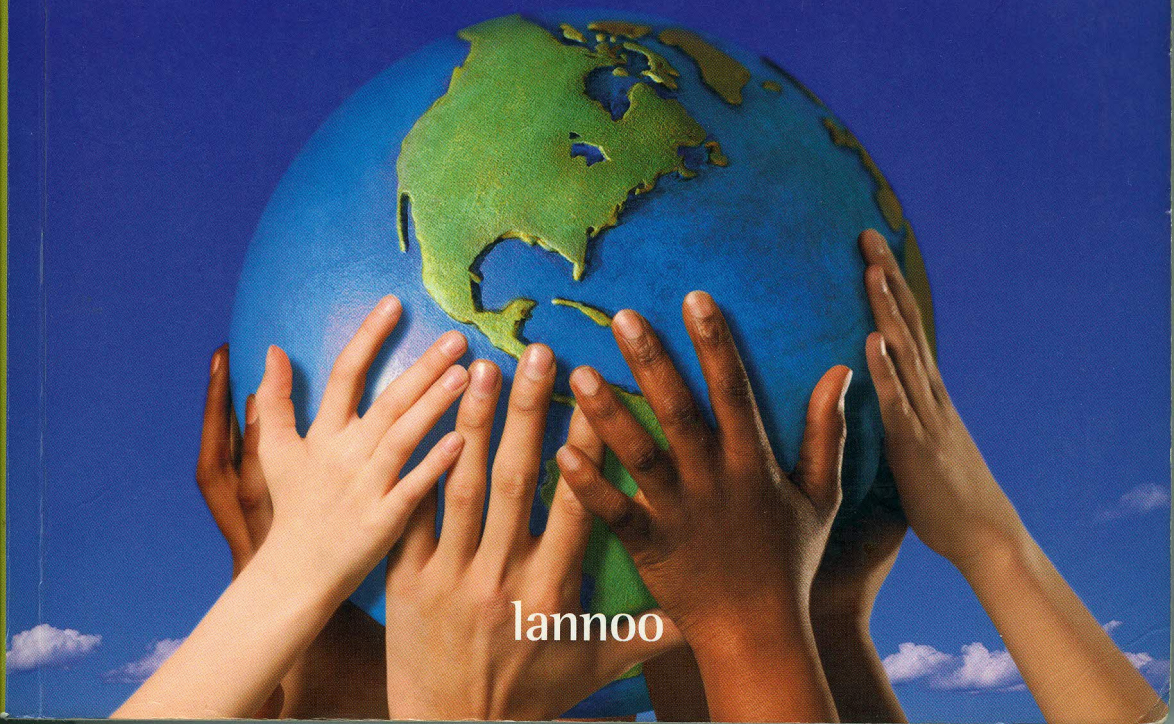
Worden alle mensen broeders?

OVER GLOBALISERING EN VERSCHEIDENHEID

ULRICH LIBBRECHT



lannoo

Ulrich Libbrecht

Worden alle mensen broeders?

Over globalisering en verscheidenheid

lannoo

www.lannoo.com

Omslagontwerp Studio Lannoo
Omslagillustratie Corbis

© Uitgeverij Lannoo nv, Tielt, 2007 en Ulrich Libbrecht
D/2007/45/232 – ISBN 978-90-209-7210-8 – NUR 740

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

Gedrukt en gebonden bij Drukkerij Lannoo nv, Tielt

Met dank aan Ann

Inhoud

Inhoud

Inleiding 8

1 De wereld als Markt 14

2 De wereld als Agora 58

3 De wereld als Herinnering 76

4 Burger van de Wereld 100

Inleiding

INLEIDING

Ik ben in alle werelddelen geweest en heb vele wonderen van beschaving gezien. Als men mij vraagt wat de meeste indruk op mij heeft gemaakt, dan zeg ik niet de Taj Mahal of Borobudur, maar de armoede. Van India tot in Zuid-Afrika: onvoorstelbare armoede. Ik heb me zo vaak afgevraagd hoe dit mogelijk is op deze rijke aarde. Er zijn altijd grote verschillen geweest in rijkdom en bezit, en ik ben geen naïeve maoïst die alle mensen gelijk wil schakelen, maar wat ik ondraaglijk vind is dat miljoenen mensen honger lijden, terwijl wij markten manipuleren om er nog rijker door te worden. We hebben vele mooie religieuze en filosofische ideeën van broederschap ontwikkeld, en als er nood is worden we ontroerd en geven we grif. Maar 'werken van caritate' kunnen de nood misschien tijdelijk verzachten, zij kunnen echter het structurele probleem niet oplossen. Moeten we daarom niet stilaan gaan denken dat het systeem zelf niet deugt? Als het kapitalisme ons rijk heeft gemaakt, dan juichen wij het toe, en keren onze blik af van de velen die het arm heeft gemaakt. Rijke landen willen hun rijkdom steeds verder opdrijven en zijn daarom globalisten geworden: de wereld is hun markt. Maar mensen met een ontwikkeld ethisch gevoel kijken met argwaan naar die eenzijdige interpretatie van globalisering. 'Globaal' betekent nog altijd 'wereldwijd' en omvat dus alle aspecten van het leven.

Daarom vragen we ons in dit bescheiden geschrift eerst en vooral af of deze onafwendbare economische globalisering niet veel krachtiger ethisch gecorrigeerd dient te worden, en of wij de lei-

ding van de wereld wel in handen van managers moeten leggen. De wereld is inderdaad een markt, maar het is ook een agora. De Agora was in Athene de plaats waar filosofen discussieerden over de zin van het bestaan. Voor mij moet de hele wereld een agora zijn waar mensen met uiteenlopende visies op het leven op serene wijze hun wereldbeelden vergelijken. Maar de mens is nooit een tabula rasa: hij of zij leeft in een overgeleverde paradigmatische context. Dit is het geheugen van een beschaving dat nog steeds in grote mate uit religieuze verhalen bestaat, die men nooit helemaal uit de herinnering kan wissen. Daarom moeten we eerbied betonen voor de religies, hoe sterk die ook van elkaar kunnen afwijken, en aanvaarden dat zij in de wereld een factor betekenen waar men niet van afkomt, hoe irrationeel die soms ook mag overkomen. Tenslotte is het onze taak voor de toekomst een wereldburgerschap te ontwikkelen. Dit is geen taak voor economie of politiek, omdat die altijd in conflictmodellen denken, en evenmin voor godsdiensten die aanspraak maken op exclusieve waarheid en verantwoordelijk zijn voor veel intolerantie. Het is vooral een taak voor mensen die denken in verzoeningsmodellen, zeg maar voor filosofen. Het is een zware plicht voor intellectuelen die éénheid van de wereld te denken, omdat deze nooit bereikt zal worden door politieke schaakspellen. Hoe brengen we al die verschillende wereldbeelden tot elkaar, zonder daarbij op een filosofische laagvlakte te belanden?

Meer dan ooit krijgen de oosterse denkwijzen vaste voet in het Westen, hoewel ze nog niet door het gros van de academisch-filosofische gemeenschap worden aanvaard. Ongeïntegreerd als ze

zijn, dreigen ze het slachtoffer te worden van exotisme – vooral van newageaanhangers – en bieden ze gevoelige geesten enkel wat esthetisch plezier. Vandaag de dag wordt er wel veel gereisd naar de wereld van het Oosten, maar hotels blijven grotendeels westerse eilanden in oosterse zeeën. Men komt niet verder dan kortstondige bezoeken aan stereotiepe plekken, flitsen met camera's, wat gewinkel ... en hop, weer naar de vertrouwde pleisterplaats: men kan het moeilijk een diepgaande ontmoeting noemen. Hetzelfde geldt voor de communicatie: televisie en internet zijn vandaag onze voornaamste bronnen van informatie, maar de cultuur van het visuele danst doorgaans aan de oppervlakte. Zo kan men het boeddhisme niet begrijpen door simpelweg naar plaatjes van mediterende monniken te kijken of een tempel te bezoeken. Waar we in het Westen behoefte aan hebben is de integratie van andere wereldbeelden in onze eenzijdige wereldbeschouwing; echter niet door middel van mentale kolonisering, zoals we dat altijd zo graag hebben gedaan. Deze integratie kan slechts bewerkstelligd worden door comparatief te denken.

Het doel van dit geschrift is niet het probleem van de globalisering[1] diepgaand te behandelen; dit ligt ver buiten ons bereik. We zullen slechts trachten aan te tonen dat comparatieve filosofie eigenlijk het toppunt van globalisering is, omdat het de ontmoetingen tussen de culturen in de diepte bestudeert, en ze niet benadert met

1 Er bestaat onenigheid over de termen globalisme en globalisering. Van Dale geeft alleen 'globalisme' en niet 'globalisering'. Het Groene Boekje schijnt het omgekeerde te doen. Voor mij duidt 'globalisering' op de act van het globaliseren, globalisme op de ideologie. Ik heb daarom de beide termen door elkaar gebruikt, al weet ik niet waarom wij het Engelse 'globalism' niet simpelweg als 'globalisme' kunnen vertalen.

commerciële of politieke strategieën. Sommige geleerden zijn van mening dat comparatief denken niets méér is dan een academische afwijking van de politieke, economische en sociale realiteit – een tijdverdrijf voor wereldvreemde intellectuelen – terwijl het in feite een project voor de toekomst is, een heropleving van de droom van Erasmus op wereldschaal, vrij van elk eurocentrisme en ver verwijderd van botte commercie.

1 De wereld als Markt

I DE WERELD ALS MARKT

De hemel neemt hier een teveel weg om er daar een tekort mee aan te vullen. De mens is anders: hij ontneemt van wie te weinig heeft om dit te geven aan hen die reeds meer dan genoeg hebben (Lao Tzu[2]).

Mensen die dromen van een betere wereld, zijn meestal aanhangers van *'small is beautiful'*: kleinschaligheid schept geborgenheid en daarom meer kans op rechtvaardigheid, op geluk en empathie. Maar wij moeten vaststellen dat de grootschaligheid, mede door de moderne communicatie, onze hele wereld doordringt. En wij voelen dat dit wereldburgerschap ons voor een veel bredere horizon plaatst, die ons in staat stelt het gezegde van Confucius in al zijn diepte zelf te ervaren: 'Binnen de vier zeeën zijn alle mensen broeders.'

Globalisering in zijn engere betekenis is een economisch concept, verbonden met een kapitalistisch systeem. Men zou het kunnen omschrijven als een geloof in de autonome open vrije markt, die zelfcorrigerend werkt en maximaal geluk voor alle mensen in de wereld bewerkstelligt. Dit betekent dat de marktwerking wordt beschouwd als een soort mechanistische wet[3] – zoals die van de zwaartekracht – en dat de markt des te beter werkt naarmate we er niet op ingrijpen. Het begrip kosmopolitisme in zijn huidige bete-

---

[2] Tao-te-ching, ch. 77.

[3] '[De Amerikanen] proberen wanhopig vast te houden aan de gedachte dat de economie een levend wezen is dat groeit en hun wereldlijke noden lenigt, en dat ze baat hebben bij het corporatieparadigma.' Sartre, *'Neoliberal' Globalization – India reaps us jobs*, march 2, 2004. http://www.etherzone.com.

kenis ontstond tijdens de verlichting en de door handel geïnspireerde ontdekkingsreizen – het begin van het kolonialisme. Filosofische reflectie over deze nieuwe wereld dateert uit de achttiende eeuw. Descartes beschouwde dieren als *'bêtes machines'* met een vleugje vrije energie; het begrip werd door La Mettrie uitgebreid tot de mens (*'l'homme machine'*), en het ligt nog steeds aan de basis van onze mechanistische medische antropologie. Na de opkomst van de macro-economische systemen werd de menselijke gemeenschap door sommigen ook als een machine gezien, die blind de economische wetten volgt. Adam Smith geloofde dat de markt economische problemen kon oplossen zonder inmenging van de politieke wereld: laat de markt vrij, en de problemen rond de menselijke noden verdwijnen vanzelf. Maar toch: waar de vrijheid van het individu het functioneren van het systeem verstoort, is politieke macht nodig om die vrijheid in te tomen. Aan de andere kant willen we geen totalitaire politiek, die de vrijheid tot niets en de mens tot *'l'homme machine'* zou herleiden. Daarom zijn ethische principes steeds vereist. Bovendien, omdat de menselijke samenleving niet kan aarden op maagdelijke bodem, is er ook altijd een culturele context. Dit betekent dat globalisering veel meer is dan een economische trend; het is altijd ook een politiek, ethisch en cultureel fenomeen.

J. Habermas beschrijft het moderne Systeem als een huwelijk tussen macht en geld, oftewel politiek en economie[4], terwijl ethiek en cultuur (religie inbegrepen) als delen van de *Lebenswelt* (de leefwereld) naar de achtergrond verdwijnen. In een nationaal systeem is politieke macht begrensd door de gesloten horizon waarbinnen ze werkzaam is. Met de introductie van de democratie verdween de absolute macht van adel en kerk, en werd de *vox populi* – die oorspronkelijk haar kracht ontleende aan de absolute macht, genaamd God (*vox dei*) – de ultima ratio van de menselijke samenleving. Dit betekent dat politieke macht nooit weer absoluut kon worden – ze kon enkel werken binnen een gesloten en dus zichtbare horizon – en dat het volk zelf het systeem beperkingen oplegde. Mensen konden echter niet herleid worden tot louter economische entiteiten, en macht was ook vaak schatplichtig aan nationalistische, culturele, religieuze, sociale en dergelijke bewegingen. In de voorbije decennia beheersten twee belangrijke trends het maatschappelijk leven: de eerste is de schaalvergroting van politieke structuren waardoor de gesloten systemen zich langzaam openden, bijvoorbeeld tot een Europese gemeenschap. De tweede trend is dat het 'huwelijk' van economie en politiek naar een hoger niveau is gebracht. Tot dan toe behoorde elk individu tot een staat, dit nationaliteitsprincipe is nu echter vervangen door onderworpenheid aan internationale wetten. Op het eerste gezicht lijkt dit een degelijke evolutie, maar er is ook een nadeel aan verbonden: de directe democratische controle over de politieke wereld is verzwakt, omdat niemand (uitgezonderd de gespecialiseerde bureaucratie) in staat is te oordelen over het supersysteem, dat niet meer in direct contact staat met de sociale elementen aan de basis. Wie kan de situatie van de landbouw in de deelstaten nog begrijpen zonder kennis van de landbouwpolitiek van de Europese unie? Al wat we kunnen

[4] Zie 'System und Lebenswelt', in zijn *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II., 1981, pp. 173-293; voor het concept 'kolonisering', zie ibid., pp. 470-488. Cf. Richard J. Bernstein, *Habermas and modernity*, 1985, met een belangrijke inleiding door Bernstein, pp. 1-32.

is de gevolgen ondergaan van de Europese besluiten, die ergens op hoog abstract niveau zijn genomen. Hetzelfde geldt voor multinationals: wij hebben geen benul van de beweegredenen die bedrijven ertoe aanzetten hun activiteiten weg te halen uit West-Europa om ze naar andere regionen te brengen, andere dan winstbejag. Ze doen het zeker niet uit liefde voor de evennaaste. Hun strategieën bewijzen meestal dat het menselijke aspect hen niet ter harte gaat. Nationale politieke systemen blijven er machteloos bij en kunnen niet veel meer dan mee treuren met de basis en veel troostende woorden spreken, maar het systeem beïnvloeden kunnen ze nauwelijks. De tweede trend is een gevolg van de eerste: het is precies deze schaalvergroting die de relatie tussen politiek en economie verandert. Het systeem wordt ondoorzichtig en de menselijke dimensie (de *'Lebenswelt'*), die moeilijk te mathematiseren is, wordt marginaal. Nationale politieke macht was vroeger tot op zekere hoogte afhankelijk van volkstevredenheid en -geluk[5], maar op een hoger niveau is ze meer afhankelijk van niet-verifieerbare parameters die geabstraheerd worden uit statistieken en uit de 'tevredenheid' van een kleine groep aandeelhouders. Macht verliest zijn gezicht. Het is duidelijk dat, wanneer het systeem een wereldoverspannende structuur krijgt, alle eigenschappen volledig ijl worden en ontsnappen aan de intellectuele controle, zelfs van politiek bewuste en goed ingelichte groepen. Het is eveneens duidelijk dat globalisering een ideaal actieterrein oplevert voor hen die geld hebben: zij zullen ook op het hoogste

[5] Denk aan het feit dat een staking gemakkelijk georganiseerd kan worden op lokaal of nationaal niveau, maar niet meer zo gemakkelijk op Europees niveau.

niveau het 'machtshuwelijk' beschermen. De kleine, geprivilegieerde groep aandeelhouders blijft zich in de anonimiteit verschuilen en voelt zich niet verantwoordelijk voor het geheel; noch gaat ze gebukt onder ethische scrupules: een groep heeft geen geweten en het geld heeft geen kleur.

Een mechanistische beschouwing van de menselijke gemeenschap resulteert in een absoluut vertrouwen in het systeem op zich, in casu in de vrije markt. Iedereen weet dat de vrije markt veel voordelen biedt boven een geplande economie: mensen zijn niet louter uitvoerders van theoretische plannen, ze zijn ook geëngageerd door hun eigen enthousiasme. Wat is de bron van dit enthousiasme? Het is eigen aan alle leven dat het streeft naar over-leven: het leven is en moet dan ook fundamenteel op het ego betrokken zijn. Maar dieren hebben ingebouwde remmingen (*constraints*): er is een grens aan hun drang naar voedsel, voortplanting, territorium en dominantie. Dit heeft als gevolg dat er doorgaans genoeg kruimels overblijven voor de anderen. Het leven wordt in stand gehouden en aangedreven door dit egoïsme. We moeten dat ook niet beschouwen als 'oerzonde', als een negatief aspect van het leven, maar als een noodzakelijke *rajas*[6], een kosmische drijfveer. Toegepast op het menselijk leven betekent dit dat egoïsme fundamenteel juist is: het 'primum vivere' geldt nog steeds. Economie streeft niet naar een ideale gemeenschap van perfecte mensen, een hemel van heiligen, maar naar een collectieve overleving van kleine of grote groepen. Kortom, het economisch leven wordt niet gedreven door

[6] Een concept afgeleid van de Indische Samkhya-filosofie. Zie verder p. 94.

humanistische idealen, maar door menselijk egoïsme. Sommige economen geloven echter dat zelfbehoud automatisch tot het behoud van de groep zal leiden, dat eigenbelang vanzelf tot groepsbelang wordt en dat de groep zelf beschermd wordt door de optelsom van individuele belangen. Anderen geloven dat er een fundamenteel altruïsme in de menselijke natuur steekt, dat tot maatschappelijkheid leidt. Maar vaak profileert maatschappelijkheid zich in een nationalistische strijd tegen alle andere volkeren. Zelfs wanneer we geloven dat een sociaal geïnspireerd contract de relaties tussen staten kan reguleren, blijft de internationale gemeenschap een arena waarbinnen groepsbelangen de wet dicteren (Europa docet!). De natuurlijke remmingen op het egoïsme hebben echter, door een overschot aan vrije energie[7], aan kracht verloren: ik ben sneller geneigd mezelf het deel toe te eigenen dat aan mijn medemens toebehoort, niet om mijn eigen toekomst veilig te stellen maar om mijn machtspositie in de gemeenschap te versterken. Geld betekent macht. En er is nog een ander instinct dat we van de dieren hebben geërfd: de dominantie over de zwakkeren. Dit is de reden waarom economie niet kan functioneren zonder (politieke) macht, een basisgegeven in het beeld dat Habermas schetst van de moderne gemeenschap. Maar, alweer door de vrije energie, zijn er geen andere beperkingen van mijn wil tot macht dan precies diezelfde drang in de ander: *'L'enfer, c'est les autres'* ('de hel, dat zijn de anderen')[8]. Er is geen andere manier om mijn macht te bestendigen dan de bestrijding van mijn rivalen.

[7] Dit is de energie waarmee de mens nieuwe gedragspatronen kan ontwerpen.
[8] J.P. Sartre, *Huis-clos* (*Met gesloten deuren*, 1945).

In de economie kan slechts gestreden worden door concurrentie met de anderen, maar de politiek kan dit desnoods met wapens. Omdat economie en politiek een hecht team vormen, wordt het merendeel van onze huidige oorlogen gedreven door economische doelstellingen.[9] Wat we nastreven in een kapitalistische vrije markt is een slagveld dat groot genoeg is om ongebreideld egoïsme te voeden en alle concurrenten te vernietigen.

Ethiek betekent de bescherming van onze *Lebenswelt*, onze leefwereld, cultuur, religie, sociale structuren, en dergelijke tegen het systeem. D. Held schrijft: 'Liberalisme heeft geen begrip voor de wijze waarop men de markt kan reguleren om milieuproblemen systematisch in de marktkrachten in te bouwen.'[10] Hetzelfde geldt voor sociaal recht, godsdienstvrijheid en andere waarden. Er is geen inherente ethische dimensie in het pure liberalisme, alleen een toegevoegde. Dit betekent dat we de marktwerking continu moeten bijsturen naargelang van de dreiging van de markt zelf op gebied van tewerkstelling, milieuproblemen en mensenrechten en dat dit in het geheel niet mechanistisch gebeurt. Hoewel de producenten de gevaren kennen, blijven ze bijvoorbeeld nucleair afval in de oceanen dumpen. Er is geen verbodsmechanisme in het systeem aanwezig, de ethische bezwaren komen van buitenaf. Ethische correcties zullen altijd met vertraging effect hebben: het liberalis-

[9] Wanneer Amerika oorlog voert tegen Irak is dit niet voor het welzijn van het volk noch voor democratische idealen, en niet omdat de islam een minderwaardige religie zou zijn, maar voor geen andere reden dan olie.
[10] In een interview 'Globalization, cosmopolitanism and democracy', *The global transformation website*, http://www.polity.co.uk/global, p. 19.

me brengt eerst armoede voort – dit is welbekend bij de industriëlen – en twee generaties dienen in moeilijke omstandigheden te overleven alvorens correcties worden aangebracht. Die correcties worden niet door de markt zelf geïmplementeerd, maar onder invloed van externe religieuze, filosofische en humanitaire bewegingen.

