

# Hoe leeg is het leven tussen culturen?

## *Van multicultureel naar intercultureel samenleven*

*Henk Oosterling(EUR)*

FILOSOFIE OOST-WEST LEZING 2006

Hoe leeg is het leven tussen culturen? Om de contouren van een antwoord op deze nogal vreemde vraag te kunnen formuleren wil ik samen met u in het komende anderhalf uur slechts één gedachte ontwikkelen: de betekenis voor de hedendaagse multiculturele samenleving van een spiritualiteit die zijn wortels heeft in oosterse filosofieën. U zult begrijpen dat dit, gezien het tijdsbestek, een programmatische presentatie is waarin we ons op glad ijs begeven door sprongsgewijs van schots naar schots te springen. We springen van een individuele levenspraktijk gericht op innerlijke stabiliteit via een maatschappelijke praxis in wat voorheen de multiculturele samenleving heette naar de ijsberg die universiteit heet om daar aangekomen een takenpakket te formuleren van een academische vorm van intercultureel filosoferen. We beginnen concreet en eindigen concreet.

### **1 Levenspraxis en zingeving**

Laten we voor het gemak en in alle voorlopigheid een onderscheid maken tussen een westerse filosofische *verstandshouding* en een oosterse spirituele *levenswandel*. Wat zien we als we die over elkaar heen schuiven? In het Westen hebben ze elkaar lange tijd overlapt. Denken en doen schuiven zelfs bij de meest abstracte filosoof, Hegel, in elkaar. Hegel is een globale denker. De wandeling van de Geest - Geist, esprit, spirit, spiritus – valt samen met de wereldgeschiedenis die wordt belichaamd door redelijk delibererende, dus wikkend en wegende individuen. In de meest brede zin is spiritualiteit – de levenswandel van de geest - hier een vorm van georiënteerde gemeenschapszin die tijd en ruimte overspant.

Geest is dus iets anders dan zelfbewustzijn. Geest overspant het individuele bestaan. Bij Hegel is het handelen begeesterd of

beziëld. Denken betekent het zicht openen op de drijvende krachten achter het handelen. Door zingeving geeft spiritualiteit richting aan het collectieve handelen en het individuele handelen.

Het exemplarisch individu dat leefde van de overlapping van filosofische verstandshouding en spirituele levenswandel is natuurlijk Socrates. Zijn pogingen om de eeuwige ideeën uit de ziel van zijn gesprekspartners te bevrijden moet hij uiteindelijk met de dood bekopen. Maar biografieën van moderne filosofen zoals Bertrand Russell, Wittgenstein, Sartre en Foucault leggen nog steeds getuigenis af van deze levensgevaarlijke, maar hoogst productieve combinatie. Hun filosoferen doorbreekt altijd de dam die is opgeworpen rond de academisch-intellectuele spaarbekkens die de wetenschappelijke objectiviteit moeten garanderen.

Echter, deze damwand is niet alleen zeer dun en hoogst poreus, tussen deze dammen en onze dijken strekt zich een enorme vruchtbare polder uit waarin het filosoferen al decennia lang vruchten afwerpt. ‘Het denken achter de dijken’ zoals Antoine Verbij het ooit in een gelijknamig boek noemde. In zijn inventarisatie van deze activiteiten buigen lekenfilosofen zich over het belang van het filosoferen voor vrije tijd, media, politiek, werkvloer, onderwijs, natuur en techniek, kunst, levenshulp.

Helemaal aan het eind wordt filosofie met religie in verband gebracht. Verbij evalueert ook de FOW. Hij focust op het onderwerp ‘Spiritualiteit in het dagelijkse leven’ en komt tot de enigszins gemakzuchtige conclusie dat filosofische analyse en religieuze propaganda bij de stichting onontwarbaar met elkaar verknoopt blijven. Want filosofie zou bestaan uit vragen stellen, terwijl religies antwoorden geven.

De steen des aanstoets is het een simpel woord: zingeving.<sup>1</sup> Zodra filosofische analyse levensbeschouwelijke zingeving

---

<sup>1</sup> Dit blijkt de cruciale term te zijn in het laatste rapport *Geloven in het publieke domein* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) dat 19 december 2006 uitkomt. Daarin wordt de volstrekte afwezigheid van enige maatschappelijke betrokkenheid van grote groepen van de Nederlandse bevolking verklaard vanuit het ontbreken van zingeving. In het door Motivaction uitgevoerde onderzoek komen nieuwe groepen naar voren waaronder ‘ongebonden spiritueel’ die 26% van de bevolking zouden uitmaken.

beoogt, is zij verdacht. Blijkbaar verstaat zingeving zich niet met analytisch denken dat zich, met het oog op wetenschappelijke objectiviteit, van enig vooroordeel moet onthouden. Zingeving is te persoonlijk of wanneer het collectief plaatsvindt, te religieus.

Snijdt dit verwijt hout? Mij lijkt dat oosterse vormen van denken er juist op uit zijn iedere gefixeerde zingeving ter discussie te stellen. Gegeven de noodzaak van zingeving zullen bijvoorbeeld boeddhisten zich er toe geroepen voelen om deze nog hoogstens als een bloedserieuze schijnbeweging te bevestigen. Een etymologische zijspoor ten aanzien van het woord 'zin' kan wellicht instructief zijn: het Franse 'sens' of het Duitse 'Sinn' betekent in de 12<sup>e</sup> eeuw naast 'betekenis' ook expliciet 'richting'. Betekenis verlenen betekent dan zoveel als je oriënteren in ruimte en tijd.

Ik laat de impliciete intuïtie ten aanzien van het woord 'oriënteren' voor wat deze is.<sup>2</sup> Deze doet er evenmin toe als mijn naam. Het gaat mij er nu slechts om te laten zien dat zingeving een geestelijke en lichamelijke activiteit is: het handelen wordt georiënteerd door het geven van betekenis. Als je weet wat het geronk ergens in het bos waarin je verdwaald bent betekent – een naderende stoomtrein of een aanstormend uitgehongerd beest – weet je welke kant je op moet rennen. Spiritualiteit als zingevingstrategie – we zagen het reeds bij Hegel - is vooral belichaamde bezieling doordat deze je oriënteert. Zin is een van betekenis voorzien zintuig. Zin slaat op lichaam en geest. *Wat* precies de zin en de richting creëert, daarover doen vele opvattingen de ronde, maar iedereen is het er over eens dat deze krachten het individuele bestaan overstijgen.

## **2 Oosterse versus westerse filosofie: infotoom wereldbeeld**

Wat zegt de oosterse filosofie over deze krachten? We zijn doorgaans geneigd van een tegenstelling tussen het denken in het Westen en het Oosten uit te gaan. Ik ging daar aan het begin van mijn lezing ook onwillekeurig van uit, maar eigenlijk meen

---

<sup>2</sup> Hoe de 'oriënt' of het Oosten op te zoeken was ooit een vraag van levensbelang voor handelskaravanen en zeevaarders.

ik dat dit ondertussen een achterhaalde oppositie is. Dat neemt overigens niet weg dat er nog wel degelijk accenten zijn die meer oosters dan westers zijn. Het is echter de vraag of deze gefixeerd filosofische oppositie na meer dan 150 jaar wisselwerking - te beginnen vlak na Hegel bij Schopenhauer - nog van toepassing is.

Als deze oppositie nog opgaat, dan vooral omdat het Oosterse denken zich zo makkelijk laat contrasteren met de Cartesiaanse dualiteit van lichaam en geest. Deze heeft de westerse cultuur lang in zijn greep gehouden. Descartes propageert een atomistische wereldbeeld. Dat houdt in dat de fundamenteen van de werkelijkheid ondeelbare eenheden zijn: letterlijk a (niet) tomos(deel). Dit duale wereldbeeld gaat uit van twee afzonderlijke en niet in elkaar te vertalen of tot elkaar te reduceren substanties: lichaam en geest.

