestal in transcendent mystiek, maar door het vasten van het hart (geest, *mind*), dit wil zeggen door de intellectuele relatie met het universum uit te schakelen. Dan benadert men het leven niet meer met de zintuigen of met de rede, maar met de *ch'i* zelf, die echter niets nastreeft, maar zich laat vullen door het tao. Op deze eenheid met het tao komt het aan.

¹³⁰ Ibid., p. 57 vv.

¹³¹ B. Watson, *o.c.*, p. 90.

NATUUR IN OOST EN WEST*

Het is voor mij een grote eer een van de Clusiuslezingen 1996 te mogen houden. Ik weet niet of de keuze van de Stichting op mij gevallen is omdat ik evenals Clusius uit de zuidelijke Nederlanden afkomstig ben, of omdat ik hoogleraar was aan de universiteit van Leuven, die ook Clusius' alma mater was, en waar hij in 1548 afstudeerde, of omdat ik zelf aan zijn Leidense universiteit promoveerde, of omdat ik als fervent tuinier nog steeds de door hem ingevoerde snijbonen en schorseneren kweek. Maar misschien heeft het alleen te maken met het feit dat ik tot de zeer zeldzame subspecies van de comparatieve filosofen behoor, en als eenoog koning ben in deze oriëntalistische grensprovincie. Het onderwerp dat mij werd voorgelegd, namelijk 'de houding van de mens ten opzichte van de natuur in verschillende culturen' is in elk geval mondiaal genoeg van omvang, en ik heb me dan ook strenge beperkingen moeten opleggen.

In mijn eigen comparatief model, van waaruit ik de oosterse denkwijzen in hun eigenheid probeer te begrijpen, onderscheid ik drie vormen van realiteitsbenadering, die beantwoorden aan de drie ontologische categorieën van worden, zijn en niet-zijn. Dat de natuur een puur wordingsproces is, is de grondidee van het Chinese taoïsme; de natuur als physis, die in rationele zijnsmodellen kan beschreven worden, is de kerngedachte van de Grieks-westerse traditie; de idee dat de natuur de emanatie is van een niet conceptualiseerbaar Mysterie, maar alleen in categorieën van niet-zijn bespreekbaar is, is kenmerkend voor de Indiase filosofische traditie.

* Lezing gehouden voor de Clusiusstichting van de Universiteit Leiden op 22 november 1996.

1 HET CONCEPT 'NATUUR' IN HET CHINESE DENKEN

Het natuurconcept in China werd van oudsher bepaald door het taoïsme, en later geïntegreerd in de filosofie van het neoconfucianisme. Het taoïsme is onder alle filosofieën de meest immanentistische: er is geen transcendente macht, en dus geen persoonlijke god, er is geen *prima causa* en dus ook geen schepping. De *self-sufficient* kosmos werd traditioneel aangeduid als 'Hemel' en 'Aarde', die samen de fenomenale wereld constitueerden. De hemel bepaalde de cyclische tijdsritmen en de aarde resoneerde hiermee.

Toen de jezuïeten het westerse godsconcept in China probeerden in te voeren, vonden zij geen equivalent begrip, en noemden god *t'ien-chu*, de 'meester van de hemel'. De natuur wordt door het taoïsme opgevat als een 'spontaan zichzelf scheppend levensproces'.¹³² Vandaar dat de traditionele term voor natuur is: *tzu-jen*, 'van-zelf-zo'. Hierdoor drukt men uit dat de natuur een niet-reduceerbaar fundamenteel gegeven is. Een dergelijk processysteem is dan ook geen zijnsconstructie, waarin onveranderlijke basisatomen de bouwstenen zijn van elk fenomeen, en de verandering verklaard wordt als een locomotie van deze zijnden – zoals in het klassieke Griekse denken. Maar als alles in eeuwige beweging is, kan men dan nog zinvolle uitspraken over de natuur doen? Als alles beweging is, dan kan men de kosmos denken als een geheel van energie, die men in China *ch'i* noemde. *Ch'i* is dus geen *en-ergeia*, dat wat zich 'in de werken' bevindt, maar een overal aanwezig krachtveld. Veranderingen zijn niets anders dan wijzigingen in de *ch'i*-patronen. Zoals in het neoconfucianisme duidelijk onderkend is, is het aantal *ch'i*-patronen beperkt: dit duidde men aan met de term *li*. In het oudere taoïsme noemde men dit tao, dit is de Weg waarlangs elk proces zich afspeelt. Het was immers duidelijk uit de observatie van de natuur dat de tao-patronen cyclisch waren: alles kende een fase van progressie, gevolgd door een fase van recessie, die men respectievelijk yang en yin noemde. Men probeerde dan, geïnspireerd op de vier jaargetijden, het tao in vier fasen te beschrijven: het kleine yang (de lente), het grote yang (de zomer), het kleine yin (de herfst), het grote yin (de winter). Het systeem werd later verfijnd tot acht fasen (in binaire trigrammen uitgedrukt), of tot 24 *fortnights* of tot 64 perioden (in hexagrammen uitgedrukt). De gehele natuur noemde men *ta-hua* of de Grote

¹³² Tu Wei-ming, 'The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature', in J. Baird Callicott and Roger T. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought*, 1989, p. 68.

Transformatie:¹³³ dit was geen fysisch-mechanisch, maar een biologisch-organisch proces.

Nu drukt dit *tao* zich uit in meerdere cycli die zich op elkaar superponeren: dag-, maand-, jaar-, levenscyclus. De natuur hield deze cycli met elkaar in harmonie (*ho*). Deze harmonie moet niet begrepen worden als een soort homeostasis, maar als een systeem van met elkaar verbonden tandwielen. Alleen de mens, die over een dosis vrije energie beschikte, was in staat deze harmonie te verstoren (cf. infra).

Het taoïstisch natuurmodel kan vanuit vier basisaspecten begrepen worden:

- 1 De *ruimte*, ook wel aangeduid als Grote Leegte (*t'ai-hsü*) is een *ch'i-continuum*. Dit betekent dat alles in een universeel krachtveld met alles verbonden is. Deze 'veldruimte' kan niet in geometrische patronen beschreven worden, wel in algebraïsche relaties.
- 2 Als alles met alles verbonden is, kan men de ruimte niet beschouwen als een verzameling gesloten systemen, maar is ze een open holistisch systeem. Hierbinnen vigeert uiteraard een reticulair causaliteit. Dit is een van de redenen waarom de moderne wetenschap niet in China is ontstaan.
- 3 Aangezien geen enkel fenomenaal proces een *run-away* karakter kan hebben, moet de tijd noodzakelijk cyclisch zijn – wat zich zelfs uit in de Chinese geschiedschrijving, de enige die geen nulpunt kent, maar als eenheid de dynastische cyclus gebruikt.
- 4 De beweging, de dynamiek van het universum, wordt geïnterpreteerd als een oneindige transformatie: niets is blijvend. Als men in de Chinese traditie over 'elementen' spreekt, hebben deze *hsing* niets te maken met de Griekse *stoicheia*. De jezuiten, die een oppervlakkige analogie met deze *stoicheia* zagen in de Chinese *hsing*, hebben niet begrepen dat het hier om fasen in een transformatieproces gaat.

Welke is nu de plaats van de mens in de natuur? De mens is niet, zoals de andere wezens, een puur tao-fenomeen, maar beschikt over een beperkte graad van vrije energie, waarmee hij zijn particulariteit, zijn eigenheid, kan creëren. Dit wordt uitgedrukt in het concept *Te*, waarover R. Ames zegt: *Te* 'denotes the arising of the particular in a process vision of existence (duidt

¹³³ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 264.

op het optreden van het particuliere in een procesvisie van het bestaan'.¹³⁴ Enerzijds is ook de mens een deel van de natuur, en wordt zijn bestaan bepaald door het milieu. Hij is dan ook een onvervreemdbaar element van de kosmos, en is organisch verbonden met rotsen, bomen en dieren¹³⁵. Chang Tsai zegt in *De Westerse Inscriptie*: 'De Hemel is mijn vader en de Aarde is mijn moeder, en zelfs zulk een bescheiden wezen als ik vindt daartussen zijn geborgenheid. Daarom beschouw ik alles wat het universum vervult als mijn eigen lichaam, en dat wat het universum bestuurt als mijn eigen natuur. Alle mensen zijn mijn broeders en zusters, en alle dingen zijn mijn vrienden.' Ieder wezen krijgt van de Hemel, dit is van de kosmos, bepaalde talenten mee. Confucius zegt dat de Hemel niet spreekt, dit wil zeggen dat er geen teksten zijn waarin de Hemel, geconcipeerd als een persoonlijke god, zijn bevelen afkondigt. In de *Chung-yung* staat: 'Uw bevel des Hemels (*t'ien-ming*) is uw eigen natuur.' Dit betekent dat uw ethische opdracht in uw *Te* ligt ingeschreven. In deze context is het normaal dat de cultuuropbouw als een natuurlijke dimensie kan beschouwd worden: evenals de vogel zijn nest bouwt, bouwt de mens zijn woonst. Maar vrije energie kan ook tot een dualistische spanning tussen het immanente en het transcendente leiden, waardoor cultuur als anti-natuur geconcipeerd wordt. Vandaar het grote taoïstische devies: *wu-wei*, niet-handelen, dit is niet transcendent handelen. De natuur handelt niet, de natuur 'wordt' alleen maar. Lao-tzu zegt: 'Uw handelen weze niet-handelen' of: uw cultuur moet een deel van de natuur blijven. Aldus wordt de kosmische harmonie niet verstoord.

De epistemologische relatie tot de natuur kan samengevat worden onder de term '*aisthèsis*', dit is directe waarneming door aandachtige aanwezigheid. Het gevolg van een dergelijke houding vinden we op de eerste plaats in wat we 'Chinese wetenschap' noemen. Deze bestaat uit een indrukwekkende verzameling waargenomen feiten, waarvoor men de natuur niet op de baconiaanse pijnbank legt, maar – in de beste Goethestijl – in aandachtige aanwezigheid waarneemt, zonder erin in te grijpen. Bijgevolg waren de Chinezen geen sterke modelbouwers en bleef hun technologie op het niveau van *trial and error* hangen. Een ander domein waar de Chinese relatie tot de natuur sterk naar voren komt, is die van het esthetische stricto sensu, meer bepaald in natuurpoëzie en landschapsschilderkunst. De schilder baseerde zich niet op mimesis, maar op een puur geestelijke herschepping van een meditatief benaderd landschap, dat zich in zijn bewustzijn

¹³⁴ 'Putting the Te Back into Taoism', in J.B. Callicott e.a., *o.c.*, p. 125.

¹³⁵ Tu Wei-ming, *o.c.*, p. 74.

reduceerde tot een minimum aan vorm, maar een maximum aan mysterieuze, haast mystieke diepte. Jammer genoeg kunnen we dit spoor hier niet verder volgen, en moeten we verwijzen naar het werk van Oswald Sirèn en ons eigen comparatief onderzoek.

2 NATUUR IN HET INDIASE DENKEN

Het opvallendste kenmerk van de relatie van het hindoeïsme tot de natuur is het sterk 'religieuze aspect'. Alle leven is heilig, en de verhouding van de mens tot dit leven heeft altijd een ethische dimensie. Deze is niet gefundeerd op de idee dat de mens heerschappij heeft over plant en dier, maar dat alle leven, ook het menselijke, gelijkwaardig is en dat alle levende wezens recht op bestaan hebben. De thans in de ecofilosofie en de ecotheologie gevoerde discussie over de rechten van plant en dier, is in het Hindoeïsme van meet af aan beslecht.

Waarop berust nu deze sacraliteit van de natuur? In de joods-christelijke traditie is de wereld Gods schepping, en wordt aangezien als 'iets anders' dan God zelf. Dit geeft aanleiding tot een dualisme, dat een zekere gespannenheid teweeg brengt tussen het heilige en het profane – duidelijk onderkend in het beruchte artikel van Lynn White, 'The historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science*, 1967. We gaan voorbij aan het theologisch stof dat dit artikel heeft doen opwaaien, en beperken ons tot de vaststelling dat de Indiase 'schepping' in feite een emanatie is van het goddelijke. Al het bestaande is de veruitwendiging van het eeuwige brahman. Dit woord betekent letterlijk: groei, expansie, evolutie, ontwikkeling..., wat wijst op de veruitwendiging van de *ultimate reality* in de fenomenale wereld. Dit geeft uiteraard aanleiding tot een non-dualistisch wereldbeeld, waarin God en de schepping samenvallen. Deze opvatting vindt men in alle hindoeïstische theorieën over het ontstaan van de wereld terug. Filosofisch formuleert men deze als volgt: de gehele schepping is de ontplooiing van het supreme Ene in het Vele van de natuur.

Deze grondidee ontwikkelt zich in twee richtingen. Enerzijds als een soort *philosophia naturalis*, die een van haar interessantste vormen krijgt in de samkhya-filosofie. Het is vrij logisch dat de hindoeïstische filosofieën het karakter aannemen van idealismen, als inderdaad het hoogste geestelijke beginsel de oorsprong is van alles. Het moderne westerse denken staat diametraal tegenover dit soort idealisme, en het wetenschappelijk gefundeerd evolutionaire schema is dan ook: dode materie – leven – bewustzijn

– geest, waarbij het hogere zich uit het lagere ontwikkelt. Zelfs als men aan het begin van de evolutie een God-schepper plaatst, scheidt deze nog altijd eerst de dode aarde, ‘die leeg en woest is’. Het is duidelijk dat datgene wat in de evolutionaire reeks het laatst verschijnt steeds een meerwaarde heeft ten aanzien van het voorgaande. De *struggle for life* heeft dan ook meestal als gevolg dat het minderwaardige ook het rechteloze is. In het samkhya-denken wordt het patroon omgekeerd en gelooft men in een zekere involutie: alsof de *ultimate reality* eerst de geest voortgebracht zou hebben, dan het bewustzijn, vervolgens het leven en pas aan het eind de dode materie. Dit proces wordt gezien als een steeds sterkere verdichting van een geestelijke, dit is fijnstoffelijke, substantie.

De hele samkhya-filosofie ontplooit zich dan als een procesfilosofie. Het concept *prakṛti*, letterlijk ‘het-vooreerst-gemaakte’, ‘the original form or condition of anything’¹³⁶ is het woord waarmee men het fysische universum, en dus in breedste zin de natuur aanduidt. Vaak wordt het woord *prakṛti* vertaald als oermaterie, maar dit lijkt mij te ‘Grieks’; het ware beter het als oerenergie te beschouwen, die in een evolutieproces de fenomenale wereld emanereert. Dit gebeurt in een dynamisch proces dat aan de hand van drie vectoren of *gunas* wordt beschreven: *sattva* is het principe van helderheid – we zouden thans zeggen van logischeit – van de natuur; *rajas* dat van onrust – van de eeuwige verandering waaraan de natuur onderworpen is; en *tamas* dat van duisternis, traagheid of weerstand – de duistere mysterieuze grond van de natuur. We kunnen hier uiteraard niet in detail gaan, maar noteren toch dat alle zogenaamde psychische manifestaties in de fenomenaliteit, zoals gedachten en gevoelens, ook tot *prakṛti* behoren.

De samkhya-filosofie is echter een fundamenteel dualisme, omdat het naast *prakṛti* een tweede beginsel aanneemt, met name de *purusas* of de individuele zielen, die uit zuiver bewustzijn bestaan. Er is dus geen universele *Purusa*, want *samkhya* is een fundamenteel atheïsme, en dus geen schepper: noch *prakṛti*, noch *purusa* zijn geschapen. *Purusa* is niets anders dan het subject in het proces van kennis, nooit het object. Het is de toeschouwer bij de dans van *prakṛti*, de kosmische dans; het kan alleen registreren, niet ingrijpen.

Een tweede aspect van de relatie van de hindoe tot de natuur wordt geïllustreerd in de religieuze praxis. Als de aarde inderdaad in zijn diepste wezen sacraal is, moet zich dit ook manifesteren in de houding die de

¹³⁶ Mounier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 654.

mens tegenover die natuur aanneemt. Ik citeer even J. Gonda in *Die Religionen Indiëns*: 'De religieuze gevoeligheid voor macht en grootheid van de natuur [dit is voor het 'Erhabene' van Kant], die altijd bij Indiërs aanwezig is, gekoppeld aan hun onuitputtelijke fantasie, interpreteerde de bijzondere eigenschappen van flora en fauna in overeenstemming met de grondconcepten van hun eigen levensbeschouwing ... Hun liefdevolle belangstelling voor de natuur demonstreert zich ook in de beschrijvingen van wouden en kluisenarijen, waar een deel van de epische gebeurtenissen zich afspeelt. De idee dat dezelfde grote natuurmachten die zich in de kosmos en in het leven van planten en dieren manifesteren, ook in de mensen werkzaam zijn, gaat nooit verloren, evenmin als de opvattingen dat goddelijke machten hun genoegen vinden in mooie landschappen en daar graag vertoeven'.¹³⁷ Gonda geeft dan een uitvoerige beschrijving van de heilige dieren, de heilige bomen en planten, stromen, stenen, enzovoort. In de religieuze praxis van de hindoe neemt de natuur een zeer centrale plaats in. Dit is echter niet alleen het geval in verband met de godsdienstige riten, maar nog meer in de morele voorschriften. Uit het feit dat het vele van de natuur uit het Ene is ontstaan, volgt de idee dat men alle diersoorten als zijn eigen kinderen moet beschouwen. Daarom zegt de *Srimad-Bhágavatam*: 'Men zal herten, kamelen, apen, ezels, ratten, reptielen, vogels en vliegen beschouwen als zijn eigen kinderen, want wat zou ze van deze laatste onderscheiden?'¹³⁸ Vele dieren werden in het populair hindoeïsme beschouwd als incarnaties van goden, en de heilige koe zal hiervan wel het meest gekende voorbeeld zijn. Dit alles leidde in het ethisch vlak tot *ahimsa*, geweldloosheid zowel tegenover dieren als tegenover mensen. Vandaar het verbod om dieren te doden om hun vlees te eten – een radicaal vegetarisme – maar ook een zich geleidelijk ontwikkelend verzet tegen het offeren van dieren aan de goden, dat pas in het boeddhisme zijn doel zal bereiken. Al in het bloemenoffer ziet men de grote achting die hindoes altijd voor de flora hebben gehad. Al in de *Rg-veda* vindt men, tussen de vele oden aan de goden, een ode aan de planten, die men dankt en prijst voor hun geneeskrachtige werking. Bomen stonden te allen tijde in hoog aanzien, en een Banyanboom omhakken werd als een zondige daad beschouwd. Het planten van bomen was een religieuze plicht, en de *Matsya Purana* zegt hierover: 'Hij die zelfs maar één boom plant, gaat recht naar de hemel en verwerft de verlossing'.¹³⁹ Het is dan ook niet verbazingwekkend

¹³⁷ Deel I, p. 314.

¹³⁸ Geciteerd in O.P. Dwivedi, *World Religions and the Environment*, p. 170.

¹³⁹ Cf. Dwivedi, *o.c.*, p. 176.

dat 'de religieuze praktijken en voorstellingen die met bomen en planten verbonden zijn zeer divers en complex zijn. Bomen zijn op de eerste plaats representanten van de groeikracht en van het zich overal ter wereld verspreidende leven en zij zijn, net als de dieren, met geest en zintuigen begaafd' (J. Gonda). Vaak worden ze vereerd omdat ze nuttig zijn, mooi of groot, maar evenzeer omdat ze met bepaalde godheden zijn verbonden. Zo is pipal (*Ficus religiosa*) de boom van de god Visnu. In het algemeen worden planten vereerd omwille van hun geneeskrachtige werking, hun spirituele kracht, of omdat ze de woonplaats van een godheid zijn.

3 NATUUR IN HET BOEDDHISME

Deze hindoeïstische houding tegenover de natuur werd nog sterker geaccentueerd in het boeddhisme. Keizer Ashoka (273-236 v.C.), die als eerste het boeddhisme in zijn rijk promoveerde, nam verschillende maatregelen ter bescherming van planten en dieren, die hij als zogenaamde zuiledicten bekendmaakte. Het boeddhisme zag de fenomenale wereld als *maya*, dat vaak als 'schijn' vertaald wordt: de wereld is dan iets minderwaardigs waaruit we moeten ontsnappen naar het absolute; deze wereld heeft dan ook geen waarde. Maar in feite betekent *maya*: ver-schijn-sel. De *Pratitya-Samutpada* zegt: 'De fenomenale wereld heeft geen reële existentie, maar voor de onverlichte maken verschillende oorzaken en voorwaarden dat een ding toch lijkt te bestaan, gelijk een golf op de zee. Maar golven zijn niet verschillend van de zee.' Dit beeld van de eeuwige zee staat voor het eeuwig Mysterie, dat niet veroorzaakt is en ook niet kenbaar. Vandaar dat het aangeduid wordt als Niets, dit is niet-iets, of als *sunyata*, dit is de (conceptuele) leegte. De golven representeren de fenomenen, waarin dit Mysterie zich leesbaar maakt. Dit betekent dat de golven reëel zijn voor zover ze deel zijn van het Mysterie, maar dat ze niet-reëel zijn als men ze als afgesloten entiteiten beschouwt. Ze zijn immers deel van een nooit eindigende flux, waar alles aan de tijdelijkheid gebonden is. Deze leer van de *dharmas*, de 'differentiaalquotiënten' van de eeuwige verandering, die elk slechts een oogwenk duren, was de manier waarop het boeddhisme de fenomenaliteit probeerde te beschrijven. De fenomenen – mensen, dieren, planten en materie – zijn dus oorzakelijk bepaald door elkaar, en zijn maar vergankelijke knooppunten in een dynamisch causaal reticulum. Dit betekent dat geen enkel wezen een zelfidentiteit bezit: de bekende leer van *an-atman*. Op het eerste gezicht zou de logische consequentie zijn dat de fenomenale wereld geen enkele waarde heeft. Maar alle

fenomenen – die hier als golven voorgesteld worden – zijn deelachtig aan het absolute Mysterie, en er is dus geen wezenlijk verschil tussen bomen, kruiden, insecten, reptielen, vogels, zoogdieren en mensen. Het verschil, dat meteen een rangorde in de fenomenaliteit aanbrengt, ligt in de graad van ‘verlossing’, dit is vrijheid van energie, dat door de diverse wezens is bereikt. Maar alle wezens zijn op weg naar verlossing, en nemen deel aan het vergeestelijkingsproces van de kosmos. Precies door de graad van gebondenheid van de energie ontstaat het lijden: lijden is on-vrijheid, waardoor de golf zichzelf niet ervaart als wat hij wezenlijk is, met name: de zee. Vrije energie laat toe kosmische energie om te zetten in karma (< kr-, doen), dit is daden. De gehele geschiedenis is een stroom van karma, waaraan alle wezens deelnemen, door hun positief of hun negatief karma. Tegen deze achtergrond moet men de houding van het boeddhisme tegenover de natuur, dit is de fenomenaliteit, begrijpen. Het predikt niet alleen de liefde tegenover de medemensen, maar de universele liefde tegenover alle levende wezens. ‘De boeddhist heeft niet alleen een afkeer van het dierenoffer van de brahmanen, maar wijst ook de visvangst en de jacht af, filtert het drinkwater, opdat hij geen kleine micro-organismen zou doorslikken, en hoedt zich ervoor gedurende de regentijd groene weiden te betreden, om geen leven dat zich daarin ophoudt te vernietigen. Het verbod dieren te doden had als gevolg dat veel boeddhisten vegetariërs werden.¹⁴⁰ In die zin continueert het de hindoeïstische houding tegenover de natuur, maar aan de idee van universele sacraliteit of goddelijkheid van deze laatste, voegt het de karmische interpretatie toe: elke golf is een deel van het grote ‘dempings’-proces (nirvana), waarin hij terug één wordt met de zee, en niet meer opgolft, dit is her-boren wordt in een volgende bestaan. In tegenstelling tot de oudste christelijke traditie, waarin eremijten zich terugtrokken in barre woestijnen, vestigden de Indiase eenzaten zich in het woud. De boeddhisten zetten deze traditie verder. De dualistische opvatting van het Westen ten aanzien van de natuur, vindt haar scherpste uitdrukking in *De Contemptu Mundi* van Anselmus van Canterbury, waarin hij een afkeer vertoont tegenover boomgaarden, welriekende bloemen, kruiden, viooltjes en de schaduw van bomen.¹⁴¹ Niet alleen het leven van Boeddha zelf, maar dat van vele van zijn volgelingen, speelt zich af in wouden, waarvan de schoonheid in vele geschriften geprezen wordt, en waarin de boeddhist esthetische vreugde vond. In de natuur kon hij, alleen met plant en dier, zijn verwantschap met alle leven intens ervaren.

¹⁴⁰ C.H. Ratschow, *Ethik der Religionen*, p. 292.

¹⁴¹ Cfr. Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, repr., p. 165.

David Kalupahana stelt zelfs: 'Dit gevoel van verwantschap met de natuur is de basis van de boeddhistische cultuur'.¹⁴² Daarenboven had het woud een therapeutische inwerking op de monnik. Deze conceptie leidde ook tot een actieve participatie aan de instandhouding van de natuur: bomen planten werd als een religieuze daad beschouwd, en een goede boeddhist moest om het paar jaar een boom planten.

4 NATUUR IN ZEN

De rationele benadering van de natuur gebeurde aanvankelijk vanuit een speculatief metafysisch denken, dat uitging van het parmenidiaans beginsel dat de logica van het denken en de logica van het zijn, dit is van de fenomenaliteit, identiek zijn. Het is pas in de 17^{de} eeuw dat men begreep dat een speculatieve *philosophia naturalis* niet tot een waarachtige kennis van de natuur kon leiden. Aldus ontstond de moderne wetenschap als een brug tussen de natuur en de menselijke ratio: deze brug was gebouwd uit zijnsmodellen van een eeuwig onveranderlijke wereld. De mysticiteit van het boeddhisme was gefundeerd op de zelfervaring van het menselijk bewustzijn. Deze werd pas mogelijk als dit bewustzijn zich afkeerde van de betoverende *maya*-wereld, die een vals realiteitsbewustzijn deed ontstaan. Maar toen het boeddhisme in China belandde, onderging het de invloed van het taoïsme, waardoor het getransformeerd werd tot *Ch'an* (in het westerse denken bekend onder zijn Japanse naam: zen). In het traditionele boeddhisme werden de golven van de fenomenaliteit opgewekt door de zee van het absolute, en moesten doorheen verschillende wedergeboorten – een soort golfrein – gedempt worden in een toestand van hereniging met het absolute, die men nirvana noemde. *Ch'an* van zijn kant leert dat de fenomenale wereld (*tathata*) identiek is aan het absolute (*sunyata*). Dit heeft uiteraard als gevolg dat de natuur sacraal is, en kan best vergeleken worden met de spinozistische idee van '*Deus sive natura*'. De idee dat de natuur zelf sacraal is, is duidelijk geïnspireerd door de idee dat het mysterieuze tao overal in deze natuur werkzaam is. *Ch'an* legt dan ook de nadruk op spontaneïteit en natuurlijkheid, en protesteert tegen het kunstmatige leefpatroon dat de beschaving opdringt aan het menselijk leven, dat zich niet verder op natuurlijke wijze kan ontwikkelen. Vandaar dat *ch'an* zich afkeert van de macht van geschriften, en dat het een grote mystieke waardering voor de natuur kent. De echte *ch'an*-taal wordt de

¹⁴² *Ethics in Early Buddhism*, p. 139.

kunst, waarvan de landschapsschilderkunst in *ch'an* haar hoogste peil bereikt. Hierin 'worden de vormen van de natuur gereduceerd tot een minimum in verhouding tot de omringende leegte, de omgevende ruimte wordt als een echo of een weerspiegeling van de Grote Leegte'¹⁴³. Het principe dat aan de grondslag ligt van dergelijke reductie is: 'Een enkele bloem kan evenveel openbaren als een volledig woud, een stofkorrel kan zo wonderbaar zijn als een berg'¹⁴⁴. Hier wordt de natuur tot een symbool, dit is een verbindend teken met het niet-conceptualiseerbare Mysterie. De esthetische benadering van de natuur wordt ervaren als een religieuze act, waarover D.T. Suzuki zegt: 'De bewondering van het schone is in de grond een religieus gevoel.'¹⁴⁵

5 ENKELE COMPARATIEVE OVERWEGINGEN

Nu zou een vergelijking met de westerse opvattingen over de natuur moeten volgen. Aangezien dit binnen dit korte bestek niet kan gebeuren, beperk ik me tot een paar aandachtspunten.

1. Het oosterse denken is geen zijnsdenken. Het gaat niet op zoek naar het conceptualiseerbare blijvende, het zijnde, dat zich in (substanties) of achter de fenomenen (ideeën) bevindt. Het taoïsme aanvaardt de wereld als een wordingsproces, dat alleen in *aisthèsis* epistemologisch kan benaderd worden; het Indiase denken – culminerend in het boeddhisme – gaat op zoek naar het niet-conceptualiseerbare bestaansmysterie, dat alleen maar ervaarbaar is. Het herakleitiaanse denken, dat vergelijkbaar is met het Chinese taoïsme, is in het Griekse denken altijd marginaal gebleven. Maar ook de ervaringsrelatie tot de natuur was de Grieken niet bekend op de wijze waarop ze in China zo dominant was: 'Wat daarentegen de Oudheid in de grond niet kent, is het sentimentele natuurbegrip... Het beleven van de natuur in de bergen of aan de zee, dat vrede geeft, omdat het in verrukking brengt zonder problematisch te zijn, kent de Oudheid niet'.¹⁴⁶ Dit was ook reeds aan Schiller opgevallen. Anderzijds kende het platonisch denken het concept 'wereldgeest'. Dit kon aanleiding geven tot een soort pantheïsme,

¹⁴³ O. Sirén, *The Chinese on the Art of Painting*, p. 97.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 101 vv.

¹⁴⁵ *Zen und die Kultur Japans*, p. 98.

¹⁴⁶ Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 1959, p. 153 vv.

dat aan de natuur een sacraal karakter zou toekennen. Dit is ook gebeurd in de Stoa en in het laat-antieke neo-pythagorisme. Maar de joodse denktraditie die zich in het christendom met het Griekse denken associeerde, kende alleen een transcendente sacraliteit in God. De joodse filosofie vertoont dan ook geen enkele taoïstische of zelfs boeddhistische inslag.¹⁴⁷ 'Scherp daartegenover [dit is het panentheïsme] staat de nieuwtestamentische traditie: Kosmos betekent nooit Orde, zoals bij de Grieken, alleen maar de Wereld als geschapen en som van de geschapen dingen; de kosmos heeft begin en einde, en is uniek omdat God slechts éénmaal geschapen heeft.' Maar kosmos had ook altijd de bijbetekenis van 'slechte, van de schepper vervreemde wereld'¹⁴⁸ en van 'zwakke, zondige, gevallene, godsvijandige wereld...'¹⁴⁹ Hajime Nakamura zegt dat het typisch is voor elke mystieke levensbeschouwing 'dat alles op volmaakte wijze gericht wordt door God, die de zelfnatuur van alles is'.¹⁵⁰ Dit oordeel moet echter gekwalificeerd worden. Al hebben ook de westerse mystici een neiging tot pantheïsme of minstens tot panentheïsme, er is een wezenlijk verschil tussen de oceaan die in de golven aanwezig is, en – om een Bijbels beeld te gebruiken – 'de geest van God die over de wateren zweefde', en die vanuit zijn transcendentie als *pneuma* de zee van de schepping in beweging brengt. Ik geloof dat deze idee zich handhaaft in de, methodologisch terechte, secularisatie van het wetenschappelijk denken, dat zich onttrekt aan de dominantie van de theologie. Alleen in de kosmologische grenssituaties duikt God hier en daar nog op. Aldus staan wetenschap en mystiek in een complementaire verhouding tot elkaar, en is hun relatie niet die van modern tot premodern – zoals zo vaak wordt beweerd. Die indruk wordt alleen gewekt door het feit dat religies meenden wetenschappelijke uitspraken te kunnen doen. Persoonlijk heb ik de indruk dat onze traditionele westerse zijnsfilosofie pas in Whitehead weer tot procesdenken is gekomen. Daarenboven hebben wij pas in de romantiek het 'sentimentele natuurbegrip' ontdekt, maar dit *retour-à-la-nature* was zo dialectisch onbeheerst dat het geen grote impact heeft gehad op de westerse cultuur, zoals blijkt uit de moderne milieuproblematiek.

¹⁴⁷ We refereren hier naar ons eigen boek *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel I, p. 504 vv.

¹⁴⁸ M. Gatzemeier, 'Kosmos', *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1172.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ *A Comparative History of Ideas*, p. 479.

2. Onze westerse zijnsfilosofie heeft de waarheid afhankelijk gesteld van een subject-objectsplitsing, waardoor de belevingsrelatie – die uiteraard subjectief is – wordt uitgeschakeld of minstens verwezen naar de schemerzone van de kunst. Onze relatie tot de natuur wordt dan zuiver rationeel. Maar de levende natuur is een holistisch systeem, dat alleen *aïsthetisch* benaderd kan worden, en dat alleen beschrijfbaar is in de coördinaten van een cyclische tijd, een (volle) krachtruimte, een reticulaire causaliteit en transformatorische wordingsmodellen. Zo keek de Chinese filosoof naar de natuur, en precies daarom kon de moderne wetenschap niet in China ontstaan. Want wetenschap gedijt niet in open systemen, ze moet noodzakelijk werken in gesloten deelsystemen. Want daarin kan ze haar eigen zijnscoördinaten opstellen: dit zijn de lineaire tijd, de mathematische lege ruimte, de lineaire causaliteit en de locomotorische beweging.
3. Daardoor wordt in de praktijk de technologische ordening van de wereld dominant over die van de natuur. De ecologische *Umwelt* wordt daardoor veranderd in een cultuurlandschap, waarin de natuur tot de orde wordt geroepen, en steeds sterker in een verstedelijkt milieu. Dit alles heeft te maken met de idee van natuurbeheersing. Veel werd in de moderne filosofie over deze prangende problematiek nagedacht, op de eerste plaats door Heidegger in *Die Frage nach der Technik* en vanuit esthetisch standpunt door Adorno en Horkheimer in hun worsteling met het concept '*das Naturschöne*' van Kant en het Hegelse dictum dat alleen aan het kunstwerk de categorie 'esthetisch' toekomt. Dit staat in scherpe tegenstelling tot de Chinese opvatting dat een kunstwerk steeds basis en uitgangspunt in de natuur zelf moet vinden. Technologie en kunst worden aldus menselijke substituten voor de natuur, sociaal geprofileerd in de verstedelijking die de natuurlijke *Umwelt* verdringt of vervangt door een parklandschap.

Dit proces is eigenlijk gestart bij de Grieken, die het *physis*-begrip, dat alle rationaliteit omvat, volledig dominant maakten ten aanzien van het *tzu-jen*, het vanzelf-zo, het mysterie van de natuur, dat alleen door een emotioneel proces in de ervaring gekend kon worden. Sindsdien reduceert de westerse houding ten aanzien van de natuur deze laatste tot *natura naturata*, dit is geproduceerde natuur, die de mens uit de voorhanden zijnde grondstoffen en energie voortbrengt. De *natura naturans*, de actieve, creatieve natuur, zoals die zich manifesteert in de evolutie, wordt als primitief en chaotisch naar de achtergrond verdrongen. Aldus belandt onze cultuur in wat Bloch genoemd heeft: de '*physikalische Nihilismus*'. Ten slotte eindigt

de natuurfilosofie van de Frankfurter Schule bij Habermas in een grondig pessimisme ten aanzien van de natuur binnen de context van een technologisch-industrieelcommerciële beschaving.

SLOTBESCHOUWING

Mijn eigen onderzoek in het domein van de comparatieve filosofie heeft mij geleerd dat de natuur een driedimensionaal gegeven is. De *natura naturans*, of de natuur *stricto sensu*, die haar eigen dynamiek kent en die de mens niet nodig heeft, wordt vooral in het Chinees taoïsme centraal gesteld. In deze natuur is ook een verborgen *logos* aanwezig, die door de menselijke ratio onthuld wordt in de wetenschap. Het westers wetenschappelijk rationalisme heeft vooral dit aspect beklemtoond. Maar deze natuur was voor het boeddhistisch denken de fenomenalisatie van een onkenbaar, maar ervaarbaar mysterie. Naturaliteit, rationaliteit en mysticiteit zijn de drie constituenten van de natuur. En wellicht zal het filosofische natuurconcept van de toekomst hiermee rekening moeten houden.

NATUUR IN EEN COMPARATIEF LICHT

Hoe groen is mijn dal?

Comparatieve filosofie doet een poging om de dingen vanuit een wereldwijd perspectief te beschrijven. Zij erkent daarbij de grote waarde van monografieën. Maar wat we uiteindelijk nodig hebben om ons inzicht in de problematiek van de natuur te verdiepen, is een vergelijking tussen de vele natuurfilosofieën die zich in de verschillende culturen hebben ontwikkeld. Het is de enige weg om de tekorten van onze eigen levensvisie duidelijk te maken. Binnen het beperkende kader van dit artikel heb ik alleen de Chinese, westerse en Indiase concepties van de natuur besproken. Het is duidelijk dat het grote fundamentele verschil neerkomt op de vraag: is 'God' in de hemel of is hij in de aarde? Of is hij nergens? En welke zijn de praktische gevolgen van het antwoord op deze vraag?

1 EEN DRIEDIMENSIONAAL MODEL

Wanneer we de verschillende opvattingen over de natuur met elkaar willen vergelijken, kan dat alleen gebeuren in het raam van een Model. Wij hebben een dergelijk model ontwikkeld in onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel I.¹⁵¹ Dit resulteerde in drie fundamenteel verschillende wereldbeschouwingen: ten eerste, een zuiver immanentisme, dat zich volledig concentreert op het begrip natuur; ten tweede, een rationeel transcendentisme, dat de wereld als een logische structuur benadert; ten derde, een transcendent emotionalisme of mysticisme, dat de *real Reality* achter de fenomenaliteit zoekt. De eerste vorm is dominant in de Chinese cultuur, de tweede in de Grieks-westerse, de derde in de Indiase. Geen enkele

¹⁵¹ P. 17-207. Voortaan afgekort: ICF. Een verkorte bespreking vindt men in *Burger van de Wereld*, p. 23-84. Voortaan afgekort BW.

vorm is echter exclusief in een bepaalde beschaving.¹⁵² Vanuit ontologisch standpunt kan men deze drie filosofieën omschrijven als respectievelijk een wordingsfilosofie, zijnsfilosofie, niet-zijnsfilosofie.¹⁵³ De relatie van het subject S tot het object O kunnen we als volgt symboliseren: $S \subset O$ (het subject is een deel van het object); $S \leftrightarrow O$ (het subject plaatst zich tegenover het object); $S = O$ (het subject is één met het object).¹⁵⁴ Epistemologisch is de eerste relatie gekenmerkt door *aisthèsis*, dit is directe, niet-ingrijpende observatie; de tweede door gerichte, ingrijpende observatie; de derde door *prajna* of verlichting aangaande de *real Reality*.¹⁵⁵ Ten slotte verschilt ook het taalgebruik aanzienlijk: in het eerste geval maakt men gebruik van de metaforische taal, in het tweede van de logische taal (met als extreem de wiskunde), en in het derde van de symbolische taal (met als extreem de stilte).¹⁵⁶

Hieruit hebben we drie submodellen afgeleid.¹⁵⁷ Binnen de context van deze submodellen stellen we de vraag naar de betekenis van het concept natuur.