Uiteraard is dit een zeer zwart-witte weergave van de situatie, maar ze is bruikbaar voor het doel dat we hier beogen. Laten we eerst de gevolgen bekijken van een totaal vrije markt, eenvoudigweg door de ogen te openen voor wat er vandaag in de wereld gebeurt. Niet alle zakenlieden zijn voldoende zelfkritisch aangelegd om de kwalijke gevolgen van de vrije markt in te zien, omdat ze alleen *Zweckrationalität* (*doelrationaliteit*) kennen, dat wil zeggen rationaliteit in verband met een zeer specifiek doel, dat nooit in een bredere context wordt geplaatst. Dan zijn inderdaad alle negatieve implicaties niet meer dan vervelende bijverschijnselen. Met betrekking tot milieuproblemen is deze houding maar al te goed bekend: ze doen maar en wachten af hoe de politieke wereld reageert. De politiek reageert vervolgens ook in de regel pas op druk van buitenaf, terwijl veel buitenparlementaire groepen noch macht noch geld hebben en dus binnen het Systeem niets betekenen. Veel managers zijn zuivere technocraten die slechts binnen de wel zeer smalle horizon van het gesloten systeem van hun eigen bedrijf leven. Hun 'filosofie' is beperkt tot strategieën in de strijd van elk tegen ieder, en hun zegepalm is een hoge notering

op de beurs.[11] Het lijden van de armen is niet beursgenoteerd... Managers behoren echter ook tot het mensdom, en ook zij zijn niet verstoken van medeleven en rechtvaardigheidsgevoel, hoewel meestal alleen binnen de grenzen van het systeem. Zij merken duidelijk dat het systeem niet volmaakt is en dat er vele bedelaars rondwaren in de uithoeken van de vrije markt, maar ze schrijven dit niet toe aan het systeem zelf (dat duidelijk welvaart en vrijheid oplevert), maar aan zijn onvolkomenheden. Wie baadt in luxe en niet moet proberen te overleven in een dictatoriale staat, denkt niet zo gemakkelijk kritisch na over het recht op leven van allen en heeft vaak een omfloerst geweten. Hij acht het vanzelfsprekend dat 'de ene zijn brood de ander zijn nood' is, of durft zelfs te denken dat het allemaal Gods wil is en dat hij tot de uitverkorenen behoort.

In de ogen van marxisten proberen de voorstanders van de vrije markt de politieke macht van de staten af te schaffen, terwijl het precies de staten zijn die de zwakken kunnen beschermen. Daarmee heeft volgens hen het kapitalisme schuld aan alle misère in de wereld. Hoe kan een benadeelde zich verdedigen tegen de verdruk-

[11] Ikzelf ben geroerd door de noodkreet – niet het resultaat van koude statistieken, maar een schreeuw recht uit het hart – die ik aantrof in *The Hindu* (New Delhi) van 25 maart 2001, waar ik lees: 'We zullen niet leven volgens regels die miljoenen beroven van hun leven en medicijnen, zaden, planten en kennis, hun onderhoud, eigenwaarde en voedsel. *We zullen niet toelaten dat hebzucht en geweld worden gehanteerd als de enige waarden die onze cultuur en leven vormgeven.* We zullen ons leven terugnemen zoals we ook het recht weer opeisten. We weten dat geweld geweld voortbrengt, dat angst angst voortbrengt, dat vrede vrede brengt en liefde liefde. We zullen deze wereld "her-weven" als een plaats van gemeenschappelijk en liefdevol delen, van vrede en rechtvaardigheid, *niet als een marktplaats waar delen en mededogen en zorg misdaden zijn en waar vrede en rechtvaardigheid ondenkbaar zijn.* [mijn cursivering] "We zullen nieuwe universele begrippen vestigen door solidariteit, niet door hegemonie." (Vandana Shiva).

king door ongrijpbare multinationals, hoe kan een arm individu het onrecht voor een internationale rechtbank brengen? Wanneer arme landen ook proberen deel te nemen aan de vrije markt met het oog op meer welvaart, worden zij kwetsbaar voor eliminatie door de concurrentie.[12] Een machtige multinational kan immers tijdelijk zijn prijzen verlagen totdat de concurrentie eraan ten onder gaat. Er bestaat geen internationale conventie die de eliminatie van andere nationale of lokale economische systemen verbiedt. Wie durft te beweren dat derdewereldproducten onder dezelfde geprivilegieerde voorwaarden kunnen worden verkocht als die van de internationaal opererende multinationals? We weten toch ook waar we deze producten meestal vinden: in bescheiden wereldwinkels, maar niet in de vrije open markt van de detailhandelketens.[13] Integendeel, vrije concurrentie is bij wet beschermd, zodat de derdewereldproducenten weinig gebruik kunnen maken van de marktmechanismen en afhankelijk blijven van liefdadigheid. Anderzijds beschikken ze ook niet over gespecialiseerd personeel zoals bedrijven in de 'ontwikkelde' landen. Daardoor zijn zij meestal niet erg goed op de hoogte van de marktfluctuaties, beurstrends, politieke situaties enzovoort, zodat zij niet goed kunnen anticiperen op de internationale dynamiek. De zogenaamde vrije markt is niet vrij voor hen die niet geïnformeerd zijn.

Hoe vrij is de vrije markt dan wel? Het is gemakkelijk te geloven in

[12] Via Campesina's campagne voor 'voedselsoevereiniteit', voor het recht om beschermende tarieven aan te wenden die multinationals moeten verhinderen om lokale boeren de das om te doen door hun dumpingpraktijken... (Tom Mertes, "Grass-Roots Globalism", *New Left Review, 17, Sept.-Oct. 2002*, p. 4 (internet).

[13] Of alleen ergens in een duistere hoek, tezamen met de bioproducten, zodat ook dat kleine aantal consumenten niet verloren gaat.

een vrijemarktsysteem als men aan de zonzijde ervan woont. Welke baat hebben arme landen bij het feit dat wij onszelf verrijken door dit systeem? Vergeten wij, kampioenen van de vrije markt, echt wat aan de basis van onze welvaart ligt, met name de ontdekking en uitbuiting van volkeren die toevallig over natuurlijke grondstoffen beschikken? Ik wacht nog steeds op de schrijver die de criminele geschiedenis van het Westen te boek stelt: de totale uitroeiing van de Zuid- en Centraal-Amerikaanse beschavingen, de roof van het land van de Noord-Amerikaanse indianen, de ontbossing van Michigan, het omhakken van het Amazonewoud, de roof van het land van de oorspronkelijke bevolking van Australië, de moord op de Tasmanen, de slavenhandel in Afrika, de oorlogen tegen hoogontwikkelde beschavingen in India en China ... dit noemen we met trots 'expansie', een direct gevolg van de dynamiek van onze beschaving. Maar het is geen expansie in niemandsland! De drijvende kracht achter deze dynamiek is onze hebzucht, ons superioriteitsgevoel en ons racisme. Ik ben niet langer geïnteresseerd in de sprookjes van onze geschiedenisboeken, ik ken te veel ruige verhalen. Is onze welvaartmaatschappij niet gewoon op gewetenloze diefstal gebaseerd? Ik ben me ervan bewust dat we de geschiedenis niet kunnen omkeren en dat spijt te laat komt, maar dat wij nog steeds deze vrije markt onvoorwaardelijk verdedigen als het hoogtepunt van economische zeden, alleen maar omdat hij *ons* rijk heeft gemaakt, gaat me een cynische stap te ver. Wanneer de geïndustrialiseerde landen een inkomen hebben dat dertien keer hoger ligt dan dat van de arme landen, dan stel ik – die nog een klein beetje geweten heb overgehouden – me de vraag of er

geen kleinere god is die dit ongelooflijke onrecht opmerkt in de wereld van zijn transcendente 'oppergod'.

Zelfs wanneer we – om ons geweten te sussen – geloven dat het systeem zich in de toekomst in een soort homeostase zal uitbalanceren, blijft het de afschuwelijke realiteit dat dit alleen zal gebeuren door oorlog. Dit omdat wij ons onethische gedrag niet zullen stopzetten, en dat wij hen die dromen van een betere wereld 'geïnspireerde profeten' zullen blijven noemen, terwijl de no-nonsense-denkers het economische leven zullen blijven domineren onder het motto: het systeem is goed omdat het goed is voor ons.

De twee basisvragen die we dringend moeten stellen met betrekking tot de vrije markt zijn: wat is een 'markt' en wat is 'vrijheid'? In het tweede rapport van de Club van Rome (1992) lezen we: 'Wat is eigenlijk een markt? Sommigen zullen zeggen dat het de plaats is waar kopers en verkopers elkaar ontmoeten om een ruilprijs af te spreken, die de relatieve waarde van elk artikel weergeeft. Anderen zullen zeggen dat de vrije markt een fictie is, die werd uitgevonden door economen. Enkelen die het zonder een functionerende markt moeten stellen, zullen denken dat het een soort magisch instituut is waar op een of andere manier in overvloed jeans en videotoestellen te verkrijgen zijn. Of is de markt de mogelijkheid om privékapitaal te bezitten en winsten te maken? Of is het de meest efficiënte wijze om de producten van de gemeenschap te verdelen? Of is het een middel voor sommigen om anderen te overheersen door middel van geld?'[14] Het begrip 'markt' is eigenlijk zeer wazig en de markt wordt dan ook vaak beschouwd als een soort magisch, autonoom, zelfs heilig metafysisch *'Ding an sich'*, of een natuurwet die inherent is aan de menselijke samenleving. Het resultaat van een inherente homeostatische dynamiek zou sociale rechtvaardigheid zijn – een wondermooie thesis voor een congres over wereldeconomie. Maar wat betekent het in de context van het dagelijks leven, in de arena van de overlevingsstrijd?

Het tweede probleem draait om vrijheid. Wanneer ik zie hoeveel psychologische druk er wordt uitgeoefend om producten en gadgets op te dringen aan ontvankelijke, eenvoudige geesten en aan kinderen, hoe speculanten de geldkoersen op de beurzen manipuleren, hoeveel politiek gekonkel de machtscentra beheerst, ... is dit de vrijheid waarvan Kant en de andere filosofen droomden? Voor mij is vrijheid heilig. Ze is weliswaar niet identiek aan, maar wel steeds te beschouwen in relatie tot 'verlossing' en 'redding'. Dit zijn eigenlijk religieuze begrippen en zij vormen het hoogste doel van elk proces dat vanuit vrijheid vertrekt. In deze betekenis kan vrijheid van economisch leven – in tegenstelling tot een regime van totalitaire verdrukking en slavernij – ook een springplank zijn naar spirituele bevrijding. Maar wanneer het een systeem is van verholen uitbuiting, een open jachtveld voor belangengroepen, dan wantrouw ik het.[15] Zelfs wanneer men zegt dat de ontwikke-

[14] Club van Rome, p. 182v.

[15] Cf. Hassan Hanafi: 'De strijd voor vrijheid en democratie is geen strijd voor vrijheid en democratie *per se* als onderdeel van een natuurrecht, maar als een voorwaarde voor vrije economie.' (cf. noot 35).

lingslanden toch langzaam vooruitgang boeken, klinkt mij dat in de oren als een uitvlucht of alibi voor het feit dat wij zo snel vooruitgaan. De niet-gereguleerde, extreem liberalistische markteconomie is gebouwd op een terugkoppelingsverband tussen twee tegengestelde egoïsmen: de verkoper probeert maximale winst te halen, de koper wil de prijs minimaliseren. Dit is een eeuwenoude menselijke bezigheid, maar zou dat ook de essentie van ons bestaan zijn? Het probleem is bovendien dat in een dergelijk circulair terugkoppelingsmechanisme nooit wordt gemeten hoeveel vrije energie wordt verbruikt, die voor iets 'hogers' niet meer beschikbaar blijft. Want dat is mijns inziens de reden waarom het economisch aspect van het leven zo zwaar weegt op de samenleving: het slorpt de vrijheid op en geestelijke vrijheid wordt vervangen door keuzevrijheid. Daarnaast is er ook een meer filosofisch aspect van het probleem van de vrijheid: dit systeem meet zichzelf het imago van nuchter realisme aan. Wanneer echter een gemeenschap de transcendentie blokkeert, doodt zij tevens het Grote Realisme van de zingeving, omdat zij de mens herleidt tot een consumptiewezen.

Wat is de relatie tussen de vrije markt en democratie? Dat beide te maken hebben met vrijheid is een wel zeer oppervlakkige associatie, want vrijheid is nooit een eigenschap van iets; het is ten hoogste een geïdealiseerd beeld of, beter, een proces van bevrijding. Wanneer een systeem ons vrij verklaart kan het zelf niet meer functioneren. Democratie is een noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde voor de verwezenlijking van mijn eigen 'bevel des hemels', mijn eigen persoonlijke talenten. Het is overduidelijk dat

het vervullen van mijn 'hemels bevel', dat wil zeggen de mogelijkheid om mijn talenten te vermeerderen, niet mogelijk is als ik gebukt ga onder een dictatuur, omdat een dictatuur dicteert wat verwacht wordt van een persoon in dienst van een collectief. Op deze manier gaan vele talenten verloren en het culturele landschap verschraalt tot een dorre woestijn. Maar betekent dit dat een onvoorwaardelijk geloof in de vrije markt de basis moet zijn voor het ideale economische systeem? 'Vrijheid' in de oude liberalistische betekenis wordt vaak vertaald als keuzevrijheid ten overstaan van het marktaanbod. Dit is echter een nogal magere versie van vrijheid, die bovendien sterk appelleert aan het egoïsme en zeer manipuleerbaar is. Wanneer dit systeem wordt ondersteund door verborgen overredingsmiddelen kan men zich afvragen wat deze vrijheid is: is ze groter dan kindervrijheid? Alle media hangen voor hun inkomsten in grote mate af van de reclame, en daarom kunnen zij zich niet laten bepalen door verouderde morele principes of bemoeizucht van religies. Veel reclame-uitingen op televisie en in de krant zijn gewoonweg een belediging voor het menselijk intellect, en het lijkt onderhand wel bewezen dat het psychologisch niveau waarop zij zijn gericht overeenkomt met dat van dertienjarigen.

Behalve op vrijheid is democratie ook gebaseerd op gelijkheid in rechten en plichten. Waar vinden we deze gelijkheid in een kapitalistisch systeem? David Held schrijft: 'De dreiging in onze moderne wereld is er een van zo grote ongelijkheid dat de markten de dominerende organisatorische factor worden, en dat toonaangevende geopolitieke belangen de aard van de politieke resultaten

vormgeven en hard maken.'[16] Iedereen weet dat geld alle deuren opent. Hij gaat verder: 'Ik denk dat culturele globalisering noch democratisch, noch antidemocratisch is (...), [de wereld] wordt gecontroleerd door een relatief kleine groep staten en een iets grotere groep bedrijven.'[17] Staten en bedrijven gaan perfect samen in het Systeem van Habermas: economie x politiek. Geloven we echt dat deze een geglobaliseerde ethiek kunnen opleveren, louter gebaseerd op de zucht naar geld en dominantie? Wanneer ik de wereldgeschiedenis bekijk vanuit ethisch perspectief, moet ik erkennen dat religies als zodanig niet helemaal verouderd zijn. Maar ik geloof geenszins dat zij, evenmin als de politiek eigenlijk, de globalisering legitimeren. Er was inderdaad een tijd waarin religies hun macht probeerden te vergroten en zelfs universeel te vestigen door missiewerk, maar deze expansie is, zeker in haar negentiendeeeuwse vorm, snel aan het afnemen. Er was ook een tijd dat de westerse landen droomden van een wereldimperium, maar ook deze droom is voltooid verleden tijd. De echte macht in de wereld van vandaag is de informatie. In het verleden hadden we nauwelijks kennis van andere culturen, vandaag worden we overstelpt door informatie die we niet kunnen integreren omdat er geen toereikend filosofisch kader bestaat. Wat is de dieptedimensie van deze informatie? Op basis van mijn ervaring als oriëntalist weet ik dat er een berg informatie beschikbaar is, bijvoorbeeld over het boeddhisme, maar dat zelfs na honderd uitzendingen en televisie-

[16] D. Held, 'Global Transformation. Globalization, Cosmopolitanism and Democracy. An Interview.' internet), p. 21.
[17] Ibid., p. 16.

programma's de mensen nog steeds niets van de boeddhistische filosofie begrijpen. Ik herken parallellen met het moderne toerisme: ja, we waren in Thailand en hebben mooie foto's genomen, maar wat het symboliseert ...? Ja, we zijn in China geweest: mooi, interessant, lekker eten ... Chinese filosofie en cultuur, schilderkunst en poëzie, het is allemaal zo exotisch! Ik ben bang dat deze wereldwijde communicatie tot niet meer zal leiden dan een oppervlakkige visuele cultuur.

Is bovendien de manier waarop we democratie opvatten niet al te typisch westers, gebaseerd als ze is op ons *principium individuationis* (individualiteitsprincipe)? Gedurende tweeduizend jaar was de Chinese samenleving gebaseerd op een familiaal systeem, waar de verantwoordelijkheid en zorg voor elkaar geen lege begrippen waren. Men had hiervoor geen behoefte aan wetgeving, maar wel aan onderlinge liefde en solidariteit. Dit systeem heeft talloze jaren standgehouden, zo slecht kan het toch niet geweest zijn. Confucius geloofde dat alle mensen broeders zijn, maar dat in het dagelijks leven onze relatie tot de mensheid er een is van *wachsenden Ringen* (uitdijende ringen)[18], zodat onze liefde voor de familieleden sterker is dan die voor mensen in een verafgelegen land. En toch zegt Chang Tsai (1020-1077): 'De hemel is mijn vader, de aarde is mijn moeder, en alle mensen zijn mijn broeders en zusters.' Moeten we dan besluiten dat 'globalisering moet worden verstaan als een hoofdzakelijk westers fenomeen?'[19] Ik vraag me weleens af of

[18] R.M. Rilke, *Das Stundenbuch*, 1905.
[19] Anthony Mc Grew, *Realism versus cosmopolitanism*, p. 7. Zie ook ibid., p. 10.

het soms alleen maar een verlengstuk is van het kolonialisme in een meer etherische zin, een uitbreiding van ónze visie op het leven en de maatschappij tot de gehele wereld, die we in zekere zin als onze wereld beschouwen. Zou men de democratie niet als een mondiaal systeem kunnen invoeren, zodat we een grotere rechtvaardigheid kunnen doorvoeren en oorlogen kunnen vermijden? Welaan, laten we dan wereldwijde verkiezingen organiseren en één wereldregering kiezen. Dan moeten wij westerlingen ons goed realiseren dat de Chinezen, Indiërs en moslims de meerderheid vormen en wij westerlingen een kleine minderheid zullen zijn. Voelen we ons behaaglijk bij dat idee? Of laten we onze wereldheerschappij dan heimelijk toch liever voortduren? Veronderstel dat een wereldregering beslist om de wereld te 'ver-chinezen', om het Chinese wereldbeeld en de Chinese cultuur op te leggen aan alle aardbewoners en de Chinese taal als voertaal in te voeren? Zouden we dit een hoogtepunt in de democratische evolutie noemen of zouden we het al vlug hebben over een democratische dwaling? Grote staten misbruiken altijd hun macht en domineren de kleinere, maar wat als China de grootste en machtigste staat zal zijn? Zouden we die overheersing aanvaarden zoals we dat vandaag nogal gemakkelijk doen met die van de Verenigde Staten? Is dit alleen maar een fantastische gedachte of is het een gerechtvaardigde extrapolatie op basis van historische trends? Er was toch immers ooit een tijd dat Portugal en Spanje meesters van de wereld waren, de rovers van andermans goed? Maar van die wereldheerschappij is niets meer over. Waarom zou China nu niet eens aan de beurt kunnen komen?

Economische studies – die mij soms doen denken aan onkritische theologische apologetiek ter verdediging van onwrikbare paradigma's – grijpen graag terug naar de geschiedenis om te bewijzen dat de markteconomie veruit te verkiezen is boven andere economische systemen, omdat 'de markt de meest efficiënte methoden ontdekt om welvaart te creëren, en de beste opties voor vooruitgang inhoudt door de menselijke creativiteit de vrije teugel te laten'[20]. Maar levert ze ook de beste kansen voor de verdeling van welvaart, waarbij de vooruitgang van de een niet de achteruitgang van de ander betekent? Zelfs al zou het mechanisme perfect werken, wat is daarbij het doel dat we nastreven? Ook als de wagen perfect rijdt, is de hoofdvraag toch welke richting we uit gaan? Zoals de meest volmaakte auto toch nog onvolmaakt is wegens zijn uitlaatgassen, zo heeft ook de vrije markt haar eigen 'uitlaatgassen'.

Economen erkennen dat de kapitalistische markt niet perfect draait, maar zij hebben geen twijfels over het systeem als zodanig. Ze menen dat er slechts enkele kleine gebreken zijn, die door speciale maatregelen kunnen worden bijgesteld. Er is echter een veel fundamentelere vraag: zijn er tot nu toe wel voldoende parameters in beschouwing genomen om het systeem te kunnen evalueren? De economen vertrouwen hier op een zeer smalle logica, een logica die de mensheid als een zuiver economisch instituut beschouwt en geen oog heeft voor de verderfelijke neveneffecten op het ge-

[20] S. Schmidheiny, *Changing course*, 1992, p. 32.

bied van milieu en armoede (ongetwijfeld het zwaarste punt van kritiek vanuit antiglobalistische hoek[21]). Is het niet zo dat de vrije markt functioneert terwijl slechts een paar rijke landen echt deelnemen aan zijn werking? Wat betekent de vrijheid immers voor arme volkeren: wat kan je kopen met vrijheid? Zijn de arme landen niet bereid het afval van de rijken bij hen te laten storten, alleen maar omdat het hun op de korte termijn enig soelaas biedt? Hongerige mensen bekommeren zich niet om de risico's van radioactief afval als hun leven toch al gevaar loopt. Deze enkele losse opmerkingen moeten volstaan om de kwetsbare positie van de armen in de kapitalistische wereld te illustreren.[22] Het probleem zal zich nooit op mechanistische wijze oplossen. Daarvoor is het egoisme van de rijke landen te groot. De oude Romeinse vraag *'quis custodiet custodiem'*, wie bewaakt de bewaker, blijft gelden. In theoretische economische studies wordt uitgegaan van enkel ethisch volmaakte actoren, maar in het veld zijn zakenlui geen heiligen en manipuleren ze vaak op onethische wijze de situatie. En hier is opnieuw egoïsme de drijfveer. En wat te denken van de politieke bescherming van corrupte heersers en het gebrek aan interventie in interne aangelegenheden? Economen hebben niet het recht hun theoretische systemen te idealiseren.