Welnu, dit wereldbeeld wordt door westerse critici bij voorkeur gepareerd met een wereldbeeld waarin energieën alle gefixeerde posities – opposities, dualiteiten, dichotomieën – doorkruisen of *doorkruisen*. Dit energetisch wereldbeeld kan hindoeïstisch, boeddhistisch, confucianistisch of soefistisch worden ingevuld. Het kan uit de monden van Afrikaanse sages of wijzen wordt opgetekend of uit de zandtekeningen van Australische aboriginals wordt afgelezen.

Maar waar we het ook traceren, dit energetische wereldbeeld is nooit louter rationeel en discursief. En het is zeker niet exclusief gebaseerd op een mathematisch model dat objectieve kennis en transparante communicatie ervan garandeert. Het beoogt een veel sensibeler communicatie. Informatieoverdracht kan door veel andere kanalen plaatsvinden, wat overigens wel specifieke media of sensibiliteiten vereist. Als de energie vrij stroomt, vormen reflectie en sensibiliteit, geest en lichaam een geïntegreerd energetisch veld. Nog strakker geformuleerd: wil de betrokken boodschap anders dan rationeel discursief gecommuniceerd worden, dan is vereist dat energie tot informatie wordt. Deze transformatie heeft weinig met spiritisme maar heel veel met spiritualiteit te maken.

Als het werk van Ulrich Libbrecht, een van de inspiratoren van de FOW, als zijn werk iets duidelijk heeft gemaakt dan is dat wel dit. Voor hem zijn de laatste toetsstenen van de werkelijkheid energie en informatie.<sup>3</sup> De geest is zo gezien een energetische knoop die ontstaan is door de verwevenheid van informatie. Het ego is een energetisch knooppunt waar voortdurend informatie doorheen stroomt met de ratio als een van de vele communicatiekanalen. Als informatieknooppunt kan het niet meer gedacht worden vanuit het cartesische, atomistische wereldbeeld. De fundamenteën van de werkelijkheid zijn niet langer a-tomen, maar – zo heb ik ze ooit getypeerd – *info-tomen*.<sup>4</sup>

### **3 Leegte: voorbij de *horror vacui***

In oosterse filosofieën wordt het ego als een schijngestalte opgevat zodra het energie als informatie fixeert, verabsoluteert en zich toeigent. Vanuit een energetisch oogpunt gezien is het zelfbewustzijn een veld en een dynamisch proces dat vanuit kosmologisch oogpunt begin noch einde kent. Als een naar alle kanten geopend veld is het ego het onafgesloten sluitstuk van oosterse denkwijzen. Er wordt doorgaans over gesproken in termen als 'leegte' of *sunyata*. Maar hoe te spreken over deze leegte? Hoe het oorverdovende zwijgen dat eruit opklinkt onder woorden te brengen? Hoe, om met Jan Bor te spreken, het onzegbare op de grens van het spreken alsnog te verwoorden?<sup>5</sup> Andere dan rationale technieken zouden ons gevoelig kunnen maken voor de aanwezigheid ervan. De kunst, met name de westerse abstracte kunst of nog adequater zennistisch geïnspireerde kunst, zou daar een exclusieve toegang toe bieden. Maar helaas, filosofen moeten spreken: *il faut parler*, zoals Jacques Derrida het altijd formuleerde.

Over deze leegte *spreken* is wellicht een groteske geste die gedoemd is te mislukken. Niet zozeer omdat het aanmatigend is

---

<sup>3</sup> Zie: Ulrich Libbrecht, *Inleiding comparatieve filosofie. Opzet en ontwikkeling van een coparaief model*. Van Gorcum, Assen 1995, p. 63.

<sup>4</sup> Zie: Henk Oosterling, *Radicale middelmatigheid*. Boom, Amsterdam 2000, p. 35. Zie voor integrale tekst: [www.henkoosterling.nl/radmid/radicale.html](http://www.henkoosterling.nl/radmid/radicale.html)

<sup>5</sup> Zie: Jan Bor, *Op de grens van het denken. De filosofie van het onzegbare*. Bert Bakker, Amsterdam 2005.

– dat is me te religieus - maar omdat het al zoveel keer is geprobeerd dat dit spreken en schrijven op zichzelf een quasi-literair genre is geworden. Met de boeken die deze stilte toonzetten zijn bibliotheken te vullen.

Als we deze boeken wat nader inspecteren, valt echter op dat het niet alleen om oosterse filosofie gaat. Ook westerse filosofen hebben voortdurend om de leegte heen gecirkeld en zich erover gebogen om een blik in haar peilloze diepte te werpen. Dit heeft prachtige systematische denksystemen opgeleverd. In laatste instantie blijken deze, hoe perfect en uitputtend ook, toch weer rekenschap te moeten geven van een ‘lege’ instantie, ook al was die dan ergens anders gesitueerd. Zo moest Immanuel Kant ‘achter’ de waargenomen dingen een onkenbaar, maar nog net denkbaar ding-an-sich postuleren. Even onkenbaar, maar denkbaar als de regulatieve ideeën ziel, wereld, god en vrijheid die de uitkomst van zijn zoektocht voorbij de grenzen van het verstand opleverde.

Als Nietzsche aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw de westerse cultuur vanuit het nihilisme diagnosticeert, krijgt het begrip leegte - het niets, nihil - een cultuurkritische impact. De negatieve bijklanken en de weerzin die zijn analyse nog steeds bij velen oproept – alles zou waardeloos, zinloos en zo weten we nu: stuurloos zijn - getuigen vooral van een diep verankerde angst voor de leegte, eigen aan de westerse cultuur: een *horror vacui*.

Voor Aristoteles was leegte een louter negatieve en onnatuurlijke toestand. De rijkdom van het leven overwoekert immers alles en laat geen vacuüm toe. Pas na Torricelli's ontdekking in 1644 wordt het een fysische realiteit. In de loop van de 20<sup>e</sup> eeuw slaat deze angst om in fascinatie wanneer kwantumfysici ontdekken dat ondoordringbare materie voor het overgrote deel uit leegte bestaat en in subatomaire wereld deeltjes op onvoorspelbare wijze ook golven kunnen zijn en dit verschijnsel bovendien samenhangt met de positie van de waarnemer. Velen van u hebben ongetwijfeld in de zeventiger jaren *The Tao of Physics* en de *Dansende Woe Li* meesters aan zich voorbij zien trekken. De New Age golf van de tachtiger en negentiger jaren heeft er lange tijd op meegesurft.

Een oppervlakkige omgang met de leegte leidt tot uitbating van oosterse filosofieën in een genotvolle consumptie van allerlei ‘spiritualia’. Deze attitude noemt Chögyam Trungpa Rinpoche met een paradoxale term ‘spiritueel materialisme’: een consumptieve houding die de hyperindividualistisch zucht naar materiële zelfverwerkelijking juist versterkt.<sup>6</sup> Maar Ton Lathouwers wijst er op dat er naast dit New Age consumentisme ook positieve effecten gesorteerd zijn: toegenomen bewustzijn van het vrouwelijke, van de letterlijke geaardheid van ons bestaan, van de intrinsieke waarde van de natuur en van relationele vormen die op mededogen (*karuna*) en niet op uitbuiting en nut zijn gebaseerd.<sup>7</sup> Op de laatste verworvenheid – de belangstellende relationaliteit van alles – kom ik nog te spreken.