2 NATUUR IN EEN IMMANENTISME

De Natuur is, binnen een wordingsfilosofie, herleidbaar tot twee basisdimensies. De meest fundamentele is de energie, de *ch'i*, die het gehele universum vervult. Het heelal is een energetisch proces. Maar dit proces uit zich in informatieve patronen, die men in China aanduidde met de term tao, de weg, en die we thans niet-reduceerbare bioritmen zouden noemen. De kennis van de natuur is gebaseerd op ervaring, op *aisthèsis*, aandachtige waarneming door aanwezigheid, en niet door analyse of dissectie.¹⁵⁸ De natuur wordt weliswaar beheerst door *struggle for life*, maar met sterke ingebouwde *constraints*. Wie de natuur en haar werking beschrijft, doet dit in metaforische taal: het bekendste voorbeeld is 'moeder aarde'.

Een dergelijk natuurbeeld kan beschreven worden in volgend

¹⁵² Een korte schets van deze drie grote cultuurtypen vindt men in BW, p. 12-16.

¹⁵³ Deze laatste term is nogal verwarrend, maar wordt veel gebruikt. Boeddhisten spreken niet van het 'niet-zijn', maar van de 'conceptuele' Leegte; voor de ervaring is echter niets zo vol als de Leegte. Zie verder ICF, I, p. 209-236.

¹⁵⁴ Zie verder ICF, I, p. 209-236; BW, p. 76-84.

¹⁵⁵ Zie verder ICF, I, p. 237-284; BW, p. 85-111.

¹⁵⁶ ICF, I, p. 285-324; BW, p. 94-111.

¹⁵⁷ ICF, I, p. 325-337; BW, p. 112-115.

¹⁵⁸ Men denke aan Chinese geneeskunde.

coördinatenstelsel: 1) de tijd is cyclisch, zoals alle tijd in de natuur; 2) de ruimte is een energetische ruimte, een krachtveld, en een open systeem; 3) de causale samenhang is reticulair: alles hangt met alles samen en vormt dus een holistisch systeem; 4) de beweging is transformatie, dit wil zeggen bestaan is bewegen, is voortdurend veranderen.

a. Het taoïsme

Al de hierboven beschreven elementen vindt men terug in de uitgesproken immanentistische filosofie van het taoïsme. De natuur wordt in het Chinees *tzu-jen*, het-vanzelf-zo, genoemd. Dit betekent dat zij niet meer causaal herleidbaar is, en er dus noch schepper noch schepping bestaat. De natuur is eeuwig, maar niet in de Griekse statische zin. Griekse filosofen dachten dat onveranderlijkheid volmaaktheid betekende, maar wat is er volmaakter: een steen of een boom? In het taoïsme is deze eeuwige natuur een kosmisch proces, dat men aanduidt met het transcendentaal begrip tao, de weg, die alle fenomenen doorlopen, de aarde, de planten, de mensen... Dit proces ligt aan de basis van de cyclische tijd: de fenomenen zelf scheppen de tijd. Aangezien de tijd overal in de natuur cyclisch is, kent hij een yin-yangpatroon: alles ontwikkelt en groeit tot het zijn vol-wassen-heid bereikt en ondergaat dan een aftakelings- en stervensproces. Dit uit zich ook in de Chinese conceptie van de geschiedenis: deze is cyclisch en kent geen begin- of eindpunt.

De natuur kent echter ook een vormprincipe, *hsing*, dat aan de basis ligt van de 'tienduizend dingen', en dat gecodeerd ligt in de 'geest van het zaad' (*ching-shen*). Maar er bestaat geen identiteitsbeginsel, in die zin dat niets aan zichzelf gelijk blijft: er zijn geen elementen of atomen. De zogenaamde elementen¹⁵⁹ zijn in feite 'fasen' van het proces.

De natuur is niet alleen de schatkamer van alle kennis, die we aan het natuurgebeuren zelf kunnen aflezen zonder het te storen (*aisthèsis*).¹⁶⁰ Veel van de Chinese 'wetenschap' is dan ook uit taoïstische kringen voortgekomen. De natuur is ook de grond van alle sacraliteit, en in die zin kan men het taoïsme een religie noemen; maar het is een natuurreligie zonder transcendente dimensie – zonder God, zonder bovennatuur. De taoïstische monnik trok zich terug in de bergen en probeerde een 'man van de bergen' te worden en zo in natuurmeditatie de eenheid met het mysterie van het tao te ervaren.

¹⁵⁹ Dit was een foute vertaling van het begrip *hsing* door de jezuïeten.

¹⁶⁰ Het is de natuurkunde die ook Goethe wilde opbouwen.

De mens kan dit natuurlijke proces tot op zekere hoogte verstoren, omdat hij een deel vrije energie heeft, dat men *te* noemt. Daarom is het fundamentele ethische beginsel van het taoïsme het *wu-wei*, het niet-handelen, dit is het niet verstoren van de natuurlijke ritmen. Dan blijft het *te* in harmonie met het tao. Anderzijds kende de taoïst geen natuursentimentalisme: hij wist dat de natuur de levende wezens alles geeft, maar ook alles weer ontnemt; natuur is én leven én dood.

Het duidelijkst komt de sacraliteit van de natuur naar voor in de zwijgende filosofie van China, namelijk de landschapsschilderkunst. Het landschap stond nooit in dienst van een verhaal en was niet opgebouwd rond een menselijk gebeuren – de mens werd erin gereduceerd tot een heel klein nietig wezen – maar drukte zijn eigen ontroerende diepte uit in zijn eigen leegte, zijn eigen *ch'i*.¹⁶¹

*b. De indiaanse levensvisie*¹⁶²

In de indiaanse levensvisie vindt men geen dichotomie tussen bovennatuur en natuur. Er is geen God die zich buiten de wereld bevindt. Als men over ‘goden’ spreekt, zijn deze altijd een deel van de natuur – dit is ook het geval met *Manitu*, die geen persoonlijke God is, maar het Mysterie van de natuur zelf.¹⁶³ Er is dan ook geen ‘*creatio e nihilo*’.

Dit betekent dat de aarde heilig is, en niet een woestijn of een koopwaar, zoals de blanke indringers dachten. Maar sommige plaatsen waren heiliger dan de andere, en daaruit ontstond een soort sacrale geografie, die sterk herinnert aan de oorspronkelijke Chinese geomantie. Dit betekende echter niet dat zij bepaalde gebouwen, zoals kerken, als heilig beschouwden: voor hen was de hele *Umwelt* heilig.

Evenals in het taoïsme speelde het ritmische karakter van de natuur een grote rol, en deze werd in de dans – ‘het gebed met de voeten’ – gesymboliseerd. Ook indianen beschouwden de tijd als een cirkel en herkenden hierin yin-yang patronen, en integreerden de dood als een aspect van deze eeuwige cirkel.

Zij erkenden alleen de groene God, waarvan het Mysterie zich vooral uitte in de levenskracht. Deze kosmische kracht noemden zij *Manitu*,

¹⁶¹ Voor een beschrijving, zie ICF, III, 12.6.

¹⁶² Een uitgebreide bespreking, in vergelijking met het taoïsme, vindt men in ICF, II, p. 150-247.

¹⁶³ Zo zeggen de penobscot-indianen: ‘Hij is in de zon, de maan en de sterren, in de wolken van de hemel, in de bergen en ook in de bomen van de aarde’, cf. ICF, II, p. 153.

maar zij bedoelden hiermee geen persoon – de missionering gebruikte het woord om de christelijke God aan te duiden. Voor hen was de enige heilige schrift het boek van de natuur; de persoonlijke relatie tot het bestaansmysterie drukte zich uit in dromen en visioenen.

3 NATUUR IN DE WESTERSE LEVENSBESCHOUWING

a. De Griekse filosofie

Bij Homeros is de natuur nog in grote mate de *'natura rerum'*. Er is wel een esthetische relatie tot de natuur, maar deze is in feite geen sacraal gegeven. Een taoïstische dimensie heb ik in het Griekse denken nergens gevonden, met uitzondering van Herakleitos¹⁶⁴ en de Stoa¹⁶⁵. Maar dat zijn dan ook de buitenbeentjes in de klassieke Griekse filosofie. Deze laatste heeft zich hoofdzakelijk geconcentreerd op het *physis*-begrip¹⁶⁶.

Physis is gemeengoed geworden onder de Latijnse naam *natura*. Het woord is afgeleid van *phuestai*, groeien, en wijst dus op de wordende natuur. Maar in de filosofie van de vorsocratici werd al gezocht naar het blijvende, het zijnde, in dit wordingsproces. Van dan af probeert men de natuur objectief te begrijpen en wordt 'natuur-kunde' fysica, en dat is ze tot vandaag hoofdzakelijk gebleven. De idee van de groeiende natuur bleef echter bestaan in de personificatie van Demeter, Moeder Aarde; maar onder aarde werd verstaan: de in cultuur gebrachte natuur van de landbouw, en niet de 'wilde' natuur.

Was de natuur ook een belevingsgrond, zoals in China en Japan? Socrates zegt: 'Ik houd van studie, en bomen en platteland zullen mij niets leren, de mensen in de stad daarentegen wel'.¹⁶⁷ Olaf Gigon merkt over de verhouding van de Grieken tot de natuur het volgende op: 'Wat daarentegen de Oudheid in de grond niet kent, is het sentimentele natuurbegrip.

¹⁶⁴ In Herakleitos komen inderdaad elementen voor die doen denken aan het taoïstisch wereldbeeld, zoals de idee dat alles een wordingsproces is, dat de tijd cyclisch is, dat alles vuur, dit is energie, is enzovoort.

¹⁶⁵ De relatie van de Stoa tot het klassieke Griekse denken is niet duidelijk (cf. ICF, II, p. 292-295). De Stoa erkende, naast de logischeit van de natuur, ook haar mysticiteit : God was een energetische kracht – een vurige wereldgeest – die het hele universum activeert. De mens moet voor de goden geen tempels bouwen, want alles is van heiligheid vervuld.

¹⁶⁶ ICF, II, p. 296 vv.

¹⁶⁷ Phaedrus, 230d.

Stellig probeert Diogenes als mens in een natuurtoestand te leven, en stellig vlucht de Romein van de laatste eeuw v.C. graag weg van de koortsachtige drukte van de hoofdstad naar het platteland, en vleit zich neer onder een schaduwrijke boom op een zacht grasveld naast een murmelend beekje. Maar van de pathetiek van de vlucht naar de natuur, die onze huidige tijd kent, is dat alles ver verwijderd.¹⁶⁸

b. Jodendom

De joodse opvatting van de natuur¹⁶⁹ heeft ongetwijfeld, langs het christendom om, een grote invloed uitgeoefend op de westerse houding tegenover de natuur. Abraham Heschel vat deze houding als volgt samen: 'De schoonheid van de natuur kan inderdaad een bedreiging vormen voor ons godsdienstig verstaan: er is een dodelijk gevaar om door haar kracht betoverd te worden.'¹⁷⁰ Hij drukt daarbij zijn afkeer uit voor de opvattingen van de Grieken, hij fulmineert tegen de romantiek, tegen *Mana*, tegen Moeder Aarde, tegen het pantheïsme..., en dat alles uit naam van de zuiver transcendente God. De natuur heeft op zichzelf geen enkele sacrale waarde, en is weliswaar door God geschapen, maar deelt niet in zijn heiligheid¹⁷¹. Hier ligt uiteraard de wortel van de nooit eindigende strijd van het christendom tegen het pantheïsme.

Men kan zich afvragen of deze desacralisering van de natuur niet typisch is voor woestijnvolkeren, waartoe ook de islam behoort.¹⁷²

c. De westerse christenheid

Uit deze Griekse en joodse wereldbeschouwing zal zich de westerse houding tegenover de natuur ontwikkelen. Lynn White stak in *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*¹⁷³ een beschuldigende vinger uit naar het christendom,

¹⁶⁸ *Grundprobleme der antiken Philosophie*, p. 153 vv.

¹⁶⁹ We verwijzen naar ICF, I, p.504 vv.

¹⁷⁰ *God zoekt de Mens. Een filosofie van het Jodendom*, p.114.

¹⁷¹ Er dient echter opgemerkt dat dit alleen de orthodoxe joodse leer is. Er ontstond tegen deze interpretatie inderdaad verzet in het zogenaamde reconstructionisme. Cf. ICF, I, p. 505.

¹⁷² Dit is althans de mening van A. en D. Taylor in 'World religions, Science and Technology...': cf. ICF, I, p. 505N.

¹⁷³ *Science*, 155(1967), p. 1203-1207. Men kan zich voorstellen hoe hiertegen gereageerd werd vanuit de theologische hoek. Zelfs de zogenaamde ecotheologie heeft er haar ontstaan aan te danken.

dat door zijn fundamenteel God-werelddualisme een grote schuld zou dragen aan de huidige situatie. Het is stellig geen tegenargument te wijzen op 'het werk van Gods handen' of op de schoonheid van de natuur;¹⁷⁴ het gaat hier om de vraag of de natuur een fundamenteel mysterie is in de zin van het taoïsme, of alleen maar het fabricaat van een *Deus faber*. De Kerk was ontzettend prikkelbaar als het ging om pantheïsme¹⁷⁵, en wie *De Contemptu Mundi* van Anselmus van Canterbury leest, zal wel weten dat het ascetisme veelal vijandig stond tegenover de natuur. Een zeer speciale ervaring viel ten deel aan Petrarca, die de eerste was die de weg terug ging naar de natuur, maar tot zijn eigen diepe frustratie¹⁷⁶, want op de Mont Ventoux kreeg hij de indruk dat zijn bewondering voor de aarde in wezen heidens was.

Maar er was een merkwaardige uitzondering binnen de christelijke wereld. Het Ierse christendom had zich in de marge van Europa ontwikkeld en was sterk verbonden gebleven met de Keltische wortels.¹⁷⁷ Daardoor ontwikkelde het een sterk pantheïstisch karakter. Filosofisch vond het zijn culminatiepunt in de figuur van John Scotus Eriugena.¹⁷⁸ '*Natura*' betekent voor hem: Alles, God inbegrepen. Daardoor neemt hij het God-scheppingdualisme niet aan, en ziet God als immanent aan de natuur; de schepping is Gods emanatie en is in feite tijdloos. '*Creatio e nihilo*' betekent 'uit God zelf', die zelf dit N-iets is. Maar, ondanks alle spitsvondige interpretaties, staat er klaar en duidelijk in Eriugena's werk: 'God is really "no other" than the world, and creation is "no other" than God.'¹⁷⁹ Indien het christendom deze opvatting had aanvaard, dan was het een soort zen geworden. Maar Eriugena werd veroordeeld door de roomse Kerk.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Cf. Ganzenmüller, Wilhelm, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1914, repr. 1974, toont voldoende aan dat er ook in de christelijke wereld een sterk esthetisch aanvoelen van de natuur aanwezig was. Maar, als we de middeleeuwse schilderkunst naast de Chinese leggen, zien we duidelijk dat in de eerste de natuur een rol speelt ondergeschikt aan het religieuze verhaal, terwijl in de laatste het landschap een autonome waarde heeft.

¹⁷⁵ Cf. het Ierse christendom, infra.

¹⁷⁶ Cf. ICF, II, p. 22, n. 98 en p. 60.

¹⁷⁷ We verwijzen naar ICF, II, p. 329-363.

¹⁷⁸ Zie verder ICF, p. 340-358.

¹⁷⁹ ICF, II, p. 352.

¹⁸⁰ De botsing tussen beide interpretaties dateert van de synode van Whitby in 664; op de synode van Valence in 855 werd Eriugena beschuldigd van pantheïsme, een veroordeling die nog eens herhaald werd in 1225.

d. De verlichting en de onderwerping van de natuur

Vanaf de 12^e eeuw begint de Natuur zich te onttrekken aan de religieuze interpretatie, en probeert men ze te interpreteren *secundum physicam*. Sociaal wordt ze gedragen door de verstedelijkende maatschappij, die niet meer onmiddellijk van de natuur afhankelijk is. De grote denkers van deze tijd keren terug naar Aristoteles en proberen de wetten die de natuur beheersen te achterhalen. De scheiding tussen het heilige en het profane begint zich af te tekenen. Franciscus van Assisi – die tot patroon van de ecologie werd uitgeroepen – wilde eigenlijk terugkeren naar de symbolische natuurinterpretatie, en stond dus in zekere zin haaks op de algemene trend; hij is dan ook meer een symbool van onze moderne nood, dan een vernieuwer.

Het humanisme en de renaissance laten de theologische interpretatie van de natuur varen, maar staan ook kritisch tegenover de scholastieke filosofie met haar aristotelische interpretatie. Intussen groeit ook de experimentele technologie, en deze wekt de indruk dat de natuur omvormbaar en maakbaar is – een idee die het eerst gestalte krijgt in de alchemie, maar die zich vooral in de copernicaanse wending zal doorzetten.

*e. De technische onderwerping van de natuur*¹⁸¹

Verschillende moderne filosofen hebben zich over het probleem van de natuurbeheersing (en -vernietiging) gebogen. Heidegger beschouwt in *Die Frage nach der Technik* de technologie als een wijze waarop het Zijn zichzelf reveleert. Het is de mens die het verborgen Zijn 'ontbergt'. Maar onze moderne technologieën verbergen vaak het Zijn in *das Gestell*. We hebben de indruk dat we aan het Zijn zijn geheimen ontstelen, maar in feite trekt het zich terug, en wordt door ons verwaarloosd. Daardoor wordt technologie een bedreiging voor het authentiek bestaan. De natuur wordt het beschikbare en het manipuleerbare, de mens wordt heerser over de natuur.

'Nog steeds, om dit tragisch proces te verstaan, en zich te realiseren dat valse techniciteit het menselijke ras heeft weggeduwd tot aan de rand van ecologische vernietiging en politieke zelfmoord, moet men zich realiseren dat redding mogelijk is, dat ze moet mogelijk zijn. Het is precies omdat uitbuitende technologie en de verering van de vermeende objectieve

¹⁸¹ We hebben het moderne probleem van de natuurbeheersing uitvoerig behandeld in ICF, II, p. 33-66.

wetenschap de natuurlijke culminatie zijn van de westerse metafysica na Plato, dat de Heideggerse oproep 'om de metafysica te overwinnen' tezelfdertijd en wezenlijk, is: een oproep 'om de aarde te redden'... Het noodlot van de techniciteit ligt in het feit dat we de banden tussen *technè* en *poièsis* verbroken hebben'.¹⁸² Ook de kunst was eenmaal een *technè*. In de natuur zijn rationaliteit en schoonheid onscheidbaar. Maar wij hebben de natuur als belevingsgrond uitgeschakeld, en zijn rationaliteit afgezonderd als grondslag voor de techniciteit. Daardoor verliest de natuur haar sacrale dimensie.

Adorno richt zich in zijn *Ästhetische Theorie* op het natuurschone en zijn relatie tot de kunst. Kant verdedigde nog de schoonheid van de natuur, in tegenstelling tot Hegel, die deze inferieur vond ten opzichte van de schoonheid van het kunstwerk. Adorno kiest de zijde van Kant. Sinds de negentiende eeuw is het landschap voor een groot deel van de mensheid cultuurlandschap geworden: een marktplaats die uitsluitend uit artefacten bestaat, wordt als schoon ervaren; zij mist weliswaar de gaafheid van de natuur, maar zij drukt de geschiedenis van de mensheid uit. Adorno leert dan ook: 'Zonder historisch indachtig zijn zou er niets-schoons bestaan.'¹⁸³ De schoonheid van de natuur openbaart zich maar naarmate we afstand nemen van die natuur, en we van die natuur niet meer direct afhankelijk zijn voor onze survival. Maar onze verhouding tot de natuur zou dan een '*toestand zonder dominantie*' moeten zijn, maar deze heeft waarschijnlijk nooit bestaan. De bewoner van het oerlandschap ziet immers niet het *fascinosum*, hij ziet alleen het *tremendum*.

Horkheimer wijst er op dat natuurbeheersing vaak wordt voorgesteld als een eenrichtingsrelatie, waarbij de mens meester wordt over de natuur. Maar men vergeet daarbij dat het hier om een reciproque relatie gaat, waarin de onderworpen overgaat hetzij tot schijnadaptatie, hetzij tot revolte. Dit betekent in het praktische leven dat beheersing van de natuur door de mens, resulterend in het technische apparaat en het beheerste landschap, steeds gepaard gaat met de beheersing van de beheerste natuur over de beheersende mens. Wetenschap en techniek zijn ontaard tot producten van de instrumentele rede: zij helpen ons de natuur te beheersen, maar 'Natuurbeheersing sluit mensenbeheersing in'.¹⁸⁴ De prijs die het individu betaalt voor de vooruitgang is zijn eigen vrijheid. Dit leidt uiteraard tot weerstand binnen de maatschappij, die vaak leidt tot primitivisme

¹⁸² George Steiner, *Heidegger*, 1982, p. 134.

¹⁸³ *Ästhetische Theorie*, p. 102.

¹⁸⁴ *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften, Band 6*, p. 106.

(terug naar de ongeschonden natuur), maar nog veel meer tot aanpassingsstrategieën, die de vrijheid reduceren tot keuzevrijheid. De natuur kan alleen geholpen worden door het onafhankelijke filosofische denken, dat het louter wetenschappelijke denken moet inperken.

Met Ernst Bloch komen we dichterbij de utopische natuurfilosofieën. Het 'natuursubject', de *natura naturans*, de creatieve natuur bereikt zijn hoogtepunt in de mens. 'Deze "voortbrengende natuur"... streeft als anticiperende utopie naar de uiteindelijke eenheid van subject en object, van mensheid en kosmos. Dit natuursubject in zijn eindvoltooiing bestaat in de *humanisering van de natuur* en in de *naturalisering van de mens...*'.¹⁸⁵ Dit vraagt om een *Allianztechnik*: de abstracte, mathematiserende ontwikkeling van de moderne fysica geeft ons een juiste, maar eenzijdige idee over de natuur. Maar anderzijds moeten wij, die voor ons bestaan afhankelijk zijn van die natuur, met die natuur op goede voet blijven leven. Dit betekent dat wij moeten streven naar een verzoeningsmodel.

Jürgen Habermas keert zich zowel tegen de utopie van de natuurbeheersing als tegen die van de verzoening met de natuur. Dit is de consequentie van een logisch doorgetrokken materialisme. 'De externe natuur is onveranderbaar geconstitueerd als een object van de instrumentele rationaliteit, en het is onjuist anders te denken. Habermas is daarom volmaakt tevreden om ze in haar geheel af te staan aan de natuurwetenschappen.'¹⁸⁶ Dit betekent dat we met de natuur geen andere relatie hebben dan de rationele. In feite wordt de natuur als belevingsgrond daarmee afgeschreven.

f. Utopische natuurfilosofieën: de natuur als belevingsgrond

i. De Romantiek

Het is pas met Rousseau dat de natuur een autonome plaats verovert binnen de filosofie, en wel door de natuur in contrast te plaatsen tot de cultuur. 'Voor zover het de natuurlijke wereld zelf betreft, was Rousseau bij diegenen die aanzetten tot een verschuiving in de gevoeligheid: van het verlangen om de natuur te 'temmen', en er voor te zorgen dat ze de afdruk van het menselijk ontwerp droeg, tot de waardering van het wilde, het ongeschondene en het afschrikwekkende in de natuur, hetgeen karakteristiek is voor de romantiek'.¹⁸⁷ Het is pas in de romantiek dat de mens de

¹⁸⁵ Marc Plattel, 'Ernst Bloch', *Kritisch Denkerslexicon*, p. 7.

¹⁸⁶ Joel Whitebook, 'Reason and Happiness. Some psychoanalytic themes in critical Theory', in Richard J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, 1987, p. 151.

¹⁸⁷ N.J.H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, p.178.

weg terug naar de 'wildernis' zoekt, en deze als een directe ervaringsgrond benadert. William Wordsworth, de typische *Wanderer an sich* in het Lake District, geloofde in de heiligheid van de aarde: 'Wouden, bomen en rotsen geven het antwoord dat de mens zoekt.'¹⁸⁸ Terug naar de ruwe, nog grotendeels ongeschonden natuur in Amerika trok H.D. Thoreau. Hij vat zijn diepste ervaring als volgt samen: 'Op hetzelfde ogenblik dat het ons menens is alle dingen te exploreren en te leren kennen, eisen we dat alle dingen mysterieus en niet exploreerbaar zijn, dat land en zee oneindig wild zijn, niet in kaart gebracht en niet door ons doorgrond omdat ze ondoorgrondbaar zijn.'¹⁸⁹ In de romantiek voltrok zich een ontwikkeling die met de Stoa was begonnen: voor de Stoa was het goddelijke in de natuur aanwezig. Deze idee werd door het christendom, hierbij geïnspireerd door zijn joodse origine, fel bestreden¹⁹⁰, en als pantheïsme veroordeeld. De hele westerse beschaving zal deze drang naar pantheïsme blijven kennen. Bij Spinoza, met zijn grondgedachte '*Deus sive Natura*', duikt deze strekking weer op, maar zal pas tot zichzelf komen in de romantiek, vooral bij Schelling, Schleiermacher¹⁹¹, Lessing, Novalis en Hölderlin.¹⁹²

ii. De twee dimensies van de natuur

Filosofieën van de hoop ontstonden gedeeltelijk als reactie tegen de materialistische interpretaties van de natuur door de Frankfurter Schule. Een van de eersten die terug aansluiting zocht bij de 'spirituele' benadering van de natuur en daarom tot de 'neoconservatieven' werd gerekend, was Joachim Ritter.¹⁹³ Uitgaande van de bekende ervaring van Petrarca op de Mont Ventoux wijst hij er op dat de Grieken – met in hun spoor het christendom – de natuur benaderden als een theorie; maar Petrarca ervoer dat 'Het landschap wordt bijgevolg eerst natuur voor hem die er naartoe trekt', en niet voor diegene die er in woont. Dit betekent dat eerst de verstedelijkte mens terug 'naar buiten' kan gaan, en zich de vraag naar de zin

¹⁸⁸ H.G. Schenk, *De Geest van de Romantiek*, p. 155.

¹⁸⁹ H.D. Thoreau, *Walden or Life in the Woods*, p. 211.

¹⁹⁰ Cf. de veroordeling van het Ierse christendom.

¹⁹¹ 'Daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig diesselbe sein kann, wie die eines Monotheisten', *Der Christliche Glaube*, 1821/22, *Kritische Gesamtausgabe*, I, 7/1. Heruitgave H.J. Birkner e.a., 1980, p. 53.

¹⁹² Zie verder: ICF, II, p. 86 vv.

¹⁹³ Hij publiceerde in 1974 *Subjektivität*, met daarin hoofdstuk 6: 'Landschaft: zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft', p. 141-190.

van de natuur kan stellen.¹⁹⁴ Ritter laat de natuur niet, zoals Habermas, over aan de wetenschap, maar leert dat de mens in zijn emotionaliteit de natuur op directe wijze kan ervaren.

Henning Ottmann¹⁹⁵ stelt de vraag naar de relatie tussen natuur en techniek opnieuw vanuit een meer hoopvol perspectief. Hij wijst er op dat de techniek de natuur in zijn totaliteit ter beschikking wil hebben, maar dat deze natuur voor de moderne mens ook nog een andere functie heeft.

Als ik nu Ritter en Ottmann naast elkaar leg, omvat ik de moderne problematiek rond de natuur: enerzijds wil de moderne mens de natuur in zijn oorspronkelijkheid ervaren, anderzijds wil hij een technische wereld ontwerpen. Hij moet dus natuur opofferen, maar hij vraagt ook om niet-ter-beschikking-staande natuur. Hieruit blijkt dat de mens de natuur benaderen wil, zowel vanuit een rationeel als vanuit een emotioneel perspectief. Een dergelijk verzoeningsmodel opent, in tegenstelling tot de resignatie van Habermas, weer een hoopvol perspectief.

iii. *Deep Ecology* is ongetwijfeld 'holistisch'. Men moet er echter rekening mee houden dat de wetenschap nooit holistisch kan zijn, en dat 'holisme' een filosofisch concept is. In de haast waarmee men een contrafilosofie tegen het rationalisme wilde opwerpen, heeft men vaak zeer zwakke systemen gecreëerd.¹⁹⁶ Wie de hele wereld wil omkeren om de natuur te redden, zal in een grote desillusie eindigen; wij kunnen evengoed wachten tot

¹⁹⁴ ,Sie wird erst für den Hinausgehenden zur Landschaft, die so zu der Stadt gehört', o.c., p. 149.

¹⁹⁵ In ,Praktische Philosophie und Technische Welt: Prolegomena zu einer unfertigen Philosophie der Praxis', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (1980), p. 157-178. We geven hier alleen zijn hoofdstellingen weer: (1) De grootste uitdaging van de praktische filosofie... vormt heden ten dage de techniek, niet als techniek überhaupt, maar de techniek in haar moderne vorm; (2) De moderne techniek... slaat geen acht op en heeft geen achtiging voor de organische, levende natuur. Het met haar corresponderende concept van vrijheid betekent een vrijheid van onbegrensde beschikking; (3) Dat de moderne techniek niet langer instrumentaal verstaanbaar is, maar van middel tot doel en tot doel op zichzelf avanceerde; (4) Praxis is erkenning van een niet-ter-beschikking-staande natuur, waartegenover de vrijheid zich beperkingen oplegt; (5) De moderne techniek slaat geen acht op en heeft geen achtiging voor de mens als een individu en als een wezen met geschiedenis, aangezien zij hem tot functie van zichzelf reduceert; (6) Techniek in haar moderne vorm... is totale techniek, die de wetenschap en de mens totaal probeert te omvatten.'

¹⁹⁶ In ICF, II, p. 67 vv. bespreek ik in dit verband Henryk Skolimowski's *Ecophilosophy*, 1983, waarvan het hoofdstuk 'Eco-philosophy versus contemporary philosophy' (p. 21-52) een bijzonder zwakke indruk maakt.

alle mensen volmaakt zijn. De macht van het *System* (in de zin van Habermas) is zo groot, dat de revolutie ertegen op een extreme ontevredenheid zal moeten steunen. Maar deze ontevredenheid is in de ontwikkelde consumptiemaatschappijen enkel bij een minderheid aanwezig. De meerderheid kan het geen barst schelen dat de natuur verdwijnt; deze behoort toch niet tot hun consumptiewereld, tenzij als oord van tijdverdrijf. Utopische natuurfilosofen moeten zich op de eerste plaats afvragen of hun filosofieën ook werkzaam kunnen zijn.

De kracht van de *deep ecology* ligt in het feit dat ze de natuur niet als een geïsoleerde waarde an sich beschouwt, maar als een aspect van een bredere levensvisie. Daarom kan de redding niet komen van alternatieve technologieën of countertechnologieën¹⁹⁷, want het politiek-economisch systeem heeft zelfs het wetenschappelijk onderzoek in handen. Hoe moet men dan een alternatieve *New Science* ontwerpen?¹⁹⁸

Het ecologisch humanisme opent meer realistische perspectieven. De relatie van de mens tot natuur en kosmos moet op volgende principes berusten: '(1) De toekomst moet opgevat worden als een tijd van rentmeesterschap; (2) De wereld moet beschouwd worden als een 'sanctuary' (heiligdom, ook: natuurreservaat); (3) Kennis dient opgevat als een tussenschakel tussen ons en de creatieve krachten van de evolutie.'¹⁹⁹ Dit zijn uiteraard edele beginselen, maar werken ze ook in onze moderne maatschappij?

De diepte-ecologie²⁰⁰ wil niet aan de oppervlakte blijven van de ecologische problematiek, maar ziet de natuur als een deel van de menselijke samenleving en als een aspect van de kosmos. De diepere oorzaak van de aftakeling van de natuur moet op de eerste plaats in de maatschappijstructuur zelf gezocht worden – zoals ook beweerd door de Frankfurter Schule. Daar ontdekken we, in het spoor van Habermas, dat de diepste oorzaak dat de natuur als een verbruiksgoed beschouwd wordt omdat de politieke wereld, die de beslissingsmacht heeft, totaal in de macht van het economistisch bestel is geraakt. Maar een andere oorzaak is dat wij er niet in slagen de kosmos als referentiekader te aanvaarden, zoals in het taoïsme gebeurt. De kosmos

¹⁹⁷ Ik heb ik dit verband het werk van Michael L. Johnson, *Prometheus Reborn: Countertechnology, Holistic Education, and the Ecology Crisis*, 1977.

¹⁹⁸ Inderdaad is men onthutst door de naïeve manier waarop deze wordt bepaald: 'The new science thus will be magical and religious as well as commensical and empirical – in a word, it will be holistic.' (o.c., p.70)

¹⁹⁹ H. Skolimowski, o.c., p. 54 vv.

²⁰⁰ Cf. B. Deval en G. Sessions, *Deep Ecology*, 1985.

kunnen we stellig niet interpreteren als verbruiksgoed, en deze ontsnapt daarmee aan onze economische gulzigheid. Maar we leveren deze kosmos uit aan de rationaliteit van de wetenschap, die 'God' uit de kosmos heeft verdreven, en deze daardoor heeft ontdaan van zijn heiligheid. Dit was, binnen de westerse beschaving, niet zo moeilijk omdat de religie haar daarin was voorgegaan; maar voor het christendom bleef het heelal nog altijd Gods schepping. Nu de wetenschap de kosmos gereduceerd heeft tot studieobject van de astrofysica, heeft deze geen enkele mystieke dimensie meer (zoals voor het taoïsme en de romantiek) en zijn wij hem geen eerbied verschuldigd. Deze mentaliteit zet zich over op ons maatschappelijk leven: de wetenschap heeft het initiatief in handen, zij leidt de dans, en zij heeft geen 'God' nodig. Wat zouden de vlinders en de bloemen dan een waarde aan sich hebben? De diepte-ecologie kan deze mentaliteit misschien ombuigen, als ze zelf deel wordt van een levensfilosofie; niet als ze een marginaal verschijnsel blijft, zoals de ecotheologie.

g. Ecofilosofie

Ecofilosofie mag niet verengd worden tot milieufilosofie, want deze laatste is te ego-intentioneel gedacht: het is een grondvoorwaarde voor zelfbehoud. Maar ze mag ook niet ontaarden in een soort ecocentrisme, dat de natuur beschouwt als belangrijker dan de mens, en deze laatste reduceert tot een element van de natuur. De mens heeft immers ook transcendente dimensies. De mens kan zonder cultuur niet overleven, maar – naar een raadgeving van zen – de cultuur moet steeds menselijke natuur blijven.²⁰¹ Een ecofilosofie moet steeds een diepte-ecologie zijn, in die zin dat ze de hele problematiek rond de natuur in een breder perspectief plaatst. Dit betekent dat ze aandacht vraagt voor de spirituele dimensie van het leven. De ecologie als pure wetenschap kan alleen leiden tot een 'oppervlakte-ecologie'.²⁰² '[Diepte-ecologie] vergt een werkelijkheidsopvatting die sterk verschilt van de in onze westerse cultuur gangbare. Zij wordt gekenmerkt door een intuïtief besef van de eenheid van alle leven, van de werkelijkheid (met inbegrip van de mens) als een ongebroken eenheid die een inherent dynamisch karakter heeft en waaraan bovendien als zodanig de kwaliteit "geest" of "zin" toekomt.'²⁰³ Nu is spiritualiteit een vaag begrip, dat men

²⁰¹ Het nest van een vogel groeit ook niet aan de boom. Dus heeft de mens ook recht zich te nestelen in de natuur.

²⁰² De termen *deep ecology* en *shallow ecology* zijn afkomstig van Arne Naess.

²⁰³ W. Zweers in H. Willemsen (ed.), *Woordenboek Filosofie*, p. 104.

beter zou vervangen door filosofie, omdat deze laatste ook probeert de andere levenswaarden te integreren. Binnen het kader van vele religies is de ecotheologie ontstaan. Zij betekent een eerste bewustwording binnen de traditionele religieuze wereld dat er iets mis is met de verhouding van de religies – vooral de monotheïsmen – tot de natuur. De christelijke traditie is altijd nogal *naturwidrig* geweest, en Augustinus zette zich al scherp af tegen het pantheïstisch gerichte stoïcisme. Deze ingesteldheid heeft de westerse wereld eeuwen lang beheerst – en dit in de scherpste tegenstelling tot de wereld van het Verre Oosten. Het christendom voelde zich bedreigd door het feit dat ecologie in de mode kwam, en men – zoals LynnWhite²⁰⁴ – gemakkelijk kon aantonen dat het medeverantwoordelijk was voor de natuur- en milieuproblematiek. Het theologisch weerwerk had als gevolg de oprichting van een nieuwe tak van de theologie, namelijk de ecotheologie. Het is evenwel jammer dat deze een zeer defensieve houding aanneemt, te Bijbels georiënteerd is en niet participeert aan de diepte-ecologie. In het licht van de nog te behandelen oosterse opvattingen over de natuur, kan men zich terecht afvragen of het christendom in dit opzicht niet te sterk trouw is gebleven aan zijn joodse oorsprong, in de plaats van open te staan voor zijn eigen Ierse vleugel, die panentheïstisch was. Er is evenwel één zaak waarin het christendom zich niet vrij kan pleiten – en die een belangrijk element is van Vine Deloria's *God is Red*: dat het nooit de rationalistisch-technologisch-economische ontwikkeling en haar consequenties voor de wereld in het kolonialisme heeft weten te counteren. Het heeft veel te weinig, uit naam van de spiritualiteit, de 'burgerlijke ongehoorzaamheid' gepredikt, maar is veel te veel met het systeem meegegaan²⁰⁵. Maar men kan het verleden niet ongedaan maken, tenzij door een nieuwe oriëntatie in de toekomst: en daar is het christendom wel medeverantwoordelijk voor.

Wij zullen op het eind van deze bijdrage terugkomen op deze ecofilosofie.

²⁰⁴ 'Modern science is an extrapolation of natural theology and... modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature.', *o.c.*, p. 1206.

²⁰⁵ De lutherse theoloog K.P. Alpers zegt 'dat de jongere "eco-freaks" gewoonlijk de voorkeur geven aan de Zen- of Tao-leer', (K.J. Verleye, *Kosmos en Oecumene*, 10.7/8 (1976), p. 226). Ik heb de indruk dat ze misschien wel weten waarom.

4 NATUUR IN DE INDIASE WERELDBESCHOUWING

Wegens de complexiteit van het Indiase denken, zullen we ons hoofdzakelijk beperken tot het boeddhisme, omdat dit laatste niet alleen de spiritualiteit van Azië is geworden, maar omdat het inzake natuur de sterkste evolutie heeft doorgemaakt.

a. De erfenis van de Upanishaden

Van in de aanvang was de Indiase wereldbeschouwing pantheïstisch gericht: God was aanwezig in de wereld. Maar in de *Upanishaden* wordt deze God een neutrum: het brahman. Als de natuur dit brahman is, dan is deze natuur sacraal, en dienen de levende wezens met respect behandeld te worden: schepping is immers niets anders dan de ontplooiing van het Ene in het vele. Men zal derhalve geen dieren slachten om zich te voeden en vegetarisch leven. Zelfs de vernietiging van bomen en bloemen wordt beschouwd als een zondige daad.

Maar reeds in de samkhya-filosofie ontstaat een dualisme tussen het geestelijke (*purusa*) en het materiële (*prakrti*). Dit zal geleidelijk aanleiding geven tot de idee dat de fenomenaliteit een *maya*-wereld is, dit is een wereld van ver-schijn-selen. Omdat verschijnselen vergankelijk zijn, behoren zij niet tot de *real Reality*. Meestal – bijvoorbeeld in de vedanta – kent men aan de natuur een lagere werkelijkheid toe. Maar er zal zich ook een trend ontwikkelen om deze te reduceren tot pure schijn, tot een projectie van ons bewustzijn, dat de enige werkelijke werkelijkheid is.

In het boeddhisme ontwikkelt zich de leer van de *dharma's*, de bestaansflitsen, waardoor elke fenomeen eigenlijk maar een ogenblik bestaat en dus geen blijvende waarde heeft.