Ik stel me verder nog enkele ernstige vragen bij deze onvolprezen vrije markt en zijn globalisering. De eerste heeft betrekking op het

[21] Noreena Hertz, *De stille overname – Wereldkapitalisme en de dood van de democratie*, 2001.
[22] Zie voor meer details mijn boek *In arren moede*, 1996.

probleem van werk en tewerkstelling.[23] In een kapitalistische economie definiëren we 'werk' op grond van 'winst'. Werk is de duurste factor in het productieproces, zodat iedereen het tot een strikt minimum wil beperken. Dit resulteert in werkloosheid, die we beschouwen als een sociaalpolitiek probleem in plaats van als een economisch probleem. Naar mijn mening is werk een fundamenteel recht en moet het in de grondwet worden opgenomen. En wat als er geen werkgelegenheid is? Welnu, wanneer er voedseltekorten zijn – zoals tijdens een oorlog – moeten we delen wat er is. Wanneer er te weinig werk is, moeten we dat ook delen. De reden is dat arbeid een sociaal gegeven is, werken is deelnemen aan het gemeenschapsleven. Wij hebben niet het recht bepaalde mensen gewoon uit te sluiten als er te weinig werk is. Hebben wij het recht, in tijden van voedseltekorten, mensen te laten creperen zodat het de bevoorrechten aan niets ontbreekt? Want dat is de ijzeren en onmenselijke logica die wordt toegepast op het vlak van de werkgelegenheid! We moeten het werk delen, zelfs als dit de winsten van de bedrijven verkleint. De brutale logica van uitsluiting wordt vooral door de multinationals toegepast. Zij zijn niet begaan met de menselijke aspecten en voelen niet de minste sociale verplichting: ze verhuizen eenvoudigweg hun fabrieken als het hun meer winst oplevert. Volksverhuizingen en ontmanteling van fabrieken zijn altijd een functie van economische globalisering. Arbeiders uit ontwikkelingslanden worden aangemoedigd om te verhuizen naar de ontwikkelde landen, waar niemand van de lokale arbeidersbe-

[23] Dit is het hoofdonderwerp van Viviane Forresters, *L'horreur économique*, 1996.

volking het vuile werk nog wil verrichten. Niemand bekommert er zich om dat deze mensen alle banden met hun familie, vrienden, religie, cultuur, taal enzovoort verliezen en dat de meesten ongeborgen en vervreemd leven in hun nieuwe omgeving. Bovendien zijn deze mensen, naar onze maatstaven, doorgaans niet hooggeschoold, wat het nog moeilijker maakt om te integreren in een voor hen totaal vreemde gemeenschap. Anderzijds, wanneer de productiekosten te hoog oplopen, sluiten fabrieken gewoonweg hun deuren en verhuizen naar landen met lagere loonkosten en minder sociale druk. In het oorspronkelijke land verliezen mensen hun baan, in het nieuwe land is de productie vaak gebaseerd op onderbetaalde slavenarbeid of zelfs op kinderarbeid. Dit betekent niets anders dan dat mensen worden geofferd op het altaar van het kapitalisme terwijl het systeem nooit schuldig wordt bevonden aan de verschrikkelijke sociale ravage die het aanricht. Als deze tendens niet kan worden gestopt, zal een groot deel van de maatschappij gereduceerd worden tot een massa werklozen in de 'rijke' landen en een massa slaven in de arme landen. En wat te denken van het feit dat deze arme staten nauwelijks controle hebben over de ecologische schade, over de uitbuiting van de natuur, over kortetermijnexploitaties of wegwerpconsumptie? Marx geloofde dat het kapitalisme zichzelf zou vernietigen – en hij kan best gelijk hebben – maar het zal eerst de aarde hebben verwoest. Laat ons even aannemen dat het een goed recht is van enkelen om zich te verrijken: het onmiddellijke gevolg zou dan moeten zijn dat hun invloed op de politiek sterk vermindert, want politiek is er voor iedereen, niet slechts voor enkelen. Maar in werkelijkheid gebeurt het tegendeel. Daar ik geen specialistische econoom ben, ben ik niet in staat een beter economisch systeem te bedenken – een dat noch communistisch, noch kapitalistisch is, maar een echt 'sociaal' systeem.[24] Sommige theoretici spreken van een Derde Weg, tussen liberalisme en socialisme, maar tot nog toe heeft niemand een coherente verzameling principes gedefinieerd die door de politiek kunnen worden verwezenlijkt. Ik kan niet meer doen dan het systeem fundamenteel bevragen. Viviane Forrester stelt in verband met werkloosheid dat het grote gebrek van de politieke wereld is, dat ze arbeid nog steeds interpreteert op grond van de geïndustrialiseerde gemeenschap, en nog steeds probeert werkgelegenheid te scheppen binnen deze verouderde context. In de voorbije eeuw hebben zich enorme verschuivingen voorgedaan op economisch gebied. Ten tijde van mijn grootouders overheerste de primaire, dat wil zeggen de agrarische, sector en velen werkten in de landbouw. Deze mensen hadden een moeilijk bestaan, maar zij waren wel geïntegreerd in de rurale gemeenschap. De mechanisering van de landbouw bracht werkloosheid mee, maar de secundaire sector, die van de industrie, ontwikkelde zich in een hoog tempo en de landarbeiders verhuisden naar de steden en werden fabrieksarbeiders. De mechanisering en cybernetica hebben mankracht steeds meer overbodig gemaakt, en opnieuw werd werkloosheid een groot sociaal probleem. Intussen werden de mensen ook beter geschoold, en konden ze worden tewerkgesteld in de tertiaire dienstensector. Vandaag kijken we alweer tegen een nieuw

[24] Een van de beste werken in dit verband is nog steeds Jan Tinbergens *Hertekening van de internationale Orde*, een Rapport van de Club van Rome, 1977.

probleem aan, dat van de informatisering, die opnieuw mensen overbodig maakt. Elk van de sectoren probeert te overleven. De landbouw doet dat door overproductie, waardoor de sector instort op de vrije markt, terwijl hij in een ethische gemeenschap zou zijn uitgemond bij een globale verdeling van voedsel. De secundaire sector zag zich gedwongen om te schakelen naar de productie van overbodige producten – dit reeds na een halve eeuw – wat resulteerde in de verspilling van grondstoffen en arbeid aan loze snuisterijen en kortlevende apparaten: het productieproces leeft van kunstmatige behoeften. Daarvoor moet het aangeboren en opgefokte egoïsme van de mensen worden aangesproken, en dit kan alleen gebeuren door reclame, het handelsmerk van onze moderne maatschappij. Men kan geen overbodigheden verkopen aan asceten en heiligen, net zo min als aan gelukkige mensen; daarom moeten de mensen ongelukkig en ontevreden worden gemaakt. Dit is de idiote logica van de zakenwereld: in hun publiciteit beloven de producenten de hemel op aarde, maar in werkelijkheid hopen ze dat je nooit gelukkig zult zijn. Betekent dit dan dat we allemaal zullen eindigen in werkloosheid? Wat betreft de drie hierboven vermelde sectoren, ik hoop het: laat de machines het werk doen, we zijn niet op de wereld om slaven te zijn. Laten we liever onze aandacht richten op de quartaire sector, die ons toelaat onze persoonlijke talenten te ontwikkelen en ons 'bevel des hemels' uit te voeren. In deze sector zijn de mogelijkheden eindeloos. Dus, wanneer ons bestaan 'gecomforteerd'[25] is, kunnen we het loutere

[25] *'Comfortare'* in Kerklatijn betekent: versterken, sterk maken (*fortis*).

overleven overstijgen. Waar moeten de salarissen vandaan komen in deze wereld van cultuur, filosofie, kunst, wetenschap enzovoort? Die vraag brengt ons op een andere, fundamentele vraag: wat is geld? Is het slechts de opgestapelde weelde van enkelen die de voordelen oogsten van andermans arbeid? Munten zijn rond, wat staat voor het feit dat geld moet rollen en dat het eigenlijk geen bron van meer geld, maar een ruilmiddel is: we betalen elkaar voor het gedane werk en vergeten de groei-economie, die nooit werkgelegenheid kan scheppen. Het is zonder meer duidelijk dat geld slechts betekenis heeft binnen een economisch systeem. Dan komt echter, ten aanzien van de macht die aan geld verbonden is, de vraag op of de mens gereduceerd kan worden tot een *homo economicus*. Hebben álle dingen een ruilwaarde die in geld kan worden uitgedrukt? Ook de arbeid? Ook de cultuur? Ook de liefde? Ook het geluk? De fameuze economische groei als waardemeter is tot een ideologie geworden. Die groei is afhankelijk van het vreemde mechanisme dat geld geld baart, waardoor geld een concurrent wordt van arbeid, maar een concurrent die zijn oningeperkte macht ontleent aan zijn huwelijk met de politiek. We moeten arbeid opnieuw bekijken en tijdelijk kunnen aanvaarden dat *'goed* beter is dan *beter'*, in plaats van de politiek te waarderen in termen van vooruitgang. Voor mij is de enige grote politiek diegene die het geluk van de mensen bevordert en dit betekent op de eerste plaats de armoede verdrijven en de vele noodlijdenden in deze wereld helpen – de droom van zowel het christendom als het boeddhisme. Ik besef dat dit een lange weg zal zijn, maar het kapitalisme is hoogstwaarschijnlijk gedoemd ten onder te gaan omdat het nu eenmaal niet

de hele mensheid welvarend kan maken. Moet dit echt nog bewezen worden, of zijn de geleerden van de Club van Rome ook maar een stel doemdenkers? Landen die kunnen aansluiten bij de dynamiek van het kapitalisme, zoals India en China, zullen het wellicht wel rooien – misschien met veronachtzaming van hun eigen interne problemen – maar het Zuiden van de wereld zal hier niet in slagen en zal dan ook ooit in opstand komen tegen het rijke en gulzige Noorden.

Een andere invalshoek is de rechtvaardige verdeling van de rijkdom van deze aarde. Velen onder ons hebben de indruk dat rechtvaardigheid nooit zal ontstaan uit het kapitalisme, omdat die niet in het systeem is ingebouwd. Het wordt er alleen eventueel aan toegevoegd, als een ethische pleister op een schaafwonde in een onaanvechtbare structuur. Soms wordt ter verdediging van die structuur gesteld dat er steeds voldoende kruimels overblijven voor iedereen. Maar is dit niet eerder een ethisch alibi, in het leven geroepen door bestuursraden van multinationals? Wanneer een anonieme instantie – die een groep aandeelhouders tenslotte is – mij vraagt winsten te maximaliseren, dan interesseert het mij niet of ik de levensomstandigheden van de arbeiders daardoor minimaliseer. Ik ben immers een uitstekende manager en geen predikant. Wanneer ontwikkelingslanden belastingvrijstellingen geven om westers kapitaal aan te trekken, dan is dit in wezen roofbouw op hun eigen ontwikkeling, maar daar hoeft de manager zich niet om te bekommeren. Hij heeft, vanuit de kleine spanningsboog waarin hij opereert, d.w.z. vanuit de doelrationaliteit, wellicht het recht

om vrolijk op de vraag van de aandeelhouders in te gaan, maar is het ook het recht van het Westen als geheel? Of zou de échte economische doelstelling de voorspoed van elkeen in deze wereld moeten zijn?

J. Graafland vat het probleem van de arme landen die westerse bedrijven binnenhalen als volgt samen:

'Echter, door de sterke concurrentie tussen verschillende arme landen dienen de privilegies voor westerse ondernemingen zo ruim te zijn, dat de positieve invloed op de lokale economie verdampt. Hoewel de exportzone allerlei problemen creëert die industrialisatie met zich meebrengt – vervuiling, toenemende bevolking door aanzuigende werking op de omgeving, toename van criminaliteit – genereert deze niet de belastingsopbrengsten die nodig zijn om publieke voorzieningen te scheppen (zoals het aanleggen van riolering, wegen, medische zorg en het bieden van scholing) om deze problemen te verminderen. Ook zijn de lonen zo extreem laag dat de arbeiders vrijwel geen geld overhouden om naar hun familie op het platteland te sturen. Door gebruik te maken van leveranciers en onderleveranciers, zijn westerse ondernemingen in staat om zeer lage prijzen voor hun producten te bedingen, terwijl anderzijds de relatie met de arbeidsters die het eigenlijke productiewerk doen zo indirect is dat westerse ondernemingen zich niet verantwoordelijk voelen voor het lage loon en de moeilijke omstandigheden waaronder gewerkt wordt.'[26]

[26] Johan Graafland, 'Internationale Marktwerking en Armoede', *Wijsgerig Perspectief*, 43, 3, 2003, p. 22.

Het is dus moeilijk in te zien hoe de globalisering en de bestrijding van de armoede met elkaar in overeenstemming zijn te brengen. Als dit al zou kunnen, dan is het zeker niet het belangrijkste aandachtspunt van de globalisering: verplaatsing van de productie naar onderontwikkelde landen wordt niet gestimuleerd door liefde voor de medemens, maar door de zucht naar verrijking van de aandeelhouders. Studies over de economische globalisering zijn meestal gebaseerd op geïdealiseerde situaties en koude statistieken. Ik kan alleen maar geloven in de goede wil van bedrijven als zij allereerst alle kinderarbeid in de arme landen afschaffen. Maar meestal lijken zij zich niet verantwoordelijk te voelen voor de binnenlandse aangelegenheden en kijken ze de andere kant op: geld heeft geen geur. Globalisering wordt pas ethisch aanvaardbaar als ze tot doel heeft het leven van de arme mens te verbeteren.

In dit geval moeten we ons realiseren dat de drijvende kracht, met name ons aangeboren egoïsme, moet worden ingeperkt. Het is duidelijk dat, als we echt bezorgd zijn om het geluk van de mensheid, we een ander wereldbeeld nodig hebben dan een zuiver economisch. Een eenvoudige ethische correctie is vaak slechts een onderdeel van de economische strategie: wij moeten er toch een beetje rekening mee houden dat er nog wel een relatief groot menselijk gevoel leeft bij het volk. Op deze manier kan een ethisch imago zelfs een factor in commercieel succes worden. Maar uiteindelijk is de politiek de hoofdverantwoordelijke voor het opheffen van de armoede. Dit kan alleen maar als economie en politiek gescheiden zijn en de economie herleid wordt tot een aspect van het

leven, in plaats van te worden gelijkgesteld aan het leven zelf. Het actieterrein van de politiek moet de *Lebenswelt*, de leefwereld zijn.

Er wordt soms gezegd dat economische globalisering vrede zal brengen in de wereld, maar is dat ook waar? Een van de hoofdredenen voor oorlog is de controle over de natuurlijke grondstoffen en energiebronnen, al worden de echte motieven soms verborgen achter een ideologisch gordijn, zoals het ware geloof, de democratie, de verlichting, of zelfs de beschaving. We vinden legers van machtige staten steeds terug in landen die over rijke grondstoffen beschikken. De machtige staten zijn niet geïnteresseerd in de hongersnood die heerst in arme landen, zij laten er de dictatoren rustig hun gang gaan, daartegen brengen zij geen leger op de been. Teruggaand in de geschiedenis zien we hoe oorlogen veel vaker werden ontketend ten gevolge van handelsconflicten dan omwille van ideologische motieven. Een klassiek voorbeeld hiervan is de Eerste Opiumoorlog (rond 1840) tussen Engeland en China, waarbij de aanleiding geen andere was dan het herstel van de onevenwichtige handelsbalans bij middel van de invoer van opium. Ik kan moeilijk geloven dat handelskringen, met de concurrentie in het achterhoofd, erg in vrede zijn geïnteresseerd. Oorlog is een veel lucratievere activiteit, vooral als het gaat om wapenhandel en naoorlogse wederopbouw. Bovendien ontstaat er door de schaarste veel ruimte voor woekerprijzen. Wanneer de economische globalisering hand in hand zou gaan met verdelende rechtvaardigheid, zou ze zeker haar bijdrage leveren aan de vrede in de wereld, maar de oude nationalistische, egoïstische

motieven zijn altijd sterk aanwezig op het slagveld. We zullen later op dit probleem terugkomen.[27]

Het is een feit is dat door de geschiedenis heen, religies wereld- en mensbeelden hebben opgebouwd die gericht zijn op de liefde. Dit is zeker waar voor universele religies zoals het christendom en de islam. Het heeft echter niets te maken met monotheïsme op zich: zo is het confucianisme eigenlijk geen religie (eerder een soort humanisme), maar zijn centrale ethiek draait rond *jen*, menslievendheid. Het boeddhisme is een religieus atheïsme, maar zijn sociale dimensie is gefundeerd op *maitri*, liefde, en *karuna*, mededogen. Kan de armoede dan alleen door liefdadigheidswerk worden overwonnen en moeten we dit probleem overlaten aan de religies? Helemaal niet, ook al neemt dat niet weg dat liefdadigheid nog steeds een manier is om onmiddellijk soelaas te bieden in dringende situaties. Liefdadigheid steunt op de natuurlijke goedheid in de mens, die kan worden bewogen door het lijden van de medemens, maar medelijden is een gevoel van voorbijgaande aard dat niet werkt in een abstracte context: ik voel me nooit geroerd door statistieken. Wat is dan de drijvende kracht achter het blijvende gevoel van 'liefde', dat opgewekt wordt – maar niet gecreëerd – door de gebeurtenissen?

'Alle mensen zijn broeders' (Confucius) is een groot ideaal dat tot op heden nog steeds niet gerealiseerd is, zelfs niet door de religies.

[27] Cf. infra, p. 138 vv.

Religies zijn in wezen slechts processen van transcendentie, ondanks het feit dat zij zichzelf graag voordoen als absoluut ware doctrines. Wetenschappen hebben meer met waarheid te maken dan religies. Evenwel is de ethische invloed van religies op de mens meestal veel groter dan die van de wetenschap. Dit betekent dat een universele sociale orde niet voorbij kan gaan aan de religieuze systemen. Hoewel niet conform de Amerikaanse droom, kunnen we de enorme invloed van de islam op het leven van de mensen in de Arabische wereld niet ontkennen. Welke zin heeft het dan om hun onze westerse producten op te dringen zonder rekening te houden met hun traditionele culturele waarden, die voor hen op de eerste plaats geborgenheid betekenen? Ik onderken een zekere trend in de moderne economie, die deze waarden inlijft in haar zakelijke strategieën, maar hier is de orde omgekeerd: we proberen in onze vrije handel restricties te ontwijken en frustraties te voorkomen, die uiteindelijk onze winstcijfers doen dalen, door respect te tonen voor de tradities.[28] Dit is echter lang niet hetzelfde als culturele integratie. Cultuur behoort tot onze leefwereld, en culturele verscheidenheid is een menselijke rijkdom. Wij hebben dus niet het recht andere culturen te vernietigen, alleen maar om onze eendimensionale *'business as usual'* te vergemakkelijken. En wat de arbeidswetgeving betreft heeft de bedrijfspolitiek maar één doel: ondanks alle hinderlijke beperkingen, maximaal winstbejag. Zwak en kwetsbaar blijven in dit proces de productiearbeiders in de ontwikkelingslanden, want zij zijn bereid te werken onder welke om-

[28] Zoals in F. Trompenaars en Ch. Hampden-Turner, *Surfen op golven van cultuur – Hoe diversiteit in de wereldhandel begrijpen*, 1998.

standigheden dan ook, omdat zij moeten overleven. Dit is de harde wet van de vrije markt, *dura lex sed lex* (een hardvochtige wet, maar niettemin een wet).

Ik geloof niet dat al de economische onrechtvaardigheden die we in de wereld zien gewoon marktfoutjes zijn die door lokale correcties (zoals we ze in de supermarkt vinden) kunnen worden hersteld. Het zijn fundamentele afwijkingen in het systeem zelf. Wat we dringend nodig hebben is een nieuwe economische filosofie. Maar ik geloof evenmin in het marxisme als in het kapitalisme. We moeten een systeem zoeken dat ergens in het midden tussen beide extremen ligt. Maar werken we daaraan? Moet het een ethisch bijgestuurd kapitalisme zijn – zoals in Europa – of een democratisch opgelapt marxisme, zoals in China? Economie is te belangrijk voor de mensheid om het tot een mechanisch gebeuren terug te brengen. Zonder economie kan zich ook geen spiritualiteit ontwikkelen. Maar er is één belangrijk principe dat we altijd voor ogen moeten houden: wanneer we het hoogste punt hebben bereikt op de curve van de 'comfortering' van ons bestaan, dan moeten we onze spirituele vleugels uitslaan. De economische ontwikkeling is geen lineaire functie met de *sky as the limit*. Het is een leugen van de commercie dat het aantal menselijke behoeften oneindig is, want dan is er nooit geluk te bereiken en worden we veroordeeld om eeuwig ontevreden te blijven. Maar iedereen weet dat we behoeften kunnen creëren door vrije energie toe te voegen aan onze natuurlijke behoeften. Dit betekent dat de economische waarden niet de ultieme ratio van ons leven op aarde zijn, maar dat zij

slechts de voorbereiding zijn tot een echt humaan leven, dat meer is dan puur overleven.

We kunnen bijgevolg stellen dat globalisering op zich niet fout is – de wereld wordt nu eenmaal een dorp – maar dit kan niet worden verwezenlijkt zonder een nieuwe filosofie, die niet langer uitsluitend gebaseerd is op waarden van het modernisme, dat zich uitsluitend baseerde op de rationaliteit, en derhalve uitgaat van de overtuiging dat de perfecte wereldgemeenschap gerealiseerd kan worden door rationaliteit alleen. Verlichting is een typisch westers verschijnsel, dat zijn wortels heeft in het verzet tegen de macht van de kerk en de aristocratie, en in de onvrijheid van het volk. Maar er zijn andere continenten waar deze macht niet bestond en waar zich andere basiswaarden hebben ontwikkeld. We hoeven dus onze filosofische waarden niet op te dringen aan andere beschavingen (zoals we dit deden in tijden van kolonisering), maar moeten hun basiswaarden integreren met de onze in een universeel wereldbeeld. Hogere filosofie kan zich echter niet ontwikkelen in een arme omgeving. Vandaar dat we voorrang moeten geven aan economische expansie, op de strenge voorwaarde dat ze niet teert op de basisfilosofie zelf, d.w.z. dat ze de levensbeschouwing hervormt op basis van het commercieel gewin. Wij hebben niet het recht culturen te vernietigen voor eigen gewin, iets dat we al te vaak in onze zogeheten koloniale heldentijden wel hebben gedaan. Economische globalisering moet ondergeschikt worden aan een globaal filosofisch wereldbeeld.

Een laatste kwestie is: aanvaarden landen met grote culturen – zoals India, China en de islamitische landen – deze vlakke, commerciële globalisering, of verwerpen zij ze? Dit boek is niet de juiste plaats om de invloed van het kosmopolitisme en de globalisering op India, China en de moslimwereld te analyseren. Een korte, eerder impressionistische noot is hier evenwel toepasselijk om te illustreren hoe globalisering voor deze landen meestal niets anders betekent dan veramerikanisering of vereuropeanisering.