Maar zoals ik al eerder opmerkte: door culturele uitwisselingen die zich vanaf het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw tot in onze door ICT geschraagde globalisering doorzetten, is volgens mij van een strikte tegenstelling tussen oosterse en westerse filosofieën geen sprake meer. Ook in het westen is door de kwantumfysica en wellicht nog sterker door de virtualisering van de ruimte leegte een hoogst productief begrip gebleken. Iedereen met een mobieltje beseft dat energiegolven niet bij de voordeur of de hersenpan stoppen. Net als geluids- en lichtgolven doorkruisen ze iedere materiële gestalte. Heel soms is een tunnel echter te lang.

Vanuit energetisch oogpunt is leegte op de keper beschouwd een volheid: er ontbreekt letterlijk niets aan. De Japanse filosoof Keiji Nishitani duidt Nietzsches nihilisme daarom als affirmatie van het leven.<sup>8</sup> Kitaro Nishida toont in zijn adaptatie van Husserl, Hegel en Heidegger dat het zelf juist als zuivere ervaring betrokken is op de wereld.<sup>9</sup> De intrapersonlijke leegte is vooral een ‘inter’, een tussen. Ook Masao Abe meent dat leegte volheid is, maar dan vooral in het vervuld zijn: leegte is een vervulde toestand waarin de dingen zijn zoals ze zijn

---

<sup>6</sup> Zie: Chögyam Trungpa Rinpoche, *Spiritueel materialisme doorsnijden*. Servire, Utrecht 1990.

<sup>7</sup> Zie: Ton Lathouwers, “Waarom kwam Bodhidharma naar het Westen?” in: Jan Bor en Ilse Bulhof, *Het antwoordloze waarom. Filosoferen tussen Oost en West*. Agora, Kampen 2001, p. 214

<sup>8</sup> Zie: Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*. SUNY, Albany 1990.

<sup>9</sup> Zie: Kitaro Nishida, *An Inquiry in to the Good*. New Haven/Londen 1990.

(*tathata*).<sup>10</sup> Wij hoeven de dingen niet om te vormen, ze al anticiperend in een bepaalde richting te sturen door ze van zin te voorzien. Om je zelf te zijn volstaat het in de wereld te zijn, temidden of tussen de dingen. In-der-Welt-sein, Zwischen, zegt Heidegger, na een goed gesprek met een Japanse vriend, wiens woorden hij overigens later volledig naar zijn hand zet.

Juist waar geen wil is, is een weg. Weg is de wil als de weg wil wordt: the medium is the message. U hoort het: er zijn veel varianten. Maar of dit alles nog als een vorm van religieuze zingeving kan worden opgevat die bovendien uitsluitend gericht is op het geven van antwoorden, lijkt me een iets te beperkte invulling. Heeft dit nog iets met religie van doen? Of gaat het hier om veel concretere bindingen en verbanden?

#### **4 Spiritualiteit en geweld**

Laat ik ter afsluiting van dit eerste deel kort de consequenties voor het begrip spiritualiteit aangeven. Dit zojuist gethematiseerde ‘tussen’ is voor mij de sleutelterm. Om het inzicht in de aard van dit tussen vrij te maken onderscheid ik drie vormen van spiritualiteit: een extatische, een devotionele en een kritische spiritualiteit. U zult begrijpen dat de laatste vorm in een bepaalde verhouding staat tot de filosofische reflectie. Onthouden behoudt hier zijn tweeslachtige betekenis.

##### *a) extatische spiritualiteit: uittreden of buiten jezelf zijn*

Er is een onlosmakelijke band tussen vernietiging en schepping. Mythologieën getuigen daarvan. Ook de abrahamitische godsdiensten erkennen in hun militante bekeringsijver dat je moet sterven om het licht te zien. Veelal is dit een symbolische handeling, soms echter een extatische geweldsdaad waarin het martelaarschap een cruciale rol vervult.

‘Uittreden’ heb ik altijd een te spiritistische term, ‘intreden’ een te religieuze en ‘overtreden’ uiteindelijk een te puberale term gevonden. Niettemin is de ogenschijnlijke verstilling in de meditatie letterlijk extatisch, dat wil zeggen een radicaal uit(ex)staan (stasis) naar iets anders is. Zolang zingeving nog bepalend

---

<sup>10</sup> Masao Abe, *Zen en het westerse denken*. Kok/Pelckmans, Kampen/Antwerpen 1997.

is, blijft het ego echter werkzaam in de daarin verscholen nutscalculatie.

Een spirituele praxis die op paradoxale wijze de wil wil breken om het zelf als een vervulde leegte in zijn zo-zijn te ervaren, is ook gewelddadig. Even gewelddadig als een filosofische verstandhouding die niet meer achter zijn moeizaam verkregen inzicht kan terugvallen. De Nietzscheaanse wil tot waarheid overstijgt de individuele wil juist door een noodzakelijkheid die we niet meer kunnen vergeten. Het geweld ervan is hoogstens te stileren. Alleen op die manier is er in de totale verzonkenheid afstand van te nemen.

De stilering van een levenspraxis vereist dergelijke offers. Spiritualiteit vereist onthouding om een verhouding in te stellen. Van buitenaf en achteraf wekt een verlichte staat wellicht de indruk van harmonieuze onverstoorbaarheid, maar iedereen die wel eens geprobeerd te zitten om volgens een vast ritme de ademhaling te reguleren of gedachten die normaliter ongewild en nagenoeg ongemerkt door ieders geest razen los te laten, weet dat je jezelf geweld moet aandoen om tot rust te komen.

#### *b) devotionele spiritualiteit: performatief geloof*

Rituele extasen vereisen een institutionele inbedding zodat de beoefenaren niet aan dit geweld ten onder gaan. Devotionele spiritualiteit maskeert niet zozeer dit geweld, het bindt extatisch geweld in de vorm. De vraag of er iets is buiten de vorm, buiten de handeling – een aanbeden godheid – is voor zenboeddhisten al een station te ver. Het ‘geloof’ is performatief. Bidden is een taaldaad. Nog iets kruidiger geformuleerd: zolang er wordt gebeden bestaat god. De gemeenschapsoefening verbindt mensen steeds weer opnieuw in hun verzameld zijn. Dit dubbelaspect van binden in het verzamelen vormt de kernbetekenis van het begrip ‘religio’.

De filosoof en sanskritist Frits Staal die in India in de jaren zeventig het verloren gewaande Agni- of vuurritueel herontdekte, kreeg op zijn vraag naar de zin van de rituele handelingen die de brahmanen uitvoeren van hen als antwoord, dat zij dit zo deden omdat het altijd zo is gedaan. Een onthechte

omgang met de vorm, een stilering van iedere handeling vervult de leegte door de vanzelfsprekendheid en creëert hoogstens voor de buitenstaander zingeving op een metaniveau. Devotie veronderstelt een onvoorwaardelijke toewijding aan de vorm tot het punt waar ook de vorm in zijn vanzelfsprekende voltrekking leegloopt.

*c) kritische spiritualiteit: van radicale middelmatigheid naar inter-esse*

Maar is spiritueel materialisme niet precies dit: de aanbidding van louter materiële vormen? Wat is er mis met decorum en etiquette, met goede manieren en een cool kostuum? Volgens Han de Wit gaat het mis als “dit geloof een plechtanker is voor een egocentrische levenshouding”<sup>11</sup>.

Ik heb deze toestand ooit - weliswaar vanuit een ander perspectief - radicale middelmatigheid genoemd: onze menselijke conditie is een volledig ingewebd zijn in ‘onze’ middelen en media die echter hun eigen weg zijn gegaan. Dit is in dubbele zin de ‘condition’ van ons huidige bestaan: de media als dynamische vorm is voorwaarde en toestand tegelijk. De dubieuze hechting aan communicatie- en transportmiddelen komt voort uit onze behoefte aan frictieloze vrijheid. Maar deze vrijheid bestaat niet meer uit onthechting, maar juist in een volledige vervlechting met onze middelen. Als de server down, het beltegoed op, de auto stuk en de TV op is, tuimelt de radicaal middelmatige mens in een onherbergzame leegte. Van daaruit is het bij gebrek aan media moeilijk om aan te haken bij de werkelijkheid omdat deze inmiddels helemaal samenvalt met precies al die mediale connecties die zijn wegvallen.

