

De rijkdom van het ongelijke

Levensbeschouwelijke diversiteit benaderd vanuit de comparatieve filosofie van Ulrich Libbrecht

Els Janssens

Onze wereld heeft in haar culturele geschiedenis een rijke levensbeschouwelijke diversiteit ontwikkeld. Dit proces wordt gekenmerkt door enerzijds een cultuurgebonden autonomie van levensbeschouwingen, anderzijds door een wisselwerking tussen culturen gaande van spontane beïnvloeding tot het dwangmatig opdringen van de eigen levensbeschouwing aan anderen. We zien ook dat golven de wereld overspoelen: de christelijke kolonisatie, de islamisering, het communisme, de veramerikanisering, ... maar we zien ook, bv. in het huidige China, dat wanneer de golf zich terugtrekt, er op de bodem iets van de levensbeschouwelijke eigenheid standhoudt. Libbrecht gaat op zoek naar deze eigenheid, niet alleen omdat hij de andere wil begrijpen, maar ook omdat hij ervan wil leren.

Ulrich Libbrecht (1928-2017) begon als leraar wiskunde, studeerde Chinees en Sanskriet en werd hoogleraar Chinese filosofie, boeddhologie en comparative philosophy aan de KULeuven. Dit laatste was de concrete aanleiding om een methode en een denkkader te ontwikkelen waarmee hij verschillende filosofische tradities op een gelijkwaardige manier en niet vanuit de eigen paradigmatische criteria met elkaar kon vergelijken. Hij legt hierbij de nadruk op de fundamentele verschillen die zich in de dieptestructuur van de verschillende culturen aftekenen. Zowel zijn methode, als de inzichten in andere vormen van denken, als zijn levensfilosofie die hieruit ontstaan is, zijn een schitterend voorbeeld van ‘omgaan met diversiteit’. Een belangrijke motivatie hiervoor is het eurocentrisme in de filosofie -ondanks de niet in acht genomen realiteit dat Europa slechts 7% van de wereldbevolking uitmaakt en dat China en India een minstens even rijke en even oude filosofische traditie hebben als de Europese. “De grote taak van de filosofie van de toekomst, zal erin bestaan deze drie grote tradities te integreren in een mondiale Φ -filosofie (een universele 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.”¹ Dit schrijft Libbrecht in *Filosofie zonder grenzen*, een boek waarmee hij een bijdrage wil leveren aan de filosofische heroriëntatie van de toekomst vanuit een mondiaal bewustzijn.

Anders dan de interculturele filosofie² die via de actieve dialoog tussen filosofen uit verschillende culturen werkt of de specialistische comparatieve filosofie die twee denkers met elkaar vergelijkt (bv. ‘Nietzsche en Zhuang Zi’), streeft Libbrecht naar een structuralistische aanpak van de totale filosofische realiteit. We zullen binnen de beperkte omvang van dit artikel pogen om enkele belangrijke aspecten van zijn methode en het inzicht in de diversiteit dat daaruit voortkomt uiteen te zetten.

Levensbeschouwelijke diversiteit in kaart brengen

Hoe groter de oppervlakte die men wil bestuderen is, des te meer moet men een vogelperspectief aannemen waardoor de details verdwijnen en de hoofdlijnen zich aftekenen. Dit zal Libbrecht eerst op het niveau van de culturen en dan op mondiaal niveau doen. Hij begint met het bestuderen van de levensbeschouwelijke realiteit in een bepaalde cultuur. Uit deze oppervlaktestructuur waarin de cultuur zich ‘gestalt’ gaat hij een dieptestructuur (cf. N. Chomsky) afleiden. Dit kan hij niet langs de lijnen van historische regressie omdat, net als bij

talen, het nulpunt niet terug te vinden is. De reconstructie van een dieptestructuur ziet hij als een filosofische act waarbij via een actieve reductie “de dominante eigenschappen – tijdsonafhankelijke invarianten- moeten geïsoleerd worden uit de talloze variabelen die binnen een cultuurcontext optreden.”³ Dit levert de basisparadigmata op: een aantal basisuitgangspunten (bv. de mens is van nature goed of slecht, het blijvende is volmaakter dan het veranderlijke) en paradigmatische begrippen (bv. *tao*, *yin* en *yang*, Leegte, God, ...) die het paradigma bepalen. Hieruit leidt hij via een logische structuuranalyse de *basic features* af die het mogelijk moeten maken om de basisuitgangspunten te begrijpen zonder verstrikt te raken in cultuurgebonden ‘symboliek’. Dit brengt Libbrecht tot het uitdiepen van drie paradigma’s waarvan de oorsprong ligt in het Chinees-taoïstische, het Indiaas-boeddhistische en het westers-Griekse wereldbeeld. Hij beschouwt hen als drie fundamentele wereldbeelden, enerzijds omdat “deze drie filosofische tradities van groot belang zijn geweest voor de geestelijke ontwikkeling van de mensheid”⁴ anderzijds omdat ze door hun radicaal van elkaar verschillende dieptestructuur de belangrijkste uitgangspunten binnen de mondiale filosofische diversiteit vertegenwoordigen en bovendien verbonden zijn met de dieptestructuur van de wereldreligies.