Een voorbeeld. In de Indische hindoeïstische traditie is de koe heilig. Vanuit onze eigen verlichting vinden we dit misschien idioot, maar laat ons niet vergeten dat de eerbied voor het leven, ook het dierlijke, in deze beschaving zeer groot is, in tegenstelling tot samenlevingen waarin dierenoffers worden gebracht of waarvan de leden carnivoren zijn. Het is vanzelfsprekend dat de fastfoodsector, zoals we die tegenwoordig kennen, niet erg blij is met vegetarische samenlevingen. Dit heeft uiteraard niets te maken met ijveren voor een 'Vernunftreligion'[29]. Het is allerminst tactvol dat bepaalde Amerikaanse bedrijven de Indische cultuur 'openbreken' door het introduceren van hun fastfood (waarvoor ze bovendien aan de andere kant van de wereld het Amazonewoud vernietigen), het is zelfs geen wijze zet.[30] Waarom de rijke, lokale keuken vervangen door wat uiteindelijk maar junkfood is, uitsluitend ten bate

[29] Een concept afkomstig van Kant. We komen hier later nog op terug.
[30] Cf. Interview met Vandana Shiva over *McDonald's exploitation and the global economy* (internet) en idem, 'Violence and Globalisation', *The Hindu*, 25 maart 2001. We verwijzen hier ook naar haar 'The world on the edge', in W. Hutton en A. Giddens, *Global Capitalism*, 2000, p. 126.

van de kapitalisten? Waar is hier het respect voor de Indische cultuur? Zou het niet beter zijn haar vegetarische eetgewoonten te prijzen als veel gezonder dan het westerse dieet? Iedereen die de extreme armoede in India heeft gezien kan slechts misprijzen tonen voor een dergelijke barbaarsheid. Zoals Vandana Shiva schrijft: 'We verklaren dat de grondstoffen van India dienen tot nut van de Indische bevolking en niet tot het winstbejag van de onverantwoordelijke bedrijven.'[31] We zijn allemaal terecht bevreesd voor totalitaire regimes, maar wat met het onafhankelijke zelfbestuur van multinationals, die nooit verantwoordelijkheid nemen voor de schade die ze toebrengen aan gezondheid en milieu? Ik was echt geschokt toen ik het volgende las: 'Tegen het jaar 2005 zal de waterreserve in India 700 km³ per jaar bedragen, terwijl naar schatting de vraag zal stijgen tot 1050 km³. Controle over deze schaarse grondstof zal natuurlijk *een bron van gegarandeerde winst* betekenen.'[32] Het is een schande!

Tot het einde van de jaren zeventig was China een gesloten gemeenschap, die door de maoïstische ideologie werd beheerst. Na Mao's dood opende het langzaam zijn deuren voor de wereld: het verwelkomde het kapitalisme tot op zekere hoogte en op welbepaalde vlakken, zodat het kapitaal kon binnenstromen. Dit was geen gevolg van een plotse bekering, maar van het feit dat China niet zelf de nodige middelen uit zijn landbouweconomie kon halen om te moderniseren en te industrialiseren. Het oude pragma-

[31] Ibid.
[32] W. Hutton en A. Giddens, o.c., p. 126.

tisme kwam naar voren in de uitspraak: het kan me niet schelen of een kat wit of zwart is, als ze maar muizen vangt. Tegelijkertijd realiseerde China door middel van samenwerkingsverbanden de vestiging van vele westerse bedrijven, die aangetrokken werden door de lage lonen, de reusachtige markt en de 'elastische' milieubescherming. Het gevolg van deze gespleten politiek is in de eerste plaats een groeiende geografische ongelijkheid in het land: er zijn in het huidige China heel wat nieuwe miljonairs, maar tachtig procent van de bevolking is nog steeds een kleine boer die het moet rooien met vijftig euro per maand (maar die krijgen onze zakenlieden niet te zien). Aangezien deze economische politiek in strijd is met de marxistische ideologie, werd aan de economie voorrang gegeven boven de egalitaire ideologie, en dit brengt met zich mee dat 'China een autoritair staatskapitalisme is dat zich aan het publiek voordoet als een modern, dat wil zeggen markt-gericht, socialisme'[33]. Transnationale bedrijven hebben geen sociale verantwoordelijkheden, terwijl de staat wordt geconfronteerd met een stijgende werkloosheid. Europeanen die China bezoeken blijven in de grote steden – 's lands aangezicht – en krijgen nooit de ware armoede van het platteland te zien. Dus geloven ze onomwonden dat China een grote economische expansie kent dankzij de openheid voor het kapitalisme. Economie is echter meer dan alleen statistiek: het gaat om mensen met behoeften en hoop.

En wat is de weerslag van de globalisering op het Chinese culturele erfgoed? Hier kijken we, in tegenstelling tot India, niet aan te-

[33] L. Baeck, *Het globaliseringsdebat in China en in de islamwereld*, ongepuliceerd manuscript, aug. 2004, p. 4.

gen problemen die geïnspireerd worden door religieuze tegenstand. L. Baeck schrijft: 'In de tachtiger jaren stonden de culturalisten met hun stellingen van Aziatische en Neo-Confucianistische modernisering vooraan. Heden zijn het de sociologen, politieke wetenschappers en vooral de economisten die op de voorgrond treden.'[34] De weerstand tegen de globalisering is in de eerste plaats ethisch georiënteerd: sociale rechtvaardigheid is het hoofddoel, daar waar kapitalisme altijd de ongelijkheid vergroot. Wat een vreugde toen China in 2001 toetrad tot de Wereldhandelsorganisatie! Nochtans weten serieuze analisten dat verschrikkelijke werkloosheid bij de boerenbevolking het resultaat zal zijn. Het is vreemd, schrikwekkend zelfs, dat dit feit door de Wereldbank is aangehaald in de meest zakelijke termen, alsof het om een korte pijnperiode gaat, terwijl het overduidelijk is dat meer dan tien miljoen levens gebroken zullen worden. Nergens vind ik studies over de trage ethische omschakeling, alleen over winst maken. Wat de Chinese man in de straat vindt van de nieuwe politiek laat iedereen koud. Hij is in ieders ogen gewoonweg gelukkig dat er meer consumptie en welvaart is, en is niet geïnteresseerd in vrijheid, een concept dat traditioneel ook niets betekent voor de gemiddelde Chinees. De Chinese intellectueel daarentegen, doorziet hoe de samenwerking van de communistische staat met multinationals leidt tot de commercialisering van de macht. Bovendien ondermijnt ze de nationale identiteit en de eigen cultuur, zodat sommigen menen dat ze het Amerikaanse concept, dat zich opdringt als

[34] Ibid. p. 5.

normatief voor de gehele wereld, moeten omkeren en hun eigen visie op de globalisering moeten ontwikkelen. Deelnemen aan de wereldhandel zou niet gelijk mogen zijn aan de 'McDonaldisering' van China. China moet de vreemde invloeden absorberen en ze tegelijkertijd transformeren: het moet meester blijven over de westerse ideologische import.

De moslimwereld verwerpt de westerse invloed gewoonweg. Hier heeft modernisering 'westerse stijl' geleid tot een religieuze weerstand die een zelfgewilde ontwikkeling voorstaat (*al-sahwa*). Sohail Inayatullah[35] formuleert het als volgt: 'De islam betekent verwerping van de globalisering, van de expansie van de economische ruimte en de vervulling van de sociaaldarwinistische droom. Echter, zelfs al poogt de islam nieuwe mogelijkheden te creëren voor de globalisering, het is door de nationale politiek gedoemd een politiek van reactie te zijn, van reductie van verscheidenheid en vernieuwing. Dit is vooral gevaarlijk op het punt waar de volgende fase van globalisering belooft een einde te maken aan de historische noties van realiteit, waarheid, natuur en soevereiniteit. In deze dramatisch veranderende wereld kan de islam samen met de andere tegenstromingen werken aan de creatie van een ethische visie op een planetaire gemeenschap, een alternatieve visie op de realiteit van de globalisering.'[36] Het veiligstellen van de islamitische cultuur heeft in deze visie voorrang op de economische ontwikkeling. Het benadrukt bovendien sterk de verbondenheid van politiek en religie, en vervangt globalisering door islamisering. Dit zou te wijten kunnen zijn aan een historische xenofobie, maar laten we niet vergeten dat het christendom veel intoleranter was tegenover ongelovigen dan de islam. Inayatullahs hoofdvraag is: 'Kan de moslimbeschaving een door globalisering voorgeprogrammeerde toekomst vermijden en een modern alternatief bieden, dat wil zeggen: niet de traditie vernietigen maar haar kritisch aanwenden, het feodale, patriarchale en autoritaire ter discussie stellen en daarbij een wereld opbouwen die modern is, maar verschillend van de westerse?'[37] Dit betekent dat een nieuwe orde moet worden gebaseerd op een andere interpretatie van de werkelijkheid, waarin de moderne technologie duidelijk aanwezig is, maar evenzeer met het besef dat sociale isolatie en individualisering er onafwendbare gevolgen van zijn. En wat moeten we bijvoorbeeld denken van de genetica in een wereld die zichzelf en de natuur benadert als door God geschapen? Om Sohail Inayatullah nog een keer aan te halen: 'Voor religies in het algemeen zijn er drie mogelijkheden. De eerste is een terugkeer naar een imaginair verleden met sterke feodale en mannelijke structuren, en een identiteit die bepaald wordt door exclusieve groepsverbanden. De tweede is zich aanpassen aan de toekomst door het verleden als een metafoor te zien, als een verhaal dat ons ethisch tot gids dient. Dit laatste kan wellicht veel té weinig vaststaand worden voor de meeste leiders, maar mettertijd kan een nieuw gelaagd religieus kader ontstaan, dat wil zeg-

[35] 'Islamic civilization in globalization. From islamic futures to a post-western civilization' (www.metafuture.org).
[36] O.c., p. 3.
[37] O.c., p. 3.

gen een integratie op een ander niveau. Voor het individu blijft eenzelfde keuze open: terugkeren naar een geïntegreerd maar exclusief zelf, of een fundamenteel steeds veranderend zelf creëren. Dit postmoderne zelf, de buffetformule van het pluralisme, zou kunnen leiden tot totale fragmentering, of wellicht – zoals Sarkar stelt – een gelaagd, neohumanistisch zelf kunnen creëren dat voorbijgaat aan het ego (mijn manier is de enige), de familie (zorg alleen voor de mijnen), het geo-sentiment (mijn land, mijn territorium), het socio-sentiment (mijn religie of ras) en aan het humanistisch sentiment (de mens boven alles). Dit is een dynamisch, gelaagd, inclusief zelf dat ook andere mensen incorporeert, alsook planten en dieren. Een neohumanistisch zelf beweegt zich aldus door trauma's van ego, territoriaal nationalisme, exclusieve religie, racisme en speciecisme heen naar het universalistisch transcendentale.'[38]

Het postmodernisme stelt een decentralisering van de wereld voor en verdedigt eigenlijk het oude nationalisme en bijgevolg het economisch egoïsme, met de Verenigde Staten als het grote voorbeeld. In de ogen van de moslims is 'globalisering een ideologie waarin het Westen, en vooral de Amerikaanse consument, zich een buitenproportioneel deel van de aardse grondstoffen toe-eigent en met militaire macht beschermt'.[39] Islamitische landen beschouwen sommige westerse landen als agressief om zichzelf te verrijken, en niet om vrede te brengen. Tegelijkertijd verdedigen moslimlanden hun cultuur en worden zij niet geleid door politiek maar door de *Ummah*. Dit betekent dat zij theocratieën zijn, die per definitie conservatief zijn. Maar het betekent ook dat, wanneer de *Ummah* van koers verandert en een open en kritisch traditionalisme toelaat, zich een pluralistische gemeenschap kan ontwikkelen. Deze laatste zou zijn wat wij tegenwoordig 'postwesters' noemen. Maleisië is het bewijs dat dit niet slechts een wensdroom is. De Maleisiërs hebben hun leven gemoderniseerd zonder de eigen culturele waarden te verwerpen.

Ik heb dus geen anti-economisch standpunt ingenomen en dat heeft ook helemaal geen zin, omdat economie een wetenschap is, die probeert een model te ontwikkelen waarbinnen onze basisbehoeften op adequate wijze kunnen voldaan worden. Ik ben evenwel bang voor de macht van het economisme, dat uitgaat van de idee dat alle waarden in het leven herleidbaar zijn tot economische waarden, en dat derhalve de economie het voortouw moet nemen bij onze zoektocht naar zingeving. Als we de menselijke samenle-

[38] O.c., p.5.

[39] L. Baeck, p. 12. Zie ook Hasan Hanafi: 'Globalisering is een kunstmatig concept, geen werkelijkheid. Het is een ideologie, ondanks de oude mythe van het einde van de ideologie en het begin van de technologie, een andere mythe. In de naam van de wereld als globaal dorp, de informatierevolutie, het internet, e-mail, de satellieten en alle moderne communicatiemiddelen en massamedia, worden alle grenzen opgeheven tussen landen, naties, culturen, zeden en gewoonten, die eigenheden, particulariteiten, waardesystemen enzovoort worden genoemd. Het doel is de vrijemarkteconomie door te voeren, het einde van economische planning en de staatseconomie, nadat de val van de socialistische regimes in 1991 heeft bewezen dat de vrijemarkteconomie het meest congruent is met menselijke activiteit. Met multinationale bedrijven wordt economie op wereldschaal ingevoerd. De groep van acht, de GATT, de Wereldbank, het IMF en alle andere internationale financiële centra worden op wereldniveau en niet op lokaal niveau beheerd. Er zijn slechts twee alternatieven: meedingen of zich terugtrekken, produceren of consumeren, creëren of imiteren, uitvinden of assimileren, geven of nemen, exporteren of importeren, in het centrum staan of in de periferie.' 'The Middle East, in whose world?', In: Utvik en Vikør (red.), The Middle East in a globalized world, 2000, p. 1-9).

ving reduceren tot een markt, lopen wij het gevaar dat spirituele waarden, die niet in geld te waarderen zijn, van de markt verdrongen worden en dus ook geen deel uitmaken van het leven van veel mensen die zich weinig zorgen maken om de zin van het bestaan.

2 De wereld als Agora

2 De wereld als Agora

De Agora in Athene was ook een markt, maar het was een ideeënmarkt, waar filosofen van gedachte wisselden over de kosmos, de goden en de maatschappij. Daar is de westerse filosofie ontstaan. Zou de hele wereld – door de schaalvergroting ook niet meer dan een marktplaats – niet zelf een *agora* kunnen zijn, waar mensen uit zeer verschillende culturen samenkomen om te praten over de aloude vragen?

'Ego mundi civis esse cupio', ik wens een burger van de wereld te zijn, zei Erasmus. Maar in zijn tijd ging de 'wereld' niet veel verder dan West-Europa, met haar homogene Grieks-christelijke cultuur. De rest van de wereld was 'Barbarije'. De idee van een wereldburgerschap is al oud: men vindt ze reeds bij de stoïcijnen en zeker in het christendom. Maar voor de eersten was de wereld gelijk aan het Romeinse imperium: verder bestond er slechts een gebied dat nog niet veroverd was. Eenzelfde idee vinden we terug in de universele christelijke kerk: er is maar één kerk en er zijn nog een stel te bekeren heidenen. In de oudheid dacht niemand aan een hoger integratieniveau in relatie tot vreemde landen, culturen of religies. Men was ervan overtuigd dat de ware cultuur en de ware religie reeds bestonden in de wereld, namelijk in de eigen beschaving, en dat deze alleen maar over de aardbol moesten worden verbreid. Zelfs Erasmus was niet zo universeel als zijn motto doet vermoeden. Hij heeft bezwaar tegen de invasie van Europa door de Ottomaanse Turken, maar niet tegen die van Amerika door de

Spanjaarden. Hebben wij tegenwoordig nog steeds een dergelijke opvatting over wereldburgerschap?

De sceptici verwerpen de globalisering: het concept globalisering lijkt weinig meer dan een synoniem voor verwesterlijking en amerikanisering. Zij die de moed opbrengen om hun bronnen na te trekken weten dat tot de zestiende eeuw bijna niemand in het Westen enige notie had van de grote beschavingen van India, China en Japan. Het is bijvoorbeeld nauwelijks bekend dat er een verzameling van ongeveer 49.000 gedichten van 2200 dichters uit de T'ang-dynastie (618-907) bewaard is gebleven, wat wijst op een zeer hoogstaand intellectueel leven. Wij zijn te druk bezig met het bestuderen van onze eigen Karolingische periode, toen zelfs de koningen analfabeten waren. Na 1500 lag het zwaartepunt van de wereld zonder twijfel in het Westen, maar dit was hoofdzakelijk het gevolg van de ontwikkeling van wetenschap en technologie, en van imperialistische kolonisering. Doordringen in vreemde culturen was aanvankelijk uitsluitend de taak van missionarissen die – begrijpelijkerwijs – probeerden een spiritueel bruggenhoofd te bouwen voor hun eigen religie. Degelijke wetenschappelijke studie (sinologie, indologie, japanologie) is pas in de negentiende eeuw begonnen. Uiteraard werden in eerste instantie westerse referentiekaders toegepast op die nieuw ontdekte beschavingen. Aangezien 'god' en 'persoonlijke god' als identieke begrippen werden gehanteerd (en dit lijkt vandaag nog steeds het geval te zijn, want we spreken nog steeds van 'gods-dienst'), was bijvoorbeeld het boeddhisme moeilijk te begrijpen en werd het onmiddellijk gebrandmerkt als een atheïsme, omdat het geen persoonlijk godsbegrip kent. Het concept 'Leegte' (*śūnyatā*) werd als nihilistisch geïnterpreteerd, omdat we niet begrepen dat het een conceptuele leegte aanduidt (en eigenlijk niets zo vol is als de Leegte). In China meenden de jezuïeten te weten dat het neoconfucianisme een afwijking was van het oorspronkelijke confucianisme omdat het geen godsconcept had, terwijl we er in het oude confucianisme, met wat goede wil, wel een kunnen vinden.[40] Van westerse pretentie gesproken! Anderen vertaalden in hun bekeringsijver zelfs het Tao als 'god'. Natuurlijk kunnen we als uitvlucht aanhalen dat dit allemaal lang geleden gebeurde, in tijden toen we nog niet wisten hoe boeddhisten reageerden op uitlatingen van een paus die hun wereldbeeld afdeed als een nihilisme.[41] Anderzijds worden er vandaag wel inspanningen gedaan om 'vreemde' wereldbeelden te leren 'smaken', hoewel we er weleens op mogen wijzen dat het niet de universiteiten zijn die op dit vlak pionierswerk leveren, zeker niet in het domein van de filosofie, waar de meeste programma's weinig of geen plaats bieden voor het Chinese, Indische of het Japanse gedachtegoed, noch voor de islamitische of joodse filosofieën. Alleen godsdienstwetenschappers leveren inspanningen om de andere religies te begrijpen, al is het hier en daar met een valse noot, zoals in de Vaticaanse verklaring *Dominus Jesus* (september 2000), waarin eens te meer wordt gesteld dat *'extra ecclesiam nulla salus'*, er bestaat geen heil buiten de (katholieke) kerk.

[40] Shang-ti, de Keizer van Boven, werd begrepen als een persoonlijke god, maar eigenlijk betekent zijn naam de 'eerste voorouder'.

[41] Sydney, 1995. Zie Graeme Lyall, *How Little the pope knows – A buddhist responds to Crossing the threshold of hope (internet)*.

In tijden waarin men een meer nationalistische kijk op de wereld heeft, zoekt elk land gezapig naar het geluk binnen zijn eigen veilige grenzen en beschermt zichzelf met behulp van xenofobe maatregelen: alle andere landen zijn voor hen potentiële vijanden en andere culturen halen duidelijk niet het niveau van de eigen cultuur. Maar in de huidige tijd van globalisering kunnen we niet langer het Europese schiereiland als de navel van de wereld beschouwen. Mensen van mijn generatie werden allemaal opgevoed met het adagium *right or wrong, it's my country*. Het was onze grote culturele taak de eigen nationale waarden te verdedigen tegen bezoedeling door vreemd gedachtegoed. Vandaag lijkt een dergelijke nationale trots eerder lachwekkend, hoewel we er nog graag eens mee uitpakken tijdens de Olympische Spelen of een of ander wereldbekertornooi. Dit wil niet zeggen dat een nationaal cultureel erfgoed niet waardevol is: in een symfonie is elke klank belangrijk, en een symfonie kan niet tot stand komen zonder haar afzonderlijke klanken. Ik kan helemaal instemmen met David Held[42]: 'Mensen leven in een wereld die getekend wordt door wereldwijde communicatie, maar zij leven tevens lokaal en nationaal. Socioculturele identiteit is gebonden aan vaste locaties en verblijfplaatsen, en veranderingen in dit domein verlopen meestal traag.' Ik geloof niet in een *homogene* wereldcultuur, net zo min als in een wereldtaal. Ik besef dat we een *lingua franca* nodig hebben, maar als zodanig kan ze geen creatieve taal zijn, tenzij misschien voor hen die haar als moedertaal spreken. We moeten onze diversiteit beschermen, en multiculturalisme is divers (cf. infra). Hebben nationale culturen nog bestaansrecht in onze moderne wereld? In de negentiende eeuw was het nationalisme een belangrijke politieke factor: het was gebaseerd op de idee dat elk volk het recht had een staat te vormen. Inmiddels is het concept 'staat' uitgehold, omdat staten meestal gereduceerd worden tot regio's binnen ruimere kaders. Maar vroeger was nationalisme vooral een cultureel begrip: elk volk trachtte de eigen waarden te bewaren. In de VS – een staat die niet zo veel verleden heeft – ontwikkelde zich een multi-cultuur, weliswaar mét het vreemde marginale verschijnsel van religieus fundamentalisme, dat er sterker aanwezig is dan in Europa. Het groepsgevoel is niet langer gebaseerd op taal, gewoonten of geschiedenis, maar op ideologie. Diversifiëring vindt hier een nieuwe basis. D. Held schrijft 'dat we terecht culturele veelzijdigheid en diversiteit in nationale culturele tradities huldigen'.[43] Ik stem hiermee in, maar hoe moeten we de relatie tussen 'cultureel nationalisme' en kosmopolitisme zien?

Bij het kosmopolitisme kunnen we niet uitgaan van een lokaal mensbeeld. Traditioneel – en zeker sedert Descartes – werd de mens in het westerse denken beschouwd als een dualistisch wezen dat bestond uit een lichaam en een ziel. Is dit echter een universeel aanvaard concept? Ik geef zelf bijvoorbeeld de voorkeur aan een monistisch uitgangspunt, gebaseerd op wat we wetenschappelijk weten over het brein. Ik beschouw dat wat we gewoonlijk 'geest' noemen niet als een realiteit op zich, niet als een

[42] Tijdens een interview over 'global transformation (internet), (zie noot 16). Zie ook David Held en Anthony McGrew, *Globalization/Anti-Globalization*, 2002.