Anderzijds is al het bestaande een expressie van een fundamenteel Mysterie, dat ontoegankelijk is voor ons verstand, en derhalve als een (conceptueel) Niets wordt geduid. De wereld van *samsara* (de kringloop van het bestaan) en nirvana (de eeuwige Leegte) staan in dualistische verhouding tot elkaar.

b. Wending in de madhyamika

In het boeddhisme stelt men graag de *real Reality* voor als een oceaan, de fenomenale wereld als de golven. Deze laatste zijn eigenlijk maar ver-schijn-

selen, en dus ten opzichte van de oceaan niets dan schijn. Maar in de *madhyamika* groeit het besef dat de golven eigenlijk zelf oceaan zijn, en dat er wezenlijk geen verschil is tussen *samsara* en nirvana. Dit betekent dat alle fenomenen in de natuur heilig zijn, dat men plant noch dier mag doden, dat het planten van een boom een sacrale daad is.

Het is deze interpretatie van de natuur die kenmerkend zal worden voor het boeddhisme van het Verre Oosten.

c. *Natuur in ch'an/zen*

Ch'an is ontstaan uit de ontmoeting en wederzijdse bevruchting van het immanentistische taoïsme en het op transcendentie gericht boeddhisme in China. In de autochtone Chinese spiritualiteit beschouwde men het mysterie als aanwezig in, of beter, identiek met het universum, niet als iets dat het universum transcendeert. Dit betekent dat er geen God is, alleen een Hemel (dit is het universum) en dat het zogenaamde geestelijke (*shen*) in het universum is.

De 'aard-gebondenheid' van de Chinese wereldbeschouwing zal tenslotte ook het boeddhisme 'aarden'.²⁰⁶ Het Indiase boeddhisme had, in de lijn van de Indiase traditie, de neiging om zich in theologische speculatie te verliezen. In China zal het, onder invloed van de taoïstische traditie, alle nadruk leggen op spontaniteit en natuurlijkheid, die kenmerken zijn van de emotionaliteit, en niet van de rationaliteit. De zenpraktijk van *dhyana* heeft dan ook geen theologische dimensie, maar richt zich op de praxis van de directe ervaring: als het bewustzijn tot rust gebracht wordt, zal de emotionaliteit zichzelf spontaan transcenderen. Dit verklaart de afkeer van zen voor geschriften: woorden zijn ketenen aan theorieën en verhinderen de spontane ervaring. Zen gaat dan ook uit van de natuur zelf. Aangezien deze natuur, die *samsara* is, volgens de *madhyamika*-traditie identiek is aan nirvana, kan het nirvana uit de natuurervaring zelf ontstaan. Deze opvatting staat in feite parallel met die van de experimentele wetenschap: speculatief denken, zoals in de metafysica, leidt niet tot kennis van de natuur; alleen direct onderzoek van de natuur leidt tot ware kennis. Op dezelfde wijze leiden theologieën niet tot mystiek; alleen de natuur, die altijd authentiek is, leidt tot zuivere mystieke ervaringen. Zen keert echter de relatie tussen natuur en transcendente Mysterie weer om en keert uit het

²⁰⁶ Omdat het boeddhisme wezenlijk geen dogma's kent en volledig op praxis is gericht, past het zich zeer gemakkelijk aan lokale culturen aan: het ent zich gewoon op bestaande tradities.

ervaren Mysterie terug naar het dagelijks leven, dat daardoor 'geheiligd' wordt. Op die manier verdwijnt de dreigende dualistische spanning tussen de 'zee en de golven', tussen eeuwigheid en tijd, tussen het blijvende en het vergankelijke, tussen nirvana en *samsara*. Dit heeft als gevolg dat het simpele dagelijkse leven als de hoogste spiritualiteit ervaren kan worden. Dit betekent meteen dat de natuur zijn *maya*-karakter verliest en drager wordt van het nirvana-geheim. De natuur blijft een geheim, maar men kan er zijn heim van maken, ze laat ons toe in het geheim te gaan wonen.

Aangezien ieder levend wezen het nirvana in zich draagt, en aangezien Boeddha als eerste de eenheidservaring met zijn eigen nirvana-natuur heeft gekend, noemt men deze ook de boeddhanatuur. Alle wezens bezitten dus de boeddhanatuur: dit betekent dat zij alle deelachtig zijn aan het bestaansmysterie²⁰⁷. Dit resulteert in een fundamentele eerbied voor de natuur: men mag geen leven doden. Het taoïsme huldigt een Wordings-filosofie: het tao-ritme is volmaakt en mag niet gestoord worden. In de praktijk betekent dit dat de natuur niet vernietigd mag worden, wat het taoïsme formuleert als *wu-wei*, niet-handelen (= niet-ingrijpen). De westerse filosofie is, sinds haar Griekse vorm, een Zijnsfilosofie, die volmaaktheid gelijk stelt aan onveranderlijkheid. Maar, wat is er volmaakter: een steen of een boom?

De taoïstische natuurmystiek berust op het tao-begrip, dit is op de mysterieuze Weg die de 'wordenden' afleggen en die niet op rationele wijze kan verklaard worden – hetgeen niet betekent dat hij niet beschreven kan worden (bijvoorbeeld in yin-yangpatronen).

Het ritme van de natuur is het ultieme tao-mysterie. Daarom is zen-meditatie een 'open-oog'-meditatie, die niet uitgaat van de subjectieve ervaring zelf, waarbij men rechtstreeks tot zijn eigen boeddhanatuur wil afdalen, maar van het objectieve wonder waarin het subject is ingebed. Er is dus geen subject-objectdualisme, waarbij het subject probeert zich van het object, dit is van de natuur, te bevrijden. Het 'open oog' is echter niet gericht op het begrijpen van de natuur, want deze is in diepste wezen *sunyata*, leegte, wat betekent dat hij niet conceptualiseerbaar is. Maar voor de ervaring is niets zo vol als de leegte.

Deze mystieke ervaring van de natuur als ultieme leegte wordt het duidelijkst geïllustreerd door 'de zwijgende filosofie van China', namelijk de landschapsschilderkunst, die ontstaan is uit het taoïsme, maar haar

²⁰⁷ Deze opvatting staat diametraal tegenover die van het positivisme, dat leert dat de dingen geen fundamenteel mysterie bevatten, en in hun totaliteit kenbaar zijn. Vanuit de fenomenaliteit zelf kan men tot op heden niet uitmaken of dit juist is.

culminatiepunt bereikt heeft in *ch'an*. In de woorden van W.T. Chan: 'In het geval van de Chinese kunst... is de invloed van Zen vrij en blij erkend. Neem het hoogtepunt van de kunst in China, de landschapschilderkunst. Deze kwam tot rijpheid in dezelfde tijd waarin Zen zijn zenith bereikte. De Chinese landschapschilders stellen de natuur als een geheel voor en in zijn uiterste eenvoud zonder één overbodig detail... We zien duidelijk dat de Realiteit hier aangevoeld wordt in haar essentie en haar totaliteit. Niet voorbedachte compositie, vrije en spontane uitvoering, eenvoudige en duidelijke concepties, al deze vereisen een Zen geest. Wanneer de geestelijke aandacht niet gericht is op een realistische voorstelling maar op het innerlijke karakter van de dingen, is de consequente, onmiddellijke en totale identificatie met het object dezelfde als die waar Zen naar streeft.'²⁰⁸ Het landschap speelt hier niet de rol van omgeving, waarin zich een menselijk gebeuren afspeelt (een Bijbels of profaan tafereel, omkaderd door een landschap), de mens is in het Chinese landschap herleid tot een heel klein element in wat het werkelijk onderwerp is, namelijk de natuur zelf. Want 'bergen en beken, winden en golven, bloemen en vallende bladeren, allen openbaren voor hen een weerspiegeling van de *universele geest*'.²⁰⁹ De kunstenaar wil niet de fenomenaliteit voorstellen, dus niet de natuur als verschijnsel, maar het mysterie achter de verschijnselen. Aangezien dit Mysterie conceptueel leeg is, kan dit alleen gebeuren door een tot het uiterst doorgedreven reductie van die fenomenaliteit: 'De vormen zijn vaak gereduceerd tot een minimum in verhouding tot de omgevende leegte, de omsluitende ruimte wordt tot een echo of een weerspiegeling van de Grote Leegte...'²¹⁰.

Vanaf de Sung-periode wordt de boeddhafiguur vaak afgebeeld omgeven door planten en dieren. Boeddha wordt niet langer beschouwd als diegene die aan dit verderfelijke bestaan ontsnapt is, maar als diegene die vervuld is van liefde voor alle wezens en deze in zijn hoogste ervaring opneemt. *Maitri* (liefde) en *karuna* (mededogen) beperken zich niet tot de mens alleen (zoals in het christendom), maar strekken zich uit tot al wat leeft.

*d. Natuur in de Japanse wereldbeschouwing*²¹¹

De liefde van zen voor de natuur zal zich het sterkst profileren in de Japanse filosofie.

²⁰⁸ W.T. Chan, *The Platform Scripture*, p. 4.

²⁰⁹ O. Sirèn, *The Chinese on the Art of Painting*, p. 107.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

²¹¹ We verwijzen naar ICF, II, p. 305-317.

Het Japanse denken plaatst de mens nooit tegenover de natuur, zoals in de wetenschap, die alleen geïnteresseerd is in de objectiviteit van de natuur, maar beschouwt de mens als altijd aanwezig in die natuur, die aldus voor hem een directe ervaringsgrond wordt.

Dit leidt tot de idee van *shugyo*, het cultiveren van deze aanwezigheid door het verfijnen van de sensitiviteit ten overstaan van de andere aanwezigen.

i. Shinto als natuurreligie

De boeddhistische *ch'an*-traditie, die in de 12^e eeuw uit China naar Japan kwam, vond hier een rijke voedingsbodem. Deze was voorbereid door de shinto-religie – de traditionele autochtone religie van Japan – die animistisch-pantheïstisch was. Yuasa Yasuo zegt in dit verband: 'De convergentie tussen het Heian²¹² boeddhisme en de Shinto verering van de berg greep waarschijnlijk plaats door de gemeenschappelijke traditie van ontginning in de Bergen. Volgens de wereldvisie van de Japanse bergreligies, waarin de bergen de plaatsen waren waar de goden (*kami*) aanwezig waren; een mooie berg noemde men *kan'nabi* (Gods berg).'²¹³ Volgens de shinto-leer participeren alle dingen in een goddelijke aanwezigheid, die als *kami* gesymboliseerd wordt. Men vereerde deze *kami* in bergen, rivieren, wouden en rotsen. De *shugyo* is dan ook gericht op de ervaring van het *kami*-karakter van de natuur. Dit vraagt om 'niet-symbolische interpretatie van symbolen'.²¹⁴ Dit betekent dat men de zogenaamde symbolen van de natuur niet interpreteert als tekens die verbinden met een transcendente God – zoals in de monotheïsmen – maar als tekens die met de natuur zelf verbinden. Men moet deze tekens lezen in hun natuurlijkheid, zuiverheid, éénvoud en authenticiteit, los van elke transcendente structuur. Dit komt ook tot uiting in het feit dat de shinto-tempels geen muren hebben, alleen maar poorten (*torii*): het zijn dus plaatsen in de natuur, en geen ruimten die men aan de natuur onttrekt en tot sacrale ruimten wijdt.

Deze natuurliefde is in Japan tot op de dag van vandaag bewaard gebleven. Hajime Nakamura zegt hierover: 'De wijze van denken die de absolute betekenis van de fenomenale wereld erkent, schijnt historisch

²¹² Dit is de periode 794-1185.

²¹³ Geciteerd in D.E. Shaner, 'The Japanese Experience of Nature: a detailed Analysis of a Culturally Reinforced Attitude,' D.E. Shaner e.a., *Science and Comparative Philosophy*, 1989, p. 102.

²¹⁴ Cf. Shaner, *o.c.*, p. 102. De uitdrukking is afkomstig van Masatoshi Nagatomi.

georiënteerd door de Japanse attitude van liefde voor de natuur. De Japanners hielden in het algemeen van rivieren, bergen, gras en bomen, en verlangden naar de natuur.²¹⁵ Onder invloed van de toenemende verstedelijking richt de Japanse natuurliefde zich sterk op het kleine, hetgeen zich uit in haiku, ikebana, rotstuintjes, enzovoort. Seyyed Hossein Nasr zegt hierover: 'In Japan... legt men special nadruk op de betekenis van de natuur in cultische zin. Een volk met een merkwaardige artistieke gevoeligheid ontwikkelde zich tot het meest intieme contact met de natuur, van rotstuinen en landschapsschildering tot bloemschikken, allen gebaseerd op de kennis van kosmische correspondenties, sacrale geografie, symbolisme van richtingen, vormen en kleuren. Spirituele methodes werden nauw verwant met naar binnen gekeerde contemplatie van de natuur en intieme relatie met haar ritmen en vormen.'²¹⁶

ii. Het Japans boeddhisme

Kunnen 'planten en bomen' (*somoku*) het boeddhaschap bereiken? Voor het westerse denken is dit een vorm van pantheïsme, maar voor de mens van het Verre Oosten betekent het de sacraliteit van de hele kosmos, die in zijn totaliteit voorbestemd is voor nirvana. Deze idee is eigenlijk ontstaan in het Chinese *t'ien-t'ai*-boeddhisme, dat de idee ontwikkelt dat alle fenomenen manifestaties zijn van de *Tathagata-garbha*²¹⁷, en dus allen de boeddhanatuur bevatten. In China leert Chan-jan zelfs dat 'zelfs onbezielde dingen de boeddhanatuur bezitten'²¹⁸: ook de zogenaamd dode materie participeert in het Mysterie – hetgeen in het licht van de evolutieleer een zinvolle idee is: niets in het heelal is fundamenteel dood. 'Er bestaan verschillen tussen materie en geest, maar in hun essentiële natuur zijn zij hetzelfde. Materie is niets anders dan geest; geest is niets anders dan materie.'²¹⁹

Maar het is vooral in Japan dat de idee van het boeddhakarakter van de natuur tot volle ontwikkeling zal komen. Kukai (774-835) 'trok naar de bergen om zich te wijden aan de meditatie... terwijl hij als een jongeling

²¹⁵ *The Ways of Thinking of Eastern People*, 1960, p. 527.

²¹⁶ *Man and Nature*, p. 87.

²¹⁷ *Tatha*, aldus + *agata*, gekomen + *garbha*, baarmoeder: de baarmoeder van het zo gekomene. Dit verwijst naar de *real Reality*, of de 'ocean'.

²¹⁸ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. II, p. 370.

²¹⁹ W. LaFleur, 'Saigyō and the Buddhist Value of Nature', in J.B. Callicott and R. Ames, *Nature in Asian Tradition of Thought*, p. 187.

in de bergen verbleef, verinwendigde Kukai het idee dat *kami* belichaamd waren in de wouden, stromen, rotsen, wind en bergen'.²²⁰ De brug naar het boeddhisme lag dan voor de hand: hij leert hier dat 'planten en bomen in staat zijn de boeddhanatuur te bezitten, omdat zij, samen met al het andere in de fenomenale wereld, ontologisch één zijn met het Absolute, de dharmakaya'.²²¹ De mens is derhalve ontologisch niet gescheiden van de natuur.

Maar, als alles deelachtig is aan het Mysterie, wat is dan de zin van de verlossing? Zijn de dingen niet van nature verlicht en verlost? Ryogen (912-985) antwoordt hierop dat de planten geen statische dingen zijn, maar een proces doorlopen en aan het einde hiervan weer opgaan in het oneindig energetisch veld en daar dus hun verlossing bereiken. De mens beschikt echter over vrije energie, zodat hij karma erft en zelf karma voortbrengt; hij kan maar zuiver in het nirvana opgaan als er geen karma meer rest. Omwille van deze vrijheid heeft zijn verlossing een transcendent karakter.

Aangezien de natuur in feite de boeddhanatuur is, betekent dit dat de natuur goed is, ook de menselijke natuur. Daarmee verliest het boeddhisme zijn wereldverzakend karakter. Het lijden ontstaat alleen door misbruik van de vrijheid waarmee wij de natuur, ook de onze, verstoren in dienst van onze begeerte, zodat wij het nirvana niet meer kunnen realiseren.

Als de natuur echter volmaakt is, moeten de natuurlijke processen volmaakt zijn. Dit confronteert ons met het probleem van de Tijd. De meest fameuze stelling in het werk van Dogen (1200-1253) is 'dat tijd bestaan is en bestaan tijd is': 'Volgens zijn filosofie is de altijd veranderende, onophoudelijke stroom van de tijd het ultieme Zijn'.²²² Hier bereikt het oosters denken zijn scherpste tegenstelling tot het Griekse denken: de wordingswereld is zelf de 'ultimate reality'. Dit betekent dat de natuur zelf de hoogste realiteit is en een waarde op zichzelf – wat men van een geschapen natuur niet kan zeggen. Tijd is geen objectief gegeven, geen onafhankelijk veranderlijke. Wat wij tijd noemen is een ervaringsgegeven: tijd brengt in ons bepaalde stemmingen teweeg, en deze veranderende stemmingen zijn onze tijdservaring. Dit is onze natuurbeleving.

De mens is een klimaatwezen, dat 'seizoenstemmingen' ondergaat, zodat we zelf een deel van het ritme van de natuur worden. Daarom zegt

²²⁰ Shaner, o.c., p. 104.

²²¹ LaFleur, o.c., p. 187.

²²² Nakamura, o.c., p. 531. Cf. Thomas Cleary, *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen*, p. 102-110.

Dogen: 'Zijn-tijd betekent dat tijd als dusdanig zijn is en dat elk zijnde tijd is... Dus is de pijnboom tijd, en is de bamboe tijd.'²²³ Dan is de voor de westerling meest verbazende consequentie: 'Tijdelijkheid is het boeddhaschap... de tijdelijkheid van gras, bomen en wouden is werkelijk het boeddhaschap.'²²⁴ De tijd die wij ervaren in de natuur is onze toegang tot het boeddhaschap: 'Boeddhaschap is tijd. Hij die het boeddhaschap wenst te kennen, kan het kennen door het kennen van de tijd zoals het aan ons geopenbaard is. En zoals tijd iets is dat reeds tot ons is gekomen, is boeddhaschap niet iets dat men in de toekomst moet zoeken, maar iets dat gerealiseerd wordt waar we ons bevinden.'²²⁵

De grote verandering die het boeddhisme in Japan heeft ondergaan, berust dus op de idee: 'het gehele universum is het Boeddhaland', zoals Dogen zegt.²²⁶ Het universum is de *dharmakaya*, dit is het boeddhalihaam. We ontmoeten de leer van Boeddha door de directe ervaring van de natuur; of, zoals Dogen zegt: 'de oceaan spreekt en de bergen hebben talen – dat is de alledaagse taal van Boeddha.'²²⁷

Dit betekent tenslotte dat de natuur sacraal is, en dat '...een indeling in man, God en natuur... is onvergelykbaar met het Japanse verstaan van zelf en wereld. In *Ji-nan*²²⁸ is het spontane, het grenzeloze dat zichzelf manifesteert in de natuur. Overeenstemmend met *natura naturans*: natuur is zelf het creatieve, en, als datgene wat zichzelf voortbrengt, het *goddelijke*.²²⁹

iii. Kitaro Nishida (1870-1945)

In *An Inquiry into the Good* wijdt Nishida, een van de belangrijkste filosofen van de Kyoto-school, een hoofdstuk aan het concept 'Nature'²³⁰. Voor hem is de natuur het grote Zelf, en dit kunnen wij alleen ervaren in een 'zuivere ervaring'. Hij veroordeelt daarbij het westerse natuurconcept: 'Natuur opgevat als objectieve realiteit, volledig afhankelijk van onze subjectiviteit is een abstract concept, niet de ware werkelijkheid.'²³¹ Toch is het precies dit subjectloze object dat we in de wetenschap uit de natuur

²²³ Thomas Cleary, *o.c.*, p. 105.

²²⁴ H. Nakamura, *o.c.*, p. 529.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Kosen Nishiyama en John Stevens, *Shobogenzo*, p. 103.

²²⁷ Shaner, *o.c.*, p. 114.

²²⁸ Dit is het Chinese *tzu-jen*, vanzelf-zo, de Chinese term voor natuur.

²²⁹ H. Tellenbach and B. Kimura, 'The Japanese Concept of Nature,' in J.B. Callicott en R. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought*, p. 162.

²³⁰ p.68-72.

²³¹ *An Inquiry into the Good*, p. 68.

proberen te genereren. 'Het noumenale aspect van de natuur is het feit van de directe ervaring waarin subject en object nog niet gescheiden zijn... wat de mensen gewoonlijk aanduiden als natuur is dat wat overblijft nadat het subjectieve aspect, de éénmakende activiteit, verwijderd is uit de concrete realiteit. Daarom is er geen zelf in de natuur. Natuur wordt simpelweg in beweging gebracht van buiten af volgens de wet van de noodzakelijkheid, en kan niet spontaan functioneren van binnenuit²³².'

In de werkelijke natuur, die we alleen door ervaring kunnen kennen, hebben alle dingen hun eigen individualiteit: 'De dingen die we aanduiden als bergen, rivieren, grassen, bomen, insecten, vissen, vogels en dieren, hebben alle hun eigen respectieve individualiteit', en dit geldt ook voor de natuur als geheel: 'Natuur als een waarlijk concrete realiteit verschijnt niet in het bestaan zonder éénmakende activiteit. Daarom bezit de natuur ook een soort zelf.'²³³ Een westerling zal onmiddellijk de vraag stellen naar de aard van dit 'eenmakend zelf'. Het antwoord van Nishida is dat dit 'God' is. Wij zouden hier uiteraard eerder het boeddhistische *sunyata* verwachten, maar deze 'God' is niet de persoonlijke, transcendent God van het monotheïsme: 'God is niet iets dat de realiteit transcendeert, God is de basis van de realiteit.'²³⁴ Nishida keert zich uitdrukkelijk tegen de God-persoon: 'De meeste religieuze mensen beschouwen God als een groot menselijk wezen dat zich buiten het universum bevindt en dit controleert. Deze notie van god is uiterst infantiel...'²³⁵ Hij opteert dan ook voor het Indiase brahman-concept, dat een neutrum is, en voor hem het spirituele beginsel van het universum. Deze 'God' is de God van de mystiek, en uiteindelijk de boeddhistische Leegte: 'God is een absolute nietsheid.'²³⁶ Aan het einde van zijn boek, in het hoofdstuk getiteld: 'God en de wereld' zegt hij overduidelijk: 'Juist zoals er geen wereld is zonder God, is er geen God zonder de wereld'²³⁷ en 'God is niets anders dan de wereld en de wereld is niets anders dan God'²³⁸. Daarmee wordt ook de idee duidelijk dat de natuur een zelf is. De natuur krijgt daardoor een sacraal karakter, en is geen loutere '*Klotzmaterie*' (Bloch). Wegens dezelfde ideeën werd Eriugena door de Kerk veroordeeld.

²³² Ibid., p. 69.

²³³ Ibid., p. 70.

²³⁴ Ibid., p. 79.

²³⁵ Ibid., p. 80.

²³⁶ Ibid., p. 82.

²³⁷ Zoals men vaak in de wetenschap beweert.

²³⁸ Ibid., p. 171.

5 HET CONCEPT NATUUR IN EEN COMPARATIEF DAGLICHT

Vanuit ons eigen comparatief model, kunnen we ruwweg vijf fundamentele interpretaties van de natuur onderscheiden:

- (1) De natuur is als vanzelf-zo een niet-reduceerbaar gegeven en een waarde op zichzelf. Deze opvatting is de kern van het taoïstisch denken.
- (2) De natuur is als fenomenaliteit vergankelijk en onvolmaakt. Zij dient derhalve gereduceerd te worden tot een onveranderlijke Zijns wereld, waarvan zij afschaduwing, concretisering of schepping is. Deze opvatting is eigen aan het Griekse denken en aan de christelijke filosofie.
- (3) De natuur is vergankelijke *maya*, die ons kluistert aan het bestaan, en waarvan we ons door mystieke reductie moeten bevrijden. Dit is de meest typische Indiase opvatting.
- (4) De natuur is bron van rationaliteit. De wetenschap moet derhalve uitgaan van de natuur en deze proberen te beschrijven in logische modellen. Hierbij moet alle emotionaliteit geweerd worden. Dit is de gangbare natuuropvatting van de westerse wetenschap.
- (5) De natuur is bron van mysticiteit. Ze is een diep mysterie, dat niet geconceptualiseerd kan worden, en alleen toegankelijk is voor onze ervaring. Zij is derhalve de basis van onze mystieke ervaring. Dit is de opvatting die zich in het boeddhisme zal ontwikkelen.

Stellen we nu, tot slot, de vraag naar een universele natuurfilosofie, dit is de vraag naar de elementen die een dergelijke filosofie minimaal zou moeten omvatten.²³⁹

(1) We moeten daarbij uitgaan van de kosmos zelf. De natuur is oneindig veel ouder dan de mens en heeft een enorm lange tijd alleen op zichzelf bestaan. Dit geeft aan de natuur een grote filosofische relevantie. We moeten dus de vraag stellen naar de betekenis van het universum, waarvan de aarde een klein deeltje is, en de levende natuur een dunne laag.

(2) Als de mens in deze kosmos verschijnt, staat hij aanvankelijk als de dieren 'tussen hemel en aarde' en de natuur is voor hem niets anders dan een *Umwelt*, die hem de mogelijkheid tot survival biedt. Ze is dat uiteraard nog steeds. Deze *Umwelt* wordt geleidelijk omgezet in een landschap, een

²³⁹ Cf. ICF, II, pp.99-107.

landbouwareaal, waarin de sedentaire mens zich vestigt. Dit landschap neemt meer en meer de vorm van een stad aan. Dit zijn duidelijk bepalende elementen in verband met de verhouding van de mens tot de natuur.²⁴⁰

(3) De ontplooiing van de transcendente vermogens van de mens bepalen in toenemende mate zijn houding tot de natuur. Dit betekent dat de natuur niet alleen meer gezien wordt in dienst van de survival, maar in dienst van rationaliteit en mysticiteit. Ook de niet-filosofische mens staat in contact met de natuur, die voor hem een Wordingsproces is. Zijn verhouding tot de natuur bestaat enerzijds uit *aisthèsis*, kennis opgedaan uit aandachtige aanwezigheid binnen die natuur en anderzijds uit ego-intentionele do-ut-des-religiositeit: hij probeert de *mana*-krachten in zijn voordeel aan te wenden.

Maar met de groei van het bewustzijn in de beschaving treedt een grote verandering op in de ontologische interpretatie van de natuur. De rationaliteit construeert een Zijns wereld, de mysticiteit een Niet-zijns wereld. Als we opteren voor een zuivere Zijns wereld, moet de natuur noodzakelijk in de verdrukking raken, want zij wordt alleen op haar rationaliteit getaxeerd. Dit is de kerngedachte van de westerse verhouding tot de natuur. Maar in de oosterse filosofie opteert men voor een Niet-zijns wereld, met als grondgedachte dat de natuur een fundamenteel mysterie is. Als ik in de geschiedenis van de westerse filosofie op zoek ga naar haar natuurfilosofie, dan stel ik vast dat dit mysterie sterk gemarginaliseerd wordt en vaak totaal verdrongen. Dit is enerzijds het gevolg van de Griekse *physis*-interpretatie, anderzijds van de transcendentie van God in het christendom, waardoor de natuur ontgoddelijkt wordt. De enige poging na de Stoa, waarin men de natuur weer als een mysterie wilde beschouwen, was de romantiek. Maar, als gevolg van de impact van wetenschap en technologie op het maatschappelijk leven, en de tegenstand van het dualistisch en anti-pantheïstisch christendom, kon de natuur in de filosofie haar burgerrecht niet veroveren. Zij bleef een gebruiksvoorwerp en een te herscheppen *Umwelt* voor de menselijke beschaving. Zij was een negatief gegeven.

Als wij de natuur in eer willen herstellen, zullen wij op de eerste plaats een andere filosofische richting moeten inslaan, die waarschijnlijk haar aanzet in het Verre Oosten zal moeten vinden. Wij hebben behoefte aan een nieuwe ontologie.

(4) De kosmologie is gereduceerd tot een astrofysica, waarin toeval en

²⁴⁰ Ik heb deze begrippen uitgewerkt in ICF, II, pp. 9-33.

niet-doelgerichtheid de premissen zijn. De natuur is niet het 'vanzelf-zo', maar datgene wat noodzakelijk uit de natuurwetten moet ontstaan. Maar de mens heeft ook behoefte aan een 'religieuze' kosmologie, dit is een kosmologie die aan de dingen een zin kan geven. Godsdiensten hebben dit altijd geprobeerd op grond van overgeleverde verhalen, ze hebben de natuur geïnterpreteerd als het werk van een *Deus faber*. Maar de natuur zelf vraagt onze aandacht voor de 'oeropenbaring' (Novalis) die ze zelf is: de golven verwijzen naar de zee, en de dynamiek van de zee bepaalt de zin van de golven. Uit een puur rationele kosmologie kunnen wij geen zin afleiden, en is de natuur dan ook een toeval zonder zin.

(5) Tegenover de natuurwetenschap en haar technologie, moeten we de natuurmystiek en de natuurreligiositeit plaatsen. Dit betekent dat de natuur een autonome belevingsgrond wordt en uitgangspunt van onze transcendentale emotionaliteit. Natuurmystiek is geen romantische sentimentaliteit, maar de ervaring van de natuur als een wonder. Openheid en eerlijkheid leert ons dat wij met het verstand alleen niet in de diepte van dit wonder kunnen doordringen. Anderzijds betekent wetenschap geen ontluistering van de natuur, maar het ontdoen van het wonder van zijn magie.

(6) Natuurbeheersing is, wegens het 'comforteren' van het bestaan, een belangrijke dimensie van de beschaving. Maar ze moet in evenwicht gehouden worden door de sacrale ontroering aan de natuur, hetgeen resulteert in een schroomvallige wijziging van de natuur. De natuur is een kunstwerk, en kunstwerken benadert men met eerbied.

(7) Industrialisatie is geen autonome waarde, die onbelemmerd haar gang kan gaan; ze moet een element blijven van herordening van het landschap. Schaalvergroting is een factor van de verstedelijking van de aarde. Maar industrialisatie moet gecompenseerd worden door het creëren van natuurreservaten, *sanctuaries*, dit is heilige ruimten.

(8) Mentale verstedelijking resulteert in een *intra-muros*-mentaliteit, waardoor de natuur gedegradeerd wordt tot 'wildernis' en hoogstens gedoogd wordt in haar gereduceerde vorm van parken en tuinen. Daartegenover plaatsen we natuurbeleving, die de stadsmens weer een zinvolle *retour à la nature* leert. Hier is een grote educatieve taak weggelegd voor de natuurverenigingen. Pretparken kunnen de stadsmens misschien wat ontspanning bieden, maar er zouden daarnaast ook wandelbossen moeten zijn, waar stilte en rust absolute prioriteit hebben.

(9) Economisme, dat de economie macht geeft over de politiek, moet afgeremd worden door een sterke milieu-ethiek. Zo niet, dan zal men omwille van winstmotieven de hele aarde uitverkopen, water en lucht inbegrepen.

Het gave leefmilieu moet een absolute politieke prioriteit worden. In onze westerse beschaving zijn de motieven hiertoe nog lang niet krachtig genoeg. Natuur wordt nog al te veel geïnterpreteerd als speelgoed van 'groene jongens', omdat politiek veel te sterk gekoppeld is aan economie, terwijl ze op de eerste plaats humanisme moet zijn.

(10) Zoals het *Gaia*-concept de aarde als één organisme beschouwt, zo moet de 'menschheid' de betekenis krijgen van één organisme dat participeert aan de aarde en haar mogelijkheden. Iedereen heeft het recht op een 'gecomforteerd' bestaan, dat de basisvoorwaarde is om zijn 'bevel des hemels'²⁴¹ te kunnen uitvoeren. Dit elementaire recht moet de eerste doelstelling zijn van de economie, en niet de zelfverrijking van een beperkt aantal aandeelhouders. Iedereen heeft recht op een gezond en menswaardig leefmilieu: daarom moeten milieuproblemen altijd absolute voorrang hebben.

Daarmee hebben we geen nieuwe natuurfilosofie ontworpen, maar hebben wel enkele elementen aangedragen die hun oorsprong vinden in oosterse en westerse levensbeschouwingen, en die mede aan de basis zullen moeten liggen van een andere verhouding tot de natuur.

Naschrift:

Voor een gedetailleerde behandeling van het concept Natuur, met uitgebreide bibliografische referenties, verwijzen we naar onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel II, p. 1 – 249.

²⁴¹ 'T'ien-ming' betekent de talenten die de kosmos in mij geïnvesteerd heeft. Ik kan maar een zinvol bestaan hebben als ik deze talenten kan verdubbelen. Is dit niet het geval, dan leid ik een gefrustreerd bestaan.

MYSTIEK IN SCHRIFTLOZE CULTUREN²⁴²

De filosofie van natuurlvolkeren

Vaak denkt men dat natuurlvolkeren geen filosofie hebben, en dat deze laatste alleen in hogere beschavingen bestaat. Maar ieder volk heeft zijn eigen kijk op het bestaan ontwikkeld. Dit omvat ook een transcendente dimensie. Religie is een vorm van transcendentie, die haar kern heeft in de mystieke ervaring. Hoe kunnen we de mystiek van schriftloze volkeren benaderen, en vooral: wat kunnen we ervan leren?

1. Mystiek van de schriftloze volkeren is een vage en algemene term, zowel in geografische als in cultuurhistorische zin. Is het mogelijk de mystiek van de aboriginals in Australië en die van de indianen in Noord-Amerika onder één noemer te brengen? Cultuurhistorisch is elke interpretatie gebonden aan de godsdienstfenomenologische context. Nu bestaan van de meeste primitieve religies wel goede etnologische beschrijvingen, maar daarbij is van religieus *Einfüllen* niet altijd veel sprake. Derhalve zijn de wereld van goden en geesten, de kosmogonische mythen of de rituelen en liturgieën ons voldoende bekend. Maar wat in grote mate tekortschiet is het godsdienstpsychologische aspect: mystiek is immers een subjectief gebeuren, dat gerelateerd wordt aan een objectief Mysterie. En alleen vanuit de ervaring zelf kan men de mystiek beschrijven. Dit houdt uiteraard verband met het feit dat we niet beschikken over geschriften van 'primitieve' mystici zelf; we zijn dan ook verplicht ons te steunen op uitspraken die door etnologen zijn opgetekend.

Hoe moet men mystiek in deze 'primitieve' context definiëren? Een eerste vaststelling is dat het in de mystiek in principe niet gaat om een collectief gebeuren, maar om een individualisering van een religiositeit die

²⁴² Dit is mijn bijdrage aan *Encyclopedie van de Mystiek*, Kok/Lannoo, 2003, p. 357-369.

haar wortel heeft in een collectivum. Ten tweede gaat het altijd om een persoonlijke innerlijke ervaring, om een *Stimmung* waarin het individu zich bevindt. Maar deze stemming heeft niets te maken met ego-intentionele emotionaliteit²⁴³, dus eigenlijk niet met magische praktijken die als enig doel hebben mij uit mijn existentiële nood te bevrijden. De emotionaliteit moet alter-intentioneel of op zelftranscendentie gericht zijn; zo niet, dan kan zij niet als mystieke ervaring worden beschouwd. Het do-ut-des-ritueel is dus geen mystiek, evenmin als de talloze smeekgebeden.

Een grote mystieke traditie, die culmineert in de joods-christelijke mystiek, gaat uit van de idee van een transcendente God, waarmee de mysticus probeert een eenheidsrelatie op te bouwen. In de regel ontstaat hieruit een dualistische opvatting over de sacraliteit zelf, die het voorwerp van de mystieke ervaring is: de wereld participeert niet aan de heiligheid. We zien deze opvatting ook aanwezig in de Indiase brahmaanse traditie: *atman* probeert een eenheidservaring met *brahman* op te bouwen. Daarbij wordt de wereld zelf als *maya* afgestoten. Het enige verschil met de joodse traditie ligt in het feit dat het brahman geen persoon is, maar een neutrum. Het boeddhisme vertrekt vanuit deze traditie, maar schakelt het *atman* zelf uit, en vervangt dit door *anatman*, de boeddhanatuur in mij. Deze beide vormen van transcendentisme bieden ons echter geen sleutel tot de primitieve mystiek.

In de *madhyamika* wordt de wereld zelf weer opgenomen in de mystieke context. Men gaat hierbij uit van de idee dat alles de boeddhanatuur bezit en dus een sacraal karakter heeft. Dit is uiteraard slechts mogelijk als men de transcendente God omzet in *sunyata*, de Leegte, dit wil zeggen de conceptuele leegte, die de volheid van ervaring is.

De enige echt bruikbare vorm om de primitieve mystiek te beoordelen lijkt mij die van het taoïsme²⁴⁴ te zijn. Hoewel men het taoïsme moeilijk tot de cultuur van de schriftloze volkeren kan rekenen, is dit toch als het ware de literaire expressie van wat in de vele eeuwen van schriftloosheid is gegroeid. Nu is taoïsme een immanentisme²⁴⁵: het sacrale van de wereld komt niet uit de transcendentie, maar uit de wereld zelf. Daarom wordt

²⁴³ **Ego-intentionele emotionaliteit:** De mens verkeert onophoudend in 'Stimmungen' (Heidegger). Meestal zijn deze 'Stimmungen' gericht op het zelfbehoud (honger, angst, seksualiteit...). Mystieke 'Stimmungen' zijn daarentegen gericht op het Andere, ze zijn alter-intentioneel.

²⁴⁴ **Taoïsme:** is een Chinese natuurfilosofie, die verbonden is aan de namen van Lao-tzu en Tsjwang-tzu, en ontstaan is in de 5^e-4^e eeuw v.C.

²⁴⁵ **Immanentisme:** is de filosofie die aanneemt dat de enige realiteit in de wereld zelf te vinden is. Tegengesteld aan transcendentisme.

die wereld als een *tzu-jen*²⁴⁶ (een vanzelf-zo) beschouwd, ongeschapen en eeuwig. Wanneer men primitieve religies ontdekt van hun magische en mythische dimensies, houdt men in de regel een natuurmystiek²⁴⁷ over. Daarom stel ik voor deze laatste term te blijven gebruiken.

2. De Afrikaanse religies hebben zich nog niet in één bepaalde richting geprofileerd, en vormen daarom een goed uitgangspunt voor de studie van de mystiek. Als zuiver immanentisme vinden we de mystieke ervaringswereld het duidelijkst bij de indianen. Omdat we de primitieve religies niet als één pot nat wensen te beschouwen, stellen we dan ook voor ons eerst te beperken tot Afrika, daarna de natuurmystiek in indiaanse context te beschrijven, en ten slotte ook enkele woorden te wijden aan onder andere de Zuidzee-eilanden en Australië.

De term 'natuurreligie' vindt zijn legitimatie in het feit dat 'de natuurmens nog in de totaliteit van zijn omgeving thuis is... Hij heeft nog geen afstand tot haar genomen... het transcendente en het immanente, het objectieve en het subjectieve zijn voor hem nog niet gescheiden' (Dammann, 1963, 5). Dit betekent dat religie nog geen zuiver transcendente aangelegenheid is, die geen betrekking heeft op de omringende natuur zelf en dus de tao²⁴⁸-ervaring als niet-religieus beschouwt. De grondideeën van de Afrikaanse religiositeit zijn vooral: de macht van het Mysterie ; de drang om de relatie van de mens tot dit Mysterie causaal te begrijpen – maar niet op grond van abstracte, rationele, maar van mythische causaliteit; en de dagelijkse Zen²⁴⁹-ervaring van het Mysterie dat de mens overall omringt. Deze macht van het Mysterie bevindt zich enerzijds als een onpersoonlijke kracht in de dingen van de natuur, vooral waar de macht werkzaam is, zoals in de levende dingen maar ook in de kosmische en meteorologische verschijnselen. Men kan hier wel van een *mana*-religie (cf. infra) spreken. Anderzijds bestaat ook een persoonsgebonden interpretatie, die alle elementen omvat die ook in hogere religies aanwezig zijn: zielen, geesten (cf. engelen), goden, en vooral de oppergod.