Hiermee neemt Libbrecht een eigen standpunt in tegenover de verschillende indelingen die gangbaar zijn en die meestal naast elkaar behandeld worden zonder concrete vergelijking. Traditioneel wordt de indeling gemaakt via de geografische ligging en de daarmee verbonden onafhankelijke origine van de filosofische stroming: India, China, het Westen en Afrika. Hans Küng⁵ ziet “in het cultuurlandschap van deze aarde” “nog drie grote religieuze stroomsystemen”: “de religies met een Semitische oorsprong” die een “profetisch karakter” hebben (jodendom, christendom en islam); “de religies met een Indiase oorsprong”, die een “mystiek karakter” hebben (hindoeïsme, boeddhisme) en “de religies uit de Chinese traditie” die een “wijze vorming” representeren (confucianisme en taoïsme). Heinz Kimmerle merkt hierbij terecht op dat “ook Küng geen oog heeft voor het animisme, dat in grote delen van het huidige cultuurlandschap aangetroffen wordt en dat door spiritualiteit en natuurgebondenheid herkenbaar is.”⁶

Libbrecht kent aan de immanent gerichte levensbeschouwingen (de natuurgebondenheid) wel een volwaardige categorie toe. Hij onderscheidt ze van de transcendent gerichte levensbeschouwingen die het overstijgen (*trans-cendere* tegenover *in-manere*: erin verblijven) van de natuurlijke wording centraal stellen. Zo zal hij, anders dan Küng, het Chinese taoïsme bij de immanent gerichte levensbeschouwingen plaatsen en het Chinese confucianisme bij de transcendent gerichte omdat dit laatste de ontwikkeling van de menselijke cultuur cultiveert terwijl het taoïsme de natuurlijke processen boven het menselijk ingrijpen plaatst.

Libbrecht ontdekt in de levensbeschouwingen voor wie de natuur de *ultimate reality* en de drager van sacraliteit is, een unieke dieptestructuur. “In het kader van ons comparatief model is de natuur een van de drie filosofische dimensies, en leveren diegenen die deze dimensie het zuiverst hebben bewaard een onvervangbare bijdrage aan de wereldfilosofie.”⁷ Als voorbeeld van dit wereldbeeldtype onderzoekt hij het taoïsme op zijn dieptestructuur. Deze dieptestructuur blijkt ook aanwezig te zijn in het wereldbeeld van de indianen, in het Afrikaanse denken en bij natuurlvolkeren.

Bij de transcendent gerichte levensbeschouwingen onderscheidt hij rationaliteit en mysticiteit als gronddimensies. Deze zijn gericht op het overstijgen van de natuurlijke wording ofwel via de ratio ofwel via de mystieke beleving. Hij zal hiervoor respectievelijk het westers-Griekse en het Indiase wereldbeeld onderzoeken.

Ontologie

In de ontologie stelt men zich de vraag naar wat is (*ontos*), een uit de Griekse filosofie afkomstige filosofische categorie. Toch zien we dat iedere cultuur een antwoord op deze vraag heeft en van hieruit haar waarden bepaalt. Het is een typisch paradigmatisch uitgangspunt: een veelal verborgen postulaat dat traditioneel overgeleverd wordt en niet meer kritisch bevraagd wordt. In Libbrechts werk is de ontologie slechts één van de categorieën of fundamentele vragen waarop hij zijn comparatief werk baseert.

Comparatief filosofisch tekenen de verschillen zich af vanuit de volgende vragen:

- Ligt de *ultimate reality* binnen of buiten de wordingswereld en dus ook binnen of buiten onszelf? Met andere woorden: bestaat er naast de fysische werkelijkheid een meta-fysische werkelijkheid?

- Is de *ultimate reality* kenbaar, conceptualiseerbaar, ervaarbaar? En welke eigenschappen kent men haar van hieruit toe?

We zullen binnen de beperkte mogelijkheden van dit artikel trachten de essentiële ontologische verschillen te duiden aan de hand van de basisuitgangspunten van de eerder genoemde wereldbeeldtypen.

Taoïsme: worden

Het taoïsme stelt de *Tao* centraal. Dit is de weg van verandering die ieder fenomeen doorloopt. De weg, of het wordingsproces, voltrekt zich via een fase van groei (*yang*) en een fase van aftakeling (*yin*). Iedere bloem, vlinder, mens, berg, de zon, het melkwegstelsel, de ganse kosmos ontwikkelen zich via dit wordingspatroon dat ze ‘vanzelf’ in zich dragen. De mens kan dit proces wat bijsturen -versnellen of vertragen- maar fundamenteel wijzigen kan hij het niet. “De Tao is leeg (...) en bodemloos diep”⁸: de *Tao* is zowel de ongedifferentieerde eenheid waar iedere ‘weg’ uit vertrekt en naar terugkeert als de weg van differentiatie zelf: “De grote innerlijke kracht, in zijn manifestatie, volgt slechts de Tao.”⁹ Dit spontane wordingsproces is slechts mogelijk door de *ch’i*: de energie die overal in de ruimte en in de fenomenen aanwezig is en alles voortstuwt in een spontane transformatie. ‘Natuur’ betekent in het Chinees ‘vanzelfzo’. Het is een spontaan wordingsproces van op elkaar inwerkende wordingspatronen. De kosmos zelf is dus de niet-reduceerbare *ultimate reality*: ze heeft geen diepere oorzaak (ze is niet geschapen), er is niets erbuiten en ze bevat geen eeuwig blijvende elementen. Ze is een voortdurend wordingsproces van ontstaan en vergaan. Hoe kunnen we de *ultimate reality* leren kennen? “Grote geleerdheid is algauw uitgepraat. Het is beter je te concentreren op wat binnen in jezelf is.”¹⁰ In ons lichaam ervaren we de energiestroom die zich bv. manifesteert in het *yin-yang*-patroon van onze ademhaling. Taoïsten hebben geen boeken of tempels nodig: ze wandelen ofwel innerlijk in hun lichaam ofwel buiten in de zich voortdurend transformerende natuur en komen zo in resonantie met het wezenlijke.