[43] O.c. p. 12.

substantie, maar als vrije energie, als een functie – een van de basisideeën van mijn eigen denkmodel[44]. Het huidige biologische beeld van het menselijk brein is drievoudig. Eerst is er een reptielenbrein, dat verantwoordelijk is voor de ritmen van hart en longen, maar ook voor onze agressie, ons territoriaal gedrag, sociale hiërarchie en rituelen. Het limbische brein reguleert ons reukvermogen, onze lichaamstemperatuur, bloeddruk en suikergehalte. Het is tevens de zetel van onze immanente gevoelens, voorkeuren en seksuele lusten, en de bron van zelfbehoud (door honger) en zelfverdediging (vechten of vluchten). Dit alles hebben we gemeen met de dieren, maar – zoals het zo mooi werd begrepen door de taoïsten – wanneer het systeem wordt verstoord voelen we ons ongelukkig, vandaar het concept *wu wei*, 'grijp niet in op de natuurlijke ritmen'. De cortex is de plaats waar we onze herinneringen opslaan – nog steeds een geheimzinnig vermogen van het brein – zodat we kunnen spreken, horen, zien, dat wil zeggen de werkelijkheid interpreteren op een conceptuele manier. Het is tevens de zetel van ons bewustzijn: 'Het is in de cortex dat we de wereld symboliseren en organiseren. Het is hier dat onze gedachten en onze creativiteit ontstaan. Hier vormen zich ons transcendentiebegrip, onze mystieke en religieuze gevoelens.'[45] Deze laatste uitspraak is zeer belangrijk: in het Westen weten we meestal niet goed hoe we mystieke gevoelens[46] kunnen integreren in ons filosofisch kader.

44 Zie U. Libbrecht, *Inleiding Comparatieve Filosofie*, 4 vols., 1995-2005.

45 Trinh Xuan Thuan, *Origines: la nostalgie des commencements*, 2003, p. 299.

46 Levinas maakte een verschrikkelijke fout door religieuze gevoelens tot de werking van het limbische systeem te rekenen, terwijl zij eigenlijk ontstaan in de cortex. Zie zijn 'A Religion for Adults' in *Essays on Judaism*, 1990.

Op die manier kunnen we verschillende mensbeelden op een gemene noemer brengen.

De mens is een evenbeeld van de kosmos, gewoonweg omdat hij er deel van uitmaakt (wat men in het Westen nogal eens lijkt te vergeten), hij bevindt zich niet buiten de wereld. Daarom kan hij slechts gelukkig zijn in een wereld die een afspiegeling is van zijn eigen innerlijke landschap. Zolang hij leefde in een natuurlijke omgeving was hij in volle harmonie met de wereld, zoals de dieren dat nog zijn. Maar toen hij de natuur gedeeltelijk omzette in cultuur, vond hij een geheel nieuwe wereld uit die een beeld moest zijn van zijn eigen wezen. Zijn psyche staat echter onder voortdurende druk door alle plannen, dromen, verwachtingen en ontgoochelingen. Maar als de mens niet in evenwicht is, hoe kan hij dan een uitgebalanceerde beschaving opbouwen? We stellen vast dat verschillende volkeren verschillende levenswijzen opbouwden, maar in feite waren die allemaal eenzijdig: de Chinese cultuur was te sterk naturalistisch, de Indische te expliciet religieus, de Griekse overrationeel. Voor de moderne mens is er maar één uitweg: in een mondiaal cultureel project moeten we alle culturen in een model samenbrengen[47], zodat zij elkaar kunnen aanvullen en elkaars tekortkomingen kunnen compenseren. Het is duidelijk dat dit niet mogelijk is in een conflictmodel, enkel in een verzoeningsmodel. De basisvereiste hiervoor is: een ontmoeting in de diepte.

Het is niet voldoende om andere filosofieën te benaderen op een

47 Dit was ook reeds de opvatting van Leibniz: 'Men moet de prestaties aller tijden en volkeren in een open schatkamer bijeenbrengen.' (geciteerd in H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 1983, p. 121.

zuiver intellectuele wijze, gekruid met wat oecumenische welwillendheid, omdat de eigen overtuiging en gevoeligheid altijd zullen blijven overheersen: men gebruikt dan onbewust het eigen wereldbeeld, en zelfs de eigen smaak, als criterium. De hoofdreden hiervan is dat we het vermogen tot empathie (*'Einfühlung'*) missen. Als we het taoïsme en boeddhisme echt willen begrijpen, ook op het emotionele vlak, dan moeten we onze eigen filosofie eerst 'taoïseren' of 'boeddhiseren', dat wil zeggen existentiële impact van taoisme en boeddhisme op ons eigen leven open ruimte geven en ze niet louter beschouwen als vrijblijvende wetenswaardigheden. Anders zal men steeds de neiging vertonen zich aan te sluiten bij de leer van de incommensurabiliteit, de onverenigbaarheid, de filosofische verschansing waarachter de westerse filosoof zich onttrekt aan het drukke wereldverkeer en dat hem de bescherming van 'het grote gelijk' biedt. Maar deze academische stellingname laat de wereld koud: die wereld wordt alsmaar kleiner, zodat we elkaar niet meer kunnen ontlopen. We kunnen ons wel tevredenstellen met wederzijdse beleefdheid en tolerantie zonder de minste inspanning te leveren om elkaar te begrijpen, maar de prijs hiervoor is wel wereldwijde vervreemding.

In economische kringen vond men een andere oplossing voor het probleem: uitvlakken van alle culturen en egaliseren van de wereld. Natuurlijk is het principe hier dat wie aan het roer zit de koers bepaalt, dat wil zeggen dat de economisch machtigen ook de trendsetters zijn. Zij kunnen gemakkelijk de menselijke eigenheid onderdrukken en de mensheid reduceren tot een verzameling kneedbare individuen. Het is duidelijk dat een dergelijk reductie-

proces ten slotte eindigt in een cultureel laagland zonder reliëf. Het is toch de diversiteit die de rijkdom van het zijn waarborgt: een bloeiende alpenweide is veel interessanter dan een maisveld. Anderzijds zou een uniforme transcendentie ons ook maar op een kale hoogvlakte plaatsen: als we allen hetzelfde denken en geloven verliest het leven zijn bonte veelzijdigheid.

Elke religie – en bij uitstek elk monotheïsme – is ervan overtuigd de enig ware te zijn. Soms toont ze enige tolerante welwillendheid door in andere religies een partiële waarheid te erkennen, maar met dien verstande dat hun eigen religie de maatstaf is voor alle andere religies. Zou het niet beter zijn uit te gaan van de idee dat alle religies waar zijn? Natuurlijk hangt dit in grote mate af van wat men onder waarheid verstaat. Religies gaan altijd uit van een verzameling axioma's die meestal kracht van de evidentie missen. Theologieën proberen de coherentie van de overgeleverde doctrine te openbaren, maar zij kunnen de fundamentele dogma's niet wijzigen. Het is echter precies hier dat de tegenstellingen tussen religies zich voordoen. Wanneer we deze desondanks trachten te overbruggen, wenden we ons nogal gemakkelijk tot de verscheidenheid die we in de volksreligies aantreffen om daar verwante ideeën en gedragingen te vinden. En men vindt altijd wel iets. Zo heeft het boeddhisme geen godsconcept, maar het gewone volk heeft, vanuit existentiële nood, de Boeddha zelf vergoddelijkt. Het boeddhisme kent niet een individueel leven na de dood, maar in het volksgeloof zijn er altijd wel ergens hemelen en hellen aan te treffen. Daarom moeten we eerst een reductie toepassen op de religies zoals die zich in oppervlaktestructuren aandienen, zodat een

Vernunftreligion kan ontstaan. Een dergelijke religie heeft als hoofdkenmerk dat ze verbonden kan worden met een kritische rationaliteit: ze vereist nog steeds geloof, maar niet langer *quia absurdum* (omdat het absurd is), en zelfs niet *ut intelligam* (opdat ik het zou begrijpen). Een religieus systeem is eigenlijk een symbolisch interpretatief grondschema van een diepere existentiële werkelijkheid verbonden aan de Grote Leegte[48], die we wel een naam kunnen geven (bijvoorbeeld God), maar waaraan we geen eigenschappen kunnen toeschrijven. Met een aan Shakespeare ontleend beeld zouden we kunnen zeggen dat de geur van de roos een universeel empirisch feit is, terwijl de naam van de roos niets anders is dan een toevallig lokaal gegeven.

Maar de diepste kern van een beschaving bestaat uit haar zelfbeeld, dat ze neerschrijft in haar filosofie. Velen beweren dat de filosofie nog steeds Grieks spreekt (zich baserend op een verkeerd begrepen uitspraak van Heidegger), en dat alleen wij westerlingen een filosofie hebben. Alle anderen houden er slechts een (zeer beperkte) wijsheid op na. Dit is echter een volkomen onaanvaardbare stelling, die uitsluitend op onwetendheid is gebaseerd. Wanneer Heidegger het einde van de filosofie ziet in de dood van de metafysica en de overgang naar de fysica, dan doelt hij alleen op het einde van de *westerse* filosofie. De ondergang van de metafysica is het resultaat van het feit dat wij niet meer geloven in het parmenidiaans principe dat denken en zijn hetzelfde is, of – in Hegels woorden – dat alleen het rationele reëel is, en dat het reële rationeel is. Mijn

[48] Met dit begrip *śunyata* drukt het boeddhisme uit dat het Mysterie van het bestaan wel kan ervaren worden, maar niet gekend in rationele zin.

studie van de oosterse filosofieën heeft er mij echter toe gebracht de dingen anders te benaderen. Terwijl ik oosterse filosofieën bestudeer, houd ik mij aan het popperiaanse beginsel[49], dat het veiligste uitgangspunt is dat de ander misschien gelijk heeft. Van daaruit tracht ik mijn westerse bril af te zetten en deze filosofieën van binnenuit te begrijpen. Aldus werd het me meer en meer duidelijk dat ook de oosterse filosofieën coherente wereldbeelden aanbieden, maar uitgaan van andere fundamenten. Het Chinese denken[50], bijvoorbeeld, is in de eerste plaats een wordingsfilosofie volgens welke de kosmos autonoom (*tzu-jen*, vanzelf zo) is en geen oorsprong of eerste oorzaak (*prima causa*) vereist en die derhalve geen God kent; waarbij de ruimte een *ch'i*-ruimte[51] is, een energetische ruimte waarin de tijd cyclisch is; waar causaliteit reticulair[52] is en beweging een spontane zelftransformatie; waarin het heilige in het wondere tao-ritme ligt en de kosmos een blijvend mysterie is; en waar het grote ethische principe *wu-wei* is: het niet verstoren van de natuurlijke ritmen. Het gaat er niet om of dit wereldbeeld mij voldoening geeft – aangezien ik tot een andere filosofische ruimte behoor – maar eerder of het voldoende coherent is om iemand intellectueel tevreden te stellen. Als ik de emotionele impact van de Chinese filosofie wil ondergaan, dan moet ik op zoek gaan naar het *tao*[53] waar het onafhankelijk van alle filosofie altijd aanwezig is, namelijk in het wonder van de natuur zelf. Het ervaren van

[49] Afkomstig van Karl Popper, *The Logic of scientific Discovery*, repr. 1968.
[50] We verwijzen naar ons werk *Burger van de Wereld*, 2001, pp. 12v.
[51] Ch'i is het Chinese begrip voor energie.
[52] Een reticulum is een netwerk. Het begrip duidt op een causaliteit waar alles de oorzaak van alles is.
[53] Tao, de Weg, duidt op het ritme van de natuur.

dit wonder vereist aandachtige aanwezigheid, want wie het tao in iedere boom ervaart is eigenlijk reeds een taoïst, zelfs als hij nooit over de taoïstische filosofie heeft gehoord. We denken te veel in sociale patronen: het is niet nodig om lid te zijn van een taoïstische gemeenschap om te kunnen deelnemen aan de taoïstische grondervaring.

Eenzelfde methode heb ik toegepast op het boeddhisme. Ik benader het boeddhisme niet als een religie – ik voel me niet thuis in de boeddhistische symbolenwereld – maar als een filosofie, daarbij de uitspraak van Schopenhauer ernstig nemend dat de Boeddha een van de drie grootste filosofen van de mensheid is. Voor mij heeft het boeddhisme het raam op de wereld van de mystiek wijd geopend. Ik heb groot respect voor de christelijke mystiek, maar het is niet gemakkelijk om door de muur van dogmatische interpretaties heen te dringen en te begrijpen wat deze mystiek uiteindelijk is. Wanneer christenen spreken over de *unio mystica*, de mystieke eenheid met God, dan plaats ik daar grote filosofische vraagtekens bij: eenheid en tegelijkertijd verschil tussen mens en God is, filosofisch, een ernstig dilemma dat niet door Eckharts *'Pünktlein'* kan worden opgelost.[54] Het boeddhisme heeft in deze context het voordeel dat het niet dogmagebonden is en dat het vrijelijk deze meest diepgaande van alle menselijke ervaringen kan verkennen. Bovendien is het boeddhisme in zijn diepste wezen – dat wil zeggen in zijn gereduceerde vorm – zelfs geen religie, het is een filosofische interpretatie van het bestaan vanuit mystiek oogpunt. Daarom ben

[54] Dit *Pünktlein* is het kortstondige moment waarop we *satori*, spiritueel ontwaken, ervaren. Het is voor Eckhart het contactpunt met God.

ik voorstander van een 'boeddhisering' van het christendom op zijn hoogste niveaus (daarom niet in zijn praxis).

Geconfronteerd met drie scherp contrasterende en op het eerste gezicht onverenigbare filosofische interpretaties van het zijn, namelijk de taoïstische natuurfilosofie, de Grieks-westerse rationele filosofie en de Indische (c.q. boeddhistische) mystieke filosofie, is het kernprobleem niet de constructie van een universeel wereldbeeld, maar het vinden van een structureel verband tussen deze drie. Elk van deze filosofieën profileert zichzelf binnen een bepaalde culturele context en bepaalt haar zichtbare oppervlaktestructuur. De oppervlaktestructuren van deze drie wereldvisies zijn in feite onverenigbaar: hoe kan ik, uitgaand van het boeddhisme, tot een moderne wetenschap komen? Hoe kan ik, uitgaand van het joods-Griekse christendom, de natuur een autonome en sacrale dimensie toekennen? Hoe kan ik, vanuit rationeel standpunt, aanvaarden dat er zoiets als mystiek bestaat? Hoe kan ik enige waarde toekennen aan de natuur als ze niets anders is dan *māyā* (schijn)? Wie probeert een wereldfilosofie op te bouwen uit deze extreme visies zal ongetwijfeld diep ontgoocheld eindigen, omdat de onderlinge samenhang van de basisaxioma's allesbehalve evident is. Moet ik het mysticisme kiezen en de wetenschap verwerpen? Moet ik voor de wetenschap kiezen en religie als arationeel verwerpen?

Er zijn drie fundamentele manieren om een kosmopolis op te bouwen waarin 'alle mensen broeders' zijn. De eerste is een abstract internationalisme dat de mensheid beschouwt als een verzameling individuen. Maar Confucius stelde al: 'Hij die van iedereen houdt, houdt eigenlijk van niemand.' In dit scenario wordt de we-

reld een legalistische gemeenschap van individuen zonder enige spontane empathie voor het lijden van de anderen, en waarin het egoïsme de enige, door de wet beschermde, drijfveer tot handelen is. Het is duidelijk dat een dergelijke gemeenschap snel zal dehomogeniseren en dat lobby's zullen ontstaan, en dat conflictmodellen die uitmonden in oorlog en economische onderdrukking het wereldgebeuren zullen beheersen. Is dit niet een typisch westers, en meer nog een Amerikaans wereldbeeld?

Het tweede scenario is dat van de identificatie van de eigen cultuur met de universele cultuur. We vinden deze idee terug in religies die geloven in hun eigen exclusieve waarheid. Het is eigen aan monotheïsmen en hoogontwikkelde beschavingen, en zeker typisch voor de westerse moderne beschaving.

Het derde scenario is geïnspireerd door het confucianisme en zou het scenario van de 'uitdijende ringen' kunnen worden genoemd. Rond het centrum – waar de steen van mijn leven in de oceaan van het bestaan viel (wat pessimisten mijn geworpenheid noemen) – ligt mijn eigen omgeving (familie, dorp, stad, land enzovoort), maar de ringen breiden zich uit tot zij uiteindelijk de hele wereld omvatten. Het is duidelijk dat mijn emotionele verbondenheid zwakker wordt naarmate die de buitenste regionen van mijn omgeving nadert. Zo kan men nationale gevoelens – de fameuze liefde voor het vaderland – gemakkelijk integreren in een verzoeningsmodel. Dit is allicht het meest realistische model. Universalisme kan alleen ontstaan in een filosofische act: als we elkanders wereldbeeld niet begrijpen, is een echte globalisering niet mogelijk. Liefde zonder begrip is sentimentaliteit en zal snel verdampen, zodra we in conflictsituaties belanden.

Zelf ging ik op zoek naar een oplossing in de dieptestructuur. Nu is een dieptestructuur niets anders dan een interpretatief model, het is zelf geen filosofie en kan het ook niet worden omdat het fundamentele tegenstrijdigheden moet herbergen. Maar een dieptestructuur laat wel een dialoog in de diepte toe. Zo stel ik mij bijvoorbeeld niet de vraag welke religie de ware is, maar wel wat religie zelf is en welk bestaansrecht ze heeft in een industriële maatschappij. Op deze manier ontstaat geen universele religie, zelfs geen religieuze *lingua franca*, maar een 'reine lucht' waarin we met elkaar kunnen praten, niet geparfumeerd noch bezoedeld door onze eigen overtuigingen. We verwerpen dus de aanspraak op waarheid van religies niet, we vragen alleen het methodologisch principe te aanvaarden dat elke waarheid een waarheid voor mij is, en geen waarheid op zich. Omdat het een louter filosofische act is, leidt het niet tot mentale schizofrenie.

Deze act ligt aan de basis van het kosmopolitisme. Ik tracht te starten vanuit een paradigmavrij coördinatensysteem om een model te ontwerpen dat ons toelaat de grote waarden en tekortkomingen van een bepaalde cultuur in kaart te brengen. Dit betekent dat ik ook de tekortkomingen van mijn eigen wereldbeeld onderken en deze tracht te corrigeren, althans in het leven van mijn kleine persoontje, het enige waarover ik enige zeggenschap heb. Het betekent dat ik vanuit deze dieptestructuur mogelijk wel een persoonlijke levensfilosofie kan afleiden (wat me onmiddellijk een kandidaat-wereldburger maakt), maar zeker geen wereldfilosofie tot stand kan brengen. Ik heb grote achting voor de oosterse wereldbeelden, en ik begrijp dat zij complementair zijn aan onze wes-

terse filosofie en wetenschap, waarvoor ik evenzeer grote bewondering heb. Ik besef dat ik blijvend tot die bepaalde oppervlaktestructuur behoor waarin ik ben opgevoed, doch ik veranker mijn kosmopolitisme in de dieptestructuur.

Laat ons dit verduidelijken met behulp van een metafoor: wanneer ik, als een vogel, boven het menselijk landschap uitstijg zodat ik in het felle daglicht alle valleien in een oogopslag overzie (de filosofische act), dan leef ik onverminderd in het besef dat mijn nest zich daar beneden in een van die valleien bevindt en dit geeft me geborgenheid wanneer de nacht valt. Tegelijkertijd weet ik dat ik daarboven in de open ruimte (wetenschappelijk) zeer kwetsbaar ben. Het vereist dus moed om geborgenheid in te ruilen voor kwetsbaarheid. Wie zich krampachtig aan het oude geloof der vaderen vastklemt, wordt niet bedreigd door open horizonten. Maar die openheid die horizonten laat versmelten is voorwaarde voor het ontstaan van een kosmopolitisme. Ik laat de fundamentalistische conflictmodellen en cultuurgeschillen aan anderen over. Ik vecht niet voor mijn waarheid, omdat ik geen Waarheid heb: mijn model is een verzoeningsmodel. Anderzijds ben ik niet voldoende defaitist om mijn model over te laten aan de markt, aan een abstract internationalisme of aan onderdrukkende nivelleringsideologieën. Waar ik naar streef is een verzoeningsmodel dat al het waardevolle menselijke potentieel een onderkomen biedt. Ik zal me altijd herinneren dat het de berg koud laat langs welke zijde je hem beklimt, net zoals ik niet zal vergeten dat de vinger die naar de maan wijst niet de maan zelf is. De werkelijkheid heeft oneindig veel meer waarde dan de naam die we eraan geven.

3 De wereld als Herinnering

3 De wereld als Herinnering

De mens kan niet als een louter economisch wezen worden bestempeld, hoewel de economie een belangrijk aspect van zijn leven is, vooral wanneer hij zich in een situatie van *struggle for life* bevindt. Maar als het leven eenmaal 'gecomforteerd' is, verliest het zijn zin als het niet gericht is op transcendentie, dat wil zeggen op het overstijgen van het dierlijke immanente bestaan. Vandaar dat zich overal wereldbeelden ontvouwden, oorspronkelijk veelal als reactie op grenssituaties zoals lijden en dood, en dat religies en kunst zijn ontstaan. Want zodra een beschaving zelfbewust wordt, begint zij over het bestaan zelf na te denken in wat een protofilosofie[55] wordt genoemd, die bestaat uit semireligieuze traditionele denkpatronen, die nog niet door de ethische rationaliteit zijn gefilterd. In de hoger ontwikkelde beschavingen ontstaan echter filosofisch doordachte wereldbeelden, die meestal in hun oorsprong verbonden zijn met religieuze tradities en die hun axioma's aan de mythologie ontlenen. Geleidelijk vormt zich daarin een doordachte kern, die uiteindelijk in een filosofisch wereldbeeld uitmondt.
Omdat religies in de wereld zeer divers zijn, is de keuze van filosofische axioma's zeer lokaal bepaald en kunnen de resulterende systemen erg verschillend zijn. Zoals de geschiedenis aantoont is vrede tussen religies onmogelijk, zeker wanneer elk van hen gelooft de universele waarheid te bezitten en daaraan het recht ontleent om anderen te domineren en te bekeren. Dit is zeker waar

[55] Cf. H. Frankfort e.a., *Before Philosophy*, 1954.

voor monotheïsmen, die altijd arrogant en agressief zijn, zelfs al is dit – in onze moderne tijden – meestal (maar niet altijd) beperkt tot verbaal geweld. Christenen, en bij uitbreiding alle Europeanen, geloven dat zij het monopolie bezitten op de ware religie en de echte filosofie, en dat zij de opdracht hebben om hun inzichten naar de arme onwetenden uit te dragen. Ontegenzeglijk zijn sommige aspecten van de westerse cultuur van universele waarde, maar dit houdt geen stand ten aanzien van de cultuur in haar totaliteit. Zo is het duidelijk dat de wetenschap een universele waarde is en het is een historisch feit dat haar huidige vorm zich in Europa ontwikkelde. Maar als ik de geschiedenis bekijk, kan ik niet stellen dat de christelijk-westerse moraal zou moeten gelden voor de gehele mensheid: mooi in theorie, maar niet zo fraai in de praktijk. Laat ons niet vergeten hoeveel godsdienstoorlogen, terechtstellingen en vervolgingen van ongelovigen het christendom – toch de leer van de liefde – op zijn geweten heeft. Laat ons Auschwitz en de atoombom niet vergeten, evenmin als de oneerlijke economische uitbuitingssystemen en het kolonialisme, de genociden, en de zelfverrijking van de kerken. Laat ons de honger en het verdriet niet vergeten ... ik ben er niet trots op Europeaan te zijn of christen, wanneer ik aan het verleden denk. Ik zeg dit niet uit haat, maar uit historische eerlijkheid. Is Europa werkelijk een betere wereld geworden door het christendom?