Deze oppergod is in de primitieve levensbeschouwelijke context

²⁴⁶ **Tzu-jen:** letterlijk: vanzelf-zo, is het Chinese woord voor Natuur. De natuur is niet geschapen, maar is zelf de niet meer reduceerbare realiteit.

²⁴⁷ **Natuurmystiek:** neemt aan dat het mysterie van het bestaan in de fenomenaliteit zelf ligt en niet daarbuiten of daarboven.

²⁴⁸ **Tao-ervaring:** Het tao is het mysterieuze ritme van de natuur zelf. De mens wordt geacht in harmonie met dit tao te leven. Daartoe moet hij resoneren met het tao.

²⁴⁹ **Zen-ervaring:** Zen zoekt het Mysterie in het dagelijks leven en beschouwt dit laatste als een religieuze act.

eigenlijk een vreemd concept, waarvan men vele kenmerken nog in de grote monotheïsmen terugvindt: hij is de meester over alles, hij is de schepper, woont in de hemel, heeft geen grijpbare vorm, weet en ziet alles, is eeuwig en oneindig, heeft vaak geen naam. Het grote verschil is echter dat hij zo goed als geen cultus heeft, en dat men niet tot hem bidt. Deze laatste kenmerken zijn eigen aan de *deus otiosus*²⁵⁰, die eigenlijk een causale god is, die beantwoordt aan de rationele behoefte aan een absolute grond van het bestaan. Dat het hier niet om een mystieke god gaat, blijkt uit de vaststelling: ‘De voorstelling van het hoogste wezen mist iedere emotionaliteit’ (o.c., 31). De belangrijkste eigenschappen van deze god worden door K. Gyekye opgesomd: ‘Als de *ultieme bron van zijn*, schiep Onyame²⁵¹ het hele universum, met inbegrip van de goden of lagere geesten, *uit het niets*... nadat hij de wereld tot bestaan gebracht heeft, *ondersteunt* hij deze met zijn *oneindige macht*... *Alle dingen eindigen in hem*... dit betekent dat alle dingen in hem opgelost worden... De Akan visie volgt hier de notie van *oneindigheid*. Causaliteit is werkzaam in en toepasbaar op alle veranderingen in de wereld. Maar Onyame, die oneindig en eeuwig is, is *niet onderworpen aan verandering en a fortiori aan causaliteit*’ (Gyekye, 1987, 71). Elke theotische levensbeschouwing vindt hier een groot deel van de basisconcepten, die niet door de grote monotheïsmen werden uitgedacht maar blijkbaar werden overgenomen en verder ontwikkeld uit een vroeger en dieperliggend – in de letterlijke zin, primitiever (van primitivus, eerstgeborene, eersteling) – niveau. Ten aanzien van deze oppergod heeft zich *geen mystieke relatie* ontwikkeld, zoals in het christendom of de islam.

In het Afrikaanse denken vindt men ook de idee van verbondenheid met de natuur. Dit is een belangrijk element, omdat ‘de verbondenheid van de mens met zijn omgeving is in de primitieve verhoudingen sterker dan in de hoge culturen’ (Dammann, o.c.,37). De sterkste aanwijzing voor deze ‘*Umweltverbundenheit*’ vindt men in het totemisme (cf. infra). Dit is de voorfase van een taoïstische levensbeschouwing, die zich concentreert rond de S ⊂ O-relatie.²⁵² Omdat men in de primitieve logica de natuurlijke krachten verbeeldt als ‘geesten’, worden we hier geconfronteerd met

²⁵⁰ **Deus otiosus:** een ‘lege’ God, een God die niets om handen heeft. Hij heeft weliswaar de wereld geschapen, maar onderhoudt daar thans geen enkele relatie meer mee. De mens heeft geen mystieke relatie, maar ook geen do-ut-des-relatie met een dergelijke God.

²⁵¹ **Onyame:** is de term voor de hoogste God in de taal van de Akan (Ghana).

²⁵² **S ⊂ O-relatie:** betekent dat het subject volledig kan beschreven worden als een deel van de objectieve wereld: hij bezit niets wat zich boven de natuur uitstrekt.

het probleem van het zogenaamde animisme.²⁵³ Laten we ons eerst goed realiseren dat dit 'animisme' nog steeds bestaat, al is het dan een 'abstractisme' geworden: immers, abstracte concepten zijn ook 'beelden' die de dingen en de krachten uit de werkelijkheid leesbaar maken. Hoe vaak leest men niet dat de natuur wel een oplossing vindt, dat de zwaartekracht streeft naar orde, dat de geest zich doelbewust ontplooit, dat het leven nieuwe vormen uitdenkt, dat de élan vital de levensstroom stuwt, dat de Wil de wereld drijft, dat God denkt, plant, beveelt en geduld oefent...? Overal zien wij krachten aan het werk. H. Kimmerle heeft aan dit animisme een interessante beschouwing gewijd. Hij gaat hierbij uit van de idee van Horkheimer en Adorno, 'dat ook de mythen een rationele en verklarende functie hebben, omdat zij orde scheppen en oriëntering mogelijk maken in een chaotische wereld' (Kimmerle, 1995, 150). In de Afrikaanse denkwereld wordt het begrip 'geest' niet beperkt tot personen, maar worden krachten van de natuur als geesten voorgesteld. Niemand nam het de denker kwalijk als hij over de geest sprak die in zijn lichaam huist en die hem kracht en geest-drift schenkt, maar onder invloed van het (christelijk) dualisme moest de natuur dood zijn, zielloos en ontgeestelijkt. Hier ligt duidelijk een discrepantie, waardoor het zogenaamd animistisch denken nog niet is aangetast: als alleen de mens een geest in zich draagt, dan vertoont de evolutie een duidelijke breuklijn en is deze geest een toegevoegde waarde. Daarom vraagt Kimmerle zich af of we niet aan een nieuw animisme moeten denken, vooral als we zien hoe verstoord de relatie van de westerse mens tot de natuur is. Persoonlijk zou ik dit interpreteren vanuit de boeddhistische logica, die leert dat alle dingen de boeddhanatuur, dit is het bestaansmysterie in zich dragen.

Onderzoeken we dit animisme eerst in verband met de voorouderverering. In de westerse culturen leven voorouders alleen voort in de herinnering, als een soort abstractie van wat hun leven is geweest, soms begeleid van emotionaliteit. Traditioneel geloofde men dat hun zielen naar de hemel waren, naar een totaal andere wereld, waarmee wij geen relatie hebben. In het boeddhisme, dat geen substantiedenken is, gelooft men dat alleen de daden, karma, die in de stroom van de geschiedenis zijn opgenomen,

²⁵³ **Animisme:** is de opvatting dat alle dingen een soort 'ziel' bezitten, ook de zogenaamde dode dingen. Het is een veelvuldig gebruikt begrip in verband met het primitieve denken. Het houdt echter een gevaar in, want het is zelf afgeleid van het Grieks-christelijke zielsbegrip. Als primitieven zouden geloven dat het bestaansmysterie in alle dingen aanwezig is, dan heeft dit niets te maken met animisme.

blijven bestaan na de dood, in de zin dat ze de nu levende mens nog altijd meebepalen, karmisch determineren. Hier wordt de band met de daden van de doden zeer innig: ik ben zelf de doden. Daarmee blijven de doden ook in de wereld. Deze idee beheerst elk immanentisme – zoals bijvoorbeeld de Chinese wereldbeschouwing. Kimmerle stipt aan: ‘Een belangrijk punt hierbij is dat de onzichtbare wereld van de **geesten** voor de Afrikanen helemaal bij deze aardse en menselijke wereld behoort, dat er dus van een radicaal immanente transcendentie moet worden uitgegaan en dat er – heel anders dan in islam en christendom – geen sprake is van een situering van deze geesten en van de goden of van het “hoogste” wezen (*supreme being*) boven de aardse en menselijke wereld’ (o.c.,161). Maar er is ook geen sprake van identificatie van de geesten met de wereld – een soort pantheïsme. Deze geesten zijn een deel van het universum. K. Gyekye zegt: ‘Akan denkers stellen niet dat Onyame (God) identificeerbaar is met de som van alle dingen. Zij identificeren de schepper niet met de schepping, de auteur met zijn werk. Inderdaad, het concept van transcendentie dat zij er op nahouden sluit de verwerping van pantheïsme in. Een meer geschikte beschrijving van het Akan systeem zou *panpsychisme* kunnen zijn: elk ding is of bevat *sunsum* (geest). Zeggend dat natuurlijke objecten *sunsum* of kracht bevatten, bedoelen Akan denkers dat ze hieraan een intrinsieke hoedanigheid toekennen, met name de hoedanigheid van activiteit of een activerend beginsel.’ (o.c.,75). Dit is precies wat men in de Chinese filosofie *ch’i*²⁵⁴ noemt: de energie waaruit de dingen ontstaan. Kimmerle zegt dat bij dit ‘spirituele universum’ zeker ook de natuurlijke dingen horen, want de ‘levenskracht’, dit basisprincipe van het Afrikaanse denken, doordringt alles: ‘De geesten zijn, in het algemeen, de voorouders en de natuurkrachten: de krachten *achter* storm, regen, rivieren, zeeën, meren, bronnen, heuvels, rotsen. Zij zijn niet alleen maar water of rots, want zij zijn spirituele krachten’ (o.c., 162). Gyekye maakt volgende comparatieve conclusie: ‘Als de interpretatie van de Akan bewering correct is, dan verwerpt deze bij implicatie de visie, aangehangen door cartesianen en anderen in de westerse filosofie en ook in de islamitische filosofie, dat materie essentieel passief of inert is en dat een scheppend goddelijk wezen deze derhalve moet activeren. Volgens Akan denkers dan, is activiteit een eigenschap intrinsiek aan materie, d.i. aan natuurlijke objecten; het is de essentie van natuurlijke objecten actief te zijn, kracht te bezitten.’ (o.c.,75). Dit is precies wat de Chinese filosofie onder het *ch’i*-concept verstaat. Deze universele *ch’i*

²⁵⁴ **Ch’i (qi)**: Voor de Chinese denker is de wereld vervuld van kracht: er bestaat dus geen lege ruimte. Deze *ch’i* drukt zich bijzonder sterk uit in het leven.

manifesteert zich in de wording: bestaan is transformeren.

Naast deze natuurlijke dimensie van het Afrikaanse denken, bestaat er uiteraard ook een rationele. Maar aangezien we ons hier alleen bezighouden met de vraag naar de mystiek, kunnen we daar niet dieper op ingaan. Wij beperken ons dus tot de vraag naar de mystieke dimensie. Het begrip mystiek wordt meestal op zo'n onzuivere wijze gebruikt, dat we ons hier uitdrukkelijk beperken tot de vraag naar de numineuze ervaring. Het is duidelijk dat een groot deel van de Afrikaanse religiositeit neerkomt op magische handelingen, *rites de passage*, enzovoort. Maar er zijn ook mensen die een bijzondere *mana*-concentratie vertonen en aldus met hogere machten in relatie staan. Maar 'een dergelijke eigenschap kan een charisma zijn, waarvan de betrokkene zelfs niet weet, waarom precies hij deze gave deelachtig werd' (Dammann, o.c.,55). Toch wordt dit in de regel verbonden met nuttige kennis, zoals geneeskunde, waarzeggerij, toverij... en valt daarmee weer onder de rubriek 'magie'. Het priesterambt bestaat als dusdanig niet, omdat het uitvoeren van een rituele handeling zulks niet vereist. De 'profeet' handelt echter wel vanuit een innerlijke ervaring, en 'kunnen bezetenheid en extatische toestanden als verschijnselen van profetisme aanzien worden' (o.c.,64). Aldus kan een 'profeet' een boodschap van een hogere macht overbrengen: 'Het wezenlijke bij een profeet zou kunnen zijn, dat hij een boodschap in opdracht van een boven hem staande macht over te brengen heeft' (ibidem). Wellicht is de opmerking van Dammann niet zonder betekenis: 'Veel herinnert aan verschijnselen, zoals ze uit het oudtestamentische profetisme bekend zijn. Daartoe behoort bijvoorbeeld de ervaring van een roeping' (o.c.,65).

Vaak wordt de extase opgewekt door de rituele dans. Dat men daarbij overtuigd is door een geest bezeten te zijn, is alleen maar een pre-wetenschappelijke manier om te verklaren dat men zelf is opgetild tot een toestand van transcendente ervaring.

Dammann merkt op: 'Het religieuze leven uit zich in de regel niet in de enkele van de wereld afgezonderde mensen, maar in de gemeenschap' (o.c.,70). Dit betekent dat de grondvoorwaarde voor een echte *unio mystica* weinig aanwezig is. De Afrikaanse religies maken een zeer magische indruk. Het is precies deze do-ut-des magie die in echt mystieke religies als het boeddhisme wordt beschouwd als ego-intentioneel, en dus niet religieus is in de mystieke zin.

3. De indiaanse mystiek is gekenmerkt door het feit dat er geen geloof in een buitenwereldse God bestaat, en dat men geen schepping van de wereld – wel van de mens – kent. Aangezien de wereld *tzu-jen* (vanzelf-zo) is,

is deze wereld zelf sacraal. Als indianen over 'goden' spreken, dan bedoelen ze daarmee de mysterieuze krachten van de natuur. 'God' zelf 'is in de zon, de maan en de sterren, in de wolken van de hemel, in de bergen en ook in de bomen van de aarde' (Müller,1961,187).

Dit heeft als gevolg dat de Heilige Ruimte een centraal concept is in de mystieke ervaring: de heiligheid van de aarde drukt zich uit in het mysterieuze leven. Daarom is de natuur niet iets dat moet overwonnen worden, maar waarin de mens zich moet inpassen. Een eerste mystiek aspect van deze conceptie is die van sacrale geografie: de aarde is geen wildernis, die geciviliseerd moet worden. Ze vormt wel een heterogeen landschap, waar bepaalde plaatsen van een bijzondere heiligheid zijn: zij zijn drager van een objectieve sacraliteit, in tegenstelling tot de subjectieve heiligheid van kerkgebouwen, die pas heilig worden door een inwijding. De mystieke relatie tot dit heilige landschap bestaat op de eerste plaats in aisthesis²⁵⁵, aandachtige aanwezigheid bij het Wonder. Daarbij wordt de mens door het landschap zelf *gestimmt*. Bij speciaal begaafden ver-beeld-t deze stemming zich in visioenen (cf. infra). Om deze eenheidservaring te realiseren moet men uit het dagelijks leven treden, zodat men in innerlijke rust en intentieloosheid kan resoneren met de 'geest' van het land. Deze niet-beheersende houding resulteert in een ethische relatie tot het land en het leven. In de praktijk betekent dit een verfijnde tuning op het mysterie, uitgaande van een alerte zintuiglijkheid, en derhalve van lichamelijke aanwezigheid in het wonder. Dit resulteert in een contemplatieve houding. Uit deze ontroering aan het landschap ontstaan de deugden van dankbaarheid, eerbied en verantwoordelijkheid.

Welke zijn nu de algemene kenmerken van de indiaanse mystiek? Eerst en vooral is hier geen sprake van een relatie tot het eeuwige Zijn, een attribuut van de transcendente God. Alles is worden en dit is de enige werkelijkheid. Dit wordt ritueel uitgedrukt in de dans, het 'gebed met de voeten'. Het gaat hier dus niet om de 'geest' die zich tot het Mysterie verheft, maar om de lichamelijk-geestelijke participatie in het ritme van de natuur. Dit ritme verloopt in een polariteit, die overeenstemt met het yin-yangprincipe²⁵⁶ in China. De dans heeft kracht in zichzelf.

De wereld is geen rationele constructie, die men aan de hand van lineaire causaliteiten kan ontsluiten. Ze is een groot causaal netwerk waar alles

²⁵⁵ **Aisthesis:** betekent aandachtige aanwezigheid bij de dingen; in tegenstelling tot het bekijken van de wereld doorheen het raam van een theoretisch model.

²⁵⁶ **Yin-Yang:** De kosmische ritmen vertonen een expansieve fase (yang) en een recessieve fase (yin), die samen een tao-cyclus vormen.

met alles is verbonden. Dit staat in verband met de mysterieuze kracht, die in alle dingen aanwezig is, en die alleen kan geduid worden binnen een panenergetisme. Dit wordt uitgedrukt in het concept *manitu*²⁵⁷ of *orenda*, dat geen persoonlijke God is, maar een goddelijke kracht die in alle dingen aanwezig is; vandaar dat alle dingen als 'personen' worden beschouwd en dat zij bepaalde rechten hebben.

De tijdsopvatting is cyclisch – 'de tijd is een cirkel' – en de ritmen die we overal in de natuur waarnemen zijn de pulsatie van de kosmische tijd. De mens leeft binnen deze heilige cirkel en moet zich aanpassen aan de kosmische ritmen in een houding die men in het taoïsme aanduidt als *wu-wei*²⁵⁸, niet-handelen. De dood is een organisch deel van de cirkel. De dood is even goed als het leven, omdat hij tot een hogere orde behoort: de mens moet terug naar de aarde om als voedsel te dienen voor het toekomstige leven.

Het Mysterie openbaart zich het sterkst in de levenskracht. *Manitu*, de kosmische kracht, wordt vaak vertaald als 'Grote Geest': dit is een totaal verkeerde vertaling, die door de missionering werd uitgedacht. Lame Deer zegt: 'Alle dieren hebben kracht omdat de Grote Geest in alle woont, zelfs in een kleine mier, een vlinder, een boom, een bloem, een rots.' (Lame Deer/R.Erdoes, 1972, 102). Religiositeit is voor de indiaan geen expressie van een geloof, maar een psychische noodzaak. Daarom is het heilige land van veel meer belang dan religieuze geschriften, en ook daarom geloven zij niet in een antropomorfe godheid, maar in een ondefinieerbare aanwezigheid van een mysterieuze kracht in de natuur. Dit is geen animisme, dat aan de dingen van de natuur een ziel toekent, maar een geloof in de intrinsieke heiligheid – het *manitu* - van alle dingen. Vandaar ook dat gebeden tot God of tempels ter zijner eer geen zin hebben: de dialoog met de dingen van de natuur en de aanwezigheid van *manitu* in alles is voor hen voldoende.

De praktische mysticiteit bestaat dan ook in een integratie in de Natuur en niet in een proces van transcendentie. De reticulaire band met alle dingen uit zich in een diep gevoel van empathie en een eerbied voor de uniciteit van alle dingen, en in de kernopdracht van de religiositeit:

²⁵⁷ **Manitu:** is een Algonkin woord, dat de mysterieuze kracht aanduidt die in alle dingen aanwezig is. Het werd door missionarissen vertaald als 'de Grote Geest', maar dit is in wezen een onjuiste vertaling omdat ze alludeert aan de persoonlijke God van het christendom.

²⁵⁸ **Wu-wei:** letterlijk 'niet-handelen' betekent dat de mens niet moet proberen de natuur te transcenderen; want daardoor verstoort hij de natuurlijke ritmen.

de horizontaliteit in het diepe besef van de eigen verwantschap met alle dingen. Er is dus geen sprake van verlossing, zoals in de verticale religies, maar van integratie en dankbaarheid tegenover de aarde.

De mystieke taal bestaat uit woorden die het karakter van symbolen hebben. De taal is niet agressief en probeert niet de dingen in denkschema's te vangen, maar ze doet de mens resoneren met het Mysterie, ze is in haar diepste wezen poëzie. Het Mysterie is onbespreekbaar, maar welikbaar. Daarom is elke rationele taal ontoereikend. De menselijke geest moet zich in de act van de mystieke beleving ledigen. Daarom blijft hem geen andere taal over dan de heilige taal die woordeloos is, maar zich profileert als lichaamstaal, als muziek, als metafoor.

De mystieke ervaring berust op de idee dat de kosmos ons uitgebreid lichaam is en dat we al de wonderen van de aarde in onszelf kunnen ervaren. Dit gebeurt op de eerste plaats in de droom. De droom wordt niet gepseudologiseerd, maar 'De Amerikaanse indiaan ervaart, wanneer hij droomt, werkelijkheid, vaak dezelfde realiteit als bij een ervaring in waaktoestand, in een andere vorm van bewustzijn, als het ware bij middel van een andere zintuiglijke modaliteit' (Callicott, 1983, 242). Indianen geloven dat dromen 'de taal van de ziel' zijn. Dit zou betekenen dat dromen de innerlijke ervaringen ver-beeld-en, en deze ervaringen zijn ongetwijfeld het diepste contact met de *real Reality*. Voor indianen zijn dromen dan ook van een hoger waarheidsgehalte dan de gewone ervaringen in waaktoestand. De hoogste vorm van mystieke ervaring is echter het visioen. Het ontstaat in de stilte en de eenzaamheid; het openbaart zich als een overweldigende aanwezigheid; het komt van ergens in de mens, van het *nagi*²⁵⁹, en uit zich als een stroom van kracht en vervult de mens geheel. Het is verschillend van de droom omdat het uit jezelf komt. Er bestaan in de literatuur een paar beroemde visioenen, onder andere dat van *Lame Deer*²⁶⁰ en dat van *Black Elk*²⁶¹. Deze laatste komt in een visioen in contact met

²⁵⁹ **Nagi:** 'Wij Sioux geloven dat er iets in ons is, dat ons bestuurt, zoiets als een tweede persoonlijkheid. Wij noemen het *nagi*, wat andere mensen ziel, geest of wezen noemen. Men kan het niet zien, voelen of proeven, maar toen op die heuvels – en alleen maar bij die gelegenheid – wist ik dat het binnen in mij was. Toen voelde ik de kracht door mij heen stromen als een vloedgolf.' (Lame Deer, o.c., 11).

²⁶⁰ **Lame Deer:** John Fire, een Sioux Indiaan. Zijn verhaal werd opgetekend door Richard Erdoes in *Lame Deer, Seeker of Visions*, Nederlandse vertaling: *Lame Deer, Sioux Medicijnman*, 1976.

²⁶¹ **Black Elk:** Sioux medicijnman. Zijn verhaal is opgetekend door John G. Neihardt in *Black Elk Speaks*, 1932, repr. 1959. Nederlandse vertaling: *Zwarte Eland Spreekt*, 1996.

de 'Krachten van de wereld', die als grootvaders verschijnen; hij realiseert zich dat hij zelf deze Kracht is. De impressie van zulk visioen is zo sterk dat het voor altijd in de herinnering blijft. Maar het verandert ook onze kijk op de dingen: 'Ik geloof dat het medicijnman (een onjuiste westerse vertaling) zijn bovenal een geestesgesteldheid is, een manier om deze aarde te zien en te begrijpen, een besef waarom dit alles zo is' (Lame Deer, 128). Dit is wat men in het boeddhisme 'verlichting' noemt: een veranderd realiteitsbewustzijn. Het gevolg van deze toestand is een grote empathie, men wordt 'iemand die het verdriet van anderen voelt'. Dit uit zich in de schepping van een gemeenschappelijke symboliek, die uit de persoonlijke ervaring ontstaat, maar in de ceremonies ter beschikking van iedereen wordt gesteld. Je kan een visioen niet zelf doen ontstaan, je kan er alleen naar toe leven en wachten tot het je geschonken wordt. Om de ontvankelijkheid te verhogen en de remmingen te doorbreken werd soms gebruik gemaakt van peyote, maar de grote mystici zeggen dat de ervaring 'uit je eigen sappen' moet komen.

De indiaanse mystieke relatie tot de werkelijkheid is geen vrijblijvende zaak. Men moet de wereld aanvaarden zoals hij is en beseffen dat het Mysterie goed en kwaad is: de dood moge dan al kwaad zijn voor het individu, hij is goed voor de totaliteit. Men moet bovendien de dingen van de aarde met eerbied benaderen en het leven geen pijn doen. Is men, omwille van het overleven, genoodzaakt een dier te doden, dan moet men aan dit dier vergiffenis vragen en het gebeente met passend ceremonieel begraven.

De levensvisie van hoogstaande indiaanse mystici getuigt van een verfijnde natuurmystiek, die al vele kenmerken van de hogere mystiek in zich draagt. (Voor een omstandige uitwerking van de indiaanse mystiek, verwijzen we naar onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, deel II, 1999, 9.1.8).

Deze natuurmystiek kan vanuit taoïstische context als volgt samengevat worden: 'De taoïstische meditatie probeert niet de mens te onttrekken aan zijn zelfintentionele emotionaliteit, maar hem te laten opgaan in het worden van het tao zelf. Er is hier geen sprake van een *unio mystica* met een transcendent wezen als God, maar met de totale immanentie van het tao, het mysterie van de fenomenaliteit, zelf. Dit is wat Lao-tzu²⁶² noemt: de mysterieuze eenheid. Deze wordt bereikt, niet door het vasten van het lichaam, zoals meestal in transcendente mystiek, maar door het vasten van het hart (geest, *mind*), dit wil zeggen door de intellectuele relatie met het universum uit te schakelen. Dan benadert men het leven niet meer met de

²⁶² **Lao-tzu:** is de auteur van de *Tao-te-ching*, het oudste en belangrijkste boek over het taoïsme. Het is moeilijk dateerbaar: traditioneel 500 v.C., maar wellicht 350 v.C.

zintuigen of met de rede, maar met de *ch'i* zelf, die echter niets nastreeft, maar zich laat vullen door het tao. Op deze eenheid met het tao komt het aan' (Libbrecht, 1999).

4. Voor een laatste reeks concepten in verband met 'primitieve' mystiek laten we ons leiden door de religies van de Zuidzee en Australië; alleen voor de bespreking van het sjamanisme gaan we naar de Arctische volkeren.

Het centrale concept is ongetwijfeld dat van *mana*²⁶³. Het is de mysterieuze kracht die in alle dingen aanwezig is, maar in verschillende graad. Het begrip komt uit Melanesië, maar we treffen het ook speciaal aan bij de Noord-Amerikaanse indianen, onder de namen *orenda*²⁶⁴ bij de Irokezen, *manitu* bij de Algonkin, *wakan* of *wakonda** bij de Sioux. Het is evenwel een universeel begrip, dat een zeer grote rol speelt in de natuurmystiek. De planten, dieren, mensen of hemellichamen zijn niet wat ze in een rationalistische context schijnen te zijn; ze zijn doordrongen van heiligheid. Dit betekent dat het bestaansmysterie – de boeddhanatuur – in elk ding aanwezig is. Alleen een zuiver transcendentisme aanvaardt deze heiligheid niet. *Mana* is enerzijds energie – een soort elektrische lading – maar anderzijds is deze energie (cf. het Chinese *ch'i*) een diep mysterie, en zo wordt het door natuurvolkeren ervaren. Mensen zijn dragers van *mana*, maar sommigen, vooral hoofdmannen en priesters bezitten een sterk *mana*. Het is duidelijk dat de ervaring van dit *mana*, hetzij in de dingen van de natuur, hetzij in zichzelf, de basis is van natuurmystiek.

Maar krachten zijn ook gevaarlijk en men moet er voorzichtig mee omgaan. Vandaar de idee van taboe²⁶⁵. Taboe maakt bovendien de mens onrein en heeft dus een ethische connotatie. Maar in de mystieke context betekent het dat men rein moet zijn om tot de heiligheid in te gaan, dat men zich daartoe aan bepaalde voorschriften moet houden.

Het totemisme²⁶⁶ is geen vorm van aanbidding van dieren, maar een

²⁶³ **Mana:** is de mysterieuze goddelijke kracht die in alle dingen, levende en dode aanwezig is. Het begrip is afkomstig uit Melanesië, maar is vrij universeel.

²⁶⁴ **Orenda:** is hetzelfde als het polynesische mana, in de taal van de Irokezen.

***Wakan** of **Wakonda:** is hetzelfde als mana, maar in de taal van de Sioux.

²⁶⁵ **Taboe:** staat in relatie tot het begrip *mana*. Al wat numineus geladen is, is ook gevaarlijk, en mag derhalve niet aangeraakt worden door iemand die hier niet speciaal, bijvoorbeeld door een wijding, tegen beschermd is. Komt in alle religies, ook de hogere, voor.

²⁶⁶ **Totemisme:** is een associatie tussen het dierenrijk en de mensheid. Ieder persoon of iedere gemeenschap heeft zijn totemdier, waarmee hij door een religieuze band verbonden is.

beseft dat men ermee verwant is. Het is een uitvloeisel van de idee dat men als mens een deel van de natuur is ($S \subset O$), van een fundamenteel immanentisme. Het feit dat men zich met bepaalde dieren intiem verwant voelt, heeft aanleiding gegeven tot een sociale structuur, die wij hier niet verder dienen te behandelen. Belangrijk is voor ons dat de houding van een mens tegenover zijn totem een religieus karakter heeft. Australiërs geloven dat zij door het totemsysteem in relatie staan tot het universele systeem dat het heelal beheerst. 'Zodoende is het Australische totemisme een veelheid en een eenheid. Terwijl het een geheel religieuze achtergrond heeft, neemt het scherpomlijnde vormen aan als religie in de culten van de lokale totems der horden en van hun land. Dit zijn de geestentotems, verantwoordelijk voor het bestaan zelf van de mens; de geloven en rituelen die hiermee verband houden, zijn *de poorten naar het verborgen leven, het mystieke doch ware bestaan*' (Howells, 1963, 139). Het inwijden in de geheimen van de totem gebeurt in afzondering, waar de aangeboren ego-intentionaliteit 'gedood' moet worden, zodat de inwijdeling een lid van de totemclan kan worden. 'En dit is wat hij heeft geleerd. Hij ziet zijn land met nieuwe ogen (dit is het fameuze veranderde realiteitsbewustzijn). Hij weet nu van de *altjira*, de droomtijd, toen er totemhelden-voorouders waren, die of mens waren of dier of beide. (Hij heeft dus de éénheid van alle dingen begrepen, en ook zijn eigen eenheid met de natuur). Voor het eerst in zijn leven heeft hij de *tsjoeringa's*²⁶⁷ gezien (hij kent dus de heilige symbolen van zijn religie) ..., die een gedachtenis aan en de vertegenwoordigers zijn van de helden. In de droomtijd maakten de helden de dingen zoals ze nu zijn, zij ordenden het leven van de mens en lieten herinneringen na aan hun aanwezigheid; zij gaven het gedragspatroon aan, maar zij maakten ook de meren en de bronnen en vooral lieten zij op zekere plaatsen – totemcentra – geesten achter om later te worden geboren, sommige als dieren, sommige als mensen... Dit is het waas van heiligheid waarin de pas ingewijde man nu zijn land ziet...' (ibid., 144vv). Zijn land is heilig. Nu stelt Howells de vraag: 'Maar waarom is dit religie?' en hij antwoordt: 'Omdat de mythen overeenkomen met mana; zij verklaren niet alleen de natuur, maar zijn een noodzakelijk deel van de natuur, evenals de helden. De helden leefden en jaagden en maakten plaats voor totemgeesten – en stierven, maar zij zijn niet weg; de droomtijd was een tijd van wonderen en

²⁶⁷ **Tsjoeringa:** is in Australië een houten voorwerp dat men ronddraait aan een koord, waardoor het een zoemend geluid maakt. Dit geruis wordt beschouwd als de stem van het goddelijke.

is nu voorbij, maar hij blijft op onzegbare wijze toch bestaan en de inheemsen kunnen hem binnengaan door hun cultus en hun mythen en, *individueel, door "dromen" of door het concentreren van hun gedachten zodat ze bijna in trance raken'* (ibid.). Dit is inderdaad wat wij onder mystiek verstaan: de diepe ervaring van het onpeilbaar Mysterie.

Een laatste aspect dat hier besproken dient te worden is dat van het sjamanisme²⁶⁸. Een sjamaan wordt beschouwd als iemand die zich kan verplaatsen naar de andere wereld, waar hij in contact treedt met zielen en geesten. Men kan hierbij de vraag stellen naar de objectiviteit van dergelijke bewering, maar dat kan men ook ten opzichte van de mystieker uit de hogere religies die beweert één te worden met God. De vraag naar de subjectieve ervaring is echter veel belangrijker: de sjamaan ondergaat een intense beleving die van mystieke aard is, maar die hij alleen kan interpreteren binnen de context van zijn eigen cultuur. Hij is een individualist, die alleen en persoonlijk door het Mysterie *gestimmt* wordt; hij is geen magiër die het Mysterie voor eigen voordeel gebruikt en nog minder een priester die in het offer voorgeat. Hij brengt zichzelf in trance door het ritme van de trommel en het gezang. In het algemeen vertoont zijn religieuze bezetenheid een dionysisch karakter; hij gelooft in zijn eigen mystieke ervaring, al zal ze door de buitenstaander wellicht als een vorm van hysterie worden gezien. Voor ons is echter alleen van belang dat de sjamaan in een toestand verkeert die men als mystiek kan interpreteren.

Vele van de hier aangehaalde kenmerken van de primitieve mystiek komen in een veredelde vorm terug in het Chinese taoïsme, dat zelf zijn oorsprong vindt in een soort sjamanisme, dat men wuïsme²⁶⁹ noemt. Alle elementen die de natuurmystiek constitueren komen in de taoïstische natuurfilosofie voor. De wereld is een wordingsproces, dat volgens een bepaald patroon, het tao verloopt; dit tao opereert in een reticulair ruimte en een cyclische tijd. De mens kan hier een immanente ervaring van ondergaan in een natuurmystiek, dit wil zeggen een eenheidservaring met het Mysterie van het tao zelf. Dit is geen transcendente God, maar de kosmos zelf, die een *tzu-jen*, een vanzelf-zo is. (Voor details verwijzen we naar onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, deel II, 1999).

²⁶⁸ **Sjamanisme:** een sjamaan is iemand die speciaal begaafd is om mystieke ervaringen op te bouwen. Daarbij treedt hij in contact met de krachten van het universum.

²⁶⁹ **Wuïsme:** is de Chinese vorm van sjamanisme, die voorafgaat aan en zijn invloed heeft uitgeoefend op het taoïsme.

BIBLIOGRAFIE

- Findeisen, Hans, *Schamanentum*, 1957.
- Howells, William, *De Godsdienst der Primitieve Volken*, 1963. (Vertaling van : *The Heathens*)
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane*, 1957
- Dammann, Ernst, *Die Religionen Afrikas*, 1963
- Gyekye, Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, 1987
- Kimmerle, Heinz, *Mazungumzo: dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën*, 1995
- Bodunrin, P.O., 'The Question of African Philosophy', in Richard A. Wright, *African Philosophy*, p. 1-23
- Wright, Richard A., *African Philosophy*, 1984
- Wizedu, Kwasi, 'Time and African thought', in D. Tiemersma (ed), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, p. 127-135
- Libbrecht, Ulrich, *Inleiding Comparatieve filosofie*, Deel II (9.1.8. 'De indiaanse wereldvisie en het Taoïsme')
- Deloria, Vine, *God is Red*, 1994
- Lemaire, Ton, *De indiaan in ons Bewustzijn*, 1986
- Waugh, Earle H., *Dissonant Worlds: Rogier Vandersteene among the Cree*, 1995
- Müller, Werner, 'Die Religionen der Indianenvölker Nordamerikas', in W. Krickeberg e.a., *Die Religionen des alten Amerika*, 1961
- Lame Deer en Erdoes, Richard, *Lame Deer, Seeker of Visions*, 1972
- Callicott, J. Baird, 'Traditional American Indian and Traditional Western European Attitudes Towards Nature: An Overview', in Elliot, Robert en Gare, Arran, *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*, 1983, p. 231-259
- Lemaire, Ton, 'De indiaanse Houding tegenover de Natuur', in Achterberg, Wouter en Zweers, Wim, (red), *Milieucrisis en Filosofie: westers bewustzijn en vervreemde natuur*, 1984
- Suzuki, David en Knudtson, Peter, *Wisdom of the Elders: Sacred Native Stories of Nature*, 1992
- Hultkrantz, Ake, *Native Religions of North America*, 1987
- Neihardt, J.G., *Black Elk Speaks*, 1932
- Tedlock, D. en B., *Teachings from the American Earth*, 1992
- Highwater, J., *The Primal Mind: Vision and Reality in Indian America*, 1981
- Erwin, Lee, *The Dream Seekers, Native American Visionary Traditions of the Great Plains*, 1994

Nevermann, Hans, Worms Ernest A., Petri Helmut, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, 1968

SPINOZA EN DE OOSTERSE FILOSOFIE²⁷⁰

L'Orient n'existe pas (Malraux)

Ik voel me verplicht te starten met een bekentenis. Ik ben helemaal geen Spinoza-kenner en toen men mij vroeg deze lezing te houden, heb ik geprobeerd onder te duiken. Maar ik was zo naïef bij wijze van troost de deur op een kier te laten, en door die kier zijn de inrichters naar binnen geglipt. Ik heb Spinoza alleen gelezen door een oosterse bril: ik had helemaal niet de bedoeling door te dringen in zijn filosofie als dusdanig, en heb mij dan ook strenge beperkingen opgelegd. Ik zou kunnen stellen dat ik alleen zijn metafysica heb bestudeerd, en geen aandacht heb besteed aan zijn ethiek en staatsleer, hoewel die zeer interessante vergelijkingen zouden kunnen bieden met dat andere grote ethische systeem, het confucianisme. Ik hoop dat de sprekers die na mij komen mijn tekorten en fouten zullen goedmaken.

Vele facetten van Spinoza's filosofie staan haaks op de westerse filosofische en theologische tradities. De meeste denkers gaan, vaak onbewust, uit van wat Husserl hun 'innerlijke tijdshorizont' noemde en slagen er niet in daar afstand van te nemen. Dat kunnen in wezen alleen de grootste filosofen, die de moed hebben te twijfelen aan de fundamentele overgeleverde zekerheden. Tot deze soort behoort Spinoza. Dat men daarmee een groot maatschappelijk risico loopt, toont zijn eigen leven aan: een leven van filosofische eenzaamheid, dat resulteert in de pas postume publicatie van zijn hoofdwerk, de *Ethica*.

Spinoza was een zwijgende denker, en hij wist waarom.

Eenzijds kende ook Spinoza zijn eigen 'innerlijke tijdshorizont'; hij was uit de joodse traditie voortgekomen, had zich in grote mate de christelijke traditie eigen gemaakt, maar hij stond in de lijn van Moses Maimonides

²⁷⁰ Lezing gehouden voor de Internationale School voor wijsbegeerte te Leusden (Nederland) op 28 september 2001.

en van het neoplatonisme. Anderzijds zijn er vele aspecten aan zijn filosofie die een oriëntalist vertrouwd in de oren klinken. Comparatieve filosofie is in wezen een zoektocht naar universele waarden, en niet naar het universaliseren van westerse waarden. Het uitgangspunt is daarbij de vergelijking van oosterse en westerse concepties. Door de academische minachting voor het Oosten is dit niet altijd eenvoudig, en dienen we onze studie vaak bescheiden aan te vangen bij brugfiguren. Een dergelijke brugfiguur is Spinoza. Dit betekent niet dat zijn werk in zijn totaliteit vergelijkbaar is met bijvoorbeeld de vedanta of het boeddhisme, maar wel dat er ideeën in aanwezig zijn die beter passen in de context van deze laatste dan in de westerse *philosophia perennis*.