Tao, *yin-yang*, vanzelf-zo, ... zijn paradigmatische begrippen die tot de dieptestructuur van het taoïsme behoren. Als we de brug naar andere levensbeschouwingen willen slaan moeten we naar een abstracter niveau onder de paradigmata afdalen en die elementen samenbrengen die dezelfde dieptestructuur genereren.

Immanentisme en panenergetisme

Alle wereldbeelden die de natuur centraal stellen beschouwen ‘worden’ als de fundamentele eigenschap van de werkelijkheid. Dit betekent dat er niets blijvend is, maar dat alles

opgenomen is in een proces van voortdurende verandering (ontstaan en vergaan). Deze ontologische status vinden we ook terug in andere levensbeschouwingen die de natuur centraal stellen, bv. bij de indianen en in Afrika beneden de Sahara. Ze plaatsen niets buiten dit kosmisch wordingsproces, alles ‘verblijft erin’. Het is dus een immanentisme. Dit betekent ook dat de doden niet ‘buiten de cirkel’ vallen zoals blijkt uit de voorouderverering die vaak deel uitmaakt van de immanent gerichte culturen. De doden blijven energetisch aanwezig, gedifferentieerd in hun eigen hoedanigheid (bv. Afrika) of ongedifferentieerd opgenomen in het energieveld (bv. taoïsme). De wordingsontologie en het immanentisme zorgen ervoor dat energie als basis van de werkelijkheid gezien wordt. Ook de indianen en de Afrikaanse filosofie zien de werkelijkheid als een spel van krachten: “the awesome life-generating powers coursing through the universe.”¹¹ en “the undefinable presence”¹². Het ‘ontische’ is de levenskracht, die overal aanwezig is, ook in wat wij vanuit westers perspectief als ‘niet levend’ aanduiden. Energie ‘*an sich*’ is niet conceptualiseerbaar, ze is ‘undefinable’, maar wel ervaarbaar als het grote mysterie dat in ons en in de ons omringende kosmos werkzaam is. Dit energetisch mysterie vormt de mystieke kern van de natuurreligies. We kunnen vaststellen dat ook de moderne wetenschappen vertrekken vanuit een panenergetisch (alles is energie) wereldbeeld. Het grote verschil met eerder genoemde levensbeschouwingen schuilt in dit mysterieaspect. Ook de wetenschappen hebben nog geen antwoord op de vraag waar de energie vandaan komt, noch op de vraag naar haar kenmerken. Voor de wetenschappen is dit echter een onbekende waarvan ze hopen dat hij ooit gekend zal worden. Voor de ‘natuurmens’ is het een onkenbaar aspect van de werkelijkheid en daarom een mysterie waardoor hij aangegrepen wordt. Hij staat ermee in een belevingsrelatie.

Zijn

Ook onze Griekse filosofen zagen, net als Zhuang Zi en Lao Zi in het taoïsme, dat de werkelijkheid veranderde, toch gingen zij op zoek naar eeuwig blijvende elementen als diepste ‘zijn’ van de werkelijkheid – Heracleitos vormt hierop een uitzondering. De elementenleer van Empedocles, het Zijn van Parmenides, de atoomleer van Democritus, de ideeënleer van Plato, de onbewogen beweging van Aristoteles, ... zijn allemaal theorieën over onveranderlijke en dus eeuwig blijvende elementen. Ook in de theontische tradities (jodendom, christendom, islam) herkennen we dezelfde dieptestructuur: buiten de veranderlijke werkelijkheid wordt een eeuwige God gepostuleerd als ware ‘zijn’ (*theos = ontos*) en als grond of zin van de tijdelijke zijnden. Het onveranderlijke wordt als volmaakt beschouwd, terwijl veranderlijkheid lijkt te wijzen op onvolmaaktheid. Hierdoor ontstaat een dualisme tussen de fysische veranderlijke (minderwaardige) werkelijkheid en de *real reality*: het meta-fysische eeuwige volmaakte. Het ultieme is niet de beweging zoals in het wordingsdenken, maar het onveranderlijke dat de wereld in beweging zet (God of de onbewogen beweging). Hierdoor wordt het ‘worden’ secundair tegenover het absolute ‘zijn’. “Sinds Parmenides hebben we de Wordingswereld als een tweederangswereld beschouwd, gaande van een fictieve tot een afleidbare wereld. Het Zijn nam een unieke plaats in binnen het westers denken, en werd de ontologische kwaliteit van de werkelijkheid.”¹³ De manier waarop we met dit Zijn in contact komen is via de rede.