Toch zijn er veel Europeanen die nog steeds denken dat zij de elite van de mensheid zijn. Citeren we even een voorvechter van de Europese eenheid: 'Traditionele culturen eisten niets méér van het individu dan het naleven van de heilige riten. Voor de rest droeg de

mens geen verantwoordelijkheid. Karma, magie, tovenaars of goden regelden alles. Vandaar de enorme luiheid van de Aziaten en Afrikanen, omdat het tropische klimaat niet alles verklaart – verre van. En wanneer de 'onderontwikkelde' landen, met luide schreeuwen van haat, de hulp opeisen die zij slechts verdienen in naam van de christelijke liefde, dan hebben wij het recht hun te zeggen: wanneer wij, Europeanen, jullie materieel kunnen ondersteunen, dan is dit dankzij de noeste arbeid die wij, volgens onze eigen principes, gedurende eeuwen hebben uitgevoerd, terwijl jullie misère ten zeerste door de filosofie van jullie elite wordt gedoogd en geen ruimte krijgt voor het illusoire concept van solidariteit, omdat het de realiteit van de medemens niet toelaat.'[56]

Voor mij echter geldt nog steeds de uitspraak van Confucius: 'Binnen de vier zeeën zijn alle mensen broeders.' Die wens ik als uitgangspunt van mijn wereldbeeld te kiezen. Er is slechts één mensheid, en we dragen allemaal verantwoordelijkheid voor elkaar. Wanneer we over mensenrechten spreken, laat ons dan niet vergeten dat ons eerste recht is: de mogelijkheid krijgen ons eigen 'bevel des hemels' te verwezenlijken, dat wil zeggen onze talenten te verdubbelen. We zijn allemaal kinderen van de kosmos – we zijn het resultaat van ons verleden, dat niets anders is dan de evoluerende kosmos zelf – en daarom hebben we allemaal dit recht. Ik heb mijn talenten niet gekozen, ze werden mij door 'hemel en aarde' geleend, en al wat ik kan doen is ze omzetten in *karma*, dat wil zeggen in daden. Het is evenwel hoogst frustrerend wanneer ik

[56] Denis de Rougemont, 'Originality of Europe in comparison to other cultures', In: *Karakter en cultuur van Europa*, 1963, p. 67.

word geboren in een verarmde omgeving die me niet de kans geeft mijn talenten, die de kosmische droom vormen die ik ben, om te zetten in werkelijkheid. Armoede is het meest afschuwelijke onrecht, en voor dit onrecht is de hele mensheid verantwoordelijk, en op de eerste plaats de rijken en de machtigen.

Dit betekent dat ik de mensheid als één lichaam moet beschouwen en niet als een toevallige verzameling conflicterende componenten, elk met het recht alle grondstoffen van de wereld op te eisen en zich te verrijken ten koste van de armoede van de anderen. We moeten ons bevrijden uit dit conflictmodel, uit dit onbeschaamde maar beschamende liberalisme dat theoretische vrijheid aan iedereen geeft, maar al snel afkalft tot een verholen moderne slavernij. Een van de fundamentele filosofische problemen is derhalve: hoe kunnen we de mensheid geestelijk dekoloniseren, dat wil zeggen bevrijden van onze pretenties, en een spiritueel huis bouwen waarin alle mensen thuis zijn?

Kijkend naar de wereld in haar geheel, onderscheid ik drie grote spirituele 'continenten' of culturele 'clusters'. De meest fundamentele eigenschappen die deze clusters kenmerken zijn te vinden in hun religie. Religies zijn historisch taai en overleven regeringen en oorlogen, technologieën en kunstvormen, sociale structuren en politieke machten, en zelfs metafysica's. Ze moeten dus aan zeer diepe fundamenten van het menselijk leven raken. Filosofieën, in oorsprong niets anders dan rationele interpretaties van religieuze overtuigingen, zijn veel jonger: ze ontstonden in Griekenland, China en India vanaf de 7de eeuw. Wetenschap is de jongste van onze interpretaties van leven en wereld, échte wetenschap begon pas in

de zeventiende eeuw in Europa, hoewel ze haar wortels heeft in experimentele gissen-en-missentechnologieën.

Mijn indeling van culturele clusters is niet gebaseerd op zuiver fenomenologische beschrijvingen, maar op *Ideaaltypen* in de betekenis van Max Weber. In de jungle van de geschiedenis kunnen we niet voldoende duidelijke sporen ontwaren die zich met de kracht van logische modellen aandienen, maar wanneer we een stap terugzetten naar de grondaspecten, dan kunnen we de verschillende krachtlijnen en hoofdeigenschappen duidelijk onderscheiden. Dit stelt ons in staat een indeling te maken die nuttig is om de culturele wereld in zijn totaliteit te begrijpen. De aarde heeft verschillende continenten, maar zodra ik opstijg in de ruimte, zie ik dat ze slechts delen van één wereldbol zijn. In dezelfde zin is comparatieve filosofie niets anders dan het opstijgen in de ruimte om de aardbol vanaf kosmische afstand waar te nemen.

Laat ons daarom trachten deze clusters te beschrijven in de context van hun religies. De eerste cluster wordt gekenmerkt door 'monotheïsme'. De oudste goed gedocumenteerde monotheïstische cultuur is het jodendom. In de joodse religie is de *natuur*[57] niet heilig en staat God boven de natuur, waarvan Hij alleen maar de schep-

[57] Ik baseer me op Abraham J. Heschel, *God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom*, 1986, vooral op hoofdstuk 9: 'De Wereld'; voor een kritiek zie Eliezer Berkovits: *Major themes in modern philosophies of Judaism*, 1974, ch. 6, en E.H. van Holst, 'De heteronomie van het denken bij Abraham Joshua Heschel', in R. Munk en F.J. Hoogewoud, *Joodse filosofie tussen rede en traditie*, 1993, pp. 158-170. Zie ook: Paul Eidelberg, *Beyond the secular mind. A Judaic response to the problems of modernity*, 1989; Norbert Samuelson, *An introduction to modern Jewish philosophy*, 1989; S. Schwarzschild, 'The Unnatural Jew', *Environmental Ethics*, vol. 6, no. 4, 1984, pp. 347-363; Willem Zuidema, *Gods partner*, 1987; Elie Kedourie (red.), *De Joodse wereld*, 1980.

per is[58], maar waar hij niet in woont. In het kader van ons model kunnen we zeggen dat het joodse wereldbeeld antitaoïstisch is. Zijn relatie met de *rationaliteit* is vrij ingewikkeld omdat er sterke verschillen zijn tussen seculiere en orthodoxe joden. Rationaliteit was oorspronkelijk duidelijk ondergeschikt aan religiositeit. Anderzijds is de grootheid van God alleen door het intellect te kennen. De mens voelt zich geroepen de aarde te onderwerpen en te vervolmaken. Maar rationaliteit is geen autonoom domein dat zich zelfstandig profileert in de wetenschap. De rationaliteit moet zich schikken naar de premissen van de geopenbaarde waarheid en is in feite een theo-rationaliteit. Dit standpunt werd overgenomen door het christendom en tijdens de verlichting leidde het tot ernstige conflicten met de wetenschap. Ook kende de joodse religie geen *mystiek* in de boeddhistische zin: wat men joodse mystiek noemt is een Ik-Gij-mystiek[59] en dus niet van het *unio mystica*-type, maar altijd van het *merkeba-type*[60]. Zelfs de chassidische mystiek blijft een *amor intellectualis dei* (intellectuele liefde tot God). Het was pas met Maimonides[61] dat een N-iets-mystiek[62] zich ontwikkelde. Deze bleef echter altijd zeer marginaal – net zoals in het christendom – en werd door het rabbijnse jodendom veroordeeld. De leer van Maimonides kwam hevig onder vuur te liggen na zijn dood, hoewel hij de grote inspiratiebron was van filosofische geesten als Spinoza en Moses Mendelssohn. De joodse religie is zuiver transcendent georiënteerd, rationeel maar niet rationalistisch, en evenmin mystiek. Ze verbindt het Mysterie ('God') met de rationaliteit zonder het eraan over te leveren, iets wat het rationalisme wel doet. Dit alles vindt zijn neerslag in de ideeën van Levinas, die het jodendom een 'religie voor volwassenen'[63] noemt. Dit alles toont duidelijk aan dat er in de joodse religie geen plaats is voor een boeddhistische vorm van mystiek.

Het christendom en de islam zijn ontsproten aan het jodendom, hoewel zij beide sterk beïnvloed zijn door de Griekse filosofie. De fundamentele kenmerken van het jodendom worden in beide bewaard: de natuur is niet op zichzelf heilig; de rationaliteit, ontleend aan het Griekse denken, is een secundair en ondergeschikt aspect van het leven en blijft altijd onderworpen aan de theologie; de wetenschap heeft slechts een relatieve en geen absolute waarde. De Griekse filosofie was in de christelijke en islamitische wereld aanvankelijk alleen maar een *ancilla theologiae*, een dienstmaagd van de theologie. Later werd ze meer en meer autonoom – zelfs dominant – en legde de logische grondslag[64] voor de moderne wetenschap. Maar de echte wetenschap kon alleen ontstaan uit zorgvuldige waarneming van de natuur.

Het joodse monotheïsme ontstond niet uit het niets. Ik geloof dat we voor zijn 'prehistorische' wortels in de richting van Afrika moe-

[58] Helmer Ringgren, *Israelitische religionen*, 1963, pp. 92-99.
[59] Cf. Martin Buber, *Ich und Du*, 1923.
[60] Dit betekent dat er geen echte *unio mystica* (Subject = Object) is, en dat mens en God, zelfs als ze elkaar benaderen, altijd gescheiden blijven.
[61] Moses Maimonides (1135-1204). Cf. Zwi Werblovsky, 'De Joodse Mystiek', in E. Kedourie, o.c. p. 220.
[62] Dit is een mystiek waarin het Mysterie als onkenbaar wordt beschouwd.
[63] Cf. W. Zuidema, o.c., p. 106, met verwijzing naar Ad Peperzak, *Het menselijk gelaat, essays van Emmanuel Levinas*, 1971, pp. 35-49.
[64] Maar niet de epistemologische. Kennisleer moet immers teruggaan op de werkelijkheid zelf. De Griekse klassieke astronomie berustte niet op waarneming, maar op geometrische denkmodellen. Plato zei dat men om aan sterrenkunde te doen, niet naar de sterren hoeft te kijken.

ten kijken. De Afrikaanse culturen zijn in wezen geen stads- maar dorpsculturen. In feite is het pas door verstedelijking dat een cultuur een historische dimensie krijgt, terwijl de dorpsgemeenschappen in een traditionele kringloop blijven rondraaien. De diepste wortels van alle latere culturele determinanten zijn echter te vinden in de clangemeenschappen. Dit is de reden waarom Afrika een goudmijn is voor de comparatieve filosofie.[65] Stellen we ons een 'oerbeschaving' voor met alle eigenschappen van een natuurlijke, organische, geïntegreerde dorpse levenswijze. Wanneer de mens daaruit migreert en de wereld bevolkt – zoals het historisch ook gebeurd is – dan zullen sommige eigenschappen meer prominent naar voren treden in dialoog met de leefwereld , die de onvruchtbare woestijn, het weelderige woud, de vruchtbare rivierdelta of het vasteland in de ijstijd kan zijn. Diversificatie neemt toe met de migratie, niet alleen fysiologisch maar ook cultureel. Als we Toynbees stimulus-en-responsmechanisme mogen geloven, dan blijft de stimulus in Afrika (ten zuiden van de Sahara) onveranderd, en dus ook de respons.[66] Deze respons kon zich slechts in de diepte ontwikkelen. Welke elementen van een 'oerbeschaving' vinden we nu terug in Afrika?
Geen van de wereldreligies ontstond in Afrika, de oorspronkelijke geloofsovertuigingen hebben zich er door de tijden heen kunnen

[65] Afrika is niet de inerte massa waarover Hegel spreekt. Cf. H. Kimmerle, 'Hegel und Afrika – Das Glas zerspringt', *Hegel Studien*, 2, 1993, pp. 303-325.

[66] 'It can hardly be denied that Africa south of the Sahara was "on the move" long before the arrival of the modern Westerners who put Africa "on the map" in contemporary Western eyes. The rise of indigenous civilizations in sub-Saharan Africa was stimulated by the spread of metallurgy from Egypt in the last millenium BC...' In: A. Toynbee, *A Study of History*, 1934-1961, p. 71. [Over de metallurgie in Afrika zie Terry Childs, 'Metallurgy in Africa', in Helaine Selin (ed.), *Encyclopedia of the history of science, technology and medicine in non-Western cultures*, 1997, pp. 720-722.]

handhaven.[67] Dit type religie is nog steeds sterk gebonden aan de natuur, die de macht uitdrukt van het Mysterie dat de mens overal omringt. Het is een *mana*-religie[68]. In evenwicht hiermee is er ook een personalistische interpretatie van de macht: zielen, geesten, goden en de oppergod. Deze hoogste god leeft verder in de grote monotheïstische religies: reeds in Afrika is hij de heer van alles, is hij de schepper, woont in de hemel, heeft geen tastbare vorm, weet en ziet alles, is eeuwig en oneindig, en heeft vaak geen naam. Maar hij wordt ook niet aanbeden: mensen bidden niet tot hem omdat hij een *deus otiosus* (een inerte god) is en eigenlijk niet veel meer dan een rationele, causale god.[69] Men heeft er geen emotionele relatie mee, en het is geen mystieke god. De banden met de natuur worden uitgedrukt in het totemisme, een fase die ook voorafgaat aan de taoïstische levensvisie. Omdat in een primitieve logica krachten worden uitgebeeld als 'geesten', noemen we dit animisme. Deze 'geesten' zijn niet uit het moderne denken verdwenen, maar ze werden vervangen door abstracties. Ondanks al het christelijke dualisme is de natuur nog steeds niet dood, zielloos of ontgeestelijkt. Waarom zou alleen de mens een 'geest' hebben? Zelfs vandaag nog zijn er argumenten voor een nieuw animisme. Animisme wordt uitgedrukt in eerbied voor de voorouders (die zo eigen is aan China) en is gefundeerd op het geloof dat de doden op een of andere manier verder bestaan en nog steeds in deze wereld

[67] Ernst Damman, *Die Religionen Afrikas*, 1963, p. 5.

[68] Cf. P. Tempels, *Bantoe Filosofie*, 1946, p. 21.

[69] G.S. Sogolo, 'The concept of cause in African thought', in P.H. Coetzee en A.P.T. Roux, *The African philosophy reader*, 1998, pp. 177-185; Helaine K. Minkus, 'Causal theory in Akwopim Akan philosophy', in Richard A. Wright, *African philosophy*, 1984, pp. 113-147; Kwame Gyekye, *An essay on African philosophical thought: The Akan conceptual scheme*, 1987, pp. 76-84.

zijn. Anderzijds is er geen identificatie met de wereld, geen pantheïsme, maar eerder een soort pan-psychisme. Dit komt overeen met het Chinese *ch'i*, de kracht die in alle dingen aanwezig is. Deze macht is onzichtbaar, is alleen uitgedrukt in zijn werking, en is hierdoor 'spiritueel'. Om het met Gyekye te zeggen: 'het verwerpt (...) de idee (...) dat materie in essentie passief en inert is en dat een creatieve god deze dient te activeren. Volgens Akan-denkers is bijgevolg activiteit een intrinsieke eigenschap van materie, d.i. van natuurlijke objecten: het ligt in de essentie van een natuurlijk ding actief te zijn, kracht te bezitten.'[70]

Afrikaanse filosofie zocht dus ook naar een rationele verklaring voor de wereld en hanteerde begrippen zoals god, causaliteit, tijd, persoon, ziel, geest, lot, vrije wil, dood enzovoort. Maar bestond er ook zoiets als wetenschap of protowetenschap? Jazeker: er waren sterrenkunde en kalenderwetenschap, bepaalde vormen van wiskunde, cartografie, geneeskunde, metallurgie, navigatie enzovoort.[71] Heeft Afrika hogere culturen zoals de Egyptische en bijgevolg ook de Griekse en Joodse beïnvloed?[72] Is het *'out of Africa'*-model hier van toepassing? Wordt de 'zwarte god' pas de 'Hij'-god wanneer hij oog in oog komt met de woestijnen van het Nabije Oosten, en de 'Het'-god in de rijke en beboste landschappen van Zuid-Europa en zuidelijk Azië? Mogelijk is de geestelijke bron van de mensheid te vinden ten zuiden van

[70] O.c., p.75.

[71] Voor artikels over de verschillende aspecten van de Afrikaanse 'wetenschap', zie Helaine Selin, o.c.

[72] Zie Lancinay Keita, 'The African philosophical tradition', in R.A. Wright, *African philosophy – An introduction*, 1984, pp. 57-76 en vooral pp. 55-66; 'The classical African thought of Ancient Egypt'; ook Henry Olela, 'The African foundations of Greek philosophy', ibid., pp. 77-92.

de Sahara, waar zij zich vrij van alle onrust en druk geleidelijk kon ontwikkelen.

Kunnen we spreken van een mystiek in de Afrikaanse traditie, of blijft haar religiositeit bij magische handelingen en riten? Eigenlijk zijn er geen priesters – iedereen kan deze handelingen uitvoeren – maar er zijn 'profeten' die een boodschap van een hogere macht doorgeven en die ons doen denken aan de profeten van het Oude Testament.[73] En het is waar dat men in Afrika reeds een groot aantal van de elementen aantreft die later terugkeren in het jodendom. Het is niet onmogelijk dat er historische verbanden bestaan tussen beide, maar het is belangrijk om vast te stellen dat, alhoewel de Afrikaanse filosofie weinig ontwikkeld blijft, ze ons een sterke indruk van universaliteit geeft. Al de concepten die later de wereld van filosofie en religie zullen domineren zijn hier reeds in een notendop aanwezig.

Het monotheïsme is typisch voor de semitische wereld, en het ontwikkelde zich geografisch in een woestijnomgeving.[74] Dit verklaart reeds ten dele de transcendentie van God en de afkeer van de natuur. Toen het christendom zijn monotheïsme in de Indo-Europese wereld bracht was dit reeds getransformeerd tot een verholen polytheïsme (de heiligen), in scherp contrast met het jodendom en de islam, die hun monotheïsme zuiver hielden. In de islamitische

[73] Cf. Damann, o.c., p. 64. Ik ben niet bevoegd om te oordelen over Julian Baldicks *Black God: the Afroasiatic roots of the Jewish, Christian and Muslim religions*, 1998.

[74] "This use of an environmental analogy has its counterpart in comparing the religions of Southwest Asia – Judaism, Christianity, and Islam – to an arid and semi-desert environment, one of sharp and uncompromising dualism: the water and greenery of the oasis versus the infertile sand of the desert (...)', A.M. en D.M. Taylor, 'world religions, science and technology, and the environmental crisis', in O.P. Dwivedi, *World religions and the environment*, 1989, p. 12.

wereld, vooral in zoroastrisch Perzië, werd het getransformeerd door het soefisme.

De Griekse cultuur was eigenlijk een transcendente rationele cultuur, en de wieg van het rationalisme. Het is het Griekse denken dat aan de basis ligt van ons huidige rationalisme, alhoewel het slechts zelfstandig werd als wetenschap tijdens de renaissance. De 'geest' is verdeeld in Rede en Ervaring, waarbij het eerste wordt verstaan als gerelateerd aan objectiviteit en het tweede als zuiver subjectief wordt gezien. Het komt daarom niet als een verrassing dat de mystiek zichzelf niet lang kan handhaven in het Westen. Waar God krachtig aanwezig blijft, wordt hij geïdealiseerd in de menselijke Rede. Het is alleen door de bevrijding van de rationaliteit dat wetenschap zich kon ontwikkelen, gevolgd door de snelle groei van de technologie en haar sterke gevolgen voor economie, mobiliteit, informatie en het geheel van de gemeenschapsstructuur. Moraliteit is dan gereduceerd tot een 'moraliteit van haalbaarheid'.

De Griekse cultuur was ook een naturalistisch-rationele cultuur. Dat is het meest van toepassing op de klassieke Griekse cultuur. We kunnen stellen dat in de oudste Griekse filosofieën een soort naturalisme aanwezig was, omdat het centrale onderwerp de physis was. In het kader van de religie bleef het mysticisme een marginaal verschijnsel en de oude mythologie werd theo-logia, een spreken over God en niet een ervaring van God. Zo ontstond de logische god, en van hieruit een toenemend atheïsme. Tezelfdertijd ontdekte de filosoof het spirituele element in de mens: de psyche, de ziel. De Griekse filosofie ontstond echter niet uit het niets, en

haar naturalistisch-rationele tendens ontkiemde reeds in de Egyptische en Babylonische beschavingen.

Tijdens de middeleeuwen ontwikkelde zich een rationalistisch-religieuze cultuur. Alhoewel er toen nog geen sprake van onafhankelijke wetenschap was, nam het aristotelische denken een hoge vlucht; men kan daarom stellen dat de zuiverste vorm van dit soort beschaving in de latere middeleeuwen werd bereikt. Eriugena plaatste reeds in de vroege middeleeuwen de rede boven het religieuze gezag. Maar in de vroegchristelijke eeuwen was de rede ondergeschikt aan het geloof omdat het geloof de waarheid kende, waardoor het de kern werd van een hoogontwikkelde beschaving die de erfgenaam was van het Griekse rationalisme: de rede diende om dit geloof te bevestigen. Zo werd de christelijke symboliek een zaak van de filosofie. In de voetsporen van het neoplatonisme en Augustinus werd de natuur van haar kant beladen met alle kwaad en aldus gedesacraliseerd: er bestond dan ook geen natuurmystiek. In het algemeen werd de mystiek intellectueel benaderd, omdat er wantrouwen bestond ten opzichte van de emotionaliteit. 'Mystieke getuigenissen' werden echter steeds met argwaan behandeld, en wetenschappelijk als nutteloos beschouwd. In het voetspoor van Pseudo-Dionysius eiste de mystiek tijdelijk haar rechten weer op, maar ze bleef toch altijd marginaal. Een evenwicht tussen geloof en rede werd slechts in het thomisme bereikt: de rede was hier echter verbonden aan theologie en niet aan wetenschap. Een botsing met deze laatste kon niet uitblijven, en vanaf de renaissance veroverde de wetenschap geleidelijk haar onafhankelijkheid en overvleugelde na een paar eeuwen de over-

geleverde 'waarheid'. Sindsdien werd geen evenwicht meer bereikt tussen rationaliteit en mysticiteit.
Het resultaat van deze mono-cultuur was in de eerste plaats de moderne westerse filosofie en haar project van verlichting. De droom van de 'Eeuw van de Rede' bleek echter achteraf een hersenschim. Ook de christelijke religie verloor veel van haar middeleeuwse macht, zodat we zelfs kunnen spreken van een geloofscrisis.[75]
Het is een taak van het comparatieve denken om een dieptestructuur te zoeken van het jodendom, christendom en islam. Dit is echter geen oecumenische onderneming die alleen maar wederzijdse tolerantie en respect beoogt, maar een filosofische opdracht. Het doel is niet om een verenigde monotheïstische religie te ontwerpen, maar om de fundamenten van een monocultuur te onderzoeken en tot een abstract algebraïsch model te komen waarop elk monotheïsme zijn eigen dogmatisch geloof kan projecteren.
Vanuit filosofisch oogpunt heeft deze monotheïstische cluster geen eigen originele filosofie ontwikkeld – zoals dat in India wel het geval was – maar leidde zij haar basisbegrippen af uit de Griekse filosofie, dit wil zeggen uit een niet-joods wereldbeeld: het christendom en de islam ontwikkelden hun wereldbeeld door hun geloof te rationaliseren binnen een Grieks-filosofische context. Zo verliest het Griekse denken zijn autonomie tijdens de middeleeuwen en wint het die pas in de renaissance terug. Daarom ook ontwikkelde de Griekse filosofie zich niet verder na de val van het Romeinse Rijk: ze werd de gevangene van het christelijk geloof en later ook van de islam. De Griekse filosofie zelf werd niet door het jodendom beïnvloed, en ze was in zekere zin Indo-Europees van aard (denk aan het polytheïsme), maar ze werd in het christendom de gevangene van de semitische traditie, en vanaf de verlichting werd ze zelf de bewaker van het christendom, dat daardoor steeds meer een *Fremdkörper* werd in de wetenschapswereld. Gedurende meer dan duizend jaar was de axiomatische basis van de westerse filosofie niet zuiver rationeel maar relationeel ten aanzien van de religie.