+

In tegenstelling tot Leibniz, had Spinoza, voor zover wij hebben kunnen nagaan, geen contact met de oosterse filosofie. Leibniz was uitermate geïnteresseerd in China en had direct contact met de jezuïet-missionaris Gaubil. Hij deed zelfs een poging om het neoconfucianisme te interpreteren en volgens sommigen onderging hij er zelfs een zekere invloed van. Maar alles geeft de indruk dat Spinoza zijn 'oosterse' ideeën zelf heeft uitgedacht en dat ze hun bestaan en waarde ontleen aan zijn eigen systeem.

Men zou zich natuurlijk kunnen afvragen of er wel publicaties over het Oosten bestonden die mogelijkwijs voor Spinoza toegankelijk waren, en waaraan hij zijn 'oosterse' ideeën had kunnen ontleen. Ter informatie in de kantlijn: Abraham Rogerius' De Open-Deure tot het Verborghen Heydendom verscheen in Leiden in 1651 (Rogerius was een calvinistische zendeling in India). G. Spizels De Re Litteraria Sinensium Commentarius verscheen eveneens in Leiden in 1660 (Dit was het eerste contact van Leibniz met China). In Amsterdam werden de Voyages de François Bernier (1669) en Athanasius Kirchers China Illustrata (1667) gepubliceerd. In 1655 kwam de eerste Nederlandse ambassade aan in Peking, waarvan tien jaar later het verslag verscheen, in hetzelfde jaar waarin de tweede expeditie in Peking arriveerde. Isaac Vossius (1618-1689), tijdgenoot van Spinoza, was een groot bewonderaar van China. Men kan dus moeilijk staande houden dat er geen informatie beschikbaar was. (Voor zover ik heb kunnen nagaan vermeldt Spinoza alleen dat de Chinezen sinds duizenden jaren hun haar in een vlecht dragen, en vergelijkt dit met de besnijdenis van de joden.)

+

De filosofie van Spinoza heeft wel een zekere invloed op het Oosten, vooral op India, uitgeoefend. Wij kunnen hier niet in detail treden. De reden is echter duidelijk. Anquetil du Perron wees al in zijn Oupnekat (1801-1802), de eerste vertaling van de Upanishaden, op het spinozistisch karakter van deze geschriften. En inderdaad vertonen vele Indiase en Chinese filosofieën dit 'spinozistisch' karakter. Ook P. Boyle vergeleek in zijn Dictionaire historique... (1697) de Indiase filosofie met Spinoza. Oppervlakkige vergelijkingen worden vaak gemaakt, maar alleen van Indiase zijde zijn verschillende comparatieve studies met Spinoza's filosofie verschenen. De Encyclopedia of Indian Philosophy geeft in haar Bibliography negen items, waaronder vier proefschriften, twee voor de universiteit van Londen en één voor die van Parijs. Vijf vergelijken Spinoza met Shankara, één met Ramanuja, twee met de samkhya en één met Sri Aurobindo. Er is mij geen enkele diepgaande comparatieve studie van westerse zijde bekend. Ook vergelijkingen met Chinese filosofie zijn mij nauwelijks bekend: alleen Olaf Graf heeft een artikel gepubliceerd over 'Chu Hsi und Spinoza', maar ik vind zijn parallellen zeer oppervlakkig.

+

*Wat is de betekenis van Spinoza voor **de comparatieve filosofie**? We citeren Hubbeling: 'Spinoza's bijdrage aan de discussie zal in de komende decennia ongetwijfeld belangrijker worden, wanneer de discussie tussen de westerse en de oosterse wijsbegeerte meer op gang komt, wat wel in de lijn der verwachtingen ligt nu wij steeds meer in een mondiale wereld komen. De Indiase wijsgeren hebben namelijk altijd al grote belangstelling voor Spinoza gehad. Misschien dat Spinoza dan een brugfiguur tussen Oost en West kan worden.'*²⁷¹

SPINOZA EN DE OOSTERSE FILOSOFIE

We hebben enkele basisbegrippen uit Spinoza's systeem gekozen en deze in een oosters perspectief geplaatst. Ik denk dat dit 'vasten van de geest' in een lezing als deze niet te vermijden is.

²⁷¹ H.G. Hubbeling, *Spinoza*, derde druk, 1989.

1 HET BEGRIP 'NATURA'

De uitdrukking '*Deus sive Natura*' is gemeengoed geworden. Het is mij evenwel opgevallen dat men bij de bespreking van dit concept snel, al te snel, overgaat naar het begrip '*Deus*' en niet ingaat op het begrip '*natura*'. '*Natura*' is de Latijnse vertaling van het Griekse begrip *physis*. Men kan dit begrip benaderen in aristotelisch-rationele zin: datgene wat aan verandering onderworpen is, in tegenstelling tot het onveranderlijke, dat het domein van de geest is. Maar in de Chinese traditie was 'Natuur' ook een belevingsgrond, en dus de basis van natuurmystiek. (Ik heb dit begrip besproken in mijn *Inleiding Comparatieve Filosofie*, deel II, p. 295 vv).

Misschien moeten we in de geschiedenis teruggaan naar die andere 'pantheïst' die het begrip '*Natura*' in zijn filosofie centraal stelde, namelijk John Scotus Eriugena. Voor Eriugena was de Natuur: 'Alles, God inclus.' Dit betekent dat niet geldt: God = Natura, maar: God \subset Natura (God is een deel van Natura). De oudste voorsocratische betekenis van *physis* was: manifestatie en verborgenheid (*lethe* en *aletheia*), naar de interpretatie van Heidegger. Natura is datgene wat zich tezelfdertijd openbaart en verbergt. Of zoals D. Moran zegt: 'Eriugena nam het Griekse verstaan van de natuur over als een dynamisch proces dat oprijst uit Gods oneindige duisternis in de veelvuldigheid van schepselen en vormen'²⁷² ... God is voor Eriugena: Natuur die schept en niet geschapen is, maar het is een aspect van het Al. Dit is een typisch kenmerk van het neoplatonisme: dat alles tenslotte een eenheid is, een idee die zowel het middeleeuwse als het moderne denken blijft beheersen, en dat we niet alleen bij Spinoza en Leibniz, maar ook in het Idealisme van Fichte, Hegel en Schelling terugvinden.

Wat verstaat Spinoza nu onder Natuur? De voorsocratische *physis*? De *physis* van het klassieke Griekenland? De *tzu-jen* van de Chinezen? De *natura* van Eriugena? De *thatagata-garbha* van het boeddhisme? In zijn *Ethica*, Deel I, stelling 5 zegt hij: 'In de wereld der dingen kunnen er niet twee of meer substanties van dezelfde aard of met eenzelfde attribuut bestaan.' De wereld der dingen – zoals Van Suchtelen vertaalt – is in het Latijn: *rerum natura*, de vertaling van Elwes heeft: '*the universe*'. In de uitdrukking '*natura rerum*' (zoals in Lucretius' *De Natura rerum*) betekent *natura*: aard, wezen, karakter. Dit dubbele gebruik werkt echt wel verwarrend en het is mij niet duidelijk of deze twee tot elkaar herleidbaar zijn.

²⁷² D. Moran, *The Philosophy of John Scotus Eriugena*, 1989, p. 248.

Betekent 'Deus sive Natura' dat God samenvalt met het universum (cf. infra) in ruimtelijke zin; of betekent het dat God zelf de natuur van alle dingen is? Maar deze dingen zijn enkel de modi van de *Deus sive Natura*. En het is niet zo dat de som van de modi gelijk is aan God?

J. Yesselman stelt voor natuur in de betekenis van 'essentie' te schrijven met kleine letter, en in de betekenis van de totale werkelijkheid met hoofdletter.²⁷³

Wat is nu Natuur in het Oosten? In China noemt men de natuur tzu-jen 自然, het vanzelf-zo, dit betekent datgene wat niet door iets anders is veroorzaakt (*causa sui*), dus ongeschapen is, en zelf de ultieme grond van alles is. Dit begrip wordt dus helemaal niet verbonden met een Deus-begrip. Wel wordt het beschouwd als de totaliteit van alles, en dan noemt men het *T'ien* 天, de Hemel. Nu wordt *t'ien* ook vaak door natuur vertaald, maar het is in feite de afkorting van *T'ien-ti* 天地, Hemel en aarde, het universum. De natuur van de levende wezens wordt aangeduid met *hsing* 性. (Zo bijvoorbeeld in *T'ien-ming hsing yeh* 天命性也, Uw bevel des hemels is uw natuur, of zoals in *chien-hsing ch'eng-fo* 見性成佛, aanschouw je natuur en je realiseert het boeddhenschap.)

Eigen aan die natuur is dat het een nooit eindigend wordingsproces is, dat zijn creativiteit in zichzelf draagt: bestaan is worden. Deze wording verloopt echter volgens bepaalde ordepatronen, die samengevat worden onder het begrip 'tao' 道, de Weg. De tijd is cyclisch, zodanig dat het proces niet op een doel afstevent (geen punt omega), maar zichzelf eeuwig herhaalt (wat goed is, mag zichzelf herhalen). De ruimte is geen lege ruimte die een beperkte hoeveelheid materie bevat, maar een krachtruimte, een *ch'i*-veld (cf. infra). De beweging is geen locomotie van atomen, maar een interne transformatie, een groeiproces. De causaliteit is reticulair, zodat alles met alles is verbonden (holisme).

Whitehead zegt: 'In de organistische filosofie wordt het ultieme aangeduid als 'creativiteit' en God is zijn oorspronkelijk, niet-tijdgebonden accidens. In monistische filosofieën, van Spinoza of het absolute idealisme, is dit ultieme God, die ook op equivalente wijze wordt aangeduid als 'het Absolute'. In dergelijke monistische schema's wordt aan het ultieme onrechtmatig een uiteindelijke, 'verheven' realiteit toegekend boven deze toegeschreven aan een van zijn accidenten. Vanuit een algemeen standpunt schijnt de organistische filosofie meer bepaalde kenmerken van

²⁷³ J. Yesselman, <http://erols.com/yesselman/glosindx.htm#Names>. *Spinozistic Glossary and Index*, onder 'Nature'.

Indiaas of Chinees denken te benaderen dan het westers-Aziatisch of Europese denken. De ene kant maakt het proces fundamenteel, de andere maakt het feit fundamenteel.²⁷⁴

Spinoza maakt onderscheid tussen natura naturans en natura naturata.²⁷⁵ De termen zijn afkomstig van Averroes en worden gebruikt door de andere grote monist, Giordano Bruno, die God aanduidt als *natura naturans* om hem te onderscheiden van zijn manifestaties, die hij *natura naturata* noemt. *Natura naturans* is dus het actieve beginsel van de natuur, *natura naturata* het passieve.

Uit deze opsplitsing van de Natuur ontstaat een moeilijk probleem. Als inderdaad God en Natuur identiek zijn, dan moet *natura naturans* gelijk zijn aan *natura naturata*. Maar *natura naturata* is God in zijn verschillende manifestaties, zoals Spinoza zegt in het Scholium van Stelling 29: 'Al datgene wat uit de noodzakelijkheid van Gods natuur of van een van zijn attributen volgt, dat wil zeggen alle *modi* van Gods attributen.' Deze *modi* vormen de wereld. Maar hoe kan dan God gelijk zijn aan de wereld?

Het is duidelijk dat het taoïsme dit soort probleem niet kent, omdat de natuur zelf het creatieve beginsel is, en *natura naturata* identiek is aan *natura naturans*. Het probleem ligt echter anders in de Indiase denktraditie. In de vedanta is brahman de som van alle individuele atmans, wat overeenstemt met: God is de som van alle *modi*. En dat is pas echt pantheïsme. Maar Spinoza verdedigt door al zijn pantheïsme heen de transcendentie van God. Het boeddhisme is een atheïsme, in die zin dat het geen God kent als een zelfstandig, eeuwig, onveranderlijk en creatief beginsel. Het kent wel het Absolute als de oceaan die de golven van de fenomenaliteit genereert. In de *madhyamika* neemt men zelfs aan dat dit Absolute geen zelfstandig bestaan heeft, maar in de fenomenen zichzelf genereert: het is alsof de *natura naturata* de schepper is van de *natura naturans*.

We zullen op dit probleem terugkomen, maar nu eerst aandacht besteden aan het begrip 'substantie'.

2 SUBSTANTIE

Spinoza definieert Substantie als volgt: 'Onder substantie versta ik datgene, wat in-zich-zelf bestaat en uit zichzelf moet worden begrepen;

²⁷⁴ *Process and Reality*, p. 7.

²⁷⁵ *Natura naturans* is de scheppende natuur, *natura naturata* de geschapen natuur.

dat wil zeggen datgene, welks begrip niet het begrip van iets anders, waaruit het zou moeten worden afgeleid, vooronderstelt.' Als wij traditioneel over substantie spreken, bedoelen we daarmee datgene wat men overhoudt als men de eigenschappen, die contingent zijn, weglaat. Maar 'zelfstandigheid' of substantie betekent ook datgene wat op zichzelf bestaat, dus het Absolute. Bij Spinoza lopen deze beide betekenissen dooreen: God is de enige echte Substantie, de enige 'zelfstandigheid'; maar Hij is ook de dragende grond van alle fenomenen. Nu is dit begrip 'dragende grond' iets dat uit de theologie stamt en eigenlijk een onduidelijk begrip. Is God de realiteit van de dingen, dan kan men de absolute transcendentie van God niet redden – wat Spinoza ook niet doet – en is men verplicht minstens panentheïstisch te denken.

Nu heeft het begrip substantie in het boeddhistische denken geen zin, omdat de dingen geen blijvende kern vertonen. In de westerse traditie stelt men zich substantie voor als drager van eigenschappen: $S(a,b,c,\dots)$. Verdwijnen de eigenschappen, dan blijft de substantie bestaan. Maar in het boeddhisme is een fenomeen de som van zijn eigenschappen: $S = a + b + c\dots$. Samen met de eigenschappen verdwijnt ook het ding. Dit is de boeddhistische dharma-leer: dharma's zijn flitsen van het bestaan, die onmiddellijk in andere dharma's overgaan. De realiteit is dus niets anders dan een dharma-veld. De dharma's bevatten geen enkele blijvende substantie.

Maar voor Spinoza is er wezenlijk maar één substantie, die hij God noemt. De meeste boeddhisten nemen aan dat er een *real Reality* is, maar veelal neemt men niet aan dat deze op zichzelf bestaat. Voor ons verstand is ze een *sunyata*, een Leegte. De toestand van nirvana is alleen de toestand van hen die deze leegte gerealiseerd hebben. Nirvana is echter een negatief begrip, het is geen ding dat bestaat. De boeddhistische opvatting is het best te begrijpen vanuit de metafoor van de zee en de golven. Elk fenomeen is een golf, dus een dynamisch verschijnsel. Deze golf bezit geen eigen substantie, geen zelfstandigheid, en is derhalve niet werkelijk in de absolute zin van het woord. De substantie van de golf is de zee. Maar alle golven zijn in een universeel proces causaal met elkaar verbonden. Nu kan men zich voorstellen dat de gehele zee opgaat in de golven en dat de zee als dusdanig maar ontstaat als de golven ophouden te bestaan. Al de golven zijn in een karmisch net met elkaar verbonden en zolang niet alle golven gedempt zijn, kan de zee niet tot zichzelf komen. Men kan zich ook voorstellen dat de zee op zichzelf bestaat als het absolute, of als de God van Spinoza, en om onbegrijpelijke redenen begint te golven – dit is dan een soort schepping. Deze golven zijn de 'modi' in Spinoza's systeem.

Deze *real Reality* is niet toegankelijk voor het verstand, en wordt

daarom een leegte genoemd. Maar zoals we aanstonds zullen zien, is niets zo vol als de leegte. Spinoza is van mening dat wij God wel kunnen kennen door het verstand, weze het dan in een onvolmaakte vorm. In Stelling I, 30 zegt hij: 'Het verstand, hetzij eindig of oneindig in zijn werking, kan slechts de attributen Gods en de bestaanswijzen (modi) Gods bevatten en niets anders.' Hij is zelfs van mening dat, als wij God niet kennen, wij helemaal niets kennen. Wel is deze kennis een *scientia intuitiva*. Jaspers formuleert het als volgt: 'Het zijn van het Zijn – of van de Substantie, zoals Spinoza het noemt – is voor hem geen loutere idee; het is de overweldigende, alomvattende, oneindig rijke intuïtie van God, die bevestiging vindt in alle denken en ervaring, om het even wanneer wij onze blik richten op hun grond.'²⁷⁶ Maar is dit niet gebaseerd op een mystieke ervaring in de plaats van op een filosofische intuïtie? Was Spinoza een 'God-intoxicated man', zoals Hölderlin zei? Hubbeling zegt: 'Spinoza's wijze van kennen van de derde soort (dit is de *scientia intuitiva*), om namelijk God in alles te zien, is duidelijk van mystieke aard. Ook zijn zienswijze om de menselijke ziel als een deel van Gods Geest te zien, evenals zijn conceptie van God als een alomvattend wezen hebben een duidelijk mystiek karakter' (p. 51). Het gaat hier telkens om 'zien', om een *visio Dei*, terwijl de oosterse mystiek veeleer overeenstemt met Taulers *fruitio Dei* (het genieten van God). De mystiek van Spinoza is duidelijk intellectuele mystiek, omdat 'alles bij Spinoza helder en klaar geformuleerd (is) en methodisch afgeleid wat bij mystici in beeldende taal wordt vertolkt'.

Whitehead vindt de constructie Natura = Deus ontoelaatbaar en overbodig. Dit brengt ons in de nabijheid van het taoïsme, dat evenals Whiteheads procesfilosofie een organicisme is. Het taoïsme is een fenomenalisme, dat de fenomenaliteit zelf als de werkelijkheid ziet. Het tao is het ritme van alle processen, maar bestaat niet op zichzelf. Het tao is dus helemaal geen God. In de *Tao-te-ching* wordt het een Wu 無, een niet-bestaande, genoemd, dit wil zeggen dat het alleen in de fenomenen bestaat en niet op zichzelf. Dit zou in de terminologie van Spinoza betekenen dat God alleen bestaat in de schepping en niet daarbuiten: dus een zuiver pantheïsme. Deze term heeft echter in taoïstische context geen zin, omdat daar geen godsbegrip voorkomt. Het taoïsme beantwoordt dus aan de voorwaarde van de procesfilosofie: 'Dat het 'substantie-eigenschap'-concept vermeden wordt, en dat de morfologische beschrijving vervangen wordt door de beschrijving van het dynamisch proces.'²⁷⁷ Het begrip

²⁷⁶ Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, 1966, 'Spinoza' ...

²⁷⁷ *Process and Reality*, 1979, p. 7.

'*substantie*' heeft in een taoïstische dynamische conceptie van de werkelijkheid geen enkele zin. Waar de realiteit uit dingen (*res*) bestaat, bestaat de werkelijkheid uit werkingen.

3 ATTRIBUTEN

De ene Substantie heeft een oneindig aantal attributen. Hier wordt het volmaakte dus voorgesteld als iets dat een oneindig aantal eigenschappen heeft. Definitie I, iv zegt: 'onder "attribuut" versta ik datgene, wat het verstand (*intellectus*) opvat als uitmakende het wezen ener substantie.'

Plaats ik deze definitie naast de opvatting van het boeddhisme, dan valt mij op dat het 'verstand' moet uitmaken wat het wezen van iets is. Het boeddhisme leert echter dat het absolute geen attributen heeft en daarom sunyata, leegte, wordt genoemd. Maar welke is de betekenis van het door Spinoza ten overvloede gebruikte woord 'oneindig'? Als het aantal attributen oneindig is, dan zijn ze ontoegankelijk voor het verstand, en dan komt dit op hetzelfde neer als zeggen dat het leeg is. Dezelfde kritiek vindt men bij Karl Jaspers: 'De idee van de oneindige attributen dient hem alleen als een geschikte uitdrukking voor Gods transcendentie.' Maar geen attributen betekent dat het Absolute ook het menselijk verstand transcendeert: met het denken bereikt men niets; alleen de ervaring van het Mysterie brengt ons ermee in contact.

Spinoza zegt dat *wij* maar twee attributen kennen: *extensio* (uitgebreidheid) en *cogitatio*, het denken. Uitgebreidheid betekent in de Griekse denktraditie de materie, denken de logos. De uitgebreidheid kan ik zintuiglijk waarnemen, de logos kan ik achterna denken in de wetenschap. Deze laatste komt zowel in het Griekse 'kosmos' als in het Indiase '*ṛta*' voor.

In China wordt de materie vervangen door energie (*ch'i*), en de orde door tao. De *ch'i* heeft geen uitgebreidheid, maar is een oneindig krachtveld, dat niet gedacht kan worden. Het enige wat we kunnen denken zijn de dynamische patronen van dit energetisch veld, zoals ook de moderne wetenschap weet. Deze kunnen we uitdrukken in algebraïsche functies, niet in geometrische structuren.

4 MODI

Denken we terug aan de golven en de zee. De golven vertonen alle hetzelfde golfpatroon, dat met frequentie en amplitudo beschreven kan worden. Maar toch vertoont elke golf een specifieke individualiteit of een modus van het golfpatroon. Deze modi zijn individualisering van de twee attributen van de geest (het denken) en de lichamelijke (de uitgebreidheid). 'Onder bestaanswijzen (modus, modificatio, affectio) versta ik de openbaringen ener substantie, ofwel datgene wat in iets anders bestaat, door bemiddeling waarvan het ook wordt begrepen' (Def. I,v). De modi zijn dus tijdsgebonden (cf. infra).

Ross geeft volgende verklaring: 'Een materieel ding is een deel van de ruimte zelf..., zoals een individuele golf identificeerbaar is in de oceaan, maar niet bestaat apart van het water waaruit het bestaat. Op dezelfde wijze is een specifieke gedachte een tijdelijke verstoring van het attribuut denken – of, kunnen wij zeggen: van het bewustzijn. De golfmetafoor is geschikt: ons bestaan is een rimpel op de oppervlakte van God'.²⁷⁸

Deze metafoor stamt uit het boeddhisme. Elke specifieke golf is een dynamisch verschijnsel, dat ontstaat als samenspel van vele dharma. De dharma zijn eigenlijk een soort differentiaalquotiënten, dit wil zeggen dat hun tijdslimiet nul is en ze dus op zichzelf geen tijdsduur hebben. Maar hun integraal vormt een fenomeen, een golf. Op minder exacte wijze kan men dharma voorstellen als flitsen van bestaan. Dit is echter de manier waarop wij de verschijnselen denken, maar wij kunnen de verschijnselen alleen als verschijnselen waarnemen, dit wil zeggen, op een tijdsas. Dit betekent dat de golf van ogenblik tot ogenblik verandert, en ik hem dus niet in zijn uitgebreidheid kan vatten, omdat hij in wezen een proces is en niets anders. Een dharma heeft geen uitgebreidheid in de ruimte en geen duur in de tijd. Het is dus een gedachteconstructie, het is de manier waarop wij de kinetische werkelijkheid proberen te denken. Zoals Stcherbatsky zegt in *Buddhist Logic*: 'Het is het punt-moment van de werkelijkheid, het heeft geen delen waarbinnen de relatie van voorafgaande en volgende zou bestaan, het is de infinitesimale tijd, de differentiaal in het lopende bestaan van een ding'.²⁷⁹ Terugkerend naar het beeld van de zee en de golven: aan de golven komt geen eigen realiteit toe, hun

²⁷⁸ Kelley L. Ross, 'Baruch Spinoza',

<http://directory.google.com:Top/Society/philosophy/Philosophers/Spinoza Baruch>, p. 3.

²⁷⁹ Vol. I, p. 182.

enige realiteit is de zee. Maar het is dankzij de golven dat wij weet hebben van de zee.

De kritiek van Whitehead is de volgende: 'Hij gaat uit van één substantie, *causa sui*, en beschouwt haar essentiële attributen en haar geïndividualiseerde modi, dit is de '*affectiones substantiae*²⁸⁰'. De kloof in het systeem is de willekeurige invoering van de 'modi'. En toch is een veelvuldigheid van modi een vereiste, wanneer het schema enige directe relevantie wil bewaren tot de vele gebeurtenissen in de wereld van de ervaring.' In wezen komt dit neer op de aloude vraag waarom God de wereld heeft geschapen. In het taoïsme wordt de fenomenale werkelijkheid aanvaard als *tzu-jen*, vanzelf-zo, en wordt niet gerelateerd aan een hogere werkelijkheid. Hier is de natuur werkelijk 'god': het Mysterie is de som van de fenomenen, dit wil zeggen van hun tao-proces. Hun gemeenschappelijke 'substantie' is dan de *ch'i*, de energie, die de niet-reduceerbare grond van het universum is. Ook de *Tao-te-ching* zegt dat er in het begin enkel het Ene was en dat dit de werking van het tao onderging en aldus het yin-yangpatroon genereerde en dat de tienduizend dingen (= fenomenen, processen) aldus ontstonden.

Jaspers zegt: 'Alle dingen die er zijn, zijn IN God, en niets kan ofwel zijn ofwel gedacht worden zonder God' (p. 280). Maar het woord 'IN' drukt al de filosofische hachelijkheid uit die volgt uit de conceptie van de transcendente God: waarom zegt men niet eenvoudig: alle dingen zijn God, zoals Eriugena zei, en zoals Nishida leert? Maar de God van Spinoza is ook immanent, en daaruit volgt, in de taal van Jaspers: 'Het essentiële is dat bij de verklaring dat de uitgebreidheid een attribuut van God is, hij de goddelijkheid en de heiligheid van de wereld heeft hersteld. Geen aspect van de realiteit is zonder God of tegengesteld aan God' (p. 288).

5 GOD

Laten we eerst een blik werpen op het godsbegrip in de joods-christelijke-islamitische traditie enerzijds en in de Indiase anderzijds. In de westerse traditie is God op de eerste plaats de God van de Bijbel: (1) zuiver transcendent en niet aanwezig (tenzij allegorisch) in zijn schepping; (2) het beeld van God is zeer antropomorf (als wij Gods beeld en gelijkenis zijn, dan geldt ook het omgekeerde); (3) God heeft de wereld geschapen

²⁸⁰ O.c., p. 6 vv.

e nihilo; (4) God leidt de geschiedenis; (5) God is een persoon en staat in een ik-gijrelatie tot de mens; (6) God is oneindig goed, het kwade komt uit de wereld. Tegen elk van deze ideeën tekent Spinoza verzet aan. Toch blijft zijn God altijd toch herinneren aan de God van de Bijbel: het is met de joodse God dat Spinoza probeerde in het reine te komen, en het is ook precies hierdoor dat hij in zijn leven heel wat last heeft gekend. Stellen we ons even voor dat hij met het Indiase godsconcept af te rekenen zou hebben, zou hij dan ten prooi gevallen zijn aan dezelfde filosofische en maatschappelijke spanningen?

Afgezien van het vroege en volkse polytheïsme, kende India alle mogelijk godsconcepten. De persoonlijke God, Isvara, heeft alle attributen van de Semitische Ene God: enig, eeuwig, almachtig, alwetend en zuiver geestelijk. Maar al vroeg ontstaat het panentheïsme: de wereld is een deel van God. Dit is de leer van de oude *Upanishaden*, en van de *Bhagavadgita*. Er ontstaat echter ook zuiver theïsme, bijvoorbeeld in de *nyaya-vaishesika* en in de yoga, die het verschil tussen God en de wereld leert en dus dualistisch is, maar de wereld ziet als coëxisterend met God en niet geschapen. Zeer invloedrijk was het concept van brahman, het onpersoonlijk absolute, dat vooral in de vedanta van Shankara tot grote bloei kwam. In zijn absolute non-dualisme (*a-dvaita*) nam hij aan dat er maar één werkelijkheid bestaat: het brahman, dat nooit tot object van onze kennis kan worden en alleen toegankelijk is in de meditatieve ervaring. Isvara, die door de gewone mens als God wordt beschouwd, is in feite maar een verschijningsvorm van brahman. Ten slotte is er het 'goddelijke' in de atheïstische systemen. De meeste Indiase systemen zijn atheïstisch. Dit geldt echter bij uitstek voor het jainisme en het boeddhisme. We beperken ons tot dit laatste. In het oude boeddhisme betekende nirvana alleen de negatie van de fenomenale wereld, maar in het *mahayana* wordt het het eeuwige absolute, dat door de fenomenale wereld, die ons betovert (*maya*), verborgen wordt. Dit absolute is echter een N-iets, dit is een onconceptualiseerbare, maar wel ervaarbare realiteit. Het is duidelijk dat Spinoza met zijn naar westerse maatstaven originele en anti-traditionele ideeën beter zou begrepen zijn in India, en ook daar thans nog beter begrepen wordt dan in het Westen.

Keren we nu terug naar het godsbeeld van Spinoza en naar de kenmerken van de Bijbelse God, die niet integreerbaar bleken te zijn in Spinoza's filosofie. Spinoza leert dat we van Gods oneindig aantal attributen er maar twee kennen, namelijk de *cogitatio* en de *extensio*. Deze twee constitueren voor ons het wezen van God. Daarmee is onze kennis van God onvolledig, maar wel adequaat. De andere eigenschappen (bijvoorbeeld almacht, alwetendheid, enzovoort) zijn geen wezenskenmerken (attributen),

maar *propria*. Dit klinkt als een verhaal uit de scholastiek, waar Spinoza veel aan ontleend heeft. En misschien heeft Schopenhauer gelijk als hij zegt: 'De terechtgewezen duisterheid in de leer van Spinoza ontstaat daaruit, dat hij niet onbevangen van de natuur der dingen, zoals ze voorligt, uitging (zoals de Chinese 'wetenschap' in haar *aisthèsis*-houding deed), maar van het cartesianisme en bijgevolg van allerlei traditionele begrippen, zoals 'Deus', 'substantia', 'perfectio', enzovoort, die hij maar langs omwegen met zijn waarheid in harmonie probeert te brengen'.²⁸¹

(1) De God van Spinoza is overal aanwezig. Indien dit niet het geval was, zou zijn leer totaal incoherent zijn. Is dit een zuiver immanentisme? Neen, want precies door het oneindig aantal attributen, terwijl de dingen van de wereld er maar twee hebben, stelt hij Gods transcendentie veilig. Aldus wordt zijn leer een panentheïsme, maar zijn '*Deus sive Natura*' enigszins gerelativeerd: Natura is Deus, maar is Deus ook Natura (zoals bij Eriugena)? De joodse God blijft op de achtergrond toezien, zoals ook Schopenhauer opmerkte: 'De wereld zelf is God – het zou hem nooit ingevallen zijn zulks te beweren, wanneer hij in de plaats van het jodendom onbevangen van de natuur zelf had kunnen uitgaan'.²⁸²

God is dus ook aanwezig in de mens. Heeft God ook een lichaam? Dit is een typisch antropomorfe vraag, want het lichaam van God is het heelal. Spinoza zegt zelf dat sommigen zich naïef God voorstellen als een mens, die dus een lichaam bezit. Een dergelijke God is het best te vergelijken met het brahman, dat in alles aanwezig is. In die zin is God de natuur van alle dingen.

Wat is dan de menselijke ziel? De menselijke ziel is een deel van het oneindige verstand van God. Maar wat is een 'oneindig' verstand? Schept ook Spinoza zijn God niet naar zijn eigen beeld en gelijkenis? En is dit alles iets meer dan een uitbreiding van het lichaam-zielprobleem, dat uitvergroet wordt tot de attributen van God? Of kunnen we deze leer verstaan als het *atman*, dat een deel van het brahman is? Maar dit *atman* is niet afhankelijk van zijn eigen individualiteit. Dit lijkt echter niet te gelden voor de ziel.

(2) God wordt in de Bijbel op zeer antropomorfe wijze voorgesteld. Maar 'degene die leven wil bij het licht van zijn natuurlijke rede (het *lumen naturale*), heeft de Schrift niet nodig. Zo wordt de Bijbel het boek uitsluitend voor de grote massa, terwijl de wijze en de filosoof het niet nodig hebben'. In het boeddhisme bestaat een fundamenteel wantrouwen tegen

²⁸¹ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke* (Suhrkamp ed., 1986), Bd. IV, p. 20.

²⁸² *Parerga*, p. 91.

het geschreven woord. Zo zegt de Boeddha: 'Taal, o Mahamati, is niet de ultieme waarheid, en wat met taal bereikbaar is, is niet de hoogste waarheid. En waarom? Omdat de hoogste waarheid alleen ervaren kan worden door de wijze. Met woorden kun je toegang krijgen tot de waarheid, maar woorden zijn zelf niet de waarheid.'²⁸³ De boeddhistische *Tripitaka* is de verzameling van religieuze geschriften, maar het is geen Bijbel of Koran: men kent er geen speciaal gezag aan toe. Het culmineerpunt van dit wantrouwen in woorden wordt bereikt in het feit dat de zesde patriarch van Ch'an de *soetra's* scheurde.

(3) De wereld vloeit noodzakelijk voort uit God, de wereld is Gods emanatie. 'Al met al is er geen sprake van dat God de wereld als het ware door een machtsspreuk uit het niets zou hebben geschapen. De wereld is Gods "buitenkant" en is zo oud als God zelf, dit wil zeggen tijdloos. God staat niet tegenover de wereld alsof deze iets buiten God was, maar hij is de immanente grond van de wereld en alles wat daarop is, inclusief de mens. Mens en wereld zijn dus uitdrukkingsvormen van God' (Hubbeling, 61). Dit is een idee die in het Oosten geen speciaal opzien zou baren, maar in het Westen op grote tegenstand moest botsen: 'De christelijke wijsgeren en theologen hebben tegen deze conceptie dit grote bezwaar, dat de mens nu God niet meer tegenover zich vindt; dat er van een ik-gij-verhouding tussen God en mens geen sprake meer is; dat schuld, zonde en verlossing daardoor verdwijnen; dat er van gebed geen sprake meer is; dat menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid verdwijnen, enz.' (Hubbeling, 60vv.). De ik-gij-verhouding (cf. Martin Buber) had de bedoeling het persoon-zijn van God te redden. Nu heeft deze opvatting in India weinig zin, tenzij in het Isvara-concept. Het is vooral in het boeddhisme de bedoeling dat dit ik (*atman*) omgezet wordt in een niet-ik (*anatman*), dat zich tegenover de Leegte bevindt. Hier is uiteraard geen sprake van een ik en een gij. In verband met schuld en zonde heeft in het Oosten nooit de idee bestaan dat er een soort erfzonde bestaat, die een soort oerschuld teweegbrengt. Wel heeft de mens van bij zijn geboorte een karmische belasting, die in feite zijn *t'ien-ming* of bevel des hemels bepaalt. Verlossing betekent dus iets anders dan in het christendom, en Boeddha is geen verlosser, maar een voorganger. Het gebed is eigenlijk een smeekbede om hulp vanwege hogere machten; het boeddhisme leert dat men alleen vertrouwen in zichzelf mag hebben, en vervangt het gebed door de meditatieve verzinking. Toch hebben zich ook in India te allen tijde vormen van devotionalisme

²⁸³ Lankavatara Sutra, ch. Xxxiii. D.T. Suzuki, *The Lankavatara Sutra (tr.)*, 1973 repr., p. 77.

ontwikkeld, maar de filosofen hebben deze nooit als volwaardig beschouwd.

(4) Leidt God de geschiedenis? Dit is een fundamentele idee van het jodendom/christendom. Spinoza leert dat de doelgerichtheid die wij menen in de natuur te zien, een vooroordeel van de mensen is: 'God handelt dus niet volgens een doelgerichtheid, maar volgens de eeuwige noodzakelijke wetten, die zijn wezen vormen.'²⁸⁴ God is dus een exacte wetenschapper en kan dus niet op wonderdadige wijze ingrijpen in het contingente dat men geschiedenis noemt. Dat God een wil heeft, is een antropomorfisme en een '*asylum ignorantiae*', een toevlucht voor de onwetendheid. Daarom zegt Hubbeling: 'Toch neemt Spinoza inderdaad de tekst van de Bijbel zoals die er staat en ontkent hij de wonderverhalen niet. Maar hij voert ze terug of tot gewone bekende oorzaken, die de profeten of bijbelschrijvers nog niet kenden, of tot natuurwetten die ons nog onbekend zijn' (p. 92).

Dezelfde idee dat de geschiedenis volgens vaste wetten verloopt en geen specifiek doel heeft, vindt men terug in het neoconfucianisme. Dit had uit het taoïsme de idee van de cycliciteit van de tijd geërfd, en deze idee werd door het boeddhisme bevestigd. Chu Hsi zegt duidelijk: 'Volgens het principe van de wereld zal een ding opnieuw beginnen wanneer het eindigt, en kan daarvoor voor eeuwig zonder beperking blijven bestaan.'²⁸⁵ Maar ook het universum zelf kent een cyclisch verloop: 'Kan het universum vernietigd worden? – Het is onvernietigbaar. Maar eenmaal zal de mens al zijn morele principes verliezen en alles zal samengeworpen worden in een chaos. Mensen en dingen zullen allen uitsterven, maar dit is niet het einde der tijden, geen *Götterdämmerung*, geen *eschaton* en er zal een nieuw begin zijn. Hoe werd de eerste mens geschapen? Door de transformatie van de *ch'i*. Wanneer de essentie van yin en yang en de vijf Agensen verenigd zijn, zal de fysieke vorm van de mens hersteld worden. Dit is wat de boeddhisten productie door transformatie noemen' – vertaling W.T. Chan. Dit betekent dat de energie (*ch'i*) zelf eeuwig is, maar de vorm (*hsing*) verandert. Daarom is alles in de wereld vergankelijk, ook de wereld van de vormen zelf.

(5) God is onpersoonlijk. Veel van wat wij de persoon van God noemen zweemt sterk naar antropomorfisme, wat Spinoza aan de theologen verwijt: 'Wij mogen God geen ik-bewustzijn toeschrijven zoals de mens

²⁸⁴ *Ethica*, vert. N. Van Suchtelen, p. 62.

²⁸⁵²⁸⁵ Chan, Wing-tsit, (citaat 1): *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology*, compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien, 1967, p. 13. (citaat 2): *A Source Book in Chinese Philosophy*, 1969, p. 642.

dit heeft. Evenmin mogen wij in eigenlijke zin aan God wil en verstand toeschrijven' (p. 60). Dit personifiëren van God heeft als gevolg dat wij een utilitaristische en ego-intentionele houding aannemen tegenover God: veel devotionele praktijken hebben geen ander doel dan mijn eigen noden op te lossen: do-ut-des.

Het boeddhisme heeft in zijn *anatman*-leer duidelijk begrepen dat, zolang het eigen ik centraal staat in de religieuze praxis, de mystieke eenwording niet kan plaatsvinden. Maar Shankara vond de idee van de persoonlijke God belangrijk als voorwerp van verering door de massa en als basis voor een praktische moraal. Anderzijds nam hij aan dat alleen brahman de God kon zijn van de filosoof.

Toen de jezuïeten in de 16^{de}-17^{de} eeuw in China het godsbegrip probeerden in te voeren, konden zij alleen uitgaan van het begrip *t'ien* 天 'hemel'. Zij leerden dat er in die hemel iemand woonde die daar de Meester (*chu* 主) was, en vertaalden 'God' door *t'ien-chu* 天主, meester van de hemel. Zo vreemd was het christelijke godsconcept in China.