Door het ‘zijn’ gelijk te stellen aan het denken en dus te stellen dat alleen wat logisch gedacht kan worden ook werkelijk is, legt Parmenides de basis van het westers rationalisme. Bekrachtigd door het adagium van Hegel dat het reële slechts het rationele is, ontstaat in het rationalisme een nieuwe vorm van zijns-ontologie. De *real reality* is niet langer een meta-fysisch ‘zijn’, maar is de rationalisering van de fysische werkelijkheid. Het dynamische

fluïdum van de wordingswereld wordt ‘vast-gelegd’ in theorieën, formules, definities. Alles wat niet binnen dit logisch, coherent zijnskader past, wordt als niet reëel beschouwd. “We moeten nooit vergeten (wat we in de praktijk vrijwel altijd doen) dat onze theorieën slechts landkaarten van de werkelijkheid zijn. Alle natuurwetenschappelijke theorieën, ongeacht hun samenhang, hun voorspellende kracht en hun diepe inzichten, zijn niettemin slechts manieren om de materiële werkelijkheid te beschrijven: ze vormen niet zelf de werkelijkheid.”¹⁴ Dit schreef Heinz Pagels, nochtans een vooraanstaand fysicus. Hij wil ons ervoor behoeden de wetenschappelijke theorieën als reëler dan de werkelijkheid te gaan beschouwen. Ze blijven slechts een afgeleide. Daarom besluit Libbrecht: “Het Zijn bestaat dus alleen in de geest van de mens en heeft dus een transcendent karakter. Hoewel de wordingswereld al de gegevens van de wetenschap in zich draagt, is deze niet leesbaar en daarom zelf geen wetenschap. Wetenschap is de beschrijving van de wordingswereld in een conceptueel zijnskader.”¹⁵

We kunnen ons de vraag stellen of de virtuele wereld van het internet en de waarde die er in onze cultuur aan gehecht wordt ook geen voortzetting is van ons meta-fysisch paradigma waarbij de door de mens geconstrueerde wereld geprefereerd wordt boven de echte fysische werkelijkheid. In het zijnsdenken wordt de natuurlijke wording beschouwd als een door de menselijke ratio te overstijgen en te beheersen noodzaak. Via wetenschap en technologie zal men ingrijpen in de natuurlijke processen, via zijnsconcepten zal men ontsnappen aan een wezenlijk kenmerk van het leven: namelijk de veranderlijkheid en de dood.

Niet-zijn

Ook het Indiase denken wordt gekenmerkt door een zoektocht naar een absolute werkelijkheid die niet onderhevig is aan de wet van ontstaan en vergaan (*samsāra*). In die zin is ze geen immanentisme zoals het taoïsme, maar een transcendentisme zoals het zijnsdenken. Anders dan de Grieken echter gaan zij het absolute niet enkel zoeken via rationeel denken en rationele concepten maar vooral via de innerlijke ervaring (o.a. via yoga en meditatie). Is er een vorm van bewustzijn dat niet bepaald wordt door de veranderlijke werkelijkheid van de verschijnselen (*māyā*) en dus toegang geeft tot het absolute (*nirvāṇa*)? De Indiase spiritualiteit en filosofie toont ons een grote verscheidenheid aan interpretaties en wegen tot verlossing en verlichting. Libbrecht maakt een analyse van het boeddhisme dat hij als een culminatiepunt van de Indiase levensbeschouwing ziet. Het boeddhisme kent in zijn oppervlaktestructuur verschillende verschijningsvormen. Libbrecht gaat, geïnspireerd door Stcherbatsky's *Buddhist Logic* (1962), op zoek naar een gemeenschappelijke filosofische dieptestructuur.

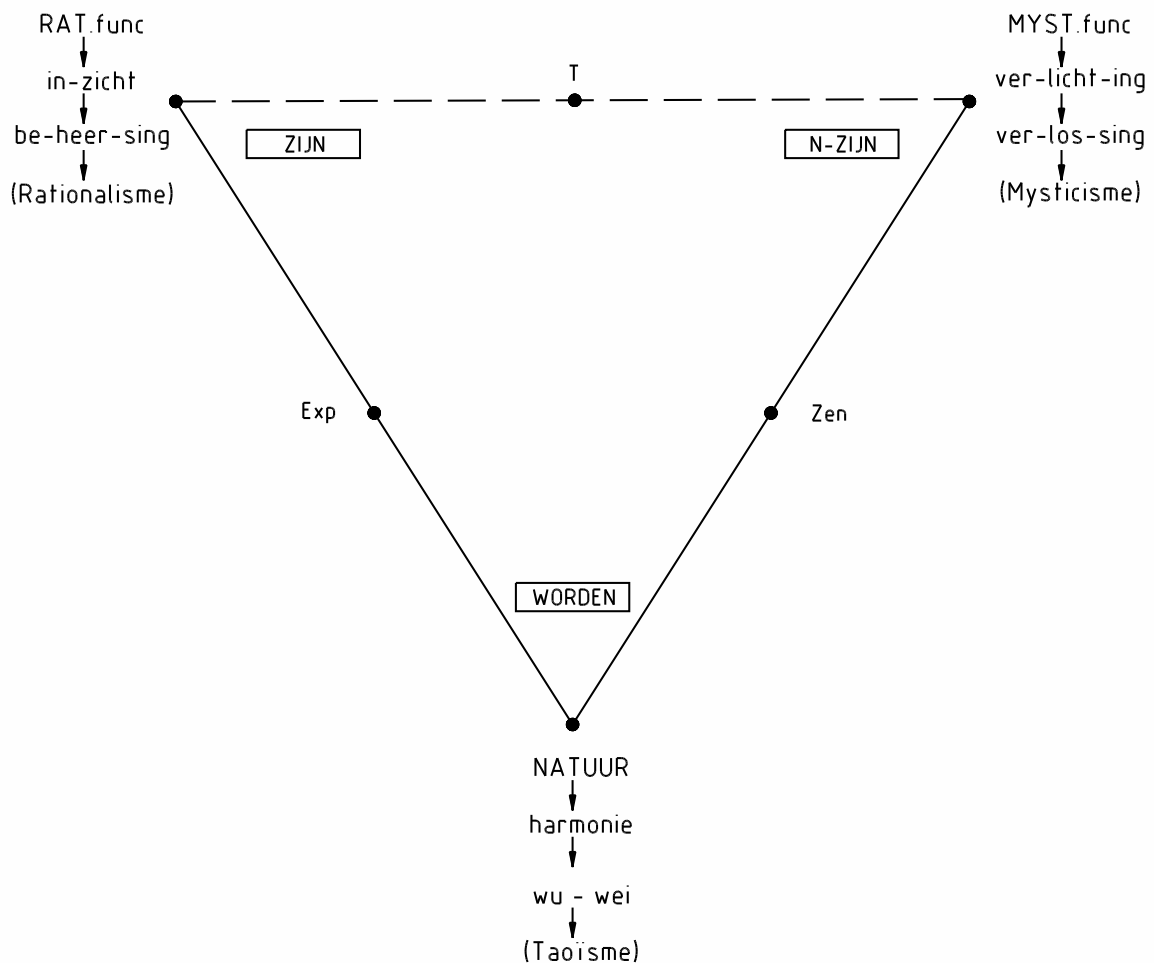
De diepste grond van de werkelijkheid is volgens het boeddhisme niet toegankelijk voor onze ratio. De verschijnselen die we waarnemen zijn een relatieve werkelijkheid. Dit heeft alles te maken met het vormelijke aspect ervan. Vormen zijn tijdelijk en verdwijnen weer. Het absolute (*nirvāṇa*) is leeg aan vormen, aan substanties (*an-ātman*), aan individualiteit, aan denkstructuren, woorden, beelden, aan al wat begrensd is. Het is een Leegte (*śūnyatā*). De Hartsutra (*Prajñāpāramitāsūtra*) zegt “Vorm is leegte en leegte is vorm”. Dit betekent dat iedere vorm leeg is aan vormen (er is namelijk niets blijvends) en dat leegte slechts kan ervaren worden via de vormen: het absolute van het leven kan slechts ervaren worden door te leven. Er is geen dualisme tussen beiden, het is in de werkelijkheid en in onszelf erfahrbaar als de boeddha-natuur. Als zichtbaar afgescheiden vorm (mijn lichaam) kan ik innerlijk een onbegrensd bewustzijn ervaren waar geen vormen meer zijn en dus ook geen ‘ik’ meer is. Daar is de fundamentele eenheid van al wat is. Eenheid bestaat dus niet tussen de vormen (bv. twee lichamen kunnen niet één worden) maar kan wel binnenin als eenheid ervaren worden. De Japanse filosoof Nishida (1870-1945) beschrijft in zijn *An Inquiry into the Good* deze zuivere ervaring als volgt: “When one directly experiences one’s own state of consciousness,