Maar dat onze huidige *condition humaine* uitsluitend deze radicale middelmatigheid is, is teveel gezegd. De raag is of devotionele spiritualiteit in een westerse context als kritisch perspectief kan functioneren ten aanzien van de illusies van vrijheid die gebaseerd zijn op het najagen van louter materiële vormen? Maar wat gebeurt er dan met deze spiritualiteit? Zodra

---

<sup>11</sup> Han de Wit, *De lotus en de roos. Boeddhisme in dialoog met psychologie, godsdienst en ethiek*. Kok Agora, Kampen 1998, p. 76.

oosterse spiritualiteit een toetssteen wordt voor de westerse consumptie zonder tot spiritueel materialisme te vervallen en de levenspraxis zich via deze spiritualiteit gaat verhouden tot de westerse levensstijl wordt spiritualiteit kritisch.

Weer anders gezegd: kritische spiritualiteit maakt het mogelijk de affirmatieve binnenkant van de radicale middelmatigheid waar te nemen en in een levenspraxis naar buiten te stulpen. Deze binnenkant bestaat uit een 'connectiviteit' die zich echter niet blind staart op de materiële vorm. Als patroon van lege vormen, als energetische verbondenheid blijkt radicale middelmatigheid in laatste instantie inter-esse: een zijn (*esse*) van het tussen (*inter*). In onze mediale verbondenheid zijn we immers altijd al temidden van de dingen. Ingebed in onze media zijn we intussen, ondertussen en vooral overal tussenin. Zo bezien is ons ego in eerste en laatste instantie een knooppunt. Wij dansen aan de touwtjes waarmee we aan de anderen verbonden zijn. Iets simpeler geformuleerd: de basis van ons individuele bestaan ligt in onze relaties met anderen.

De omgang met media kan natuurlijk in zijn devotie routineus en zielloos worden. De extase - het voortdurend buiten jezelf zijn bij de ander aan de andere kant van de lijn of aan het eind van de reis - kan hoewel euforisch toch hoogst comfortabel worden. Maar zodra de media louter omwille van hun inhoud worden gewild, verliest de spiritualiteit zijn radiante kern: het belichaamde besef dat we letterlijk geïnteresseerd zijn. Terwijl we druk bezig zijn met het invullen van ons zelf verliezen we het 'intussen', 'ondertussen' en 'tussenin', dat wil zeggen het vervuld zijn van wat ons bindt uit het oog.

## **2. Van multiculturele samenleving naar intercultureel samenleven**

Leegte is een gemankeerd begrip om het inzicht te verwoorden dat de dingen zijn zoals ze zijn. Spiritualiteit is het doorleefde besef dat wij ons temidden van deze vervulde aanwezigheid bevinden. Nu is zo'n radicaal besef in onze hoog getechnologiseerde samenleving enigszins hypocriet. Wij weten ons inmiddels omringd door louter door eigen hand vervaardigde dingen. Apparaten. Technologie. Gadgets. Hebbedingetjes. Ook de natuur, zeker in Nederland, is cultuur. Zelfs al zouden we het niet willen, we moeten de door ons vervaardigde dingen wel manipuleren anders raken we volledig onthand.

Toch valt er vanuit een ecologische of een sociale optiek wel wat af te dingen op de vanzelfsprekendheid van onze huidige manipulaties. Lang voordat Al Gore zijn instructieve film lanceerde en Bill Clinton op paleis Soestdijk de politieke goegemeente toesprak, was bij velen al decennia lang het besef aanwezig dat behoud en onderhoud wellicht meer aandacht zouden moeten krijgen dan ongebreidelde innovatie.

En laten we eerlijk zijn: Chinezen en Japanners kunnen er ook wat van als het op technologische manipulatie en vervuiling aankomt. En toen India enkele decennia geleden zijn nucleaire verdedigingsprogramma afrondde met een eigen 'nuclear head' werd deze Agni genoemd. Frits Staal mocht ter gelegenheid van deze gedenkwaardige prestatie zijn vuistdikke, wetenschappelijke studie naar dit oeroude ritueel aan de minister-president Ghandi aanbieden. Kortom, het ligt allemaal iets complexer dan een simpele oost-west oppositie suggereert. Deze biedt geen simpele remedie voor de westerse manipulatiezucht. Ook al zakt het misdaadcijfer in Washington op onverklaarbare wijze met driekwart als er enkele duizenden beoefenaren van transcendente meditatie enkele weken hun energie bundelen, met dergelijke interventies worden grootstedelijke problemen niet opgelost. Het is hoogstens eens

te meer een bewijs van de altijd weer onthutsende waarneming dat communicatie zich langs andere kanalen kan voltrekken.

Dat is dan ook niet mijn punt. Het gaat mij in eerste instantie om de interactie tussen mensen. Spiritualiteit overstijgt altijd het zelf. Iedere intrapersonlijke omgang met de leegte is tegelijkertijd een interpersoonlijk rondgang. De ervaring van een vervulde leegte heeft consequenties voor ons maatschappelijke gedrag. Onze volle buik heeft iets met de lege buiken van anderen te maken. Deze verbondenheid actualiseren vereist allereerst dat mensen niet simpelweg tot dingen kunnen worden gereduceerd. Kants inzicht in het vereiste respect voor de Ander stemt overeen met oosterse inzichten in de grond van het menselijk bestaan als mededogen.

Kunnen we naar analogie van de transformatie van de leegte via volheid naar het zo-zijn der dingen over de leegte in de multiculturele samenleving spreken? Is er sprake van een analogie als het gaat over de leegte tussen in dit geval culturen? Laten we eerst eens vaststellen waarover we het in dat geval hebben. Een van de veelgehoorde klachten over de multiculturele samenleving is het ontbreken van sociale cohesie met de haast spreekwoordelijke bandeloosheid van jongeren als kernstuk.

Op het interpersoonlijke vlak wordt deze leegte ethisch-filosofisch geduid als afnemende tolerantie en het ontbreken van respect. Geen binding, geen bonding. Geen meeting, geen mating. Ter verklaring van deze leegte wordt het argument naar een andere schaal getild: die van religies en zelfs van beschavingen. Huntingtons 'clash of civilisations' wordt automatisch aangehaald. Dat hij zelf deze clash al in de jaren negentig nuanceerde wordt daarbij vaak vergeten.

We kunnen deze leegte echter ook sociaal-economisch verklaren: het afschaffen van het maatschappelijk middenveld. Dit houdt de afbraak in van allerlei sociaal-culturele instituties waar mensen elkaar op een minder competitieve wijze kunnen ontmoeten en in elkaar geïnteresseerd kunnen raken. Deze deregulering, maar vooral de daarmee gepaard gaande privatisering krijgt in het licht van het voorgaande plots een

bezwangerde betekenis: relationele interesse wordt afgebouwd ten gunste van een calculerend burgerschap met als ijkpunten economische flexibiliteit en individuele vrijheid en autonomie.

De leegte kan ook stedenbouwkundig worden benoemd. De problemen rond de openbare ruimte zijn u allen ongetwijfeld bekend. Door privatisering en deregulering loopt de openbare ruimte leeg omdat het beheer wordt overgedragen aan private marktpartijen die daar nog geen adequate beheersinstrumenten voor hebben ontwikkeld. Wooncorporaties en projectontwikkelaars proberen angstvallig dit gat te vullen. Geleidelijk aan dringt zich bij de term 'openbare ruimte' het beeld op van lege transitoruimtes: pleinen, waarover oudere mensen zich huiswaarts spoeden uit angst beroofd of gemolesteerd te worden. In nog mythischer weergaves worden deze semi no-go areas bevolkt door werkeloze hangjongeren die met hun skateboards de benen van passanten belagen en met hun graffiti, met tags en pieces, de strijd aanbinden met de logo's en brandnamen van winkelketens, transnationals, banken en verzekeringsmaatschappijen.