(6) Wat uit God komt kan niet anders dan volmaakt zijn. De natuur kan slecht zijn voor mij (bijvoorbeeld de dood), maar als geheel is de wereld goed. Ook het taoïsme heeft altijd dit standpunt ingenomen: dingen die kwaad zijn voor mij, bijvoorbeeld mijn dood, zijn goed voor het geheel. Daarom noemt de *Tao-te-ching* de mens een 'strooien offerhond': vandaag gehuldigd, morgen verworpen, naar de eeuwige wet van yang en yin. Maar ook in de Kyoto-school blijft deze opvatting bestaan. Zo zegt Nishida in *Inquiry into the Good*: 'Realiteit, juist zoals ze is, is het goede.'²⁸⁶

Al de kenmerken die Spinoza aan God toekent kunnen evengoed toegewezen worden aan brahman. Jaspers geeft de volgende zes kenmerken: (1) God bestaat. Deze zekerheid staat op zichzelf, en kan nergens uit afgeleid worden; ze ontstaat uit onze meditatie over de eeuwig aanwezige Realiteit. Dit is brahman, de grondslag van het realiteitsbewustzijn. (2) God is oneindig. Voor Spinoza betekent dit dat hij een oneindig aantal eigenschappen heeft, voor de vedanta betekent dit dat brahman eigenschapsloos is. Want elke bepaling is een beperking, en dus een negatie; elk kenmerk dat wij aan God of brahman toekennen dient geschrapt te worden. Dan rest ons niets anders dan het Niets van de negatieve theologie. (3) God en brahman zijn ondeelbaar. (4) God is één; brahman is één. (5) God is onbepaalbaar en onvoorstelbaar, net als brahman. Maar het boeddhisme noemt brahman een Leegte, dit wil zeggen iets zonder eigenschappen.

²⁸⁶ Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, 1990, p. 171.

(6) God is ver en nabij. Als *atman* ben ik een deel van brahman, maar brahman is aanwezig in alles, in het gehele universum.

Daarmee is het godsbeeld van Spinoza niet uitputtend beschreven. Toch is het wellicht duidelijk dat het beter past in een oosterse monistische context dan in die van het westerse monotheïsme.

6 DEUS SIVE NATURA

Spinoza is een monist, maar zijn God en Natuur echt twee onderling substitueerbare begrippen? Of heeft Schopenhauer gelijk als hij zegt: 'Alleen Spinoza had speciale redenen, zijn ene Substantie zo (dit is als God) te benoemen, om meer bepaald ten minste het woord, hoewel niet de zaak te redden. Giardano Bruno's brandstapel lag nog vers in het geheugen...'²⁸⁷ En in *Parerga* zegt hij: 'Aangezien Spinoza echter met de naam "Deus" de wereld aanduidt, zo is daarmee tenslotte niets verklaard' (p. 19). Alle zes hierboven aangehaalde kenmerken van God zijn ook toepasbaar op de natuur, met uitzondering van het laatste. Men kan moeilijk beweren dat de natuur ver en nabij is. Jaspers ziet duidelijk dat er toch een kloof bestaat tussen natuur en God: 'Het radicale verschil tussen substantie en modi is gecombineerd met de fundamentele idee dat alle dingen bestaan door God en in God, en dat God in hen is. Maar God is op zijn beurt zo radicaal anders dat de dingen niets gemeenschappelijks met Hem kunnen hebben, omdat zij in alle aspecten modi zijn en geen substantie'.²⁸⁸ Jaspers merkt terecht op dat wij hier weer geconfronteerd worden met het oude probleem van de metafysica, dat nooit is opgelost: als God volmaakt is, waarom moet er dan een wereld bestaan?

Het is precies in dit verband dat het Oosten de radicale stap heeft gezet, een stap die ook Spinoza niet heeft durven zetten, en die samengevat wordt in de uitspraak van Kitaro Nishida: 'God is niets anders dan de wereld en de wereld is niets anders dan God'.²⁸⁹ Maar deze stap werd al in de negende eeuw door Eriugena gezet: 'God is werkelijk "geen ander" dan de wereld, en de schepping is "geen ander" dan God'.²⁹⁰ Het universum is zelf God. En dit is de opvatting die men in de vedanta vindt, maar vooral in het boeddhisme, dat zelfs geen godsbegrip meer hanteert.

²⁸⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 452.

²⁸⁸ Hubbeling, *o.c.*, p. 60.

²⁸⁹ Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, 1990, p. 171.

²⁹⁰ Eriugena, cf. D. Moran, *o.c.*, p. 236.

Is Spinoza wel een echte pantheïst? Mijn kennis van de filosofie van Spinoza is te onvolmaakt om hier een sluitend antwoord op te geven. Maar vanuit comparatief standpunt bemerk ik toch dat zijn pantheïsme hoogstens een panentheïsme is, omdat God nog altijd iets meer is dan de wereld. Men vraagt zich vaak af waarom de Chinese filosofie traditioneel atheïstisch was, van het taoïsme tot het neoconfucianisme, waarom de meeste Indiase *darsana's* geen godsbegrip kennen, en het boeddhisme een uitgesproken atheïsme is. Ik denk dat de hoofdreden is dat zij het godsconcept niet nodig hebben om het Mysterie van het bestaan aan te duiden, en dat zij het *Deus sive Natura* vervangen door *Natura sive Sunyata*, de Natuur of de Leegte, de leegte van het oneindige Mysterie. Dit betekent niet dat zij geen God kennen, want tenslotte is God een naam voor het Mysterie – en ‘what’s in a name?’ – maar dat zij geen godsconcept kennen.

7 DE FENOMENALITEIT EN DE TIJD

De tijd behoort niet tot het Zijn, tot de substantie, maar alleen tot de modi (Jaspers, 290): ‘Wat duur is in de tijd is eeuwigheid in het domein van het Zijn.’ Dit is een aanvechtbare stelling, want ‘eeuwigheid’ betekent iets van oneindige duur, terwijl het eigenlijk ‘tijdloosheid’ moet zijn. De tijd hoort tot de fenomenale wereld, de tijdloosheid tot God.

We kunnen in dit verband nog even wijzen op de idee van Dogen, de bekende Japanse zenboeddhist: ‘Tijd is Zijn en Zijn is Tijd’.²⁹¹ Dit betekent: ‘De pijnboom is tijd, de bamboe is tijd’.²⁹² Het boedddhaschap betekent in de *madhyamika* de *real Reality* in de dingen, en zou dus kunnen gelijkgesteld worden aan de God van Spinoza. Maar zie hier het grote verschil. Dogen zegt: ‘Het gehele universum is het boeddhaland’²⁹³ en ‘dat de waarheid waar de mensen naar zoeken in werkelijkheid niets anders is dan de reële wereld van onze dagelijkse ervaring’. Deze aan verandering onderworpen wereld is geen onvolmaakte wereld, zoals wij vanuit onze Griekse traditie denken, die stelt dat het onveranderlijke het volmaakte is (Is God een steen of een boom?). Dogen stelt klaar en duidelijk: ‘Onbestendigheid is het boedddhaschap... de onbestendigheid van gras, bomen en wouden is waarlijk het boedddhaschap’.²⁹⁴

²⁹¹ Thomas Cleary, *Shobogenzo, Zen Essays by Dogen*, 1986, p. 104; zie ook: Gudo Nishijima & Chodo Cross, *Master Dogen's Shobogenzo*, 1994, Book 1, p. 110.

²⁹² Th. Cleary, *o.c.*, p. 105; G. Nishijima, *o.c.*, p. 111.

²⁹³ Kosen Nishiyama & John Stevens, *Dogen Zenji's Shobogenzo*, 1983, p. 103.

²⁹⁴ Nakamura, Hajime, *The Ways of Thinking of Eastern People*, 1960, p. 529.

Deze idee wordt eigenlijk in het Chinees taoïsme, dat een wordingsfilosofie is en geen blijvend Zijn erkent: de veranderende wereld is de werkelijke wereld. En voor dit tot het uiterste doorgedreven herakleitiaanse wereldbeeld vind ik bij Spinoza geen enkele parallel.

SLOT

Toen Kant zich afvroeg wat een *Vernunftreligion* was en hij hiervan een voorbeeld wilde geven, koos hij voor het christendom, de enige religie die hem bekend was – hij wist niets van het boeddhisme. Maar Kant was eerlijk en hij zag duidelijk in dat de christelijke dogmatiek niet als een *vernünftig* systeem beschouwd kon worden. Men kan moeilijk staande houden dat de christelijke dogma's als een coherente set van filosofische axioma's kunnen fungeren – wat niet betekent dat ze theologisch niet als redelijk beschouwd kunnen worden. Daarom reduceerde Kant het christendom tot de christelijke ethiek, en van deze laatste kon hij wel de *Vernunftigkeit* verdedigen. De middeleeuwse filosofie is gekenmerkt door het feit dat zij de christelijke theologische premissen tot filosofische uitgangspunten koos. Wie hiervan afweek, zoals Eriugena of Giordano Bruno, werd gauw voor pantheïsme veroordeeld. Met het boeddhisme is het helemaal anders gesteld. Het boeddhisme als *religie* is een conglomeraat van vele tegenstrijdige ideeën en gebruiken. Maar als *filosofie* is het een coherent systeem, dat geen initieel geloof vraagt in bepaalde mythen of geopenbaarde waarheden. Er was bovendien geen druk vanwege een Kerk die afwijkende meningen vervolgde. In de zeventiende eeuw stonden enkele denkers op die de oude axiomatiek vaarwel wilden zeggen en *ab ovo* herbeginnen. Een van hen was Spinoza. Hij bouwde zijn filosofie op een zuiver rationele manier op, zodat zijn systeem coherent was. Het is dan ook niet verwonderlijk dat vele van zijn ideeën overeenstemden met dat andere coherente systeem dat het boeddhisme is. Misschien heeft G.C. Lichtenberg toch wel enigszins gelijk als hij zegt: 'Als de wereld nog een ontelbaar aantal jaren bestaat, dan zal de universele godsdienst een gelouterd spinozisme zijn'.²⁹⁵ Was het christendom zijn Ierse vleugel gevolgd, dan zou het zelf ontwikkeld zijn tot een spinozisme.

²⁹⁵ Geciteerd in Hubbeling, *o.c.*, p. 110.

HERACLITUS EN DE CHINESE FILOSOFIE*

Wisten de Grieken alles beter?

I INLEIDING

Nog voor ik sinologie begon te studeren, had ik al belangstelling voor de voorsocratici. Ik had immers het gevoel dat zij van het grootste belang waren voor het begrijpen van het specifieke Griekse filosofische profiel – een idee die ik later uitgewerkt terugvond bij Heidegger.²⁹⁶ Van al deze voorsocratici intrigeerde Herakleitos mij het meest, waarschijnlijk omdat hij met zijn wordingsfilosofie blijkbaar uit de toon viel in de Griekse context.

De Chinese wereldbeschouwing is door en door herakleitiaans, omdat ze in haar taoïstische vorm een zuivere wordingsfilosofie is. Een oppervlakkige vergelijking leert ons dat Herakleitos en Lao-tzu waarschijnlijk tijdgenoten waren²⁹⁷, dat ze beiden uit de wereld zijn weggevlucht²⁹⁸, nogal ondemocratisch waren en graag gebruik maakten van een enigmatische metaforentaal.

Het taoïsme is ongetwijfeld explicieter dan de filosofie van Herakleitos, omdat het een denktraditie is die gedurende 2500 jaar levendig is gebleven, en vooral in het werk van Lao-tzu en Chuang-tzu haar eerste

*Lezing gehouden op de studiedag Confrontatie met de antieke filosofie aan de K.U. Leuven op 23 februari 2002.

²⁹⁶ Zie bijvoorbeeld: Brian A. Bard, 'Heidegger's Reading of Heraclitus': www.geocities.com/Athens/Delphi/9994/heidher.html.

²⁹⁷ Het *floruit* van Herakleitos wordt geplaatst rond 500 v.C. Dit was ook de periode waarin Lao-tzu traditioneel geplaatst wordt (al zijn later over deze datering veel discussies ontstaan).

²⁹⁸ W. Capelle, *o.c.*, p. 126. Te vergelijken met het bekende verhaal over Lao-tzu die zich terugtrekt in de bergen en door de paswachter gedwongen wordt eerst de *Tao-te-ching* te schrijven.

formulering heeft gevonden. Men kan rustig stellen dat het taoïsme, samen met het confucianisme (en pas veel later het typisch Chinese boeddhisme) de Chinese cultuur heeft gedragen. Herakleitos heeft daarentegen niet echt school gemaakt: hij had enige invloed op de Stoa en werd door Bergson en de procesfilosofie enigszins gerehabiliteerd, maar bleef in de westerse filosofiegeschiedenis een marginaal figuur.

De duistere leer van Herakleitos kan wellicht enigszins verduidelijkt worden door vergelijking met het taoïsme. We plaatsen daartoe de relevante ideeën van Herakleitos naast de grondideeën van het taoïsme. Wij kunnen echter de beide systemen niet in hun totaliteit vergelijken – *omnis comparatio claudicat*. Maar het grote probleem van alle comparatief denken blijft dat de meeste auteurs die zich aan een vergelijking wagen, ‘op één been staan’, dit wil zeggen maar van een van de denktradities voldoende op de hoogte zijn. Dit leidt tot oppervlakkige vergelijkingen, of tot een bewuste vlucht in de incommensurabiliteit.

Ik vermoed dat ik, als sinoloog, voldoende op de hoogte ben van het taoïstisch denken. Voor de studie van Herakleitos heb ik mij verlaten op volgende bronnen:

- Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, repr. 1957
- Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, repr. 1953
- Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, 1966
- Cornelis Verhoeven, *Heraclitus: Spreuken*, 1993
- Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 1982
- A. Jeannière, *Héraclite*, 1977
- Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, repr. 1985
- Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 1959
- Wilhelm Nestle, *Griechische Geistesgeschichte*, 1944
- Erwin Schrödinger, *Die Natur und die Griechen*, 1956.

De fragmenten van Herakleitos zijn niet gemakkelijk te interpreteren, en vaak geldt het *‘quot homines tot sententiae’* (zoveel hoofden zoveel zinnen). Ik moet me vaak neerleggen bij het *‘disputant doctores’* en er nederig aan toevoegen *‘non est meum docere doctores’* (het is niet aan mij de geleerden te beleren). Klassieke studies bestaan al sinds de renaissance, en bijgevolg bestaat er een uitgebreide – men zou vaak denken: een te uitgebreide – literatuur, met zeer diverse en elkaar tegensprekende interpretaties. Daartegenover staat dat de wetenschappelijke sinologie pas is ontstaan in de tweede helft van de negentiende eeuw, en dat er dus veel minder

gedetailleerd onderzoek bestaat. Daar komt nog bij dat de meeste sinologen filologen zijn en geen filosofen en dat hun interpretaties van de teksten van Lao-tzu en Chuang-tzu soms veel te 'literair' zijn. De studie van het taoïsme is pas in het begin van de negentiende eeuw ontstaan. Bovendien zijn er oneindig veel meer classici dan sinologen.

De fragmenten van Herakleitos maken de indruk een puzzel te zijn waar de meeste stukken van verloren zijn, wat het niet gemakkelijk maakt zich een beeld te vormen van de oorspronkelijke filosofie. Er zijn in de uitgaven van Diels 126 fragmenten opgenomen (plus nog veertien onbetrouwbare), waarvan maar een klein gedeelte filosofisch relevant is – hooguit een twintigtal. Deze schaarse fragmenten vragen veel verbeelding om ze tot een filosofische constructie aan elkaar te praten.

Veel fragmenten lijden al van in de Oudheid aan het feit dat ze vanuit andere systemen geïnterpreteerd worden: vanuit Plato, Aristoteles, de Stoa of christelijke auteurs. Ook dit is een belemmering voor de reconstructie van de oorspronkelijke betekenis.

Samenvattend kunnen we stellen dat er drie benaderingswijzen van deze teksten zijn. Ten eerste probeert men te reconstrueren wat Herakleitos werkelijk gezegd heeft; dit houdt verband met het westerse individualisme en het 'auteursrecht' – terwijl we niet eens weten wie Lao-tzu was. Ten tweede kan men Herakleitos beschouwen als de peetvader van een denkrichting, en de Stoa gebruiken als een interpretatie voor vele duistere fragmenten. Ten derde kan men de fragmenten van Herakleitos gebruiken als illustratie van de eigen filosofie, zoals bijvoorbeeld Heidegger heeft gedaan.

Er is dan ook geen algemeen aanvaarde interpretatie van de fragmenten, en die zal er, bij gebrek aan nieuw materiaal, ook nooit komen.

2 WORDEN → TRANSFORMATIE (HUA 化)

Wij gaan uit van de idee dat er drie fundamentele wereldbeelden bestaan.²⁹⁹ Ik neem aan dat er maar één fundamentele ontologische categorie bestaat, namelijk het worden, dit is de fenomenaliteit, de wereld zonder mensen – zoals hij miljoenen jaren heeft bestaan. De mens heeft hier twee epistemologische categorieën aan toegevoegd, waaraan hij in de filosofie

²⁹⁹ Dit is althans mijn stelling in *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Assen, vol. I (1996), vol. II (1999), vol. III (2003).

ook een ontologische status heeft toegekend: het Zijn/de rationaliteit, en het Niet-zijn/de transcendentale emotionaliteit of mysticiteit.

ZIJN is kenmerkend voor de Grieks-westerse filosofie: het blijvende is het volmaakte, het eeuwig zijnde, *to on*. De Indiase filosofie – culminerend in het boeddhisme – is gericht op het NIET-ZIJN: de *real Reality* is onkenbaar, het is een (conceptuele) Leegte, maar het is wel een ervaringsgrond: niets is voor de ervaring zo vol als de Leegte, maar deze is conceptueel leeg. In beide gevallen is de wordingswereld iets minderwaardigs: zo komt bijvoorbeeld bij Parmenides aan de fenomenaliteit geen zijnskarakter toe, en zo is voor de boeddhisten de wereld der verschijnselen *maya*.

Maar Zijn en Niet-zijn zijn in feite geen ontologische, maar epistemologische categorieën, omdat ze niet waarneembaar zijn in, alleen afleidbaar uit de wordingswereld. In de Grieks-westerse dominante traditie kent men aan het Zijn echter wel een ontologisch karakter toe: het Zijn (c.q. God) bestaat an sich. In de Indiase traditie is het Niet-zijn een toestand: brahman of nirvana staan los van de fenomenale wereld.

PANTA RHEI πάντα ρει (alles stroomt) is niet echt afkomstig van Herakleitos, maar komt het eerst voor bij Simplicius.³⁰⁰ Plato zegt in *Cratylus*³⁰¹: ‘Men veronderstelt dat Herakleitos heeft gezegd dat alle dingen in beweging zijn en dat er niets in rust is. Hij vergelijkt ze met de stroom van een rivier, en zegt dat je geen tweemaal in dezelfde rivier kunt gaan.’ Freeman³⁰² zegt hierover: ‘Heraclitus dan pakte het probleem van de Verandering aan en stelde het in zijn meest extreme vorm. ‘Alles is beweging’ (panta chorei), dit is het bijzondere bestaan zoals we het kennen, is in beweging. Niets, zelfs niet de meest stabiel schijnende en solide substantie is werkelijk in rust. Het heeft de dubbele beweging: de oscillatie van de tegengestelden in zichzelf en de beweging van het Geheel, hetzij voorwaarts of weg van de bron. Aldus is ‘bestaan’, en aldus is ‘verandering.’

Barnes³⁰³ merkt hierbij op: ‘en velen denken dat hij nimmer een theorie van de flux had’. Hij verwijst vooral naar Reinhardt in *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916: ‘Reinhardt ontkent dat Heraclitus er een ‘Flusslehre’ op na hield, maar hij zegt dat Heraclitus fundamentele idee... de meest volmaakte denkbare tegenstelling is van

³⁰⁰ Cf. Barnes, *o.c.*, p. 65; Capelle, *o.c.*, p. 132n verwijst ook naar Aristoteles en Plato’s *Cratylus*, 402A.

³⁰¹ E. Hamilton (ed), *Plato: The Collected Dialogues*, p. 439.

³⁰² *O.c.*, p. 115.

³⁰³ *O.c.*, p. 65.

een theorie van de flux: stabiliteit in de verandering, consistentie in de wijziging... eenheid in dualiteit, eeuwigheid in kortstondigheid.' Ook Verhoeven verdedigt deze opvatting.³⁰⁴

Barnes verwerpt deze interpretatie: 'Deze opvatting is verkeerd... de theorie is aan Heraclitus toegeschreven door een horde van autoriteiten'.³⁰⁵ Hij verwijst naar Hippocrates, die zijn hoofdstuk 5 over Heraclitus begint met de zin: *chorei panta*; en dit is een preplatonische referentie. (Cornelis Verhoeven beroept zich op dit *chorein*, dat betekent: plaats ruimen voor. Dit is precies wat in de fenomenaliteit gebeurt: alles wat bestaat, moet plaats inruimen voor iets anders).

Barnes twijfelt echter niet aan deze 'wordingsfilosofie'. Sommigen willen Heraclitus gewoon naast de andere Milezische filosofen plaatsen; zijn *archè* was het vuur (dit completeert de vier elementen!!). Niet alles verandert – er is een blijvende kern.

De vergelijking met een rivier vraagt echter om een kleine bedenking. Herakleitos realiseert zich blijkbaar niet dat men, om een rivier te kunnen oversteken, over een vaste oever moet beschikken – dit zou dan het blijvende zijn, van waaruit men de stroom kan waarnemen en ook kan oversteken. Maar de taoïstische idee is dat ik een deel van de stroom ben en derhalve nooit buiten de stroom kan gaan staan (cf. infra).

3 TZU-JEN 自然 : GEEN SCHEPPENDE GOD

Tzu-jen *betekent letterlijk 'het vanzelf-zo' en is (nog steeds) in het Chinees het woord voor natuur. Dit begrip heeft echter niet de dubbele betekenis van physis, dat niet alleen de Natura naturans betekent, maar ook de 'natura rerum'. Dit laatste is in het Chinees hsing.*

Tzu-jen, het 'vanzelf-zo', betekent dat de wereld niet ontstaan is, niet geschapen, maar altijd heeft bestaan. Het is de niet-reduceerbare real Reality. Vandaar dat het Chinese denken eigenlijk geen godsconcept heeft³⁰⁶. Dit fundamenteel 'atheïsme' is echter niet gelijk aan a-religiositeit, want de kosmos is een Wonder en derhalve sacraal.

³⁰⁴ O.c., p. 104 vv.

³⁰⁵ O.c., p. 65.

³⁰⁶ Toen de jezuïeten in de 17^{de} eeuw op zoek gingen naar een godsbegrip, vonden zij er geen, hen hebben dan God maar vertaald als 'meester van de hemel', *T'ien-chu*.

Dezelfde idee treft men aan in Diels, Fragment 30: 'Deze wereldorde, dezelfde voor alle wezens, schiep noch een van de Goden noch een van de mensen, maar zij bestond altijd en zal zijn het eeuwig levende vuur'.³⁰⁷ (Verhoeven vertaalt: 'Deze ordening, dezelfde voor alle wezens, is niet gemaakt door iemand van de goden of van de mensen, maar zij was er altijd, is er en zal er zijn...'³⁰⁸ Er is dus geen Oorsprong, geen *Prima Causa* die eeuwig onveranderlijk is (een onbewogen beweging). De kosmos is *causa sui*, vanzelf-zo.

4 CH'I 氣 - VUUR πυρ

Als men zegt dat Alles verandert, uit wat bestaat dan dit 'Panta'?

*Het Chinese antwoord is: uit ch'i*³⁰⁹. (Etymologisch betekent het karakter: de damp uit de rijstkom, en duidt dus een soort ether aan.) In de filosofie betekent ch'i dus energie, maar niet in de aristotelische zin van energie, wat zich in de actie bevindt, maar een soort overal aanwezige veldkracht. Dit ch'i heeft altijd bestaan en is dus het tzu-jen.

De Ruimte is een ch'i-ruimte, dus een volle ruimte, in tegenstelling tot het lege receptaculum van Demokritos, de mathematische ruimte. Zoals de ruimte is vervuld van een magnetisch veld, zo is de ruimte vol van ch'i; zoals de magnetische kracht alleen waarneembaar is als ze werkt, zo is ch'i alleen waarneembaar in haar werking. Het ch'i is dus alleen waarneembaar wanneer het Vorm (hsing) aanneemt, wanneer het in-forma-tie wordt.

Vuur: Men heeft het 'Vuur' van Herakleitos weleens beschouwd als het vierde oerelement. Maar Diels spreekt over: 'blijvend zich in werkzaamheid bevindende oorsprong'³¹⁰ en legt aldus de nadruk op het dynamische aspect van het Vuur. Hij voegt eraan toe: 'van een oerstof kan daarbij geen sprake zijn', een idee die we ook terugvinden bij Freeman³¹¹ en Jaeger³¹².

Wat is de verhouding tussen het Vuur en de fenomenen? Het antwoord vinden we in Diels-fragment 90: 'Omzet door uitwisseling: van het Al [= Hsing] tegen het vuur [= ch'i] en het vuur tegen het Al, zoals goederen

³⁰⁷ O.c., p. 24.

³⁰⁸ O.c., p. 28.

³⁰⁹ Het karakter is samengesteld uit: nevel, wolken... + rijst.

³¹⁰ O.c., p. 21.

³¹¹ Freeman, o.c., p. 115.

³¹² Jaeger, o.c., p. 142.

tegen goud en goud tegen goederen'.³¹³ (Verhoeven: 'Tegen vuur kan alles ingewisseld worden en vuur tegen alles, precies zoals tegen goud goederen en tegen goederen goud'.³¹⁴) Dit stemt duidelijk overeen met de taoïstische idee dat *ch'i* omgezet kan worden in materie en materie in *ch'i*, of dat beide 'uitwisselbaar' zijn.

Vandaar ook de stelling: '*hen panta einai*': dat alles één is. Zoals we in fragment 30 lezen: 'dat zij altijd was en is en zal zijn'³¹⁵, dit is de *ch'i* is eeuwig = de energie is eeuwig (wet van behoud van de energie).

Deze *ch'i* kan verdichten en verdunnen (fr. 60, tekst afkomstig van Simplicius³¹⁶). We vinden dezelfde opvatting in China, soms gesymboliseerd in de vergelijking tussen water en ijs en de overgang tussen beide³¹⁷, een opvatting die we ook in het neoconfucianisme aantreffen. Bij Herakleitos wordt het symbool gebruikt van het opvlammende en uitdovende vuur. Dit vuur ligt aan de basis van de andere 'elementen': lucht, water, aarde: deze laatsten vertegenwoordigen het vormaspect van de kosmos, terwijl het vuur de energetische impuls is.

Als Alles één is, dan moet de causaliteit reticulair zijn: alles is in één groot netwerk met elkaar verbonden (cf. ecologie). De wording zelf vraagt geen causale verklaring, omdat de kosmos principieel een wordingsproces is.

Ik stel dus voor het Vuur van Herakleitos te interpreteren als 'Energie' en niet als een *archè*. Deze idee vindt men ook bij W. Jaeger³¹⁸: 'het is twijfelachtig of men het Vuur eigenlijk wel als een principe (*archè*) beschouwen mag'. 'Vuur' is de energie waaruit de andere 'elementen' ontstaan.

³¹³ *O.c.*, p. 29.

³¹⁴ *O.c.*, p. 28.

³¹⁵ *O.c.*, p. 25.

³¹⁶ Cf. Capelle, *o.c.*, p. 142: 'Simplicius zu Aristoteles, Physik 23, 33ff. Diels (aus Theophrast) = 22 A 5: (*Hippasos van Megapontus en> Herakleitos van Ephese nemen eveneens een enkel in beweging begrepen en begrensd wereldprincipe aan, maar zij stellen het Vuur als de oergrond aan en uit het vuur laten zij de dingen door verdichting en verdunning ontstaan en laten ze (later) weer in het Vuur terugkeren, in de mening dat dit de enige aan de basis liggende substantie is, want Herakleitos zegt: alles is ruil voor vuur*).

³¹⁷ Een idee die we vinden bij Wang Chung (27-97 n.C.). Cf. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. II, p. 369.

³¹⁸ *O.c.*, p. 142.

Wat is tao? *Tao is het ordepatroon van de wording. Elk fenomeen doorloopt een bepaalde 'Weg', in het Chinees: tao. Deze 'Wegen' kunnen we aflezen in de wereld rondom ons. We vatten ze samen onder het (transcendentale) begrip: tao. Dit tao kan niet verklaard worden – dus is er geen causale verklaring van dit tao: we kunnen alleen vaststellen dat de bioritmen bestaan. Men kan ze alleen waarnemen (aisthesis) en beschrijven. En dit is de grondslag van de Chinese wetenschap: sterk in de waarneming, zwak in de theorievorming.*

Wat is Logos?

Freeman³¹⁹ definieert de logos als: 'geordend proces van verandering', en dit stemt dus volledig overeen met het tao-concept.

Dit tao is volgens het taoïsme een *wu*, dit is een niet-zijnde, of beter: een niet-bestaande. Het is dus geen *via strata*, een weg die ook bestaat als hij niet bewandeld wordt, maar de weg die een vogel door de lucht trekt. Diels³²⁰ zegt: 'in waarheid is er geen weg, alleen beweeglijkheid'.

Tao is geen materieel principe³²¹ dat de fenomenen voortbrengt, wat overeenstemt met: 'De Logos is geen arbitraire schepper, maar een **Wet**, de bron van al wat intelligibel is'.³²²

De Logos is dus de wijze waarop het Vuur zich 'gedraagt'; en deze is immanent.

Ook het tao ligt aan de basis van de intelligibiliteit van de wereld: wat wij kunnen beschrijven, zijn de ordepatronen van de fenomenen – niet de substantie of de natuur van de dingen. Deze identiteit van tao en Logos wordt ook beaamd door Joseph Needham: 'Het tao is de Orde van de Natuur, die alle dingen in het bestaan bracht en elk van hun acties bestuurt... Het herinnert ons aan de logos van Heracleitos..., die het geordend proces van de verandering controleert'.³²³

Evenals het tao krijgt deze Logos een 'sacraal' karakter: zij is het mysterie van het kosmisch proces, dat tot niets anders reduceerbaar is: 'Het

³¹⁹ *O.c.*, p. 115.

³²⁰ *O.c.*, p. 22.

³²¹ Dus geen *archè*.

³²² Cf. Freeman, *o.c.*, p. 116 vv.

³²³ J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. I, p. 37.

dient tot niets te vragen waar deze Logos vandaan komt, hij is, in de ware zin van het woord, hij is ultiem en blijvend...³²⁴

Evenals het tao werkzaam is als ordeningsprincipe in de *ch'i*, geldt: 'Het materiële aspect van de Logos is Vuur'.³²⁵

Samenvattend: de kosmos bestaat fundamenteel uit *ch'i*. Dit *ch'i* is onderworpen aan de wet van concentratie en deconcentratie. Daardoor ontstaat een kosmische dynamiek. Deze noemt men het tao. Om Herakleitos te begrijpen, moet men alleen *ch'i* vervangen door Vuur en tao door logos.

6 CYCLISCHE TIJD – YIN-YANG 陰陽 – HARMONIE (HO 知)

*Het tao alterneert in de tijd en vertoont dus twee aspecten: het ene expansief, het andere recessief, die men yin en yang noemt.*³²⁶ Dit wordt traditioneel gesymboliseerd als een ronddraaiende cirkel met een heldere en een donkere zijde. Voorbeelden zijn: dag en nacht, lente-zomer en herfst-winter, jeugd en ouderdom, activiteit en rust, enzovoort.

Ook bij Herakleitos vindt men de idee dat alle fenomenen cyclisch zijn, zoals in 'de voltrekking van een blijvende kringloop, waarbij begin en einde hetzelfde zijn'.³²⁷ Freeman spreekt in dit verband van: 'een groot cyclisch proces'.³²⁸

Aldus wordt de cirkel op de tijdsas geprojecteerd een sinusoïde. Deze bestaat uit twee tegengestelde polen, die alterneren.

Aristoteles beaamt dit: '*Over het feit dat de wereld ontstaan is zijn ze allen akkoord, maar het ontstaan geopend (?), zeggen sommigen dat het eeuwig is, anderen zeggen dat het vernietigbaar is zoals alle andere natuurlijke formaties [de eerste opvatting is die van Orpheus (dit is van de orfische kosmogonie), Hesiodos, en Plato, terwijl de laatste die is van Democritos en zijn school]. Nog anderen, geloven, met Empedocles van Acragas en Heraclitus van Ephese, dat er alternatie is in het destructieproces, dat nu deze, dan gene richting neemt en doorgaat zonder einde.*'³²⁹

³²⁴ Freeman, o.c., p. 117.

³²⁵ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, p. 432.

³²⁶ Etymologisch betekent yang de zonzijde van een vallei en yin de schaduwzijde. Hierbij moet men uiteraard rekening houden met de beweging van de zon, waardoor de yang-zijde yin wordt en omgekeerd. Yin en yang zijn dus alternerend.

³²⁷ Diels, o.c., p. 22.

³²⁸ O.c., p. 114.

³²⁹ De Coelo, 279b15: Richard Mc Keon, *The Basis Works of Aristotle*, p. 419.

In fragment 67 lezen we: ‘De god is dag en nacht, winter en zomer, oorlog en vrede, verzadiging en honger; hij neemt een andere gedaante aan, zoals olie, wanneer die wordt vermengd met geurstoffen, genoemd wordt naar wat ieder het aangenaamste vindt^{330,331} (C. Verhoeven). Vergelijken we met fragment 88³³²: ‘Hetzelfde is levend en dood, wakker en slapend, jong en oud; want het eerste slaat om en is het tweede; en het tweede slaat op zijn beurt om en is het eerste (C. Verhoeven).’³³³ Ook in fragment 51 vindt men het yin-yangpatroon terug³³⁴: ‘Zij begrijpen niet hoe dat wat uiteengaat, met zichzelf samengaat: een weerspannige harmonie... (C. Verhoeven)’³³⁵ [Hier staan διαφέρω en συμφέρω uiteengaan en samenbrengen, tegenover elkaar als yang en yin; παλίντονος ἀρμονία: *palintonos* betekent: *palin*, terug + *tonos*, van *teino*, spannen; ‘wat men achterwaarts kan spannen, die men kan aantrekken, veerkrachtig’. Vandaar de vergelijking met een boog of een lier; het resultaat is een yin-yangtrilling, een sinusoïde, een harmonie die ontstaat door het uiteentrekken en weer laten samenkomen van boog en pees; dus een harmonische trilling. En dat is precies wat men onder een yin-yangritme verstaat.]

Heracleitos interpreteert deze ‘vibrerende werkelijkheid’ als ontstaan uit de principes van Strijd en Harmonie.

STRIJD:

Fr. 80 zegt: ‘We moeten weten dat oorlog (polemos) een verband scheidt, dat het rechtsbestel op twist (eris) berust en dat alles het aanzijn krijgt op basis van twist (eris) en nood (chreomenos).’³³⁶ Dezelfde idee vindt men in Fr. 53: ‘Oorlog is de vader van alles, de koning van alles (πόλεμος πάντων μὲν πᾶτήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς). Dit wijst duidelijk op de antithese tussen beide beginselen, die in een soort dualistische oppositie tot elkaar staan.’³³⁷

Hoe ontstaat uit deze oorlog de **HARMONIE**?

Kathleen Freeman zegt: ‘Bestaan in deze zin is afhankelijk van strijd –

³³⁰ *O.c.*, p. 27.

³³¹ *O.c.*, p. 24.

³³² *O.c.*, p. 28.

³³³ *O.c.*, p. 28.

³³⁴ *O.c.*, p. 26 vv.

³³⁵ C. Verhoeven, *o.c.*, p. 21; cf. Diels, *o.c.*, p. 28.

³³⁶ *O.c.*, p. 26; cf. Diels, *o.c.*, p. 27.

³³⁷ *O.c.*, p. 21.

de strijd van de tegengestelden; en daarom kan men waarlijk zeggen dat 'strijd is noodzakelijk voor het bestaan' en dat 'oorlog is de vader van alles en de koning van alles'. Het is in feite, paradoxaal, de voortbrenger van harmonie daar de mooiste harmonie bestaat uit verschillende elementen. De strijd van de tegengestelden betekent hun samenkomen, en hieruit wordt harmonie geschapen, omdat er een soort evenwicht of eerlijke ruil tussen hen bewaard wordt.³³⁸

Ik heb de indruk dat we hier een fundamenteel verschil tussen Herakleitos en het taoïsme vinden. Het taoïsme is een zuivere wordingsfilosofie. In een cyclische wording is er geen oppositie tussen dag en nacht, zomer en winter, jeugd en ouderdom, arbeid en rust... Beide zijn fasen van een enkel ritme: het etmaal, het jaar, enzovoort.

Ik heb het gevoel dat het Griekse denken altijd ergens op de achtergrond een zijnsdimensie bewaart. Als men beweging verklaart als een strijd tussen twee tegengestelde polen, dan ontstaat een dualisme – het Griekse denken is gelijkstroom met een positieve en een negatieve pool, het Chinese denken is wisselstroom.

Dit verschil in opvatting vindt men ook in de idee dat men geen tweemaal door dezelfde stroom kan waden. In China kan men helemaal niet door de stroom waden, omdat men zelf een deel van die stroom is.

Het verschil ligt ook in de idee van een bioritme en een *homeostasis*: een bioritme is een autonoom, niet-reduceerbaar patroon, terwijl *homeostasis* een polair feedbackmechanisme is.

In Griekenland kent men dus *een kringloop van het gebeuren of een wetmatig ritme*, maar deze ontstaat uit de oppositie: 'Elk gebeuren volgt uit een tegenstelling... Het koude wordt warm, het warme koud, het vochtige droog, het droge vochtig'.³³⁹ Dit zijn uiteraard de vier elementen in de zin van Aristoteles, met hun thermo- en hygrometrische spanning. De dynamiek van het universum berust dus op een dubbele entropie. In China zijn de bioritmen autonoom en worden niet veroorzaakt door feedbackmechanismen.

Dit ritme is universeel en geldt dus ook voor de wereld zelf. Aristoteles interpreteert hierbij het vuur als een van de *archai*, die zich verdichtend en verdunnend de dingen doet ontstaan: 'Want het vuur wordt, zich verdichtend, vochtig en, zich verder verdichtend, tot water. Het water echter verandert zich, wanneer het vast wordt, tot aarde. En dat zou de 'weg

³³⁸ *O.c.*, p. 114.

³³⁹ Capelle, *o.c.*, p. 133; n. 19.

naar beneden' zijn. En opnieuw lost zich de aarde op, waaruit dan water ontstaat en daaruit het overige. Hij voert meer bepaald bijna alles op de uitwaseming van de zee terug. Dat echter is 'de weg naar omhoog'.³⁴⁰ Men vergelijkte met de tekst uit Clemens van Alexandrië: 'een eeuwig levend vuur dat volgens zijn maten ontbrandt en dooft (πυρ άειζων, άπτόμενον μετρα και άποσβεννύμενον μέτρα: "metra" = volgens zijn maat, dit is een maat (in de tijd) opvlammend en een maat uitdovend'.³⁴¹ Dit 'metra' wijst op een zuiver yin-yangritme.

'In deze stroming aller dingen echter ziet Herakleitos de coëxistentie van tegengestelde eigenschappen en krachten die elkaar voortdurend aflossen, terwijl ze onophoudend met elkaar in strijd verwickeld zijn'.³⁴² De stoïcijnen koppelen hun theorie van de *ekpurosis* of wereldbrand aan de leer van Herakleitos. De wereld zou dus steeds opnieuw ontstaan en vergaan – te vergelijken met de Indiase *kalpa*-theorie en Nietzsches *Ewige Wiederkehr*. Sommige doxografen verwerpen deze relatie op grond van de uitspraak van Herakleitos dat de wereld altijd heeft bestaan en altijd zal bestaan. Nu begrijp ik niet waarom – zoals Barnes³⁴³ beweert – beide opvattingen incompatibel zijn. De Chinese opvatting leert dat het *ch'i* eeuwig is, maar in een yang-fase de wereld genereert en deze in een yin-fase weer afbreekt, niet tot Niets, maar tot *ch'i*.