there is not yet a subject or an object and knowing and its object are completely unified. This is the most refined type of experience. (...) A truly pure experience has no meaning whatsoever; it is simply a present consciousness of facts just as they are.”¹⁶ Vanaf het moment dat ik deze ervaring wil benoemen of overdenken kom ik weer in het onderscheidend bewustzijn en dus in de relatieve werkelijkheid. De filosoof Nāgārjuna (2e eeuw n.Chr.), grondlegger van de non-dualistische Mādhyamika zegt: “Het leven verschilt niet van nirvāṇa, nirvāṇa verschilt niet van het leven. De horizons van het leven zijn nirvāṇa’s, die twee zijn precies hetzelfde.”¹⁷ (*Mūlamādhyamakakārikā*, de *verzen uit het midden*, 25:19-20) Net als de horizon is het absolute iets dat hier en nu aanwezig is, maar het wijkt als we het willen grijpen. Het is een nooit eindigend continuüm. Volgens Nagarjuna kan nirvana noch als ZIJN noch als NIET-ZIJN begrepen worden en moet het in een conceptueel vacuüm gehouden worden.

Deze vorm van ‘ontologie’ duidt Libbrecht aan met ‘niet-zijn’. Dit betekent niet de ontkenning van het bestaan, maar de ontkenning van de conceptualisatie van de grond van het bestaan. Het stoelt op het uitgangspunt dat de meest fundamentele eigenschap van de werkelijkheid haar onkenbaarheid is. De grond van het bestaan zal altijd een onpeilbaar mysterie blijven. Het mysterie is iets dat we rationeel niet kunnen (be-)grijpen maar dat we wel als mysterie kunnen ervaren, hier en nu. “Niets is echter zo vol als de leegte: leeg voor mijn ratio, vol voor mijn ervaring. Deze overgave aan de werking Volheid-Leegheid, is de toestand van nirvāṇa.”¹⁸ Dergelijke ‘negatieve’ ontologische interpretatie vinden we ook terug in de mystieke tradities van verschillende religies zoals bv. het soefisme, de Advaita Vedānta en de Rijnmystiek.

Levenshouding

Deze ontologische verschillen zorgen uiteraard voor een andere waardeschaal die zich uit in een andere levenshouding. In het taoïstische wereldbeeld heeft de natuur een intrinsieke waarde. Ze wordt gezien als een zich harmoniserend proces van krachten. Het levensdoel is niet in te grijpen (*wu-wei*) in de natuurlijke processen waar de mens uiteraard deel van uitmaakt en op een authentieke manier in harmonie (tevreden) te leven met de natuur en met wat hem van nature geschonken is. Dit staat in contrast met de rationalistische mens die vooral inzicht wil krijgen in de rationaliseerbare structuur van de natuur en hem wil beheersen. De waarde en het doel liggen dan in een door de mens ‘verbeterde’ wereld. Voor de boeddhist ligt het doel in de verbetering van de binnenkant van de wereld. Alles is gefundeerd in de innerlijke ervaring van eenheid (verlichting). Van daaruit ontstaan spontaan medelijden (*karuṇā*), medevreugde (*muditā*), liefde (*maitrī*) en gelijkmoedigheid (*upekshā*). Hierdoor wordt de mens verlost van zijn eenzijdige op overleving gebaseerde egogerichtheid (grijpen, in-grijpen en be-grijpen) en opent hij zich voor het andere.