Zo wordt de leegte plotseling plots erg vol, zij het opnieuw in een andere betekenis. Maar ook al is dit de meest in het oog springende leegte als we het over grootstedelijkheid hebben, uiteindelijk ligt deze op het relationele vlak en vereist deze meer dan een louter sociaal-politieke en sociaal-economische verklaring. Een niet onbelangrijk aspect van een omvattender analyse vereist de betrokkenheid van een niet-westerse religie en de daarbij behorende spiritualiteit: de Islam. As ik dit in termen van deel 1 vertaal dan draait het hier vooral om extatische en devotionele spiritualiteit. Kritische spiritualiteit ligt een stuk moeilijker, alhoewel er in de devotionele spiritualiteit van sommigen wel degelijk een kritische houding ten aanzien van bepaalde aspecten van de consumptiemaatschappij besloten ligt. Om het kritische aspect te activeren wordt doorgaans iets te gemakkelijk naar de verdiensten van de westerse verlichting doorverwezen. Dat de uit de reformatie voorgekomen verlichting ook het christenfundamentalisme heeft voortgebracht en dat de meest aberrante vormen van geldbejag en winststreven

ooit door Weber met het protestantisme in verband zijn gebracht, wordt daarbij vaak over het hoofd gezien. Evenmin worden de negatieve effecten van de onverzadigbare vernieuwingsdrang die in het uit de verlichting voortgekomen vooruitgangsoptimisme is verdisconteerd, in herinnering geroepen. Dat de verlichting zelf een zekere rigiditeit vertoont, is voor velen en station te. Ik zou nu een lang intermezzo willen inlassen over wat ik elders de ‘duivelscirkel der fundamentalismen’ heb genoemd. Dan zou ik kunnen laten zien hoe fundamentalismen van allerlei aard door elkaar te bestrijden hun wij-zij denken juist in stand houden. Maar daarvoor ontbreekt me helaas de tijd.<sup>12</sup>

Belangrijker is het hier vast te stellen dat het hoogst problematisch is religie met de daarbij behorende spiritualiteit als de boosdoener aan te wijzen. Moslimfundamentalisten die extatische spiritualiteit politiek uitbuiten vormen een zeer kleine groep die zelfs met de verzamelterm salafisten of jihadisten niet specifiek zijn aan te duiden.<sup>13</sup> Ook al wordt het overgrote deel van de revolterende jongeren in de buitenwijken van de Franse grootsteden door de Franse islamkenner Olivier Roy nog als ‘neofundamentalist’ aangeduid<sup>14</sup>, de wijze waarop zij hun moslimidentiteit realiseren is uiterst modern: deze is namelijk het effect van virtueel knutselwerk via websites, chatboxen, MTV en TMF. Al browsend en chattend meten ze zich een identiteit aan waar ze vervolgens een vermeend authentiek verleden achter projecteren. Deze gaat als thuisbasis voor hun identiteit fungeren. Deze aanpak – het kiezen van een lifestyle, hoe extatisch of devotieel ook - is echter typisch een product van de moderniteit waartegen ze zich met hand en tand menen te moeten verweren. In de kern van de zaak komt hun revolterende gedrag niet uit religieuze gronden voort, ook al zijn er bij geradicaliseerde jongeren sprake van een heruitvinden van

---

<sup>12</sup> In de loop van 2007 zullen er een viertal artikelen worden gepubliceerd die de thematiek van het verlichtingsfundamentalisme en het marktfundamentalisme in relatie tot de religieuze fundamentalismen behandelen. Zie voor de publicatie aankondigingen mijn website: [www.henkoosterling.nl](http://www.henkoosterling.nl).

<sup>13</sup> Zie: Tariq Ramadan, *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Bulaaq, Amsterdam 2005, p. 48.

<sup>14</sup> Zie: Olivier Roy, *De globalisering van de Islam*. Van Gennep, Amsterdam 2003, p.123.

devotionele spiritualiteit. De werkelijke oorzaak ligt juist in de frustratie dat ze de hen voorgehouden westerse subjectiviteit sociaal-economische en sociaal-politiek niet kunnen realiseren. Hun arbeidsperspectief is verre van optimaal en medebeslissingsruimte minder dan minimaal.

Deze stilering van het eigen leven en het in elkaar knutselen van een vermeend authentieke identiteit specifiek voor de huidige samenleving en hangt samen met het feit dat het westerse zelfbewustzijn in de afgelopen honderd jaar aan een intensieve esthetisering is blootgesteld. Deze hangt samen met de ontwikkeling van massamedia en nieuwe media. Ontwikkelingen in de computertechniek en de toesnijden van de mediatechnologie op het dagelijks leven hebben er in hoge mate toe bijgedragen dat westerse individuen hun lichaam als een interface en hun gedrag als performance zijn gaan ervaren. De scheiding tussen schijn en zijn is daarbinnen niet meer eenduidig te maken. Wat is virtueel, wat is reëel?

Ons bewustzijn is daardoor in toenemende mate geësthetiseerd. Door het terugtreden van de religie en de daaraan verbonden devotionele spiritualiteit en door het promoten van individuele autonomie zijn westerse individuen zich bewust geworden van de noodzaak hun eigen leven te ontwerpen en te stileren. We zijn, om te variëren op een Heideggeriaans thema, niet zonder meer in de wereld geworpen, maar we zijn *onder-werp* en *ont-werp* tegelijkertijd. Als subject zijn we ook altijd al een *project*.

"De mens is geen kunstenaar meer", merkt Nietzsche al op in *De geboorte van de tragedie*, "hij is kunstwerk geworden. In de huiver van de roes openbaart zich het kunstgeweld van heel de natuur, tot hoogste zaligheid van het Oer-Ene. De edelste klei, het kostbaarste marmer wordt hier gekneed en gehouwen: de mens."<sup>15</sup> Ik zou eraan toe willen voegen dat de mens niet alleen de maker en het materiaal is, maar ook de hamer, terwijl de aarde tot aambeeld is geworden.

---

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie of griekse cultuur en pessimisme*. ITB, Amsterdam 1987, p. 35

Nietzsches filosofie luidt zowel de moderne crisis van de zingeving als de esthetisering van het bewustzijn in. Zijn opvatting van het nihilisme wordt al in de eerste helft van de 20<sup>e</sup> eeuw door Japanse denkers als Nishitani geadopteerd en vanuit het zenboeddhisme geïmproviseerd. Voor beiden geldt dat we in de moderne tijd, of we het nu willen of niet, allen door schijn worden bewogen. Dat geldt dus ook voor ‘neofundamentalistische’ jongeren die, net zo min als hun ‘autochtone’ lotgenoten, hun multiculturele investeringen kunnen cashen.

En dit raakt het kernpunt van mijn analogie over de leegte tussen culturen: de multiculturele samenleving die na de aanslagen op de WTC torens in New York definitief in Nederland aan zijn eind komt, was zelf al de doodskamp van een samenleving die volhardt om identiteit, desnoods vele naast elkaar, als uitgangspunt te nemen. Het debat over het al dan niet behouden van een tweede paspoort kan, ongeacht de uitkomst ervan, dit niet verhullen. Multiculturaliteit, hoe politiek-strategisch belangrijk dit begrip ooit ook was, is het eindstation van een identiteitsdenken dat door de sociaal-economische werkelijkheid is ingehaald. In een samenleving waarin flexibiliteit wordt gepromoot, individualiteit een op de klant toegesneden product is en levenstijling als een on-going proces wordt opgevat, is identiteit een restproduct geworden. Om de structuur van er van te begrijpen is hybriditeit een adequater term. Deze hybriditeit is gebaat bij wat Hurenkamp en Duyvendak ‘lichte gemeenschappen’ noemen.<sup>16</sup> Daarin staat eerder het tussen en de relationaliteit, kortom, eerder het ‘inter’ dan het ‘multi’ centraal. Dat er zich een leegte tussen culturen toont, komt mede door de onwil identiteiten vanuit dit tussen te denken.