Barnes spreekt van de Herakleitiaanse wereld als van 'a world of contradictions'³⁴⁴, maar zijn wereldbeschouwing is geen theorie van tegengestelde krachten, geen *coincidentia oppositorum*, en men kan er dus geen formele logica op toepassen, zoals Barnes probeert. Logica is alleen toepasbaar op 'zijnden', niet op 'wordenden'.

Zo zegt Werner Jaeger terecht: 'Herakleitos probeert niet de eenheid in een star zijn te verankeren zoals Parmenides, maar vat ze op in de onophoudende alternatie zelf.'

7 ETHIEK: TE 德 EN WU-WEI 無為

Ten aanzien van het zuivere tao-ritme beschikt de mens over een zekere graad van vrije energie: hij kan dus zijn eigen ritme enigszins moduleren (amplitudo,

³⁴⁰ Deze tekst is ontleend aan Diogenes Laertius, IX A 1; cf. Capelle, *o.c.*, p. 143 vv.

³⁴¹ *O.c.*, p. 18.

³⁴² Capelle, *o.c.*, p. 127.

³⁴³ *O.c.*, p. 78 vv.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 75 vv.

frequentie, faseverschuiving...): dit vermogen, dat van mens tot mens verschilt en in relatie staat tot zijn 'Bevel des Hemels' (t'ien-ming³⁴⁵), noemt men te 德. Te betekent in het confucianisme 'deugd', maar voor taoïsten bestaat er maar één deugd: het te in harmonie te houden met het tao.

Daar elke menselijke ingreep in de natuur een verstoring van het tao betekent, zal de wijze als ideaal het wu-wei, het niet-handelen, dit is het niet-transcenderen, nastreven. Vandaar dat taoïsme de beschaving als een bedreiging van het tao beschouwt.

Taoïsme gelooft in de 'goedheid' van de natuur: de dood moge dan niet-goed zijn voor het individu, voor het geheel is hij goed. Vandaar dat ethiek gebaseerd is op deze natuurlijke goedheid.

Capelle zegt over Herakleitos dat hij 'de eerste wetenschappelijke poging gemaakt heeft om de mens als geestelijk wezen in zijn kosmos organisch in te schakelen³⁴⁶.' Dit is nu precies wat het taoïsme doet ten aanzien van de vrije wil. 'Herakleitos knoopt, met instemming van de stoïcijnen, onze rede vast aan de goddelijke rede, die de dingen van deze wereld leidt en bestuurt³⁴⁷.' Eigenlijk breekt het 'leven naar de natuur' enkel in de Stoa door; evenals bij de Cynieker Antisthenes: 'Dat ieder mens afzonderlijk, die van nature goed zou zijn, het slechte maar in zich opneemt onder invloed van de cultuur, en dus verder niets nodig heeft dan terug te keren tot een natuurlijk leven, zegt Nestle in *Griechische Geistesgeschichte*.'³⁴⁸

In Clemens' *Stromateis* lezen we de bevestiging hiervan: 'Men zegt dat Herakleitos als einddoel van het menselijk leven het 'welgevallen' verklaard heeft³⁴⁹ waaronder men verstaat: 'de tevredenheid met het wereldgebeuren.'³⁵⁰ Men vergelijk ook met fragment 102: 'Voor de god is alles mooi, goed en rechtvaardig, maar de mensen hebben opvattingen over wat onrechtvaardig is en wat rechtvaardig.'³⁵¹

Fr. 112 heeft het over 'zu handeln nach der Natur' (Verhoeven vertaalt: 'met een scherpe aandacht voor de aard van de dingen'³⁵²; dit houdt verband met de verwarrende betekenis van *physis*: betekent [Symbol] volgens de natuur (*tzu-jen*) of volgens de aard der dingen?).

³⁴⁵ Dit betekent: zijn talenten die hem in het kosmische proces zijn toebedeeld.

³⁴⁶ *O.c.*, p. 128.

³⁴⁷ *O.c.*, p. 138, n. 40.

³⁴⁸ p. 319.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 153, n. 105.

³⁵⁰ *Ibid.*, noot 3.

³⁵¹ *O.c.*, p. 30.

³⁵² *O.c.*, p. 31.

Lao-tzu zegt in de *Tao-te-ching*: ‘Het tao is altijd goed! (voor de goeden ben ik goed, voor de niet-goeden ben ik ook goed; wie het tao bezit, is altijd goed).’³⁵³ Het tao is het ritme van *tzu-jen*. Derhalve moet, om gelukkig te zijn, het *te* in harmonie blijven met het tao.

Het taoïsme is een filosofie van het lichaam en kent geen lichaam-ziel-dualisme. Wat wij ‘geest’ (*shen*) noemen, is in feite een deel van het lichaam.

Leven na de dood beperkt zich voor de Grieken tot de ziel; maar voor taoïsten is het een terugkeer naar de kosmos.³⁵⁴

8 KENNISLEER

Deze beperkt zich in het taoïsme tot twee elementen:

1) De praktische kennis ontstaat uit *aisthèsis*. Deze ligt aan de basis van de enorme door de Chinezen vergaarde kennis.³⁵⁵ Deze was in het klassieke Griekenland aanzienlijk zwakker.³⁵⁶

2) De Flux is niet afbeeldbaar in een statische binaire logica. De Griekse logica was attributief, maar attributen horen bij een substantie. Bewegingen kunnen alleen uitgedrukt worden in een relatielogica, en deze was de Grieken onbekend. Ze beschouwden relaties als eigenschappen van de substantie.³⁵⁷ Bewegingen kunnen alleen beschreven worden in dynamische patronen, en dat is precies wat de Chinese ‘logica’ probeerde.

‘Herakleitos, dan, pakte het probleem van de Verandering aan en stelde het in zijn meest extreme vorm. ‘Alles is in beweging’, dat is, individueel bestaan zoals we het kennen, is in beweging. Niets, zelfs niet de schijnbaar meest stabiele en solide substantie, is werkelijk in rust. Het heeft een dubbele beweging: de oscillatie van de tegengestelden in zichzelf, en de beweging van het Geheel, hetzij naar hetzij weg van de bron’.³⁵⁸ ‘Wij kunnen derhalve niets weten over particuliere objecten; wanneer wij ze onderzoeken, dan lossen ze op in een deel van het veranderingsproces. Hoe dichter wij toekijken – en wij moeten dicht toekijken, want ‘de natuur houdt eraan zich te verbergen’ – hoe vollediger dit oplossen in de beweging duidelijk wordt.

³⁵³ *Tao-te-ching*, ch. 49.

³⁵⁴ Cf. Dood van Chuang-tzu, in Burton Watson, *The Complete Works of Chuang-tzu*.

³⁵⁵ Cf. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, 14 vols.

³⁵⁶ Cf. U. Libbrecht, *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel II, p. 116 vv.

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 120.

³⁵⁸ Cf. p.???

De onderstelde scherp afgelijnde grenzen van de dingen smelten weg, en een eigenschap verandert onder onze ogen in haar tegengestelde; zijn natuur komt en gaat, dat is, *hij bezit geen natuur, geen essentie die blijft; en daardoor niets waarover kennis kan bestaan. Er is niets, in enig particulier object, te weten*³⁵⁹.

Slotbeschouwing:

Vergelijken betekent niet alleen zoeken naar het gelijke, want dit kan in zijn extreme vorm uitmonden in een verzameling van trivialiteiten. Maar anderzijds kan het gelijke aantonen dat het aantal wereldbeelden *fundamenteel* beperkt is. Dit is het geval voor het taoïsme en Herakleitos. Het toont aan dat ook de Griekse filosofie een ‘Chinese’ ontwikkeling kon gekend hebben en de Griekse cultuur zich op een andere manier had kunnen ontplooien. De filosofie van Herakleitos was echter een randverschijnsel. In China bestond een omgekeerde situatie: het taoïsme werd – naast het ethisch gerichte confucianisme – de dominante filosofie, die het aanschijn van de Chinese cultuur bepaalde. Maar ook in China had men Kunsun Lung en de neomohisten, die eerder een Griekse indruk maken maar marginaal bleven.

Wegens de fundamentele gelijkheid kan het taoïsme nuttig zijn om veel duistere punten in Herakleitos’ filosofie op te helderen.

Leuven, 23 februari 2002

³⁵⁹ Freeman, *o.c.*, p. 114 vv.

OOSTERSE WIJSHEID VOOR DE WESTERSE MANAGER*

Zijn wij de grote realisten?

Wij hebben ons antropologische beeld in hoofdzaak ontleend aan de Griekse filosofie: het lichaam is de ‘kerker van de ziel’ en is dus in zekere zin een ballast voor de ontplooiing van de menselijke mogelijkheden. Het lichaam-ziel dualisme werd met graagte overgenomen door het christendom, dat aldus aan de ziel een eeuwig leven kon toekennen. Daartoe was het echter noodzakelijk dat de ziel een puur individueel vermogen was. Het lichaam was als stoffelijk substraat niet echt belangrijk. Alleen de hippocratische geneeskunde, die zich steeds in de marge van de filosofie heeft ontwikkeld, hechtte wezenlijk belang aan het lichaam.

De zogenaamde ziel werd gelijkgesteld met de ratio: deze zou het initiatief nemen bij de oplossing van alle menselijke problemen en maakte de mens godgelijk. De emotionaliteit was een storende factor, die men het best probeerde te onderdrukken: het grote ideaal van de Stoa was de totale apathie. In de Middeleeuwen ontwikkelde zich echter uit de leer van Plotinos – wezenlijk een *Fremdkörper* in de Griekse denkwereld – de mystieke leer: men kon het Mysterie van het bestaan, c.q. God, niet kennen, maar toch ervaren. Daardoor ontstond de idee dat er ook een vorm van transcendente emotionaliteit bestaat. Maar de mystieke beweging ging ten onder aan het cartesianisme, en kende in Pascal haar laatste stuiptrekking: ‘*le cœur a des raisons...*’ De verlichting koos resoluut voor de ratio als enig betrouwbaar instrument bij de organisatie van de menselijke samenleving. De ratio kende haar hoogste triomf in de ontwikkeling van de wetenschappen en in de filosofie van het rationalisme. Het uiteindelijke resultaat van dit ‘vermetel vertrouwen’ is op de eerste plaats een rationaliteitscrisis.

*Symposium ‘Nieuwe Grenzen in de Zorg’ Amsterdam 3 april 2001.

Deze uit zich niet direct als een vorm van wantrouwen in de wetenschap zelf, maar in de sociale toepassing ervan. Hebben wij, steunend op het legalisme, nu een wereld geschapen met minder onenigheid, minder onderdrukking, minder oorlogen, meer economische en sociale rechtvaardigheid, meer mondiaal bewustzijn, meer milieubewustzijn... of verschuilen wij ons achter de wet, die we – volgens Thomas More – zelf in ons eigen voordeel hebben ontworpen? Tekent zich niet tezelfdertijd in de marge van de welvaartsmaatschappij een emotionaliteitscrisis af: waar moeten wij heen met die overschot aan vrije energie, met die drang naar directe ervaringen, met die behoefte aan emoties? Laten wij die zonder meer aan het individu over en aan het platte commercialisme, dat onze fijnste emoties banaliseert?

Wij zijn erin geslaagd het bestaan te 'comforteren', dit wil zeggen ons te bevrijden van de bittere eisen die de survival aan de mensen stelt en die al zijn energie opslorpt. Nu is het ogenblik aangebroken waarop de mens 'geestelijk op de vleugels kan gaan' en zijn beschikbare energie kan richten op waarden die niet bijdragen aan deze survival: aan maatschappelijke, esthetische, filosofische, wetenschappelijke, religieuze waarden. Maar wij stellen vast dat de spiritualiteit in onze hedendaagse wereld verdrongen wordt door een hedonistisch consumptiegedrag. Een nadere analyse, zoals bij Habermas, leert ons dat het Systeem 'geld x macht', dit is economie x politiek, zo dominant wordt dat het de Lebenswelt bedreigt: filosofie, cultuur, onderwijs... worden het Systeem dienende structuren en verliezen hun autonomie. Wij zijn terecht angstig geworden voor onderdrukkende systemen, maar vergeten dat er ook een dictatuur met fluwelen handschoenen bestaat, die de schijn van vrijheid redt door het aanbieden van een rijk gamma van consumptiegoederen, en aldus transcendente vrijheid vervangt door keuzevrijheid. De ego-intentionele emotionaliteit wordt de motor van het economische leven, die, ook nadat we een redelijk niveau van comfortering hebben bereikt, het Systeem draaiende moet houden door het creëren van schijnbehoeften. De koopmansgeest 'bestiert' het maatschappelijk vertoon, en de mens slaagt er niet in voldoende energie over te houden om zijn 'bevel des Hemels' uit te voeren. Hiermee bedoelde men in het traditionele China dat niemand als tabula rasa wordt geboren, maar dat de kosmos mogelijkheden in elk van ons heeft geïnvesteerd. Het leven heeft maar zin, wanneer wij deze talenten hebben kunnen verwerklijken. Dit betekent dat de zin van het individuele leven slechts in de levensavond vastgesteld kan worden. Leven doet men immers – naar een idee van Schopenhauer – voorwaarts, filosoferen doet men achterwaarts. Ook in onze tijd worden meer en meer zinsvragen gesteld, maar ze

worden vaak, al te vaak, met de zinloosheid als antwoord van de tafel geschoven. Dit heeft uiteraard ook te maken met de religiositeitscrisis: tot voor kort bepaalden de religies de zin van het bestaan en hadden op alle grote vragen hun antwoorden. De filosofie probeert deze taak gesecculariseerd over te nemen, maar stelt nu met een zekere angst, soms met gelatenheid, vast dat ze in een postmodernistisch nihilisme terechtkomt: er zijn geen antwoorden op de levensvragen. Dit heeft althans bij mij aanleiding gegeven tot het opnieuw stellen van de vraag naar de definitie van religie. Ik heb een zekere voldoening gevonden in de boeddhistische omschrijving, die zich niet beperkt tot de oppervlaktestructuur, maar probeert door te dringen in de dieptestructuur van het verschijnsel religie.

Al deze problemen hebben mij doen afzien van het eurocentrische kikvorsperspectief en mij doen 'opstijgen' in een metafilosofisch model om de wereld vanuit een vogelperspectief te kunnen bekijken. Ik heb daarbij, althans methodologisch, afstand gedaan van de idee dat Europa het middelpunt van de wereld is. Een mondiaal bewustzijn mag echter niet geïnterpreteerd worden als politieke pasmunt, maar als een werkelijke opgave aan al onze politieke, sociale en educatieve systemen. Het is mij immers niet onbekend hoe weinig ook de doorsnee-intellectueel afweet van deze hoogstaande culturen. Nu ben ik anderzijds geen dwepende sinofiel, die met een new-ageverzuchting de oplossing van al onze westerse problemen uit het Morgenland verwacht. Maar het is mij wel opgevallen dat een evenwichtige cultuur een filosofisch droombeeld is dat in de werkelijkheid nergens bestaat.

Ik heb echter geprobeerd de raad van Erasmus te volgen: 'Ego mundi civis esse cupio': ik wens een burger van de wereld te zijn. Dit verplicht mij echter de wereld als mijn studiedomein te beschouwen, en niet zelfgenoegzaam te blijven rondscharrelen op het eiland van mijn 'grote gelijk'. Dit is evenwel een zware opdracht voor een beschaving die haar educatief systeem aan de renaissance heeft ontleend, haar vooruitgangsideaal aan de verlichting, maar haar wetenschap aan de Werkelijkheid zelf. Nog in de achttiende eeuw werd aan onze universiteiten Aristoteles' *De Coelo* gedoceerd als de onaantastbare basis van de natuurwetenschappen. In China beschouwde men de cultuurheld Yü de Grote als de man die zijn volk had geleerd hoe men het water moest indijken en kanaliseren om het laagland te veroveren. Niettemin bestaat er, al sinds de vierde eeuw v.C. een spreuk die zegt: 'Zij die in alle tijden de mensen hebben geleerd hoe ze met het water moesten omgaan, hebben dit niet geleerd van Yü de Grote, ze hebben dit geleerd van het water.' Dit 'leren van het water' ontstond in het Westen in de zeventiende eeuw en gaf aanleiding tot een explosieve

ontwikkeling van de wetenschap. Maar moeten wij ook in sociaal opzicht niet leren van het water? Iedere grote beschaving heeft zichzelf beschouwd als het middelpunt van de wereld, en heeft haar eigen waarden als criteria aangewend om andere culturen te beoordelen. Deze houding werd sterk in de hand gewerkt door het ontwikkelen van politiek-economisch-militaire macht, die culmineerde in de ontdekkingsreizen en het kolonialisme. Kleine culturen konden we gemakkelijk verpletteren, maar grote culturen waren sterk genoeg om aan ons imperialisme weerstand te bieden. Het is echter pas sinds de negentiende eeuw dat men het proselitisme wat terzijde schoof en probeerde deze culturen in hun intrinsieke waarde te begrijpen. Oriëntalisme is een vrij jonge academische bezigheid, en is nog ver van geïntegreerd in ons filosofisch bewustzijn. Toch kan ik getuigen dat ik voor mijn persoonlijke levensvisie heel veel te danken heb aan de grote culturen van India, China en Japan. Mijn studie van deze culturen heeft ten slotte aanleiding gegeven tot mijn persoonlijke comparatieve filosofie. Mijn moeilijkste onderneming daarbij was een vergelijkend model te vinden dat niet uitging van westerse waarden, ook niet van oosterse, maar van mondiale. Ik was daarbij verplicht concepten als God, ziel, substantie, atoom, individuatie, leven na de dood, en vele andere opzij te laten. Na een jarenlange zoektocht heb ik mijn model gebaseerd op de concepten energie en informatie, waarvan ik – niet altijd zonder tegenstand van de academische filosofie – durfde te beweren dat ze paradigmavrij waren. Hieruit deduceerde ik drie fundamentele assen, die mijn subjectieve relatie tot de objectiviteit konden omschrijven: de naturaliteit, die de basis was van mijn lichamelijke en mijn aanwezigheid in de kosmische context; de rationaliteit, die mij toeliet mijn fylogenetische kennis om te zetten in een objectieve kennis en mij in staat stelde de wereld als een logische structuur te begrijpen; de emotionaliteit, die mij toeliet ‘de geur van de roos’ te ervaren, dit wil zeggen mezelf te oriënteren in een mysterieuze ongrijpbare omgeving. De grootste ontdekking daarbij was dat de drie grote culturen telkens de nadruk legden op een van deze dimensies: het Chinese taoïsme op de naturaliteit, het westerse rationalisme op de rationaliteit, het Indiase mysticisme op het bestaansmysterie.

Een voorlopige analyse van de grondwaarden van deze drie dimensies leerde mij dat het Chinese taoïsme zich volledig concentreerde op de natuur, die het als een *tzu-jen*, een vanzelf-zo, omschreef. Het taoïsme verstond zichzelf dan ook als een filosofie van het lichaam, en interpreteerde rationaliteit en mysticiteit als de bloesem van het leven, maar niet als de wortel.

De natuurlijke wereld is een wordingswereld, waar alles onderworpen

is aan voortdurende verandering: elk fenomeen doorloopt een Weg, een tao, en dit tao is het grootste mysterie van de kosmos. Omdat de natuurlijke tijd cyclisch is, keert alles in een yin-yangritme naar zijn oorsprong terug. Het enige reële in de kosmos is de *ch'i*, de energie, en elk fenomeen, ook de mens, keert aan het einde van zijn verhaal terug naar dit *ch'i*. Geen problemen met God, de ziel of het leven na de dood. 'De dieren zijn nog altijd gelukkig' is een van de taoïstische gezegden, waarmee men bedoelt dat het geluk niets anders is dan de harmonie van de cyclische bewegingen die ons leven bepalen: dagritme, maandritme, jaarritme, levensritme... Als al deze cycli soepel 'vertanden' met elkaar, beleeft de mens *Freude am Leben*; verstoort hij deze ritmen dan verloopt zijn leven krampachtig. Rationaliteit en transcendente emotionaliteit (= mysticiteit) verstoren dus het geluk. We hebben in het Westen moeten wachten op Nietzsche, vooraleer iemand zei: 'Uw verstand, uw kleine wijsheid, uw lichaam uw grote wijsheid.' Vandaar dat het ethisch ideaal van het taoïsme is: *wu-wei*, niet-handelen, dit is niet verstoren van de natuurlijke ritmen. Ritmeverstoring brengt immers stress teweeg, en dat is nu uitgerekend de zwaarste plaag van onze westerse beschaving en de oorzaak van de meeste pathologische toestanden.

Het rationalisme, trots en vloek van het Westen, richtte zich aanvankelijk op de menselijke geest, waarvan het de ingeboren logica probeerde te achterhalen. In de Griekse filosofie stelde men vertrouwen in het beginsel van Parmenides dat denken en zijn één en hetzelfde is, en dat men derhalve door het denken de waarheid van de wereld kon construeren. Men deed aan sterrenkunde zonder naar de sterren te kijken, want de hemellichamen konden zich alleen gedragen volgens de beginselen van de meetkunde. Sinds de zeventiende eeuw richtte men zich op de fenomenaliteit, maar niet op de wordingspatronen, waarin men zocht naar het zijnde, het blijvende, en poogde door translocaties van zijnden de fenomenaliteit te verklaren.

Dit in-zicht in de structuur van de dingen noemde men wetenschap. Men probeerde de dingen in booleaanse patronen te persen, wat zelfs aanleiding gaf tot de constructie van computers. Dit analytisch inzicht lag aan de basis van de be-heer-sing van de wereld in de wetenschappelijke technologie (de oude technologie was trial-and-error). Het lichaam werd herleid tot '*la bête machine*' bij Descartes en tot '*l'homme machine*' bij De la Mettrie. De emotionaliteit werd gereduceerd tot een soort geestelijke afwijking en door Descartes samengevat onder de rubriek '*les passions*'. Ondanks een poging tot revalorisatie van de emotionaliteit in de romantiek bleef deze altijd verdrukt en onderdrukt in de schaduw van de rationaliteit

verkommeren. Intussen verstrekte de technologie ons groot comfort en bevrijdde ons van de dagelijkse struggle for life, en had aldus een niet te overschatten waarde voor onze survival. De religie liet haar mystieke wortels los en ontplooidde zich als een theologie, die met nerveuze angst de ontwikkeling van de wetenschap gadesloeg, maar die zich, dankzij de macht van de kerken, nog enkele eeuwen overeind kon houden. De filosofie werd in grote mate losgekoppeld van de levenswijsheid en in het positivisme gereduceerd tot de dienstmaagd van de wetenschap.

Maar hoe booleaans is de werkelijkheid? De emotionaliteit is, in haar transcendente vorm, in het Oosten altijd de basis geweest van de religie. Men gaat daarbij uit van de idee dat de kosmos een fundamenteel wonder is, dat voor ons verstand altijd leeg zal blijven. Maar voor onze directe ervaring is niets zo vol als de leegte. Vandaar dat men het absolute bepaalt als een vorm van niet-zijn, en de mens als een tijdelijke fenomenale golf in de zee van het absolute. Deze golf heeft geen echte identiteit en wordt dus gezien als *an-atman*, niet-zelf. De ware aard van deze golf is de zee zelf. De boeddhist wenst dus in eenheid te treden met de zee, die zijn boeddhanatuur is. Dit betekent dat de basis van de oosterse religiositeit van mystieke aard is, en dus gebaseerd op emotionaliteit, evenwel niet van ego-, maar van alter-intentionele aard. Dit wordt meteen ook de basis van de menselijke gemeenschap: de grote deugden zijn *maitri*, liefde, en *karuna*, empathie. Deze relatie kan men alleen ervaren wanneer zijn realiteitsbewustzijn veranderd is van zelfidentiteit tot identiteit met het absolute, dat de *real Reality* is. Deze verlichting, die geen inzicht, maar een directe ervaring is, dwingt ons tot verlossing van de ego-gerichte emotionaliteit en van de theologische waan dat men het absolute kan begrijpen. Heeft het boeddhisme de dieptestructuur van de religiositeit begrepen, en heeft het zich daarom bevrijd van dogmatische druk, en derhalve van oeverloos geruzie tussen de godsdiensten? In de boeddhistische wereld is nooit een godsdienstoorlog gevoerd!

Brengen wij deze drie interpretaties samen in één denkmodel, dan hebben we niet alleen een grondslag voor comparatieve filosofie, maar misschien ook voor een nieuwe antropologie. Dit betekent niet alleen dat we een grotere tolerantie zullen ontwikkelen ten overstaan van andere volkeren, culturen en religies, maar dat we misschien ook meer inzicht zullen krijgen in onze eigen wereld, in zijn waarden en tekorten. Shakespeare zegt dat de geur van de roos niet verandert als je haar naam verandert. De geur is de werkelijkheid, de naam is een toegevoegde waarde. Iedere cultuur gebruikt andere namen, maar waar het op aankomt, is de realiteit zelf.

De manager is het trekpaard van ons moderne bedrijfsleven, maar hij is tezelfdertijd de menner. Dit betekent dat hij niet alleen trekt, maar ook weet waar hij naartoe wil. We zijn geen maatschappij van dichters en dromers, maar beschouwen onszelf als nuchtere realisten, die weten waar Abraham zijn mosterd vandaan haalt. In de donkere Middeleeuwen waren de priesters de managers: zij wisten dat we op de wereld zijn om dood te gaan en dat derhalve de zin van de dood meteen de zin van het leven was. In de schaduw van de kathedralen probeerden de steenhouwers hun bete roggebrood bij elkaar te beitelen, want een eeuwige ziel moge dan geen honger kennen, een lichaam des te meer. De verlichting heeft aan het 'aardse' leven een nieuwe zin gegeven: hoewel het leven eigenlijk een vorm van tijdverlies is, kan men zijn tijd ook op een boeiende wijze verliezen. De dwazen dachten dat deze zin de eeuwige zin der dingen was, en dat men de emancipatie kon extrapoleren op oneindig. Het welvaartssyndroom was geboren. Hierbij kon alleen het menselijke egoïsme als motor dienen en de brandstof hiervoor was niet moeilijk te vinden. We moesten alleen de natuurlijke ontevredenheid over angst en honger voeden met vrije energie. Dit heeft een economisme doen ontstaan, dat weliswaar voor de hongerigen een antwoord op de vraag 'moeder, waarom leven wij?' in petto heeft, maar niet meer voor de weldoorvoeden. Deze laatsten vinden dan hun vreugde in het spel van geld en macht, in het Systeem van Habermas. *'The sky is the limit'*, er zijn geen grenzen aan het aantal menselijke behoeften, en er zijn middelen te over om de ontevredenheid te voeden.

Te-vrede-nheid betekent in vrede leven met zichzelf en met de anderen. Iemand die onophoudend in spanning naar een betere toekomst leeft, kent uiteraard geen vrede, maar stress. Deze stress is een kenmerk van ons moderne leven, en ontstaat uit het feit dat wij de wijsheid niet begrijpen van het gezegde: 'goed is beter dan beter'. Mensen die, als ik, vergelijking kunnen maken tussen het vooroorlogse leven van de gewone mens en de weelde waarin hij nu leeft, zullen veel gemakkelijker een gevoel van dankbaarheid ontwikkelen dan diegenen die met hun achterste in de boer zijn gevallen. Nochtans willen ook wij niet terug naar de 'goede oude tijd', want de prijs die wij toen betaalden voor rust en stilte en groen was de armoede. Onze grootouders hebben deze emancipatie niet gekend, noch op materieel noch op geestelijk gebied: zij waren de laatste erfgenamen van de Middeleeuwen, zij leefden nog steeds in 'arren moede'. Maar de welvaartscurve is geen lineaire functie: indien ze dat wel is, streeft ze ongeremd af op de 'survival of the fittest'. Nu vrees ik dat het huidige managerdom zich hier wel aan bezondigt. Het enige doel in het kader van een kapitalistische maatschappij is de maximalisatie van de winst, en een

geslaagde manager streeft alleen deze laatste na, tot groot jolijt van de aandeelhouders, die hem hiervoor een royale vergoeding toekennen. Maar ik denk daarbij aan de ontzettende armoede die nog overal in de wereld bestaat, aan de tallozen die ten onder gaan aan honger en ziekten. Terwijl de rijken hun zoveelste oorlog om olie voeren – een voorwaarde om hun economisch systeem, dat volledig afhankelijk is van energie (jammer genoeg niet van menselijke energie), draaiende te kunnen houden – kennen de armen maar één prangende vraag: wat eten we morgen?

Eens vroeg een rijk man mij wat ik vond van de rijkdom. Ik heb hem geantwoord dat ik niets tegen rijkdom had, maar veel tegen armoede. Daarom kijk ik uit naar een economisch systeem dat niet bijgestuurd wordt door ethische en sociale correcties, maar dat deze fundamenteel in zich opneemt. Een voorbeeld is de arbeid. Wat is arbeid: een middel om het kapitaal te laten renderen en de dividenden op te drijven, of een participatie aan het gemeenschapsleven? Een echt ethische maatschappij mag geen werkloosheid kennen, en een uitkering is een lapmiddel. De arbeid moet rechtvaardig verdeeld worden omdat iedereen recht heeft deel te nemen aan het leven van een maatschappij. In onze managerwereld wordt hier veel te weinig gedacht: als het kapitaal niet voldoende rendeert, denkt men er eerst aan de mensen aan de deur te zetten, terwijl men – o, ironie – probeert nieuwe werkgelegenheid te creëren. Nu is het duidelijk dat mechanisatie en computerisatie steeds meer mensen overtollig zullen maken. Zullen we dit probleem oplossen door nog maar eens een stel overtollige gadgets te produceren en deze te verkopen bij middel van een opgefokte begeerte bij de massa? Ook de reclamewereld mag zich weleens beginnen te bezinnen over de oneerbare methoden die zij zo vaak gebruikt, en die vaak alleen appelleren aan de menselijke domheid en oeverloze gulzigheid.

Dit breng mij tot een ander probleem waar de moderne manager eens mag over nadenken. Mensen moeten opgevoed worden, daarover zijn we het allemaal eens. Maar opvoeding vraagt waardesystemen. Is onze maatschappij nu zo volmaakt dat opvoeding herleid kan worden tot adaptatie aan deze maatschappij? Ik heb daar meer dan ernstige twijfels aan, want een maatschappij moet zich, hierbij geleid door haar filosofen, bezinnen over haar waardesystemen. In tijden van precaire economische toestand denkt de gewone mens alleen aan survival, maar de filosoof begint zich af te vragen wat de reden is van de structurele armoede in de wereld.

Opvoeding moet uitgaan van ideaalbeelden, die door de filosofie worden aangereikt. Wij weten dat een volmaakte maatschappij niet bestaat, maar behoren honger, uitbuiting en oorlogen nu echt tot de grondwaarden

van een samenleving? Nemen we eens als voorbeeld de kranten. Ze beperken er zich toe objectief verslag uit te brengen over wat er in de wereld aan de orde is. Kranten moeten ook verkocht worden en daarbij komt sensationeel nieuws op de frontpagina. Een snuifje seks verhoogt eveneens de leesdichtheid. Ideologie is echter schadelijk: ga niet achter idealen staan, want die kunnen u in een bepaalde hoek doen belanden en de verkoop afremmen. Maar wie moet dan het volk opvoeden? De Kerken hebben dit altijd geprobeerd, maar vaak waren hun waardeschalen autoritair en stelden ze gehoorzaamheid boven overtuiging. Bovendien waren zij elitair en wisten dat hun macht beter gevrijwaard bleef als het volk niet te verstandig werd. Hun systemen hebben een grote historische rol gespeeld, maar zij hebben door hun 'wercken van caritate' de armoede niet uit de wereld geholpen, en door hun boodschap van vrede de oorlogen geen halt toegeroepen.

Ik weet dat de manager in het Systeem meer en meer macht krijgt. Ik ben niet blind voor de toenemende druk van de industriële wereld en voor de afbrokkeling van de boerenmaatschappij. Voor wie niet bedwemeld is door zijn romantische nostalgie is het duidelijk dat het dorp niet zal duren. Maar het dorp had waarden, die door de Kerken werden voorgeschreven, en kende een zekere solidariteit. De moderne maatschappij daarentegen is onoverzichtelijk, ze is structureel zo ingewikkeld dat de 'verstandigen' zich beperken tot adaptatiestrategieën. De filosofen, van wie verwacht mag worden dat zij het overzicht bewaard hebben, vluchten weg in postmodernistische detailproblemen, waarbij ze graag zichzelf als centrum van het gebeuren zien. De manager heeft zich een beperkt doel gesteld, dat eigenlijk niet in verhouding is tot de macht die hij in de maatschappij heeft. Bovendien mist hij maar al te vaak de ontroerbaarheid aan de problemen van de lijdende mens. In vroegere tijden waren de grote geestelijke leiders de meest ontroerbaren, die een hoge graad van empathie voor hun medemensen vertoonden. Wanneer een manager cartesiaans koud op zijn doel afstapt, loopt hij maar al te dikwijls over lijken. Hij heeft behoefte aan emotionele intelligentie. Dan pas kan hij ook ethisch verantwoord handelen. Intussen heeft een maatschappij, die managers als louter technocraten ziet, er ook schuld aan als ze van hen geen ethisch verantwoord gedrag eist. Multinationals zijn machtsbastions, die weinig gevoel hebben voor het milieu, vooral voor dat van de ontwikkelingslanden, en nog minder voor de structurele armoede in de wereld, als de armen maar hamburgers eten en cola drinken. De manager van de toekomst moet daarom uitgaan van ethische principes en niet louter van het heil van de aandeelhouders, die – laten we niet vergeten – een ethisch onverschillig anonimaat vormen.

Kan het Oosten van nut zijn om deze nieuwe manager te doen ontstaan? Van het boeddhisme kunnen we leren dat de grootste ellende van deze wereld het lijden is, niet in de zin van smart en pijn, maar van het ondergáán van de dingen. De mens is een 'lijdend voorwerp', dat weinig verhaal heeft tegenover ziekte, ouderdom, dood en onenigheid. Daarom liggen de diepere waarden van het leven in de innerlijke ervaringswereld van de mens, en deze emotie uit zich in liefde en medelijden. Het christendom kent deze zelfde waarden en voor velen is boeddhistische inspiratie niet nodig. Maar het christendom zit voor de westerse mens zo sterk verstrengeld in maatschappij en geschiedenis en participeert zodanig aan de macht, dat een frisse wind wel door onze muffige kerken mag waaien. De religie zou ons moeten beschermen tegen ons overtrokken egoïsme, dat we bovendien nog gelegaliseerd hebben, maar hoe voller de marktplaatsen hoe leger de kerken. Velen bouwen hun eigen geestelijke weerstand op vanuit hun innerlijke ervaringswereld en leiden daaruit hun waardeschaal af. Deze stoot daarom het cartesiaans opgebouwd zakenleven niet af, maar wil het onophoudend herinneren aan zijn ethische verplichtingen tegenover de medemens. De moderne wereld, met zijn ingewikkelde structuur, heeft de manager nodig, maar niet in de vorm van een verstand op twee benen, maar als drager van emotionele intelligentie en intelligente emotionaliteit.

Het taoïsme leert ons vooral het 'niet-handelen'. Nu staat dit op het eerste gezicht diametraal tegenover het handelen van de manager, de 'doener' bij uitstek. Maar wij vergeten daarbij het taoïstische devies: uw handelen weze niet-handelen. Dit betekent dat men aan het handelen niet geestelijk ten onder gaat, dat men zijn hart niet laat opslorpen door zijn verstand; dat men het handelen niet beschouwt als iets dat zijn eigen doel in zich draagt. Van zen moet de manager leren dat alleen een meditatief mens het recht heeft andere mensen te leiden, omdat hij vanuit zijn eigen innerlijk leven weet dat hij meewerkt aan een wereld van liefde en mededogen.

LOSSE OVERPEINZINGEN

Westerse imperialistische dwaasheden

Regelmatig heb ik voor de nieuwsbrief van de School columns geschreven. Enkele daarvan vind ik in hun actualiteit relevant voor het wereldgeweten. Wij zijn de schrijvers van de geschiedenis en daarom medeverantwoordelijk voor veel van haar immoraliteit. De brutale agressie en het westerse imperialisme worden voor de zoveelste keer duidelijk. Wij moeten ons niet excuseren voor ons verleden als wij het heden zelf niet op een andere wijze realiseren.

Globalisering is wat wij nastreven, en toch zijn de meesten onder ons anti-globalisten – wat uiteraard niet betekent anarchisten. We stellen duidelijk vast dat de dollar boys nog maar eens hun vleugels wijd over de wereld zullen uitslaan om zichzelf nog maar eens te verrijken. Het is toch wel vreemd dat, wanneer wij grotere politieke constructies nastreven, dit altijd neerkomt op het omzetten van onze vele kruidenierswinkeltjes in één grote supermarkt. De Europese Unie is hier het mooiste voorbeeld van: open grenzen, eenheidsmunt... het economisme viert zijn hoogdagen. Maar wie dacht eraan ook iets te doen voor de schepping van de Europese mens? Dat liet men over aan de brave gemeenten die zich naar hartenlust konden verbroederen met andere gemeenten uit de buurlanden en aldus nog meer gelegenheden konden scheppen om een beetje te reizen en veel bier te drinken. Wie denkt er nu aan dat globalisering op de eerste plaats een nieuwe ethiek vereist? Een vrije markt betekent nogal te veel dat men nu overal kan graaien naar geld, en niet dat men de armoede uit de wereld zal helpen. De pseudo-filosofen hebben het dan over welbegrepen eigenbelang: hoe meer ik verdien, hoe meer ik in de schaal kan werpen tijdens de omhaling voor 11.11.11.!! De wereldmarkt kan echter maar goed floreren als die markt zo vlak mogelijk is: iedereen cola, iedereen hamburgers, iedereen jeans... Leve de eenheidsworst.

Tegenover deze zoveelste triomf van het egoïsme, moet een echte

globaliseringsbeweging ontstaan. En deze kan niet – zoals bij Europa – wachten tot de economische problemen zijn opgelost, omdat zij meebepalend moet zijn voor de ethiek die bij globalisering altijd aan bod komt. Wat is nu uiteindelijk het doel van het ‘ego mundi civis’? Is het ervoor te zorgen dat alle Chinezen dagelijks minstens één cola drinken, of is het ervoor te zorgen dat die Chinezen een menswaardig bestaan hebben? Dat laatste zaal de dollarfreaks een zorg wezen: de markt moeten ze veroveren en de rest is larie. Zijn wij niet allen ook geestelijk de slachtoffers van de materiële welvaart, die ons doet vergeten dat leven meer is dan verdienen en verteren? ‘*Alle Menschen werden Brüder*’ is een ontroerende hymne, maar je moet zulke dingen nu ook niet te veel au sérieux nemen. Waarom zouden we, als we de macht hebben, nu ook niet nog eens wat harder aan het laken gaan trekken?

Mensen die nog een zin aan het leven willen geven, en meer nastreven dan het eeuwige gefuif, weten dat er in onze wereld veel onenigheid en oorlog bestaat, omdat wij het economisch egoïsme gelegaliseerd hebben. Maar wij kunnen deze keer niet zeggen: ‘*wir haben es nicht gewusst*’, want we zwemmen in de informatie. We hebben een zware taak tegenover de wereld ons dorp, want niemand is voor ons nog echt een vreemde, als we dit maar zelf willen. Dit betekent dat we een zware ethische taak hebben tegenover de anderen. En deze begint met onszelf op de hoogte te stellen van de waarden van alle levensbeschouwingen en filosofieën. Dit universele respect is pas echte globalisering. Als de rest is verheimelijkt voortzetting van het kolonialisme. Nu bestaat de mogelijkheid om aan dit proces te participeren, en kennis leidt niet alleen tot wat academisch vertier, maar tot een echt ethisch bewustzijn, namelijk dat wij moeten meewerken aan een nieuwe wereld van respect, tolerantie en rechtvaardigheid, en aan een ‘anti-globalistische’ globalisering.