Afbeelding: Wereldbeeldenmodel (Libbrecht, U., *Burger van de wereld*, Damon, Budel, 2001, p.76)

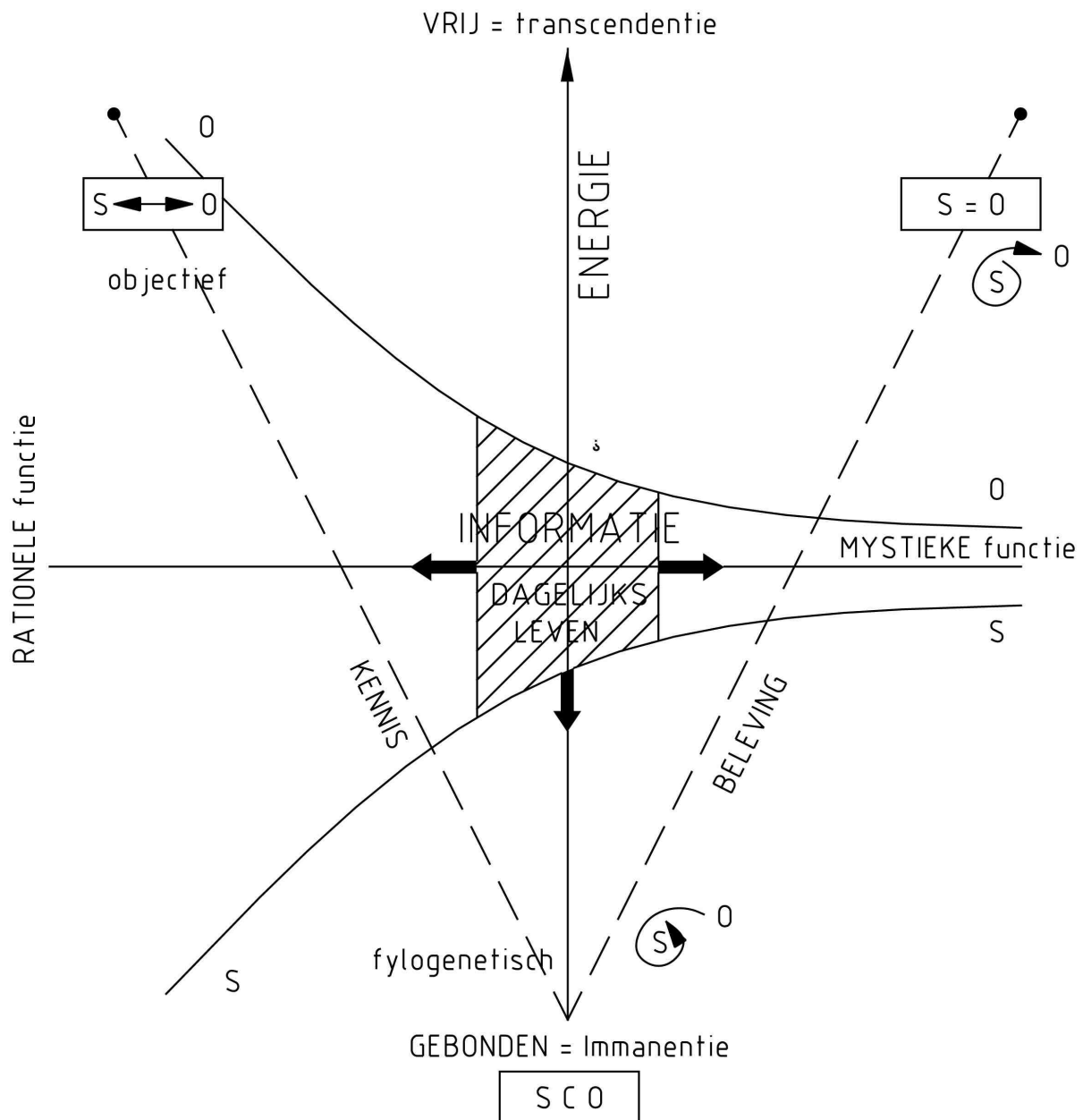
Integratie van wereldbeelden

Libbrecht ziet in elk van de hiervoor besproken wereldbeelden een waardevolle bijdrage aan een vernieuwd wereldbeeld. “Ik kan als boeddhist, taoïst en rationalist leven, maar mijn leven wordt rijker als ik alle dimensies erken en integreer.”¹⁹ We kunnen ons afvragen of een leven als taoïst nog mogelijk is, maar een meer nederige houding tegenover het grote wonder van het kosmische proces waar we deel van uitmaken zou ons kunnen bevrijden van onze antropocentrische gerichtheid en onze ecologische bezorgdheid kunnen aandrijven vanuit een positieve verbondenheid in plaats vanuit een angst om niet te overleven. Het besef dat het levensnoodzakelijke ‘vanzelf’ gebeurt –de aarde draait rond de zon, het kind ontwikkelt zich in de baarmoeder, ons hart klopt, de vruchten rijpen,- zou rust en dankbaarheid in ons leven kunnen brengen en heel wat van onze besognes kunnen relativeren. Het boeddhisme kan ons leren om naar binnen te kijken, ook naar de binnenkant van religie, en kan ons aanzetten om naast de in onze cultuur sinds de verlichting sterk ontwikkelde rationele ontwikkeling te werken aan een ‘oosterse verlichting’, namelijk aan een emotionele ontwikkeling die het hart en het bewustzijn opent. Hiervoor hoeven we ons kritisch-rationeel denken en onze technologische evolutie niet over boord te gooien, maar hun waarde in een ruimer perspectief te plaatsen. Libbrechts werk getuigt van een grondige kennis van de