Om te begrijpen wat er met onze samenleving aan de hand is, is dus een ander diagnostisch begrippenapparaat - een ander discours - vereist. Een van de centrale begrippen zou ‘kritische

---

<sup>16</sup> Jan-Willem Duyvendak & Menno Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde, Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Van Gennep, Amsterdam 2004.

spiritualiteit' kunnen zijn. Maar in ieder geval is 'interculturaliteit' er een van.

In de multiculturele samenleving zijn culturele identiteiten geleidelijk overgegaan in ethnische identiteiten om ten slotte te verstarren in religieuze pseudo-identiteiten die geforceerd verankerd worden in zware gemeenschappen. Met de afbouw van het middenveld zijn sociaal-culturele ontmoetingen al schaarser geworden, door de 'fear'-factor worden ze bij voorbaat overbelast met vooroordelen. Het is deze angst die, net als bij de intrapersoonlijke leegte, de rigiditeit veroorzaakt waarmee het autochtone of allochtone ego zich staande houdt. In een door angst geregeerde samenleving is de primaire reactie er een van behouden wat je hebt en van onthouden wat je bent. De door angst ingegeven vooroordelen over de ander maken dat de sociale zo-heid van deze persoon hier in deze situatie op geen enkele manier aan bod kan komen. Als iedere ontmoeting wordt geanticipeerd vanuit verstarde identiteitsdenken is het ontwikkelen van een relatie bij voorbaat onmogelijk. En het is precies deze negatieve 'onthechting', dit negatieve 'onthouden' dat de noodzakelijke mazen in het sociale netwerk uit elkaar scheurt. Geen sociale cohesie, zeggen beleidsmakers.

Vooringenomenheid ten aanzien van wie de ander is, reduceert de ander bij voorbaat tot een manipuleerbaar object. Als 'onthouden' iets anders betekent dan niet vergeten, maar toch nog deel blijft uitmaken van de eerder genoemde 'verstandshouding', als onthouden daar nog een deel vanuit maakt dan in zoverre het gaat om je te onthouden van een oordeel, dat uiteindelijk een vooroordeel zou kunnen blijken te zijn. Het is deze ruimte die filosofisch in het wij-denken van Buber of de hermeneutiek van Gadamer, waarin de dialoog centraal staat, is uitgewerkt. Zij concentreren zich vooral op wat er 'tussen' mensen gebeurt om vast te stellen wat er 'in' mensen zit. Niet de tegenstelling tussen een 'binnen' en een 'buiten' vormt de kern van hun dialogisch denken, maar een letterlijke 'inter'esse: een belangeloze betrokkenheid. Kritische spiritualiteit kan hier begrepen worden als het mentale draagvlak van interesse.

Ooit is de westerse filosofie, zo betoogt Cornelis Verhoeven, met deze systematisch verwondering begonnen. Het gaat er niet om de Ander op een voetstuk te zetten. Evenmin om een rigoureuze ver-ander-ing van het westerse Ik. Evenals de oppositie oost-west is die tussen Ik en de Ander aan een herziening toe. Niet zozeer om iets te veranderen of iets opnieuw toe te eigenen, maar om het simpele feit dat de werkelijkheid deze opposities heeft achterhaald. Of in de terminologie van het eerste deel: wil de zo-heid van relaties, die in een onbevooroordeelde ontmoeting aan het licht kan treden, een kans krijgen dan is er een andere belangstelling vereist: interesse. Ook respect begint bij deze interesse. Misschien maakt tolerantie er een eind aan. Voorbij de multiculturele samenleving ligt een intercultureel samenleven.

De opschorting van een oordeel is een *conditio sine qua non* voor een dialoog, of die nu interreligieus, intercultureel of, zoals in de kunst, intermediaal is.<sup>17</sup> Dat het niet een *voldoende* voorwaarde is, ligt voor de hand: deze door belangstelling ingegeven verstandhouding vereist een belichaming – om het maar weer eens traditioneel cartesiaans te formuleren. Zo dient zich een ethos aan als een kritisch spirituele levenspraktijk, die niet alleen belichaamd is, maar ook daadwerkelijk maatschappelijke consequenties heeft.

In de grootstedelijke context van de mediasamenleving kan een dialoog niet uitsluitend cerebraal en discursief worden opgevat. Als obstinate hangjongeren het probleem zijn dan zal ook op die schaal over interactiemodellen nagedacht moeten worden. Het creëren van podia voor jongeren is zinvoller dan het sluiten van buurthuizen. Sporten, wereldmuziek en fusion cooking zijn reeds beproefde modellen. Intercultureel cabaret heeft misschien wel het stokje overgenomen als het gaat om participatie en emancipatie. Een optreden van Jürgen Raymann verduidelijkt meer dan een lezing van mij. De film *Shouf Shouf Habibi* kan makkelijk worden afgekraakt, maar één ding staat hier als een

---

<sup>17</sup> Doordat kunstenaars uit verschillende disciplines met elkaar samenwerken of een kunstenaar meerdere artistieke media in een werk gebruikt, ontstaat er een creatieve inwerking van de verschillende disciplines en media op elkaar. Het werk van Peter Greenaway is een voorbeeld van deze intermedialiteit.

paal boven water: het 'inter' ontstijgt gefixeerde opposities van identiteiten wanneer humor en ironie ook de eigen identiteit openbreekt en op het spel zet. Een respectvolle relatie komt pas tot volledige ontplooiing als de ironie niet als een aanval wordt ervaren. Voor een ontmoeting moet niet de angst om belachelijk gemaakt te worden voorop staan, maar een uit acceptatie voortvloeiende interesse. Iets simpeler gezegd: we kunnen niet vroeg genoeg beginnen met jongeren serieus te nemen in wat ze *willen* zijn.

Laat ik dit deel afsluiten met een specifiekere bepaling van de rol van de in de FOW aanwezige expertise. Wat ik met interculturaliteit voorsta is geen melting pot of met een cultuurblender gladgestreken soep. In iedere cultuurbeleving werken altijd specifieke modaliteiten van spiritualiteit door die op hun beurt weer religieus kunnen worden geïdentificeerd. Misschien dat er zonder inachtneming van de grenzen van verschillende culturen en religies vergelijkbare affiniteiten te traceren zijn. De uitkomsten van een onderzoek naar de affiniteiten tussen Tao en Zen liggen om historische redenen voor de hand. Maar interessanter zijn wellicht de affiniteiten tussen deze twee spirituele modaliteit en de soefi spiritualiteit. En wellicht levert een vergelijkend onderzoek van al deze niet-westerse spiritualiteiten met een filosofische spiritualiteit zoals deze in het spinozisme te traceren is, nieuwe aangrijpingspunten op om het 'inter' van culturen op een dieper liggend niveau of op een bredere schaal te doordenken. Want mij lijkt de maatschappelijke implementering van een interculturele dialoog gebaat bij een filosofische verdieping die een te oppositioneel denken bijstelt, de identiteit zijn rechtmatige plaats geeft door de relationaliteit ervan op de voorgrond te plaatsen. En deze interculturele dialoog zal over de gehele breedte onderzocht dienen te worden: niet alleen tussen het verre of nabije oosten en het westen, maar ook tussen noord en zuid door de afrikaanse etnofilosofie en de sage filosofie van de gebieden onder de Sahara erbij te betrekken.