15 augustus 2001

De aanslag op de WTC-torens werd door Amerika terecht ervaren als een dramatische gebeurtenis. Of de wraakactie die daarop volgde het ideale antwoord was, is een meer dan ernstige vraag. Maar andermaal is duidelijk gebleken dat het Westen onvoorstelbaar weinig begrip weet op te brengen voor mensen met andere levensbeschouwingen. De tijd van de kruistochten is wel voorbij, maar blijft toch nog nazinderen. Als men dan leest dat de VSA het meest begaan is met de olievoorraden van Centraal-Azië,

dan blijft men achter met een geestelijke kater. Heeft Habermas dan toch gelijk dat het Systeem in wezen slechts bestaat uit het geslaagde huwelijk tussen het geld en de macht, of – in beschaafde woorden – tussen economie en politiek? En dat de *Lebenswelt* wordt gekoloniseerd door dit Systeem, met andere woorden dat al wat borg staat voor de spirituele dimensie van het bestaan beschouwd wordt als van generlei waarde, als een franje van het leven, om niet te zeggen: een overtollig tijdverdrijf? Zo ervaren wij nu dat fundamentalisten aan overreactie gaan doen. Maar wij de armoede van veel landen zien, begrijpen wij ook een beetje dat de mensen hun toevlucht zoeken in de troost van hun religie (dat was tot een halve eeuw geleden bij ons toch ook zo?). Troost verdraagt echter geen twijfel aan het grote gelijk van de eigen religie. Men kan zich afvragen of extremisten dan mensen zijn zonder verstand. Maar zijn extreme businesslui, die alleen het gewin zien en bereid zijn daar veel mensenlevens aan te offeren, dan zoveel beter? Alle grote opstanden werden geactiveerd door ontevredenheid, door een gevoel van verdrukking en uitbuiting, en machteloosheid tegenover het Systeem.

Ik stel mij daarbij de vraag of onze beschaving dan zulke propere handen heeft, dat wij de wereld de wet mogen dicteren. Moeten wij ons niet eerder afvragen of er vanuit andere wereldbeschouwingen geen alternatieve economische en politieke systemen kunnen opgebouwd worden die rechtvaardiger zijn? Indien dit laatste het geval was, zou men niet in radeloosheid naar de wapens grijpen, maar zijn religie gebruiken voor datgene waarvoor religies echt dienen: om vrede en liefde, verdraagzaamheid en zachtmoedigheid in de wereld te brengen. Daarom is het noodzakelijk dat wij de ander niet langer beschouwen als een primitief, een onderontwikkelde of een heiden – wat wij op het spreekgestoelte weliswaar niet meer doen, maar wat wij in de uitbuiting van de derde wereld nog steeds doen. Wij vragen ons niet meer – zoals de Spanjaarden in de 16^{de} eeuw – af of de indianen al dan niet een ziel hebben, maar wij beschouwen diep in ons hart de mensen in de ontwikkelingslanden nog altijd als goedkope arbeidskrachten, niet meer als geketende slaven, maar wel als gekluisterde paria's, die wij mogen uitbuiten voor eigen gewin.

Ik heb daarom altijd geijverd voor meer begrip voor mensen uit andere culturen: wat men niet kent, kan men niet waarderen. Men mag niet vergeten dat de ouderen onder ons nog steeds werden opgevoed met het ketter-beeld: zo werd mij althans de islam voorgesteld als de gevaarlijkste bedreiging voor de westerse beschaving. Er blijft altijd iets nazinderen bij mensen die niet al te veel over de dingen nadenken. Maar nadenken is uitgerekend wat een filosoof doet, of toch zou moeten doen. Het is dan

ook zijn taak zijn diepere inzichten naar zijn medemensen toe te brengen. Dit is precies wat onze School voor comparatieve filosofie nastreeft: geen pure academische kennis, geen informatie 'om te kunnen meepraten', geen journalistieke sensationele weetjes..., maar een juist inzicht, dat eerbied en tolerantie genereert.

15 januari 2002

De wereld levert nog maar eens het bewijs tot hoeveel ellende fundamentalistische ideologieën aanleiding kunnen geven. Voor de ogen van de wereld wordt wel een beetje gedialogeed en nobelprijzen voor de vrede worden met brede glimlach in ontvangst genomen; de media overgieten alles met een literaire saus, regeringsleiders geven uiting aan hun verontwaardiging en prelaten bidden den Here om vrede. Schijnbaar wil iedereen vrede, maar als het erop aankomt, grijpt iedereen naar de wapens en worden zoveel onschuldige mensen weer in de ellende gedompeld. En in deze hyperrationele wereld, waar men alles met het verstand meent te kunnen oplossen, gedraagt men zich andermaal totaal irrationeel. Waarom is toch de mens het enige dier dat zijn soortgenoten afslacht? Denen hebben de olie, de anderen de macht, en dat zijn toch de enige waarden die tellen. Aan de zijlijn staan de brave Europeanen te zuchten en leggen nog maar eens een plechtige verklaring af, uitdrukking gevend aan hun diepste verontwaardiging. Zolang ik op de wereld ben, is er altijd ergens oorlog geweest en als ik de geschiedenisboeken erop nasla is het in alle eeuwen zo geweest. Men vraag zich in alle ernst wel af waarom. Kunnen de mensen nu echt niet in rust en vrede naast elkaar leven? Of minstens zo rationeel zijn dat ze hun geschillen uitpraten? Waarom zijn de machthebbers altijd zo oorlogszuchtig? En waarom hebben we nog steeds geen wereldregering die dergelijke machtswellustelingen aan de dijk kan zetten?

De religies, die het tegengif tegen deze agressie zouden moeten zijn, zijn vaak zelf een van de hoofdoorzaken ervan. Wie het Grote Gelijk heeft, wil dat de anderen dit erkennen en zich nederig onderwerpen. Groot Gelijk betekent fundamentalisme en fundamentalisme betekent haat tegen de vijanden. Is de geschiedenis die in de Bijbel geschreven staat en later het christelijke Europa heeft beheerst er niet een van voortdurende haat en oorlog? Waarom zijn nu uitgerekend de monotheïsmen zo arrogant, terwijl er in het boeddhisme nooit een godsdienstoorlog is geweest? Hebben wij dan nog altijd niet begrepen dat het de berg niet kan schelen waarlangs

je hem beklimt? Waarom speelt de 'naam van de roos' altijd een veel grotere rol dan de 'geur van de roos'? Hoe verschillend de namen ook mogen zijn, de geur is voor iedereen dezelfde. Waarom ondervragen wij de boeken in plaats van ons hart, terwijl ze ons leert: 'Draai de lotussoetra rond, maar laat u niet door de lotussoetra ronddraaien'?

Comparatieve filosofie is voor mij nooit een vrijblijvende academische discipline geweest. Haar wezenlijk doel is een bijdrage te leveren aan de onderlinge verstandhouding tussen culturen. Wie zich beroept op de fameuze incommensurabiliteit en zich hierop baseert om verder aan filosofische inteelt te doen, onttrekt zich aan de wezenlijke zending van de filosofie – ik vind dit een vorm van existentiële lafheid. Karl Popper kon na de oorlog nog dromen van een kritische rationaliteit, maar een halve eeuw later beginnen wij te beseffen dat de wapens de enige filosofische handvesten van de macht zijn. Wij die aan de kantlijn van de macht staan, beseffen maar al te goed het mensonwaardige van de oorlog, maar zij die de macht hebben, denken daar blijkbaar anders over. Zij gaan het terrorisme uitroeien, in de plaats van eerst te peilen naar zijn diepere oorzaken. Een volk dat voortdurend vernederd wordt, dat in armoede en ellende leeft, stelt zich geen ethische vragen meer over de aan te wenden middelen in het verzet. Is de fameuze globalistische wereldeconomie niet de hoofdoorzaak van al die ellende? En wordt niet precies deze aan het politiek imperialisme gekoppeld? Religies leveren in de regel alleen maar de brandstof voor het enthousiasme, en hun leer onderbouwt vaak de zogenaamd rechtvaardige oorlog. Als religies inderdaad alleen maar de liefde onder de volkeren nastreven, waarom tekenen zij dan geen verzet aan tegen het machtsmisbruik van het 'Systeem'? Waarom bewegen ze zich voorzichtig langs diplomatieke kronkelpaden in plaats van een beroep te doen op de burgerlijke ongehoorzaamheid? En waarom vooral laten zij hun eigen doctrine misbruiken in dienst van de macht? En waarom zijn de meesten onder ons zulke geestelijk verschrompelde filisters: ach, het is allemaal zo ver van mijn bed?

Al wat wij kunnen doen, is meewerken aan de kennis van en het begrip voor andere levensbeschouwingen. Dit is een werking in de diepte en ontzettend veel moeilijker dan een technisch-politieke ontleding van de situatie, dan economisch geïnspireerde strategieën, dan een wollige diplomatie, dan gebeden om vrede, dan luidruchtige demonstraties... Laten we afdalen in de diepte en op zoek gaan naar de werkelijke oorzaken van die nooit eindigende conflicten. Een instelling als onze School is bescheiden en haalt zelden de pers. Niettemin realiseert zij meer dan de politieke mooipraters omdat zij zich inspant om de verstandhouding onder de mensen

te doen toenemen, door op de eerste plaats te luisteren naar wat de wijzen van alle volkeren in de loop der tijden ons hebben voorgehouden. Het blijft immers een van mijn grondovertuigingen dat, wanneer je al het verstand van de wereld op een hoop veegt, je nog geen overschot hebt. Maar dit verstand volstaat niet; wij moeten meewerken om aan de wereld een hart te geven. Het 'zalig de zachtmoedigen' en het 'binnen de vier zeeën zijn alle mensen broeders' zijn nog altijd de droom van alle hoogstaande mensen.

15 maart 2002

NABESCHOUWING

Bedenkingen aan het einde van een loopbaan

In het kosmisch dorp dat men aarde noemt heeft men in elk gehucht eigen wegen geschetst en eigen paden gedroomd, die allen naar hetzelfde doel lopen, naar het paradijs ver achter de horizon. Het is bevreemdend hoe hardnekkig men in de zin van die wegen blijft geloven, ook als men na duizendjarig dwalen begint te vermoeden dat ze nergens naartoe leiden en er al ontelbaren langs die droomweg gestorven zijn. Maar geen enkele beschaving bouwt op het maagdelijke zand haar tempels en torens, maar gebruikt de ruïnes van gisteren als steengroeven voor de gebouwen van morgen, die een architecturale nagalm zijn van vergane verbeelding. En zo is ook de mens in woord en teken een gevangene van zijn eigen beschaving, die hem bindt aan haar oeroude syntaxis en haar ijzeren concepten. De dwazen beseffen niet dat hun taal een grammaticale dwangbuis is voor hun geest en een gevangenis voor speelse ideeën en frisse verbeelding. Bij elk contact met andere culturen is men verplicht 'vertalingen' te lezen naar de context van de eigen metafysica, en wanneer men andere wereldbeelden niet kan duiden in zijn eigen filosofie, heeft men de neiging om deze als minderwaardig te beschouwen. Wij zijn immers de wereldnorm. Dit werd vanuit den Hoge bepaald. Al de rest zijn potentiële kolonies voor onze geestelijke expansie.

Maar zoals elke droom onvervreemdbaar eigen is, zo is ook elke cultuur iets wat men niet met externe criteria kan duiden. Derhalve moet ik geestelijk gaan wonen in de tenten en bidden in de tempels van andere volkeren. Dit vraagt een zware geestelijke inspanning, maar nog oneindig veel moeilijker is het er emotioneel in aanwezig te zijn. Ik heb dit jarenlang geprobeerd, en ben daar min of meer in geslaagd ten aanzien van taoïsme en boeddhisme, maar niet van islam en jodendom. Ik heb niet alleen geprobeerd de wereld te begrijpen zoals een boeddhist, maar ok de wereld te ervaren, te voelen zoals een boeddhist. Daartoe moest ik zelf

boeddhist worden, niet door aan te sluiten bij een boeddhistische 'Kerk', maar door mijn eigen visie op de dingen, mijn eigen realiteitsbewustzijn te veranderen. Maar omdat gevoelens nu eenmaal niet communicatief zijn, ben ik verplicht mijn *Einfüllen* om te zetten in een theoretische structuur. Maar ik heb vele dingen pas begrepen door ze te ervaren.

Zoveel lange, lange eeuwen hebben wij, met een vreemde hardnekkigheid, gebouwd aan het huis van onze geest, gelegen op een schiereiland aan de rand van de wereld, dat zich in de ban van onze middeleeuwse geografie de nulmeridiaan heeft toegeëigend. Hier was de steen van het heil uit de goddelijke ruimte in de zee van het bestaan gevallen, en van hier uit tekenden zich de uitdijende cirkels af over de oorden van toenemend heidendom en donkere domheid. Vanuit dit centrum, geboorteplaats van alle wetenschap en Mekka van de ware religie, zijn vijfhonderd jaar geleden de Lusiaden uitgerukt om de blijde boodschap te brengen aan de horden der barbaren, met in de linkerhand het kruis en in de rechterhand het zwaard, om met zware manden vol peper en zielen terug te keren naar de eigen haard, in het besef dat zij geschiedenis hadden geschreven in het boek van de grote Geschiedschrijver. Wij hebben de wereld gebrandschat om het goud, ecologische structuren vernietigd om de commercie, beschavingen leeggestolen voor onze musea, maar steeds kende ons nobele doel en wist dat zijn rijk groeide in het zog van onze karvelen. *Il reconnaîtra les siens.*

Wij zijn de erfgenamen van veel wijsheid en veel schande, en nu de wereld ons dorp is geworden, tergt ons een ethische onrust, en woekeren de ranken van de bitterheid in onze harten. Wij lezen onze geschiedenis met een wrang gevoel en onze evangeliën met schaamte.

De jonge jaren stapelen zich op tot een berg van vertwijfeling. We werden een verlamde prooi voor geestelijke leegte en ethische onverschilligheid. Het leek alsof we de krachten verbruikt hadden die opgehoopt waren in de donkere gangen van middeleeuwse kloosters en in de schaduw van kathedralen, en we ons hart niet meer konden opladen aan het wonder van onze aanwezigheid.

De menselijke kennis heeft eeuwen van onvermogen achter de rug. Hoe wij ook gedacht en gevorst hebben op de agora, hoe wij ook met ijver gekopieerd hebben in de scriptoria, hoe wij ook onderricht hebben in de scholae, onze wetenschap bleef een verhaal van geloof, traditie en gezag. Het stond allemaal geschreven in de Bijbel of bij Aristoteles, en we werden vereerders van woorden: perkament was de wijsheid, het boek was de zin

der dingen. Smeden en wevers zorgden voor het comfort van de rijken, priesters en monniken voor de troost voor de armen, vorsten voor de dood van de overtolligen. En in de schaduw van burchten en kloosters zweeg het volk en verteerde zijn ellende, en stelde zijn hoop op het latere leven. Het verzamelde kennis door gissen en missen: het keek naar de sterren en de getijden, naar de dieren en de wouden en las hun kenmerken af. En het wist te overleven aan de rand van de dood.

Enkele geleerden, moe van de exegese en de hermeneutiek, keerden terug naar het volk en leerden weer simpele dingen. Ze vergaten de platonische Ideeën en de ijle abstracties van de filosofen en keken naar de werkelijkheid rondom zich en waren aandachtig aanwezig bij de dingen. De wereld der verschijnselen bleek meer en meer haar eigen filosofie te zijn. Dan kwam de grootste wending die zich ooit binnen een cultuur heeft afgetekend: men borg het verleden op in de geschiedenis en keerde zich naar het heden, naar de levende werkelijkheid. Want Grieken mogen dan al grote denkers geweest zijn, het waren slechte waarnemers. Aldus groeide in een paar eeuwen de wetenschap, niet vanuit de heilige overlevering, maar vanuit de werkelijkheid zelf. Onze bouwende handen werden niet langer geleid door hun eigen ervaring, maar door het inzicht in aard en structuur van de materie. De vier elementen, die in een aristotelische reidans onze geesten hadden bedwelmde, bleken een lege droom te zijn. We werden nederige leerlingen van de woordeloze werkelijkheid, die zichzelf aan ons luisterend oor begon te vertellen. Maar we waren ook de ervan van de Griekse logica, die ons modellen aanbood waarin we de dingen een plaats konden geven. Uit die cirkel van doen en denken groeide de wetenschap als een boom naar de hemel en tastte met zijn trotse takken de ruimte af.

We hadden te lang geleefd in de kring van de tover; in de schaduw van een ongrijpbare God hadden we ons neergelegd bij zijn duistere wil en bij de onkenbaarheid van de wereld. Maar we wilden niet langer de bedwelmende tover ademen en legden onze koude handen op de gloed van de dingen: we ontluisterden de wereld om te achterhalen hoe ze gebouwd was. De heuvels van ons verlangen werden de nieuwe horizont van ons wereldbeeld van kennis en macht. De algebra beloofde ons de universele formule, van waaruit het hele bestaan afgeleid kon worden. We speelden met quanten en snaren, met quasars en supernova's. Maar boven op de heuvel zagen wij het opene *apeiron* dat elke grens tot een stippellijn in het landschap maakt; daaraan voorbij lag een andere werkelijkheid en een andere heuvel en er kwam geen eind aan het land. Velen zetten zich moedeloos neer en losten de resterende puzzels op en hoopten sociaal gehonoreerd

te worden voor hun alchemistische bedrijvigheid. De grote geesten vroegen zich af of het opene een leegte was of een god, de dwazen verbeeldden zich dat ze in de geest van God waren aangekomen, de wijzen waren ontroerd door de Leegte.

Maar de kleine geesten zagen dat er goud te rapen viel als we de dingen begrepen. Ze verzamelden de nodige kapitalen en een leger van slaven en begonnen de ertsen uit de aarde te delven. De kruideniers in de donkere stegen van vermoeide steden verhandelden het goud en smolten het zilver en telden bij kaarslicht de winst. En zie, het leven openbaarde zijn waarachtige zin: we waren op de wereld om handel te drijven en het zweet van de slaven te verzilveren. We hadden het recht onze belangen altijd en overal te verdedigen en onze God was niet gekant tegen rechtvaardige oorlogen. Bovendien had Hij ons zelf voorbeschikt om welvarend te zijn, want Hij wist dat we Hem dankbaar zouden zijn in zondagse diensten en altijd een kajuit beschikbaar hadden voor zijn zendelingen. We onderwierpen de hardnekkige heidenen, dwongen ze onze God te vereren en terwijl ze luisterden naar onze heilige verhalen plunderden wij hun landen leeg. Zwaard en kruis als tweelingen van macht. De wetenschap had er baart bij, want ze werd beloond voor haar ijver bij de creatie van nieuwe handelswaar en efficiëntere wapens. Dankzij de wetenschap kon de handelswereld zijn vleugels uitslaan over de aarde en deze omtoveren tot een markt zonder grenzen. We zijn immers op de wereld om rijk te worden en dat edele doel mag door niets belemmerd worden, ook niet door het verdriet van de machtelozen. Ik zie met pijn in het hart dat het middel zelf tot doel is geworden, niet omdat we kwaadaardig zijn, maar omdat we niets anders weten te bedenken om onze dagen te vullen. Materiële ontvoogding is een zinvolle taak in de overlevingsstrategie, maar overleven is nog geen leven. Leven is de realisatie van mijn eigen bevel des hemels, van mijn eigen talenten die de kosmos mij heeft geleend.

Nu de middelen mij ter beschikking staan en ik niet langer al mijn kracht en tijd moet investeren in de survival, nu ik boven op de berg van mijn materiële ontvoogding sta, wil ik geestelijk op de vleugels gaan. Maar de grote ruimte maakt me duizelig. Elke ster lokt mij naar zich toe en biedt zich aan als de Grote Attractor en elke keuze betekent kommer om het niet-gekozene. Alle oude religies houden steile beloften in en zekerheden uit de jaren toen twijfel nog een zonde was. Waarom verwekt de waarheid toch zo weinig geestdrift onder haar belijders en worden die harde zekerheden met gedempte stemmen gefluisterd? Waarom heeft de hoop op heil de wrange bijmaak van de hopeloosheid? Waarom huivert mijn verstand in de spanning van de antinomieën? Wat hebben wij gerealiseerd

van de grote droom op de berg, de droom van liefde en vrede, die we elke dag zien verkrampen in haat en geweld, met een lusteloze goedheid gekoppeld aan een ideologie van de macht, en op de achtergrond dat gulzige ego? Alleen in de kerstnacht wordt de ster van verlangen even opgepoetst en wordt ons vrede gewenst, maar niet beloofd. Want aandelen in oorlog renderen, aandelen in vrede niet. En wij, de grote realisten, weten wel de mosterd te vinden. De onverschilligheid van de enen verdoezelt de onzekerheid van de anderen, en de religie verschaalt in de zure bodem van ons cynisme.

En toch blijft de vraag naar de zin van de zin ons kwellen. Voor wie honger heeft is de zin duidelijk gesteld, maar voor wie gevoed is heeft de vermenigvuldiging der broden geen zin. Vaak zoeken we zin in de gesloten ring van de gelijkgezinden, we komen samen en tellen het aantal met de rug gekeerd naar de duisternis, en we zoeken troost in het getal, en onze leiders zegenen de moedigen. Wij richtten verenigingen op en partijen met statuten en lidkaarten en zochten elkaar op als ons vertrouwen verbleekte; we dichtten lofliederen op het verleden en verzwegen onze misdaden; als we in de mist van de twijfel verdwaalden, grepen we de hand van wijze leraars, en dronken hun bedwelmende woorden; we herhaalden gewillig het credo, maar onze woorden trilden niet van enthousiasme; we keerden onze rug naar de dood en vergaten deze gast van morgen. Maar de onderhuidse transcendente spanning nam niet af en we bleven wonen in het bouwvallige huis van onze oude religie, want onze geesten waren vaak oververmoeid door dit zinloze zoeken naar zin. Wat wij konden bedenken in lange slapeloze nachten was niet waardevoller dan wat de geschiedenis ons had nagelaten. Maar de oude droom was overwoekerd door het klimop van onze tomeloze verbeelding en we hadden noch de moed noch de kracht om het weg te hakken en het *boroboedoer* van onze geestelijke erfenis weer aan de dag te brengen.

Ik werd door dit wrange verhaal zo onrustig dat ik mijn pelgrimstocht over de wereld aanvatte, zonder kaart of kompas. Ik geloofde hardnekkig dat wouden en bergen wijzen moesten huisvesten die mij de weg zouden wijzen. Ik heb daarbij mijn eigen geestelijke erfenis niet achtergelaten in de hut van mijn kommer, maar heb alles in mijn bedelzak gestopt en ben op weg gegaan langs eenzame wegen. Ik heb de marktpleinen, waar alles te koop is – zelfs zin – gemedend, en ben langs veldwegen gegaan, alleen met de bomen en de wolken, de zwijgenden die zoveel te vertellen hebben. Ik las boeken die niemand las en droomde dromen die niemand droomde. Soms had ik heimwee naar het oude huis van mijn jeugd, dat geen antwoorden had op mijn vragen, maar wel geborgenheid die mij

de vragen deed vergeten. Het had geen uitzicht op verre heuvels en de jacht van de winden, maar het bezat een vredige armoede en men stelde er geen antwoordloze vragen. Nu loop ik over het schrale gras van deze weidse vlakte: mijn geestelijke armoede is veel te groot om mij in de eenzaamheid van de mystieke ruimte te wagen. Omdat ik angst had voor de ijle heb ik de heilige boeken van mijn jeugd in mijn rugzak gestopt, maar diep ze niet op om ze met vertederde handen te strelen, want ik heb een vreselijke eed gezworen: dat ik tot op de bodem van mijn twijfel zal gaan. Twijfel aan de al te strakke structuren waarin met het mysterie gevangenzet, twijfel aan de logica van de religieuze ervaring, twijfel aan de godsdienst als macht, twijfel aan de magie van het wonder, twijfel aan de zin van liturgische reidansen, twijfel aan de betovering van de woorden, twijfel aan de handel met de hemel, twijfel..., twijfel...

Ik heb de veilige tempel verlaten waarin ik woonde in de hoogdagen van mijn jeugd en ben in de harde wind van de ervaring gaan staan. Omdat ik vermoedde dat deze ervaring universeel was, trad ik binnen in vreemde tempels met duistere symboliek en onheimelijke beelden. Maar hier werd mij duidelijk dat verbeelding van ervaringen steeds in de taal van de eigen traditie geschreven wordt, niet alleen de taalkundige metaforen, maar ook de iconografische afbeeldingen en de metafysische projecties. In deze zo verschillende geestelijke landschappen leerde ik ademen, ik leerde hun eigen drakenaders zien en de heiligheid van de wind en het water, ik leerde de sacrale geografie lezen. Maar de ring sloot zich rond mij en ik werd de gevangene van een nieuwe symboliek, waarin ik vreugde vond en vaak gelatenheid. Maar als de nieuwe goden verdwenen in de nacht, sloop het heimwee binnen in mijn hart en voelde ik het verdriet om de verhalen van gisteren. Waarom moest ik dat wat ik kende in al zijn weelde en zijn armoede opofferen voor het onbekende, dat weliswaar de geur verspreidde van een jonge lente, maar dat beloften inhield die ik niet ondervragen kon? Ik wilde niet terug naar huis, omdat ik de bittere smaak van de ontgoocheling kende, ik wilde niet terug naar het dorp met zijn kleine zekerheden en zijn nabije grenzen.

Ik had het gevoel dat alle religies waar zijn, omdat ze altijd waar zijn voor iemand, maar dat de vraag naar de absolute waarheid een zinloze vraag is. Ik wens die vraag dan ook niet meer te stellen. Religies duiken op aan de oppervlakte van beschavingen, maar wat zoeken hun wortels in de donkere aarde? Plots overviel mij de vraag der vragen: wat is nu eigenlijk religie? Is het een primitieve wetenschap uit lang vergane dagen? Is het een armlastige filosofie? Is het een verzameling van incoherente dogma's, die uit donkere eeuwen stammen en zich verheffen boven de waarheid, en

hun gezag ontlenen aan de macht? Zijn het liturgieën, die het ongeletterde volk bedwelen, en zich magische krachten toedichten? Zijn het ethische voorschriften, op de bergen ontstaan en aan het dal opgelegd? Onze wereld is begrensd door donkere horizonten, door een tergend zwijgende duisternis. Wij weten dat licht de enige troost is in de nacht en wij keren ons met vreugde tot hen die beweren de lamp te bezitten. Een open plaats in het bos dankt evenwel haar bestaan aan het bos en zelfs is ze niet meer dan het ontbreken van het bos. Maar het landschap is bos, zoals de wereld duisternis is. In de kleine kring van licht nemen we elkaars hand en keren ons met de rug naar het duistere woud: we zien het licht weerspiegelen in elkaars ogen terwijl we met onze voeten de cirkel van vertrouwen dansen op de grond, de magische cirkel van het geloof. Als we ons omkeren naar de duisternis, komt de oeroude angst weer over ons, de angst om de onpeilbare aanwezigheid en de machteloosheid van de versleten verhalen waarmee we ons getroost hebben in de herfstige dagen van onze twijfel aan de zin van het licht. We willen wegvlugten uit het woud naar het veilige dorp, naar het warme haardvuur van onze beproefde beschaving en van de grootmoedige traditie. Maar de duisternis houdt ons in haar krachtveld gevangen, ze is beangstigend en bedwelmend.

Soms overwint de betovering de angst. Het vraagt moed in de duisternis te kijken, waar geen lichtpunten zijn die ons het land laten opmeten. Zolang we kunnen meten, voelen we ons de meesters van het heelal en we proclameren overmoedig dat het onmeetbare het onbestaande is, aldus de werkelijkheid verarmend tot een schamel raster van zichzelf. Wie echter de moed heeft ontvankelijk en naakt in de nacht te gaan staan, voelt de greep van het mysterie en een overweldigende ontroering. Hij ervaart het wonder van zijn eigen lichaam als zijn ware natuur, als zijn ultieme werkelijkheid, en deze ervaring maakt hem één met het grote Wonder. Hij schrapt alle namen van de roos en neemt alleen de geur in zich op, hij ervaart de volheid van de Leegte en de leegte van de Volheid. Hij weigert zijn stem toe te voegen aan de duizenden kreten van onmacht die tot aan de rand van de hemel opstijgen uit de kelen van de verdrukten. Hij wil geen tovenaars die met magische gebaren de aarde onttrekt aan haar eigen wetmatigheden, hij wil geen koning die met gebiedende hand onvoorwaardelijke onderdanigheid eist, hij wil geen hordeleider die volkeren vernietigt om zijn eigen rijk te vestigen, hij wil geen ontwerper van geschiedenis die in heilige oorlogen zichzelf wil realiseren. Hij wil alleen maar het grote Wonder naamloos ervaren.

Wie de waarheid meent te bezitten, gelooft dat zijn visie op het bestaan superieur is aan alle visies, waaraan hij met grootmoedigheid een

gedeeltelijke waarheid toezegt, maar uiteraard niet dé waarheid. Daarom voelt hij zich geroepen om de aarde te onderwerpen en in een geestelijke eenheid om te zetten, waarin geen plaats meer is voor ketters en heidenen. Dit heeft de geschiedenis tot een pijnlijk en ontmoedigend verhaal gemaakt. Want de rijkdom van het leven ligt in de verscheidenheid, en deze is het gevolg van de culturele context waarin een religie aan de oppervlakte verschijnt. Vergelijkingen die op zoek zijn naar gelijkheden eindigen al te vaak in het triviale. Laten wij daarom het ongelijke benadrukken, want alleen dit geeft kleur aan de dingen. Maar zijn we dan niet verplicht te kiezen voor een conflictmodel, dat zich alleen het bescheiden doel van hoffelijkheid en tolerantie kan stellen? Religies zijn op de eerste plaats tradities, die net als een taal niet zomaar kunnen ingewisseld worden, en pas dan overtuigingen. Maar tradities hebben alle kenmerken van de angst: de andere is de mogelijke vijand, de kwaadaardige genius die onze opvattingen belachelijk vindt en onze ethische normen walgelijk, die altijd klaarstaat om naar de wapens te grijpen. Want er is ooit een god geweest die zijn hemel heeft verlaten om ons naar het heil te leiden, en door die god zijn wij uitverkoren om de wereld geestelijk te domineren. Daarom gaf hij ons de macht en het geld en de wapens en liet hij de anderen verdwalen in de woestijn. Maar als ik nu, met veel pijn in het hart, naar het resultaat kijk van deze goddelijke zending, dan kan ik mij alleen schamen tot deze beschaving te behoren. Leest er dan niemand de geschiedenis van kolonisatie en kruistochten? Ziet er dan niemand de afschuwelijke associatie van de leer van de liefde met de haat van de macht? Hebben de godsdiensten dan niet de karvelen gewijd, hand in hand met landzuchtige koningen, de katharen afgeslacht, in het spoor van de schurkenbende der conquistadores, de indianen hun geestelijk huis ontstolen, en gezwegen toen de slavenhandel zo schitterend floreerde? Ik houd niet van confiteors wegens lang vervlogen misdaden, maar ik wil niet dat ze vergeten worden. De holocaust vergeten is strafbaar, maar er zijn veel vergeten holocausten en genociden in de geschiedenis geweest. Kan het rijk Gods dan alleen in bloed en tranen geboren worden? En is de grote schuldige niet dat ergerlijk fundamentalisme, dat niet alleen bestaat uit terrorisme, maar op de eerste plaats uit de banale gelijkhebberigheid? Uit deze historische pijn heb ik geleerd dat religie niet dat kan zijn wat wij aan de oppervlakte van culturen zien verschijnen, niet de kerken en niet de processies, niet de gebeden en offers, niet de Bijbels en dogma's, maar iets heel anders, iets veel hogers: de ervaring van het Mysterie zelf.

De geschiedenis heeft deze ervaring uitgeschreven in de taal van de cultuur waarin zij uitgroeide tot sociaal gebeuren: de ervaring van Boeddha

in de taal der brahmanen, de ervaring van Jezus in de taal van de joden en sinds Paulus ook van de Grieken. Daarom moeten de verhalen, waarmee men het volk onderwees, gereduceerd worden tot de grondtaal van de stilte. Hierin verdwijnen de woordkluisters en worden de *soetra's* gescheurd en openbaart zich aan weinigen de oerervaring van het religieuze genie. God en ziel, verlichting en vergelding verdwijnen in 'de wolk van het niet weten'. Want de interpretaties van het Mysterie verduisteren het Mysterie; maar als de eigen ervaring schamel is, klampt men zich vast aan het woord en leest het met heilige huiver. Dit heeft vooral de westerse godsdiensten getekend: aan het 'woord van God' mocht niemand twijfelen, want het bevatte de hemelse zin en de zending van de aarde en alle waarheid die een mens ooit aan den Hoge kon ontvreemden. Het herbergde zelfs de verklaring van de regenboog en de taaldiversiteit, het verkondigde de oorzaak van de wereld en de herkomst van de hemellichamen, de naam van de dingen en de overgeërfde zondigheid. En als God heeft gesproken, hoeft de mens niet meer na te denken. Hij moet alleen op vastgestelde tijdstippen met zijn stem opklimmen tot voor de troon van God en diens lof zingen, en ondanks alle ellende blijven hopen op betere dagen, die hem beloofd zijn voor morgen, maar na tweeduizend jaar nog steeds niet dagzomen. Ik weet dat de scharen niet kunnen ademen in de dunne lucht van de hogere ervaring, dat beelden en woorden als broden zijn voor onze geestelijke honger en dat er een wolk van troost zweeft rond symbolen en beelden. Maar afbeeldingen verbergen de werkelijkheid en taal vervormt bedoelingen en ervaringen, en concepties ommuren de afgrond.

Ik heb alle ramen opengegooid op de wereld en gedroomd van een land waar het geluk zich aftekende in alle bloesems van alle bomen. Het koestert de hoogste bergen en de rijkste dalen, plant en dier ervaren er de vreugde van het zinvolle bestaan en sterven alleen als ze oud zijn. De inwoners hebben hun aarde lief en niemand wil de bloemen maaien op de hellingen, of de ertsen uit de bergen graven. Schoonheid draagt zijn waarde in zichzelf en ontleent deze niet aan zijn rol als handelswaar. Kennis over de wereld wordt met omzichtigheid vergaard, de woningen der mensen verstoren de drakenaders van het landschap niet, voertuigen rijden er langzaam en de wandelaar wordt overal met vreugde begroet. Het simpele dagelijkse leven is de hoogste spiritualiteit en alle daden zijn liturgische handelingen. De wereld is een tempel en elke mens is er hogepriester. De harten zijn zo vervuld van het mysterie dat ze alleen nog liefde kunnen uitstralen... Ik weet dat deze droomwereld niet bestaat en nooit zal bestaan, maar ook dat utopia de grote attractor is van de lijdende mensheid.

HET LAATSTE WOORD AAN CHUANG-TZU

Wanneer de feniks opstijgt tot negentigduizend li, dan wordt hij door de wind daarheen gedragen. Hij klimt op de rug van de wind, zet zijn schouders onder de blauwe hemel, en niets kan hem hinderen of tegenhouden. Alleen dan kan hij het zuiden waarnemen.

De krekel en de kleine duif lachten hiermee en zeiden: 'Wanneer wij ons inspannen en opvliegen, kunnen wij tot aan de iep of de sappanboom raken, maar soms lukt het ons niet en vallen wij weer op de grond. Hoe zou iemand dan negentigduizend li kunnen klimmen en het zuiden waarnemen? Ga je naar de groene wouden hier vlakbij, dan moet je voedsel meenemen voor drie maaltijden om met welgevulde maag terug te komen. Als je honderd li ver gaat, dan moet op voorhand provisie verzamelen voor drie maanden.' Wat begrijpen deze kleine schepselen eigenlijk? Klein verstand kan zich nooit ontwikkelen tot groot verstand...

De kleine kwartel lachte met de feniks en zei: 'Waar denkt hij dat hij naartoe gaat? Wanneer ik een grote sprong maak en opvlieg, raak ik nooit verder dan tien of twaalf meter vooraleer ik neerfladder tussen het onkruid en de bramen. En toch is dit nog de beste wijze van vliegen. Waar denkt hij naartoe te gaan?' Dit is het verschil tussen groot en klein.

Daarom: een man die genoeg wijsheid bezit om een ambt naar behoren te vervullen, voldoende goed gedrag om indruk te maken op één gemeenschap, genoeg deugzaamheid om één heerser te behagen, genoeg talent om in staatsdienst geroepen te worden, heeft dezelfde soort eigenwaan als deze kleine schepselen.

Sung Jung-tzu zou hen zeker uitgelachen hebben. Wanneer de hele wereld hem zou prijzen, zou hij zich niet nog meer inspannen; en als de hele wereld hem zou veroordelen, zou hij daar niet om malen. Hij trok een klare lijn tussen het innerlijke en het uiterlijke, hij kende de grens tussen roem en schande. Maar dat was alles. De hele wereld liet hem onverschillig, maar zelf had hij nog geen grond onder de voeten.

Lieh-tzu reed op de wind en zweefde rond met koude onverschilligheid (tegenover de wereld), maar na vijftien dagen kwam hij terug naar de aarde. Hij deed geen enkele inspanning om de gelukbrengende dingen na te streven. Hij ontsnapte aan het vermoeiende wandelen, maar toch was hij afhankelijk van iets anders (de wind). Maar moest hij rijden op het universum, meedrijven met de zes

energieën, en zijn vreugde vinden in het onbegrensde, dan zou er niets meer zijn waar hij afhankelijk van was.

Daarom zeg ik: de volmaakte mens heeft geen zelf, de heilige heeft geen verdienste, de wijze heeft geen roem.

Chuang-tzu

Zulzeke-Kluisbergen, zomer 2003

De hedendaagse westerse mens worstelt met een drievoudige crisis.
Is onze wereld een betere plaats geworden sinds de rede haar leidt?
Waar moeten we heen met onze emoties onder dit kille leiderschap?
En wat met onze fundamentele zijns- en zin vragen nu de religie het
antwoord hierop niet meer biedt?

Om deze crisis te overwinnen, moeten we ons eurocentrisme verlaten
voor een mondiaal bewustzijn. Dit boek is een pleidooi om onze
westerse, Griekse filosofie te verruimen en te verrijken met oosterse
tradities zoals het taoïsme, confucianisme, boeddhisme en zen.
De comparatieve filosofie streeft ernaar deze uit elkaar gedreven grote
filosofische systemen te integreren in een mondiale filosofie.
Deze Grote Filosofie boort doorheen de oppervlaktestructuur naar de
diepste kern van het Zijn en de religie, de Mystiek. Ze laat ons, voorbij
de 'naam van de roos', weer genieten van de 'geur van de roos'.

PROF. DR. ULRICH LIBBRECHT (°1928) ontpopte zich van regent
wiskunde tot autoriteit in de oosterse en comparatieve filosofie.
Geplaagd door twijfel en onzekerheid over onze westerse kijk op de
wereld, besluit de wiskundeleraar Oosterse Taalkunde en Sinologie te
gaan studeren in Gent. Hij promoveert in 1972 cum laude aan de
R.U. Leiden en wordt datzelfde jaar hoogleraar met als opdracht
sinologische studies, Chinese filosofie en Boeddologie aan de faculteit
van Letteren en Wijsbegeerte in Leuven. Later doceerde hij ook
Comparative Philosophy aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.
Nu hij aan het einde van zijn academische loopbaan staat, blikt hij in
dit boek terug op zijn 'bevel des hemels'.

ISBN 90 209 5524 1



9 789020 955248