natuurwetenschappen en van een groot respect voor wetenschappelijk onderzoek, maar ook van het realistische inzicht dat we hiermee niet alles kunnen duiden. “Ik vind dat er ook een hoop zaken zijn die we niet kunnen bevragen en die we alleen maar kennen door ze te ervaren. (...) En dé ervaring kun je nooit rationaliseren. (...) Ik vind dat onze filosofie die dit wel wil doen, in een verkeerd straatje zit. Je kunt niet enkel met je verstand de wereld begrijpen, je moet die ook met je ervaring trachten mee te maken.”²⁰ Zoals we verder zullen zien zijn kennis en beleving in Libbrechts model evenwaardige bronnen van informatie.

Drie basisrelaties

Iedere beschaving maar ook iedere mens begint vanuit een ingebed liggen in de natuurlijke omgeving. De manier waarop energie zich omzet in materie en daden, is aanvankelijk gebonden aan vaste en dus voorspelbare patronen die bepaald zijn door de omgeving en door de intrinsieke mogelijkheden. Dit plaatst Libbrecht in zijn model onder gebonden energie. De relatie wordt aangegeven door $S \subset O$: het subject ligt ingebed in of is een deel van het object (de wereld) en wordt via directe ervaring geïnformeerd door zijn omgeving. Bv. wanneer het donker wordt trekken de dieren zich terug voor de nacht en wordt de mens moe. Het feit dat ons lichaam zich na enkele dagen van een jetlag herstelt, toont aan dat het zich afstemt op het ritme van de omgeving. Maar wij gaan uiteraard niet met de kippen op stok. Dit wijst op onze vrije energie waarmee we ons (deels) kunnen losmaken uit onze natuurlijke bepaaldheid en gedragspatronen kunnen ontwikkelen die we niet fylogenetisch overgeërfd hebben (bv. viool spelen), kennis kunnen opdoen via studie in plaats van directe ervaring (wetenschap), zelf objecten aan de evolutie kunnen toevoegen waardoor we minder afhankelijk zijn van de natuurlijke gegevenheid (technologie), ontroeringen kunnen opwekken die niets met overleven te maken hebben (kunst), ... Kortom door de bevrijding van energie uit zijn gebonden wordingspatronen kan de mens cultuur ontwikkelen. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid dat de mens zich via zijn rationele functie gaat losmaken uit de omgeving die hem bepaalt en zich tegenover het object gaat plaatsen om zo naar objectieve kennis te streven. Deze relatie wordt in het model aangegeven door $S \leftrightarrow O$. Vrije energie maakt het ook mogelijk dat we datgene wat ons innerlijk beweegt niet vanuit een egogerichte dwangmatigheid naar ons toehalen of afstoten (het ego haalt het object naar zich toe, onderaan rechts in het model) maar dat onze innerlijke ontroering ons bevrijdt uit de enge cirkel om onszelf en ons opent naar het andere (bovenaan rechts in het model). Dit element in het model stelt ons in staat om een onderscheid te maken tussen de *do-ut-des*-vormen van de volksreligies (ik offer omdat de Hemel iets voor mij zou terugdoen) en de mystieke vormen van religie. Libbrecht ziet een belevingsrelatie als een eenheidsrelatie die hij aanduidt met $S = O$. Uiteraard is dit geen eenheid op het niveau van de vormen –daar bestaat geen eenheid– maar op het niveau van de ervaring. Wanneer we innerlijk bewogen worden, worden we bewogen door het werkingsveld van de/het andere. Het werkingsveld doordringt ons. Tevens duidt het een bewustzijnstoestand aan zoals hierboven door Nishida beschreven: “there is not yet a subject or an object and knowing and its object are completely unified.”



Afbeelding: Basismodel (Libbrecht, U., *Burger van de wereld*, Damon, Budel, 2001, p.59.)

Het model voor comparatieve filosofie

Dit heeft ons uiteindelijk –weliswaar onvolledig- bij het basismodel van Libbrechts comparatieve filosofie gebracht. “Approaching world philosophy in its totality is a meaningless undertaking. What we need in the first place is a *lingua franca*, in this case a framework in which we can project and interpret philosophical data.”²¹ Het model biedt een dieptestructuur van waaruit totaal verschillende en zelfs tegenstrijdige principes gelijkwaardig kunnen bestudeerd, vergeleken en begrepen worden. Door de algebraïsche structuur (bv. S en O worden ingevuld naargelang de relatie: op de rechteras is O het mysterie (bv. God), op de linker as is O de intelligibele wereld (bv. het onderzoeksobject)) is het een open en flexibel model dat ‘oneindig’ invulbaar is. Zo streeft het naar een paradigmavrij of een paradigmaoverstijgend denkkader waarin filosofische ideeën, concepten, postulaten, maar ook filosofen en filosofische tradities geplaatst kunnen worden om ze met elkaar te vergelijken,

hun zwaartepunten te kennen en ze eventueel met elkaar aan te vullen. Naast deze comparatief-filosofische functie geeft het model ook een beeld van de mens en van de werkelijkheid en haar evolutie. Het legt op die manier een verband tussen de kosmische evolutie en de filosofische interpretaties ervan. Het is een kosmologisch-antropologisch model en vormt dus ook de basis van Libbrechts eigen, uit de comparatieve filosofie ontwikkeld, wereldbeeld.