### Deel 3 Interculturele filosofie

Ooit geldende opposities zijn door de tijd – of exacter: door de globaliteit en de medialiteit – ingehaald. We hoeven het atomistische wereldbeeld geeneens los te laten, dat is allang passé. We moeten alleen de consequentie durven trekken voor onze zelfervaring en maatschappelijke verhoudingen. Oost en West hebben altijd in een wisselwerking gestaan ook al was het koloniserende Westen vanuit andere motieven geïnteresseerd dan het gekoloniseerde of gedekoloniseerde Oosten. Wat in de 19<sup>e</sup>-eeuwse filosofie al bij Hegel, maar in affirmatieve zin bij Schopenhauer aanvangt, zet zich in de eeuw daarna steeds nadrukkelijker door. De wisselwerking komt binnen mijn vakgebied – het Franse differentiedenken - nog het meest nadrukkelijk naar voren in de filosofie van de Kyotoschool waarin door Nishida, Nishitani en Abe door de adaptatie van de drie H's - Husserl, Hegel en Heidegger - als in een interculturele hink-stapsprong niet over, maar in 'leegte' wordt gesprongen. In geval van Heidegger is de uitwisseling wel heel merkwaardig als je beseft dat deze ongegeneerd en zonder enige bronvermelding het Japanse Zen gedachtegoed in zijn geschriften heeft verwerkt.<sup>18</sup>

De filosofen waarmee ik me de afgelopen 25 jaar heb beziggehouden zijn ruimhartiger en toegeeflijker geweest. Al heel vroeg in mijn onderzoek – eind tachtiger jaren – kwam ik tot de ontdekking dat in het werk van wat tegenwoordig Frans differentiedenken wordt genoemd het Zen gedachtegoed een aanzienlijke rol speelde. Ik heb het dan over het werk van denkers als Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, Jean-Francois Lyotard en Jean-Luc Nancy. Maar ook hun voorgangers Georges Bataille, Jacques Lacan, Roland Barthes en verwante denkers als Jean Baudrillard hebben zich tot het boeddhistische gedachtegoed aangetrokken gevoeld.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Zie bijvoorbeeld: Reinhard May, *Ex Oriente Lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluss*. Steiner, Stuttgart 1989.

<sup>19</sup> Zie bijvoorbeeld: Henk Oosterling, "Scheinheiligkeit oder die Heiligkeit des Scheins in Japan" in: *Das Multiversum der Kulturen*. Heinz Kimmerle (hrgs.), Rodopi Elementa, Amsterdam 1996, pp. 103-120; "A Culture of the Inter. Japanese Notions of Ma and Basho" in: *Sensus communis in Multi- and*

Tijdens mijn verblijf in Japan in de daaraan voorafgegane jaren heb ik wel gezeten – zazen - maar vooral veel in de dojo en dan vooral op het hoofdbureau van de politie. Mijn voorkeur lag bij wat je ‘zen in beweging’ kunt noemen: Japanse martial arts, niet uitsluitend maar toch vooral kendo, het traditionele Japanse zwaardvechten.

De daarachter liggende filosofie vond ik tot mijn stomme verbazing terug bij deze Franse denkers. Zo verklaarde Foucault zijn toentertijd zeer onconventionele opvatting over de disciplinaire machtswerkingen vanuit de dynamiek van het judo: normaliserende macht verzet zich niet, maar buigt met het verzet mee – of roept het zelf op - om het vervolgens met gebruikmaking van de aan het verzet eigen energie te vellen. Aikido is nog uitdrukkelijker vanuit dit principe ontwikkeld, maar in feite geldt dit meebuigen voor elke budosport. Zo belandde ik decennia later met een heel grote boog bij het werk van Chögyam Trungpa Rinpoche. Zijn inzichten in de *Shambhala* of ‘de weg van de krijger’ sloten naadloos aan bij budofilosofische inzichten.<sup>20</sup>

Centraal in het filosofische gedachtegoed van de door Nietzsche geïnspireerde differentiedenkers staat de idee dat individuele identiteit - ons zelfbewustzijn, cogito of subjectiviteit - een resultante is van een krachtenspel van verschillen en geschillen – van differenties. Vandaar differentiedenken. Dat zij zich tot oosterse denkwijzen hebben gewend om hun subjectkritiek intercultureel te onderbouwen zal geen verbazing wekken.

In hun kritische benadering van de hegemoniale westerse subjectiviteit hebben deze denkers een scherpe blik ontwikkeld voor de cultuurhistorische gesitueerdheid van veel westerse begrippen die altijd als universeel geldend in de leerboeken zijn gepresenteerd en generatie na generatie door scholieren en studenten zijn geconcipieerd en geïnternaliseerd. Deze discoursanalytische aanpak – de analyse van de samenhang van de begrippen waarmee wij onze systemen en identiteit legitimeren - is onder veel namen bekend geworden. Foucault

---

*Intercultural perspective. On the Possibility of Common Judgements in Arts and Politics.* Heinz Kimmerle & Henk Oosterling (eds.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 61-84. .

<sup>20</sup> Chögyam Trungpa Rinpoche, *Shambhala. De weg van de krijger*. Servire, Utrecht/Antwerpen 1986.

noemde het een *archeologie van het vertoog*, als groef hij de brokstukken van concepten uit de tijd op om - door de luxe van de terugblik - de kunstmatige samenhang ervan aan te tonen. Zijn methode is ook wel in navolging van Nietzsche een *genealogie van de macht* genoemd. Daarin wordt getoond hoe in de loop van de geschiedenis sommige concepten het onderspit delven, terwijl andere als overwinnaars uit de discursieve strijd op leven en dood naar voren komen. Als je deze strijd in zijn ontstaansgeschiedenis analyseert - vandaar genealogie – blijken universele concepten plots veel minder eeuwig en houdbaar dan altijd werd aangenomen. Het werk van Edward Saïd staat in deze traditie.<sup>21</sup>

Derrida op zijn beurt heeft zich erop toegelegd filosofische teksten zo te lezen dat je als het ware in de marge van de tekst deze machtsstrijd kon meelesen. In zijn haast psychoanalytische behandeling van teksten komt door de wijze waarop andere teksten ertegenin worden gelezen naar boven wat de schrijver aanvankelijk onbewust liet liggen. Deze *deconstructie* van de tekst lijkt aanvankelijk een typisch westerse aangelegenheid, maar met name bij islamitische denkers heeft Derrida's deconstructie weerklank gevonden. Zo klinkt de roep om een humanistische islam op in het werk van Mohammed Arkoun.<sup>22</sup> En ook in het werk van de Egyptische dissidente Korangeleerde Abu Nasr Zayd, die sinds enkele jaren als bijzonder hoogleraar de Ibn Rush leerstoel aan de Universiteit van Humanistiek in Utrecht bezet, is een Derridiaanse toon te beluisteren.<sup>23</sup> Daarbij gaat het Zayd niet om een deconstructie van de Koran. Dat zou zijn kritische spiritualiteit tekort doen. Het gaat hem er veel meer om te laten zien dat de Koran een meerstemmig, polyfoon boek is. Het leren luisteren naar deze verschillende stemmen zou een differentiële lezing van de Koran mogelijk maken.

---

<sup>21</sup> Edward Saïd, *Oriëntalism: Western conceptions of the Orient*. Penguin Books, Londen 1978.

<sup>22</sup> Zie bijv.: Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, Londen 2002.

<sup>23</sup> Zie bijv.: Abu Zayd, Nasr. *Rethinking the Qu'ran*. SWP publisher, Amsterdam 2004; "Is de westerse cultuur in staat de positieve waarden van de Islam te integreren?", *Eutopia* 11 (2005) p.129 – 136.