[75] We komen hier uitvoerig op terug in deel 4.

Een andere cluster ontwikkelde zich in de Indo-Europese wereld, in de hoofdzakelijk vruchtbare gordel die zich van Ierland tot India uitstrekte. Omdat het christendom de oude religies uit eerdere tijden heeft vernietigd, is het niet gemakkelijk om de basiskenmerken van een Indo-Europees wereldbeeld te achterhalen. Om tot een Ideaaltype te komen moeten we onze aandacht richten op de randgebieden, zoals bijvoorbeeld India. Het Indo-Europese wereldbeeld wordt gekenmerkt door een pantheïstische toets; de goden zijn immanent van aard: vuur, water, wind en vruchtbare aarde zijn goddelijk. Deze aspecten werden gepersonaliseerd in een polytheïstisch systeem. Deze goden waren echter niet transcendent, ze waren immanente natuurkrachten. Wij noemen hen kosmisch. Reeds in de Rig-Veda, X, 123 treffen we een beroemde, 'schepperloze' ontstaansmythe aan.
De reconstructie van een Indo-Europees wereldbeeld is een delicate onderneming. Goden waren oorspronkelijk niets anders dan natuurverschijnselen (vuur, water, wind en dergelijke) of hemelse

fenomenen (zon, maan, ochtendgloren en dergelijke). Maar deze verschijnselen werden soms toegeschreven aan een 'persoon': de figuur van Agni uit de Vedische traditie vertegenwoordigt zowel het vuur als de god van het vuur. Een ander voorbeeld is Brhaspati[76]: *Brh* betekent 'groeien, uitbreiden' en *pati* betekent 'meester'. Brhaspati is de heer van het *apeiron* (oneindige). Maar er was ook het *brahman* – een woord afgeleid van dezelfde wortel – het alomvattende, niet-persoonlijke goddelijk principe. Heiligheid heeft twee aspecten. We vinden deze duidelijk in de Polynesische traditie: de eerste is *mana*, de heilige kracht inherent aan de fenomenen, de tweede is de gevaarlijke kracht, de *tabu*.[77] Een andere eigenschap is de dubbelnatuur van god: enerzijds hebben we de heilige hemel[78], de *deywós*, waarvan het woord 'deus', 'Zeus', is afgeleid. Tijdens de dag was de Zon de heer van de hemel, waarlijk de hoofdgod in alle Indo-Europese religies. En inderdaad is de zon de zichtbare krachtbron van alle leven. Het concept werd geïnterpreteerd als een vader: deus-pater (*dyew-pHter*). Anderzijds was de aarde de Grote Moeder (*magna mater*), die bevrucht werd door de zon.

De andere goden waren meestal verbonden met de elementen vuur, water en lucht. In de meer ontwikkelde culturen resulteerde dit in een reeks poëtisch-speculatieve goden en godinnen. Deze zijn bekend van de Griekse, Romeinse, Baltische en Keltische religies. Terwijl alle polytheïsmen uiteindelijk door het christendom

[76] Andere voorbeelden vindt men in J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. I, 1978, p. 37.

[77] De eerste heet in het Latijn *sanctus*, in het Grieks *hieros*; de tweede is in het Latijn *sacer*, in het Grieks *hagios*.

[78] De sterrenhemel moet werkelijk zeer mysterieus geweest zijn voor primitieve volkeren.

van de kaart werden geveegd, had tijdens het eerste millennium voor Christus al een enorme autochtone[79] reductie op hen plaatsgevonden. Van het resultaat van deze reductie zijn alleen in Indië, waar er geen christelijk monotheïstische invloed was, sporen bewaard gebleven. Toen de Ariërs de Indische wereld binnendrongen brachten zij een polytheïsme mee, iets wat duidelijk gereconstrueerd kan worden uit de Rig-Veda. Dit polytheïsme was echter meer dan een verzameling antropomorfe goden: het bestond niet uit zijnden of substanties, maar veeleer uit krachten die zich manifesteerden in de natuur en in de mensen. Overal in de Rig-Veda vinden we dit gevoel voor het numineuze en mysterieuze terug. Aan onbegrijpelijke fenomenen werden namen en vormen (*nama-rupa*) gegeven, zodat ze geïndividualiseerd werden. Deze 'goden' zijn vaak echter niets méér dan namen voor functies: men kan het de functionele invalshoek op het Mysterie noemen. Anderzijds vinden we ook vaak een *nomen agentis*: goden zijn makers van dingen. (Dit herinnert ons aan de *Deus Faber*, de *God-werkman*.) Als louter namen, waren de 'goden' vaak vrij van elke mythologie en de handeling van een god was belangrijker dan zijn persoonlijkheid, zodat een functie actief werd onafhankelijk van een persoonlijke agent. Hieruit volgde een diffuus polytheïsme, en zelfs een henotheïsme[80], waarin verschillende 'goden' eigenlijk niets anders zijn dan verschillende namen voor dezelfde Kracht. Hoewel deze Kracht zich uitdrukt in de verscheidenheid van de fenomenaliteit,

[79] Dit wil zeggen: niet beïnvloed door een vreemde religie, maar voortkomend uit een innerlijk proces van spiritualisering.

[80] Van het Grieks 'εν, Eén, en θεο god. Geloof in één god, zonder daarbij de anderen te ontkennen.

is ze autonoom. Maar het is geen mana dat alles doordringt: er zijn vele verschillende krachten die beschouwd kunnen worden als evenzovele energetische principes.[81] Deze krachten nemen de vorm aan van personen, dingen en fenomenen: zij zijn het in-forma-tieve aspect[82] van de energetische principes[83]. Ze zijn ouder dan de Vedische religie en behoren eigenlijk tot de Indo-Europese tijd.[84] *Brahman* was de naam van de fundamentele kracht, onveranderlijk en alles dragend.

Het begrip brahman werd overheersend in de Upanishaden vanaf de zevende eeuw. Brahman was geen persoonlijke god, maar een mysterieuze kracht die zich in de wereld manifesteerde. In mensen werd deze *brahman ātman* genoemd, het zelf. Het werd het basisbegrip van de Vedānta. De kosmologie ontwikkelde zich in de Sāmkhya-filosofie: *rajas* was de drijvende kracht van het heelal, sattva het vormenpatroon, *tamas* de inertie, de zwaarte, de traagheid van de natuur. De hoogste ontwikkeling van de Indische filosofie wordt bereikt in het boeddhisme, dat het *brahman* beschouwt als een absoluut Niets, en het zelf als een *an-ātman*, een niet-zelf.[85] Hiermee verdwijnt het laatste spoor van een persoonlijke god, en het boeddhisme profileert zich inderdaad als een religieus atheïsme. Dit betekent meteen dat het boeddhisme niet begrepen kan worden in termen die afgeleid zijn van de westerse cluster. We moeten het benaderen als een filosofie *sui generis*.

81 Zoals bijvoorbeeld Ojas, Aju, Mahas enzovoort.
82 Het informatieve aspect is het vorm-aspect.
83 Energie is alleen kenbaar als ze een vorm aanneemt.
84 '*Ojas* is identiek aan Avestisch *aojah* en Latijns **augus* – in augustus', J. Gonda, o.c. p, 32.
85 Een uitvoerige beschrijving van het boeddhisme geef ik in mijn boek *Boeddha en ik*, 2006.

Het merendeel van de Indo-Europese religies bracht geen inheemse filosofieën voort: er is geen Germaanse, Baltische of Keltische filosofie. De grote uitzonderingen waren Griekenland en India. Maar in sommige gevallen beïnvloedden de vroegere religieuze tradities de nieuwe religies, zoals bijvoorbeeld in Ierland, waar aspecten van het Keltische wereldbeeld zelfs in christelijke tijden bleven voortbestaan. En ook in Perzië, waar delen van de oude zoroastrische religie opgenomen werden in het soefisme.

De derde cluster ontwikkelde zich in het 'Mongoolse' gebied, met het zwaartepunt in China. Deze kijk op de wereld – gemakkelijk te achterhalen in China – ontstond uit het arctisch sjamanisme. In China werd dit het wuïsme[86] genoemd. Vanaf de Shang-tijd (1765-1122 v.C.) is de Chinese religie[87] gebaseerd op de verering van de voorouders, hetgeen een constante blijft door de geschiedenis van de Chinese beschaving heen. Voor de Shang-mensen is de wereld een gesloten ruimte: er is geen hemel buiten de wereld. Na de dood overleven de voorouders als onzichtbare goddelijke krachten op aarde. Dit betekent dat de 'goden' geen goden in de Griekse zin van het woord zijn, maar verheerlijkte menselijke wezens. De voorouders van de koningen worden *ti* genoemd, de hoogste onder hen is de *shang ti*[88], de heer van de *ti*. Soms werd hij *k'uei* genoemd, de draak, die in China het symbool van de universele kracht (*ch'i*) is. Het heelal is 'vanzelf-zo' (*tzu-jen*), heeft altijd bestaan en is niet ge-

86 Cf. W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, 1973, pp. 55-70.
87 Hierbij baseren we ons vooral op het werk van Werner Eichhorn, o.c.
88 Deze term werd later gebruikt door de jezuïeten om hun eigen god aan te duiden, maar Shang-ti is zeker geen transcendente God in de joods-christelijke zin.

schapen. In de hemel bevinden zich de goddelijke krachten zon (moeder van het oosten), maan (moeder van het westen), sterren, wind, wolken enzovoort. De aarde is de 'god van de aarde', She (of *T'u*), de god van de vruchtbaarheid, en op haar oppervlak zijn er de 'goddelijke' bergen, stromen en moerassen.

Er waren twee manieren om in contact te treden met de goddelijke voorouders. De eerste is een soort sjamanisme, *wu* genaamd: door te dansen, kwam de *wu* in een trance waarbij de goddelijke voorouders in hem binnentraden. De tweede was de methode van de orakelbeenderen en schildpadschalen: door deze te verhitten barstten ze, en deze barsten werden geïnterpreteerd door de priester-schrijvers. Zo is de eerste methode numineus-mystiek van aard, en de tweede protorationalistisch.

De Shang werden opgevolgd door de Chou (1121-256 v.C.) die op een veel lager cultureel niveau stonden en sterk geworteld waren in de agricultuur. De Chou verzetten zich tegen de vooroudergoden van de Shang, en vervingen deze door natuurgoden. Hun oppergod was *T'ien*, 'Hemel'. 'Hemel' bleef voor altijd de 'god' van China. Hemel en aarde gaven samen vorm aan het hele universum.

Het taoïsme ontstond uit het wuïsme. Het meest uitdrukkelijke aspect werd het 'lange leven' (*shou*). Terwijl maar weinigen de status bereikten van *hsien*, 'man van de bergen, heilige man', en zo een soort *ti* werden, was er voor de anderen geen 'eeuwig leven' en voor hen was het belangrijkste doel de harmonie met het universum te bewaren zodat een lang leven werd bestendigd. Het taoïsme van de *Tao-te-ching* is op deze idee gebaseerd, maar het overstijgt dit door zijn filosofische beschouwingen op het leven.

We hebben alle bekende wereldbeelden onder kunnen brengen in drie verschillende clusters, gebaseerd op de hen kenmerkende religies, en binnen elke cluster ontwikkelde zich een filosofische kern. Dit betekent niet dat er geen mondelinge filosofische tradities[89] bestaan, maar alleen op deze drie plaatsen in de wereld[90] was een rationeel filosofisch zelfbewustzijn aanwezig, dat gedurende meer dan tweeduizend jaar zijn neerslag vond in geschreven teksten. Alhoewel deze filosofieën op rationele wijze opgebouwd werden, zijn ze axiomatisch niet onafhankelijk van de religie: de fundamentele concepten werden reeds gevormd in prefilosofische tijden. Zo werd bijvoorbeeld in de Mono-cluster het bestaan van een persoonlijke god een traditioneel axioma, een concept dat we noch in de boeddhistische, noch in de taoïstische filosofie terugvinden.

Het is niet de taak van de comparatieve filosofie om deze filosofieën te vermengen tot een soort wereldfilosofie, maar om hen te verenigen in een model dat globale dialoog mogelijk maakt. Een dergelijke dialoog heeft niet als hoofddoel een soort oecumene, of wederzijds respect en tolerantie, maar is een filosofische act die de overeenkomsten en vooral de verschillen aan het licht brengt, omdat vooral deze laatste de spirituele rijkdom van de mensheid vergroten.

Het is duidelijk dat ook in onze moderne samenlevingen de religieus-filosofische tradities nog altijd voortleven. Men kan er inder-

[89] Zoals bijvoorbeeld de Amerindische of de Afrikaanse filosofie.

[90] Omdat de christelijke, joodse en islamitische filosofieën eigenlijk op religies zijn gebaseerd, zullen we hen niet afzonderlijk bespreken maar enkel binnen het kader van de Mono-cluster.

daad nog getuigen van vinden in de kunst, maar ze leven ook – vaak onbewust – verder in gebruiken, in spreuken, in festiviteiten en literatuur. Men kan er niet op een abstraherende wijze aan voorbijgaan, door bijvoorbeeld een gemeenschap te reduceren tot zijn economische dimensie of zijn politieke machtspositie. Te denken valt aan de islamitische wereld, waarin de religie een zodanig dominante rol speelt, dat ze in de regel politieke en economische contacten moeilijk maakt, waardoor ze vaak uitmonden in conflicten. Wie durft te beweren – buiten fastfoodfabrikanten – dat de religie in India een onbelangrijk marginaal verschijnsel is? Het is niet door bepaalde, in onze ogen achterhaalde, trekken te bespotten dat men deze samenlevingen kan veranderen. Het doet me pijn te moeten vaststellen dat ook onze politici vaak een uiterst rudimentaire kennis hebben van die landen waarmee zij moeten onderhandelen. Door in het vliegtuig in een Baedeker te bladeren, maakt men zijn onwetendheid niet goed. Er zal nooit een vredevolle wereld ontstaan, zolang westerlingen zich gedragen als ouderwetse kolonialisten.

We kunnen dus in dit proces van globalisering niet voorbijgaan aan de religieuze en filosofische tradities van een cultuur. De mensheid is geen abstractie die uit losse individuen bestaat. Zelfs een econoom zal moeten erkennen dat mensen steeds in een culturele context leven en dat deze laatste een onvervreemdbaar deel van hun leven is. Het is echter naïef daaruit te besluiten dat we bij het zaken doen 'in arren moede' rekening zullen moeten houden met de 'zeden en gewoonten' van die landen waarin we onze winsten zoeken. Want dit geeft de indruk dat deze laatste slechts als een

male necessarium in rekening gebracht moeten worden. Een echte, globale globalisering zal ook steeds contacten op hoog intellectueel niveau moeten omvatten. Dit betekent dat we onze commerciële logica zullen moeten bevragen en niet mogen vergeten dat Europa niet de navel van de wereld is.

4 Burger van de Wereld

4 Burger van de Wereld

Historische herinneringen worden – met behulp van de onderwijssystemen – meestal binnen een staatscontext geïnterpreteerd: ze creëren 'een historisch gevoel voor het thuisland en diepgewortelde herinneringen, de consolidatie van etnische gemeenschappen via een gezamenlijke publieke cultuur, gedeelde wettelijke rechten en plichten, en een economie die sociale mobiliteit creëert voor haar leden binnen een afgelijnd territorium.'[91] Tot op heden hebben we de wereld beschouwd in termen van 'wij en de anderen'. De wereld is een losse verzameling nationaliteiten die zich elk het centrum van de aardbol wanen. Meestal hebben we geen zicht op de wereldgeschiedenis in haar totaliteit. Dat is ook niet de manier waarop we nog steeds geschiedenis onderwijzen in onze scholen. 'Verdedigers van de nationale cultuur wijzen erop dat er geen gemeenschappelijke globale zee van herinneringen bestaat; geen gemeenschappelijke globale manier van denken; en geen "universele geschiedenis" waarin en waardoor mensen zich kunnen verenigen.'[92] Ik denk dat dit waar is. De globale gedachte is nog steeds in de maak, om de eenvoudige reden dat – tot voor enkele decennia – communicatie en informatie zeer lokaal bleven. Vandaag de dag is er veel informatie over andere culturen beschikbaar, dit is niet langer het probleem. Maar er heerst nog steeds een gebrek aan wederzijds begrip in de diepte, omdat dit een enorme intellectuele inspanning vergt. 'Wat essentieel lijkt te zijn aan multicultu-

[91] D. Held en A. McGrew, *Globalization/Anti-Globalization*, 2002, p. 26.
[92] Ibid. p. 30.

ralisme is het ontwikkelen van de mogelijkheid om de eigen cultuur te herkennen vanuit het eigen standpunt en dat van de andere. Het doel is dus een *culturele competentie* te bewerkstelligen, een doel dat geïncorporeerd en aangeleerd zou kunnen worden in *onderwijsinstellingen* of geïntroduceerd binnen opleidingskaders. De functies van een multiculturele opvoeding zouden er in principe in kunnen bestaan studenten een begrip bij te brengen van hun culturele eigenheid en die van de cultureel andere (dat wil zeggen de ontwikkeling van culturele competentie), van conflictdynamiek, en in een vergroting van de mogelijkheden tot *deelname in de gemeenschap* en burgerschap.'[93]

Wanneer ik kijk naar de programma's die de hogescholen en universiteiten bieden, dan zie ik dat er geen opleidingen bestaan over globale geschiedenis of wereldfilosofie, en zelfs het oriëntalisme blijft nog altijd een vrij exotische discipline.

We praten veel over cultuur, maar vaak stelt het niet veel meer voor dan wat oppervlakkige gemeenplaatsen. Wat betekent cultuur uiteindelijk? Er is een hemelsbreed verschil tussen folklore en verfijnde kunst. Wanneer ik spreek over de islamitische cultuur, heb ik het dan over vrouwenmode of over het Alhambra? Spreek ik over hoofddoeken of over Ibn Sina? Volksgebruiken zijn onmiddellijk zichtbaar in de straten en vandaar dat iedereen er een mening, een *doxa*, over heeft. In een democratie is het de mening van de meerderheid die telt. Moeten we proberen te achterhalen wat de meerderheid denkt over Omar Khayyam of over de filosofie van

[93] Madelene Sta Maria, *Multiculturalism as basis for peace and national identity*, p. 5, (internet). Mijn cursivering.

Averroës? Hogere cultuur is elitair en is niet op straat te vinden: we moeten ons die eigen maken door studie en ervaring. Het woord 'elitair' heeft niets te maken met macht of geld, noch met het Systeem van 'politiek x economie', alleen met persoonlijk humanisme. De meest diepe wijze van communiceren, de tunnel die de wereldbeelden in de diepte verbindt, is de filosofie, omdat zij alleen spreekt over een ideële wereld en niet over oppervlakkige zeden en gewoonten. Omdat deze laatste, geworteld zijn in een wereldbeeld, kunnen ze alleen maar veranderd of gereduceerd worden door een diepere motivatie.

Filosofieën manifesteren zichzelf niet in 'kerken' of politieke partijen en derhalve strijden ze niet om macht. Vandaar dat zij in staat zijn om met elkaar in vredelievende dialoog te treden in hun zoektocht naar de universele waarheid. Dat is tenminste een eigenschap van echte filosofen, en niet noodzakelijk van de filosofieprofessoren, die zich al te licht inlaten met onderling gekibbel, overtuigd als ze zijn van hun eigen dogmatisch gelijk. Dit betekent echter niet dat filosofen proberen te komen tot één enkele wereldfilosofie, om de eenvoudige reden dat we geen verzameling zelfevidente axioma's kunnen vinden die door de gehele mensheid worden aanvaard. De filosofische dialoog is niet gericht op gelijkheid, zelfs niet op gelijkwaardigheid, maar op integratie van diversiteit in een coördinerend model. Als we culturele diversiteit moeten inruilen voor gelijkheid, dan wordt de wereld een arme monocultuur.

Er zijn op de wereld 0,6 miljard Europeanen (14% van de wereldbevolking), 0,3 miljard Noord-Amerikanen, 1 miljard Indiërs, 1,3

miljard Chinezen en er wonen 1,3 miljard mensen in islamitische landen. Omdat een democratie gebaseerd is op aantallen, vertegenwoordigt het Westen in een werelddemocratie maar een kleine minderheid. Toch geloven we sinds het begin van de negentiende eeuw dat we door God zijn uitverkoren om de wereld politiek en economisch te domineren. Dit staat in een merkwaardige tegenspraak tot onze democratische principes. Maar er is meer: India en China zijn cultureel niet inferieur aan het Westen. Integendeel, zij hebben zeer oude beschavingen waarbinnen zij hun eigen filosofieën, kunsten en wetenschappen hebben ontwikkeld. We geloven echter nog steeds dat Europa het centrum van de wereld is, dat het onvolprezen werelddorp zijn stadhuis in Europa heeft staan. Is dit niet hoofdzakelijk een gevolg van onze kolonisatiepolitiek, die zelf al het gevolg was van de universalistische pretentie van het christendom? Tegenwoordig komen de kolonisering en de expansie van het christendom tot stilstand, maar de verovering van de wereld neemt een ander gezicht aan: dat van de economische dominantie. Het is op zijn minst vreemd te noemen dat het economische leven op wereldschaal zijn zwaartepunt in het Westen heeft en dat de rest van de wereld nog steeds wordt gezien met het oog op de westerse welvaart. Even vreemd is het dat veel Europeanen nog steeds denken dat hun cultuur de cultuur *par excellence* is, dat hun religie de enige ware is, en dat hun filosofie de universele is. We zijn zo overtuigd van onze eigen superioriteit dat we doof zijn voor wat de meerderheid ons te vertellen heeft.