De landkaart en het landschap

Libbrechts methode en het model dat hieruit voortkomt bieden een landkaart waarmee we op weg kunnen gaan. Een landkaart is echter een simplificatie die de structuur toont maar geen details. Om het landschap werkelijk te kennen moet men er zich in begeven. In haar artikel “Comparatieve wijsbegeerte en de reality-check van dialoog”²² schrijft Annewieke Vroom: “En de comparatieve filosofie is van belang, omdat ze juist dat model, dat in dit geval bepalend blijkt voor de dialoog, expliciet maakt.” Alhoewel ze dit concludeert naar aanleiding van het comparatief denken van Masao Abe, lijkt mij dit ook van toepassing op Ulrich Libbrecht. De interculturele dialoog kan de ‘reality-check’ bieden aan de comparatieve filosofie en zo het vlees rond het geraamte vormen. Hierdoor kunnen ze zinvol complementair werk doen. De 21ste eeuw lijkt geen behoefte meer te hebben aan landkaarten of synthesesmodellen. We volgen de GPS zoals we op het internet van data naar data surfen, zonder een overzicht, zonder een denkkader. De Koreaans-Duitse filosoof Byung-Chul Han merkt hier terecht over op: “Het is een vergissing te veronderstellen dat de *positieve* data- en informatiejungle die ons inmiddels boven het hoofd groeit, de theorie overbodig zou maken, of dat de slimme rangschikking van data de modellen zou kunnen vervangen.”²³ Ik denk dat Libbrechts werk een belangrijk hulpmiddel kan zijn voor wie de grote rijkdom van de levensbeschouwelijke diversiteit wil ontdekken en ervoor open staat om zich door het andere te laten inspireren. Hij mag hierbij echter niet vergeten dat ‘de weg wijzer is dan de wegwijzer.’

Noten

¹ Libbrecht, U., Kimmerle, H., Janssens, E. (red.) *Filosofie zonder grenzen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016, p.27.

² Kimmele, Heinz, *Interculturele filosofie. Een studieboek*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2015.

³ Libbrecht, U., *Inleiding Comparatieve Filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Van Gorcum, Assen, 1995, p.33 voetnoot 85.

⁴ Libbrecht, U., Kimmerle, H., Janssens, E. (red.) *Filosofie zonder grenzen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016, p.27.

⁵ cfr. Kimmerle, Heinz, *Interculturele filosofie. Een studieboek*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2015, p.32.

⁶ Ibidem.

⁷ Libbrecht, U., Kimmerle, H., Janssens, E. (red.) *Filosofie zonder grenzen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016, p.161.

⁸ Schipper, Kristofer, *Lao Zi. Het boek van de Tao en de innerlijke kracht*, Augustus, Amsterdam-Antwerpen, 2010, p.29.

⁹ Schipper, Kristofer, *Lao Zi. Het boek van de Tao en de innerlijke kracht*, Augustus, Amsterdam-Antwerpen, 2010, p.63.

-
- ¹⁰ Schipper, Kristofer, *Lao Zi. Het boek van de Tao en de innerlijke kracht*, Augustus, Amsterdam-Antwerpen, 2010, p.31.
- ¹¹ Libbrecht, U., Kimmerle, H., Janssens, E. (red.) *Filosofie zonder grenzen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016, p.192.
- ¹² Libbrecht, U., Kimmerle, H., Janssens, E. (red.) *Filosofie zonder grenzen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016, p.194.
- ¹³ Libbrecht, U., *Inleiding Comparatieve Filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Van Gorcum, Assen, 1995, p.222.
- ¹⁴ Pagels, Heinz, *Volmaakte symmetrie*, 1987, p.148 geciteerd in Libbrecht, U. *Burger van de wereld*, Damon, Budel, 2001, p.63.
- ¹⁵ Libbrecht, U. *Burger van de wereld*, Damon, Budel, 2001, p.65.
- ¹⁶ Nishida, Kitaro. *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, New Haven/London, (1921) 1987, p.3-4.
- ¹⁷ Batchelor, Stephen, *Verzen van het midden. Een verkenning van het sublieme*, Asoka, Rotterdam, 2001, p.59.
- ¹⁸ Libbrecht, Ulrich, *Burger van de wereld*, Damon, Budel, 2001, p.38.
- ¹⁹ Libbrecht, U., Bisschop, P. en Oostveen, D. (red.), *De weg is wijzer dan de wegwijzer*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2015, p.14.
- ²⁰ Libbrecht, U., Bisschop, P. en Oostveen, D. (red.), *De weg is wijzer dan de wegwijzer*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2015, p.14.
- ²¹ Libbrecht, Ulrich, *Within The Four Seas. Introduction to Comparative Philosophy*, Peeters, Leuven, 2007, p.72.
- ²² Vroom, Annewieke, *Comparatieve wijsbegeerte en de reality-check van dialoog*, *Filosofie*, Jrg.25, nr.3, 2015, p.40.
- ²³ Han, Byung-Chul, *Drie essays. De vermoeide samenleving. De transparante samenleving. De terugkeer van Eros*, Van Gennep, Amsterdam, 2015³, p.57.