## *1 Overgang van comparatieve filosofie naar interculturele filosofie*

Misschien moet er nog één drempel geslecht worden: die tussen de academische wereld en filosoferende instituten, stichtingen en centra. Als we het lerarencorps van de FOW bekijken dan denk ik dat dit hier de facto al is gebeurd. Hier is er geen sprake van of-of maar van en-en. Als we echter de onderwijscurricula van de universiteiten bekijken komt de niet-westerse filosofie er bekaaid vanaf. De interculturele filosofie kan zich evenmin in een gevestigd academisch statuut verheugen, ondanks het feit dat het onderzoek zich over meerdere decennia uitstrekt en de topic ‘interculturaliteit’ mede dankzij het pionierswerk van Geert Hofstede in bedrijfsleven een gegeven is.<sup>24</sup>

Daar tegenover staat dat de interculturele filosofie qua invalshoek en methoden nog volop in ontwikkeling is. Eigenlijk is ze in vergelijking met de oosterse filosofie en de comparatieve filosofie nog betrekkelijk jong. Bovendien is het niet simpelweg een deeldiscipline. Het is veeleer een thematiek of invalshoek die vanuit verschillende filosofische scholen en stromingen zinvol gestalte kan krijgen. Zo vormt een analytische conceptanalyse een onderdeel, maar ook, zoals ik al eerder aangaf, verschillende methoden die de dialoog centraal stellen.

Het schetsen van de contouren van dit interculturele filosoferen leidt tot meer strategische vragen. Wat is de aard van deze dialoog? Wie gaan er op welk terrein met elkaar in dialoog? Moeten we tot overeenstemming komen of zal de machtsongelijkheid een deel van het gesprek vormen? Wat is de reikwijdte van dergelijke gesprekken? Zijn ze slechts theoretisch-conceptueel of zitten er praktisch-existentiële aspecten aan? Hoe schuiven theorie en praktijk in elkaar?

Het wij-denken van Buber past daar even goed in als de hermenutiek van Gadamer. Ook de theorie van het communicatieve handelen zoals deze door Jürgen Habermas is

---

<sup>24</sup> Zie: Geert Hofstede & Gert Jan Hofstede, *Allemaal anders-denkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. Contact, Amsterdam/Antwerpen 2006 (1991).

ontwikkeld kan op zijn merites voor het intercultureel filosoferen beproefd worden.

De gangbare cultuurfilosofie of de gevestigde vergelijkende wijsbegeerte schieten tekort om deze nieuwe discipline aan de nodige methodische *tools* te helpen. Uit het voorgaande mogen we ook concluderen dat de individuele levenspraxis een rol zal blijven spelen, ook al vereisen de daarin opgedane inzichten een vertaalslag om het voor de naar objectiviteit strevende academische maatstaven aannemelijk te maken. Een goed afgestemde verdeling tussen de academische activiteiten en de FOW kan dit hiaat echter opvullen.

Binnen deze afstemming meen ik binnen de FOW zelf al een accentverschuiving waar te nemen, die geheel overeenstemt met de in de statuten geformuleerde doelstelling. Ik refereerde reeds aan het werk van Libbrecht. In zijn comparatieve methode wordt modelmatig een poging gedaan om vergelijkbare aspecten van de verschillende culturen en filosofieën boven tafel te krijgen. Het is echter in het werk van Heinz Kimmerle dat de eerste aanzetten tot intercultureel filosoferen worden geformuleerd. Ik heb het voorrecht gehad sinds 1989 met hem samen te werken. In deze samenwerking is mij duidelijk geworden dat modaliteiten van een interculturele filosofische reflectie de veelheid van Afrikaanse culturen niet buiten beschouwing kan laten.

Steunend op Libbrechts pogingen om een discours te formuleren voor een dialoog tussen culturen en met in het achterhoofd het baanbrekende werk van Kimmerle is het mogelijk de contouren van een intercultureel filosoferen te schetsen, waarbij systematisch afbakeningen als multicultureel, transcultureel en intercultureel verder moeten worden uitgewerkt.

Ik zal mij tot deze algemene opmerkingen moeten beperken om nog enige ruimte over te houden voor wat ik zie als een van de belangrijkste aspecten van het intercultureel filosoferen. Ik doel dan op het feit dat het uit de aard van de zaak niet uitsluitend een academisch exercitie kan zijn. Wil de drempel tussen universiteit en samenleving daadwerkelijk geslecht worden dan

kan het doel van intercultureel filosoferen niet alleen de conceptie en exploratie van dit nieuwe discours zijn. Het zal tevens een systematische implementatie in de samenleving inhouden, geheel in overeenstemming met de idee dat een discours niet alleen een theoretische aangelegenheid is, maar tevens een existentiële, maatschappelijke, en politieke praxis. Ook dit denken moet doen worden. Er dient gezocht te worden naar manieren om dit discours te laten werken. Daarmee wordt het ook tegelijkertijd op zijn zeggingskracht en daadkracht getoetst. Dat kan via publieksdiscussies en via geschreven media, radio en televisie; maar ook kan interculturele filosofie een rol spelen in trainingen voor maatschappelijke organisaties en het bedrijfsleven: vragen van multi- en interculturaliteit zijn immers geen abstracte of scholastische thematiek, maar kwesties die iedereen in het dagelijkse leven tegenkomt.

Uit eigen ervaring kan ik zeggen dat er door de verschuiving in de ontwerpopdracht bij projectontwikkelaars, wooncorporaties locale en nationale overheden voortgekomen uit de eis tot deregulering en privatisering van de openbare ruimte, een grote behoefte is ontstaan naar modellen en inzichten die de problemen waarmee de huidige samenleving kampt in een nieuw perspectief plaatsen. Door een interculturele analyse komen andere samenhangen aan het licht. Op grond van dit inzicht kunnen vervolgens nieuwe beleidslijnen worden uitgezet. Zelf heb ik dit de afgelopen acht jaar geprobeerd door mij vanuit het intercultureel perspectief over allerlei grootstedelijke problematieken te buigen. Door concrete vraagstellingen van de bovengenoemde partijen anders te belichten kwamen er ook andere handelingsperspectieven naar voren. Rotterdam Vakmanstad is de noemer waaronder dit geheel binnenkort aan het Rotterdamse college van B&W wordt gepresenteerd.<sup>25</sup>

Dames en Heren, ik had me voorgenomen mijn lezing te eindigen met het uiten van een bekende Chinese wens. Deze

---

<sup>25</sup> Zie voor verder informatie: [www2.eur.nl/fw/cfk](http://www2.eur.nl/fw/cfk) en [www.henkoosterling.nl](http://www.henkoosterling.nl) onder 'Vakmanstad'.

leek mij van toepassing op de door mij naar voren gebrachte basiswaarde van de interculturele samenleving: inter-esse. U kent de wens ongetwijfeld: ‘may you live in interesting times!’ Gepokt en gemazzeld door intercultureel onderzoek besloot ik voor de zekerheid toch nog even na te zoeken wat precies de herkomst en de betekenis van deze wenskoekjeswijsheid is. En wie schetst mijn verbazing: het blijkt 1) helemaal geen Chinese wens te zijn en 2) als het dat toch is dan is het eerder een vervloeking dan een wens omdat het een verkeerde vertaling is van een vloek die Chinezen hun vijanden toewensen. Met ‘moge u in interessante tijden leven’ wensen ze hun vijanden toe dat deze in tijden mogen leven waarin de overheid ze nauwkeurig in de gaten houdt. En zo blijkt het onverwacht van toepassing op onze huidige, door angst beheerste veiligheids samenleving. Hoewel indirect, pregnanter kan het belang van interesse voor een interculturele vorm van samenleving niet worden uitgedrukt.

Ik dank u.