We denken nog steeds dat het 'werelddorp' gelijk is aan Europa en omstreken. We begonnen onze verovering van de wereld in de zestiende eeuw niet om in de eerste plaats de Blijde Boodschap uit te dragen, maar om met goud beladen naar huis terug te keren. Dit is nog steeds zo. Eerst *business as usual*, dan politieke en militaire interventies, en ten slotte het missiewerk. Slechts in dit laatste toonden we enige interesse voor de culturele aspecten van de gekoloniseerde gebieden, niet uit bewondering maar als onderdeel van onze strategieën. Kunnen we ontkennen dat we hetzelfde aan het doen zijn in de Europese Gemeenschap: eerst de economische problemen, dan de politieke, en dan – als er nog wat tijd en geld over is – de culturele contacten? Op ongehoord naïeve wijze geloven we dat de Europese mens vanzelf uit onze handelswereld zal oprijzen.

We zijn ruimtelijk gesproken zeer kortzichtig. We verdelen de wereld op geografische basis in vijf continenten. Waarom wordt Europa, dat eigenlijk een Aziatisch schiereiland is, beschouwd als een afzonderlijk werelddeel? Laat ons niet vergeten dat wanneer we China op Europa projecteren, het nagenoeg heel Europa bedekt. Als we de wereld op een zuiver culturele basis zouden onderverdelen, waarom is China dan geen continent? Dit overtrokken Europese zelfbewustzijn kwam gedeeltelijk voort uit het christendom, maar hoofdzakelijk uit de ontdekkingsreizen. Het is tekenend dat het de toenmalige paus was (in die tijd gezien als de koning der koningen) die in 1494 de scheidingslijn van de wereld (!) tussen Portugal en Spanje zodanig tekende dat India en China tot Portugal 'behoorden'! In die tijd werd Europa vereenzelvigd met de christelijke wereld, de rest was gewoonweg onchristelijk, heidens en dus barbaars. Dit bewijst dat de hoofdreden om Europa

als een afzonderlijk werelddeel te beschouwen van religieuze aard was. Deze opvatting werd al gauw versterkt door de Europese expansie, meestal via handel, die gelegitimeerd werd door nieuwe gebieden te ontsluiten voor de ware religie ('Peper en Zielen', dat wil zeggen handel en geloof). Landen die zich verzetten werden met militaire macht gebroken: het imperialisme was een feit.

Ook in de tijd zijn we zeer kortzichtig. We vergeten al te gemakkelijk onze eigen duistere middeleeuwen, toen het zwaartepunt van de wereld niet in Europa lag. De renaissance en de verlichting kwamen nog maar vier eeuwen geleden, en pas toen ontdeden we ons van de onderdrukking door kerk en theologische 'wetenschap'. Dit was een schitterende tijd van bevrijding voor de Europese cultuur, en ze mondde uit in de ontwikkeling van wetenschap en moderniteit. Het was echter een langzaam proces en het project van de 'moderniteit' is nog steeds niet volledig gerealiseerd. Het is waar dat het onze taak is om de hele wereld te laten deelnemen aan onze wetenschappelijke, technologische en economische vooruitgang. Maar hier schuilt een groot probleem. De Eeuw van de Rede heeft onze culturele erfenis niet weggevaagd – zelfs niet het christendom – om haar door een nieuwe cultuur te vervangen (hoewel het wel werd geprobeerd door bijvoorbeeld de Franse Revolutie), maar het bevrijdde haar van irrationele gewoonten en overtuigingen. De westerse moderniteit is een vreemd iets voor de Chinese, Indische en islamitische culturen, vooral vanwege de dualiteit tussen wetenschap en religie. Ze moet worden aangepast zodat ze geïntegreerd kan worden, en dit kan niet in een handomdraai. We kunnen alleen op een zachte en hoffelijke manier moderne waarden introduceren, en moeten daarbij een groot respect betonen voor de tradities die de leefwereld van het volk uitmaken. Dit is duidelijk niet wat de commerciële bedrijven doen, die enkel op winst uit zijn. Hun werkwijzen zijn nog al te vaak geïnspireerd door de vroegere militaire agressie en onderdrukking, en ze roepen uiteraard weerstand op. We moeten ons realiseren dat het veranderen van religieuze en filosofische denkpatronen tijd vergt.

Kijkend naar India en China, kunnen we we drie strategische stappen onderscheiden. Laat ons beginnen bij India.[94] Westerse contacten met India gaan terug tot de tijd van de Romeinen en ze waren steeds commercieel van aard: westerse landen waren hoofdzakelijk geïnteresseerd in de kruiden, die nodig waren voor het bewaren van voedsel. De Portugezen hadden in het begin van de zestiende eeuw nog steeds diezelfde belangen. In 1510 veroverden ze Goa en probeerden de zeeën te beheersen en hun vestingen te handhaven. Ze hadden een slechte reputatie vanwege hun wreedheid en botte manieren.[95] Ook waren ze de kinderen van de Contrareformatie en maakten ze geen onderscheid tussen religie, politiek en cultuur, zodat ze geen waardering aan de dag legden voor de oude Indische beschaving. Bovendien waren ze dogmatisch en intolerant. De Nederlanders, Engelsen en Fransen hadden uitsluitend commerciële interesse en verloren weinig tijd met cul-

94 We baseren ons hoofdzakelijk op Percival Spear, *A History of India*, vol. 2, 1990.

95 'In seizing and retaining their strong points they acquired a reputation for cruelty and perfidity because their practice on both these points was below the current Indian standard. They were deeply impregnated with the idea that no faith need be kept with an infidel (...) In religion they were intolerant to the extent of allowing no Hindu temples in Goa and introducing Inquisition (1560), both measures which can be regarded as substandard from the Indian standpoint, and they advertised this trait in their rough handling of the Syrian Christians [the Nestorians] of Malabar to secure their submission to Roman supremacy.' Spear, o.c., p. 63.

turele contacten. Ze bevochten elkaar om de markt te overheersen, en macht hing dus af van wapens. Langzaam maar zeker ontstond uit deze oorlogen de Brits-Indische staat. Spear schrijft: 'Wanneer we voor ogen houden dat het slechts tachtig jaar gekost heeft voor een vreemde mercantiele instelling uit een verafgelegen land om controle te verwerven over het hele subcontinent, dat een oude beschaving herbergde met imperiale tradities en een rijke overvloed aan politieke, militaire en culturele ervaring, dan is dat inderdaad iets om verrast over te zijn en na te denken.'[96]

Uiteraard concludeerden de Europeanen hieruit verrukt dat het Westen superieur was aan het Oosten, maar eigenlijk was India toen niet langer een eenheid (sedert de Moguls) en kende het geen nationalisme. De grootste Europese drijfveer was het politieke streven naar hegemonie over het hele subcontinent, wat helemaal paste in het achttiende- en negentiende-eeuwse imperialisme. In 1818 hadden de Britten hun hegemonie over heel India gevestigd. Het is echter een feit dat 'de winsten uit China kwamen, waar de theehandel snel toenam (...) [China] was bereid (?) om de import van opium uit India te aanvaarden.'[97]

De Chinese cultuur is een van de oudste ter wereld: ze ontwikkelde zich ononderbroken gedurende meer dan vier millennia. Ze wordt daarom gekenmerkt door een grote culturele trots, en de Chinezen beschouwden de westerlingen als onbeschaafde barbaren. De Chinese cultuur was gefundeerd op drie filosofische pijlers. De eerste daarvan is het confucianisme, dat een zeer hoogstaand ethisch humanisme inhoudt, niet gebaseerd op een of andere openbaring, maar met een grote eerbied voor de menselijke emotionaliteit: de mens was van nature goed. De tweede pijler was het taoïsme, dat eigenlijk een natuurfilosofie is: de mens past zich aan de ritmen van de natuur aan, en de kosmos, die *tzu-jen* (vanzelf-zo) is, is de hoogste autoriteit. De derde pijler werd geïntroduceerd vanuit India: het boeddhisme. Het boeddhisme is zeer flexibel qua structuur en doctrine, en paste zich aan de Chinese geest aan en vond zijn hoogtepunt in *Ch'an*, dat weer als *Zen* werd doorgegeven aan Japan, alwaar het zich vanaf de twaalfde eeuw ontwikkelde tot het hoogtepunt in de filosofie van de moderne Kyotoschool.

Vanuit filosofisch oogpunt is het Chinese wereldbeeld zeer hoogstaand, maar in het Westen nooit echt goed begrepen omdat het niet strookte met de westers-christelijke concepten. Dus werd het boeddhisme in ongunstige termen afgeschilderd door de missionarissen, die de eerste sinologen waren: zij stelden het als een atheïstisch heidendom voor. Aan het einde van de achttiende eeuw maakte China een grote economische crisis door: het had de gevolgen van de bevolkingsgroei niet tijdig weten in te schatten, en wilde geen afscheid nemen van zijn traditionele landbouweconomie, zodat het zijn enorme bevolking niet meer kon voeden. China werd een zwak keizerrijk, de draak was verlamd. Al vanaf de zeventiende eeuw probeerden westerse kooplieden handelsrelaties met China aan te knopen, maar China was, juist door zijn culturele trots, niet geïnteresseerd in westerse producten. Sedert de T'ang-tijd (618-906) namen de Chinezen een tolerante houding aan tegenover vreemde religies, en dus waren sommige westerse mis-

96 O.c., p. 106.
97 O.c., p. 113.

sionarissen in staat om in China door te dringen. Ze werden echter hoofdzakelijk toegelaten vanwege de wetenschappelijke kennis die ze meebrachten, en zeker niet omdat de Chinese intellectuelen geïnteresseerd waren in het christendom. Na enkele decennia gaf de imperialistische instelling van de missionarissen aanleiding tot de 'riten-strijd': een typisch Europees gekrakeel over de werkwijze van de zendelingen, die ten slotte met zijn allen door de keizer het land uit werden gezet. Maar de handel wachtte nieuwe kansen af en deze kwamen er na de Eerste Opiumoorlog (1840). De Engelsen importeerden opium in China, en toen China dit soort handel verbood was dit een voldoende reden om een aanval op het land in te zetten. China stond toen militair zwak en leed een nederlaag. Dit opende de deuren voor een invasie door westerse machten, eerst de legers, dan de kooplieden en ten slotte de missionarissen. Het was het begin van de teloorgang van dit machtige keizerrijk en de (latere) opgang van het communisme. Tot op heden is China voor de westerse zakenwereld niet meer dan een markt, zijn cultuur is van geen belang. Alhoewel China thans een communistische staat is, kan het zich niet ontplooien zonder toe te geven aan het westers kapitalisme en zo heeft het zijn markt moeten openen voor de belangen van de westerse landen. Toch heb ik de indruk dat tussen nu en vijftig jaar China de machtigste staat in de wereld zal zijn, op de eerste plaats omdat het ondergronds iets bewaard heeft van zijn oude confucianistische moraal, die plichtsbewustzijn centraal stelde. We weten echter niet of het zijn oude culturele waarden zal herstellen of dat het het volgende hamburger-en-cola-consumptieland zal worden. Dat het tijdelijk een zeer materialistische indruk maakt, is begrijpelijk, wanneer men bedenkt dat nog steeds tachtig procent van de Chinezen kleine boeren zijn, die met ongeveer vijftig euro per maand moeten rondkomen. Maar China heeft voldoende geestelijk potentieel (wat zakenlieden meestal niet opmerken) om het tot de dominerende leider in de wereld te brengen, ook op spiritueel gebied. Ik hoop dat het zijn filosofische erfenis van het confucianisme als basis voor een nieuw humanisme, het taoïsme als basis voor een ecologisch wereldbeeld, en Ch'an/zen als basis voor een nieuwe wereldreligie, zal moderniseren en zo zijn eigen ethiek zal ontwikkelen.

Net zoals de Griekse filosofie tot vandaag de dag de onderstroom is gebleven van de westerse beschaving, zo is het taoïsme die van het Chinese wereldbeeld. China heeft zich altijd schatplichtig gevoeld aan de kosmos. Het beroemde grote offer aan de Hemel onderstreept de dominantie van de natuur in de Chinese wereldbeschouwing. Het was eigenlijk geen offer maar een hommage aan de Hemel, een uitdrukking van dankbaarheid aan de kosmos zelf, niet aan een god. Op de dag van de winterzonnewende, na te hebben gevast en de nacht te hebben gewaakt, knielde de keizer voor de Hemel in de beroemde tempel van de Hemel.[98] We vinden deze zelfde onderstroom terug in de Chinese landschapschilderijen, waarin de drakenaders van het mysterie van de wereld worden onthuld. Het taoïsme had een grote invloed op het boeddhisme toen dit in China werd geïntroduceerd, zodat het getransformeerd werd tot Ch'an. Ch'an beïnvloedde vervolgens weer het confucianisme,

[98] Cf. Jacques Gernet, Daily life in China on the eve of the Mongol invasion 1250-1276 (vertaald uit het Frans door H.M. Wright), 1962, p. 200v.

dat zo getransformeerd werd tot het neoconfucianisme van de twaalfde eeuw, de officiële filosofie van China.

Na een half leven van studie van de Indische en Chinese filosofieën, ben ik sterk onder de indruk van hun diepe inzichten in wereld en leven. Ik vind noch taoïsme, noch boeddhisme terug in de westerse filosofische tradities, dus tracht ik deze te integreren in mijn eigen wereldbeeld. Maar ik was erg ontgoocheld toen ik er onze eigen westerse filosofiegeschiedenis op natrok, op zoek naar sporen van oosters denken. Met uitzondering van Schopenhauer was bijna niemand vertrouwd met de oosterse wereldbeelden, iets wat bijvoorbeeld Hegel ertoe bracht ze als waardeloos te bestempelen. En de academische wereld volgde hem (zelfs tegenwoordig nog), in de overtuiging dat er maar één filosofie bestaat, namelijk de westerse.
Het is een feit dat zelfs vandaag de dag de westerse filosofische wereld nog steeds probeert haar systemen te exporteren naar het Oosten, en dat het Oosten onze denkwijzen nog steeds aanvaardt in een poging zich te moderniseren. We vergeten hen erbij te vertellen dat we zelf in een rationaliteitscrisis zitten en dat het project van de verlichting verre van gerealiseerd is en mogelijk zelfs nooit tot stand zal komen, en dat we ons religieus in een hachelijke situatie bevinden. Onze visie op de wereld is helemaal niet de ideale, en ons consumptisme is geen garantie voor een betere wereld.
Na de val van het Chinese keizerrijk (1912) en het wantrouwen jegens de confucianistische traditie, wezen sommige Chinese vernieuwers ondoordacht hun eigen culturele verleden af en wilden ze het Westen imiteren, om daarmee niet alleen wetenschap en

technologie over te nemen maar ook de filosofie. Het was de tijd dat Hu Shih John Dewey naar China bracht (1919-1921), gevolgd door Bertrand Russell. Tezelfdertijd vond echter de opstand van Vier Mei plaats, wat het begin was van de communistische beweging (1921: oprichting van de communistische partij). Het marxisme is een westerse ideologie, maar heeft het werkelijk het Chinese filosofische denken verwesterd? Of heeft het maoïsme het traditionele Chinese denken vermomd? Volgens Hall en Ames: 'Er zijn weinig aanwijzingen dat het hedendaagse China de belangrijke elementen van haar syncretische confuciaanse orthodoxie zou verlaten hebben.'[99] Dit betekent dat, wanneer we het Chinese denken willen begrijpen, we in de diepte moeten gaan, eerder dan aan de oppervlakte te blijven zoals dat bij handelscontacten (begrijpelijk) wordt gedaan. De 'geest van het dal' is nog steeds aanwezig in het taoïsme (hoewel het confucianisme de ordende principes levert voor de gemeenschap), omdat de kosmische fundering van het Chinese wereldbeeld – en dit betekent het metafysische gezichtspunt – uit het taoïsme komt. Daarom moeten we ons in onze comparatieve activiteiten baseren op de dieptestructuren en het taoïsme als de *philosophia perennis* van China benaderen.
Ook in India bestaat de trend de westerse filosofie te beschouwen als de enige echte filosofie.[100] Maar de Indische filosofie hoeft niet

[99] David L. Hall, en Roger T. Ames 'Chinese philosophy'. In E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, http://www.rep.routledge.com, p. 3.
[100] We verwijzen naar Margaret Chatterjee (ed.), *Contemporary Indian philosophy*, 1974, waarin we de sterke invloed ontwaren van het westerse denken op de moderne Indische academische filosofie. In contrast hiermee staat Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian philosophy*, 1973, die de grote Indische filosofen van de Indische renaissance behandelt, zoals Vivekananda, Tagore, Gandhi, Sri Aurobindo en anderen.

door het Westen gekoloniseerd te worden. Ze heeft zelf een zulke rijke traditie – vooral in de Upanishaden, Sāmkhya, Vedānta en boeddhisme, die hun gelijken niet kennen in het Westen – dat voor een studie van de filosofie van de religie we hier aan het juiste adres zijn. Wat we van de Indische filosofen verwachten is dat zij hun diepe traditionele inzichten vertalen naar een moderne context. Wanneer ik het christendom filosofisch tracht te duiden, ga ik altijd uit van het boeddhisme, niet omdat ik hier een religieuze meerwaarde aan toeken, maar omdat het vanuit filosofisch oogpunt de meest coherente *'Vernunftreligion'*[101] is. De westerse filosofie kan de Indische metafysische problemen niet oplossen, omdat het mysticisme slechts een marginaal verschijnsel bleef in het Westen, waar dogmatiek de centrale positie innam. Deze idee werd in de diepte begrepen door de 'heiligen-filosofen' van de negentiende eeuw.[102] Het Indisch denken culmineert in het boeddhisme, dat zich ontplooide tot een wereldreligie. Maar het is de boeddhistische filosofie die een boodschap bevat voor de hele mensheid, vooral op het gebied van onze kosmische aarding. Voor mij benadert het boeddhisme het dichtst de dieptestructuur van alle religies. Als we een universeel filosofisch model bouwen, dan moeten we zeker de diepe inzichten van de boeddhistische filosofie integreren.[103]

[101] Dit betekent niet dat het de beste religie is vanuit sociaal-existentieel oogpunt. Het begrip 'Vernunftreligion' is afkomstig van Kant. Voor het boeddhisme als Vernunftreligion verwijzen we naar ons *Boeddha en Ik*.

[102] J. Gonda, 'Der Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert', *Die Religionen Indiens II*, 1963, pp. 253-345.

[103] Dit betekent niet dat het boeddhisme zelf een wereldfilosofie is, maar het illustreert het best wat een religie is vanuit ontologisch en antropologisch standpunt. Ik weet dat westerlingen, in hun postkoloniale reflex, denken dat het christendom de meest zuivere religie is, maar ze is daar veel te heterogeen en veel te mythisch voor.

Multiculturalisme

Een laatste struikelblok dat typerend is voor de moderne wereld is dat van het multiculturalisme, dat vaak kan worden herleid tot een religieuze aangelegenheid. De immigratie van Chinezen in vreemde landen leidt haast nooit tot problemen, terwijl dit heel vaak wel het geval is bij moslimmigranten. De reden hiervoor is dat de Chinezen geen monotheïstische religie hebben in de exclusieve (westerse) zin van het woord, en dat zij ook geen religieuze dogma's kennen. Moslims daarentegen zijn ervan overtuigd dat zij de enige ware religie hebben, gebaseerd op een onaantastbare heilige Schrift. Hun culturele identiteit is sterk verbonden met hun religie, vooral bij de niet-intellectuele bevolking, die dan ook vasthoudt aan de traditionele religieuze praxis, en daardoor in zekere mate vreemd blijft ten opzichte van de gemeenschap in het land waar zij zich hebben gevestigd, omdat zij onderworpen zijn aan religieuze beperkingen die hun niet toelaten ten volle te participeren aan het sociale leven van hun nieuwe land. Wederzijdse tolerantie lost het probleem van de vreemdheid niet op, en een oecumenische welwillendheid van de autochtone bevolking is vaak niet meer dan een strategie om de eigen religie te verdedigen en aldus vaak een verholen fundamentalisme. Nochtans zal de toekomst eisen dat er een soort amalgaam ontstaat, waarbij echter niemand zijn identiteit hoeft te verliezen uit respect voor de vrijheid van het individu. Voorlopig is dit nog een lokaal probleem, maar in het 'werelddorp' zal het een universeel probleem worden. Zullen we dan maar proberen de religie af te schaffen zoals in het marxisme? Het probleem is dat de religie raakt aan de diepste wortels van het leven en

daarom aan de zingeving. Dat is de reden dat zij zich niet zo gemakkelijk laat verdringen als dat vanuit een toenemende verlichting met racisme of nationalisme wel het geval is. We kunnen echter in onze tijd ook niet verder leven met een religie die op de middeleeuwse samenleving geprofileerd is. Daarom is de enige uitweg uit de religieuze hachelijkheid de bestaande religies te 'verfilosoferen', dit wil zeggen ze tot een 'redelijke religie' (*Vernunftreligion*) te herscheppen, zodat we de religie in haar dieptestructuur kunnen benaderen, terwijl de oppervlaktestructuren behouden blijven zolang bepaalde mensen daar behoefte aan hebben. Zolang religie echter een strakke ideologie blijft zal dit niet lukken. Het is een van de redenen waarom ik mij aangetrokken voel tot het boeddhisme als filosofie van de religie.

Multiculturalisme analyseren vanuit de dieptestructuur is een complexe zaak. De eerste vraag die we ons daarbij moeten stellen is: wat is cultuur? Is ze het geheel van zeden en gewoonten, met inbegrip van voeding, klederdracht, volksmuziek en schilderkunst? Amerikaanse artikels over de multiculturele samenleving zijn vaak geneigd cultuur gelijk te stellen aan het eten van een hamburger van McDonalds of het drinken van cola, maar dat is een platte marktfilosofie. Het is duidelijk dat 'zeden en gewoonten' een aspect zijn van de cultuur van een bepaald volk, maar dit aspect behoort tot de 'differenties' en kan nooit een universeel klassiek karakter krijgen: het behoort tot de volksoverlevering en zijn waarde ligt in de duidelijke verschillen die haar herkenbaar maken. Als een dergelijke cultuur van 'zeden en gewoonten' zich vermengt met een andere cultuur, dan ontstaat een culturele hybride. Wanneer echter een van deze culturen in de minderheid is, zijn er twee mogelijkheden: ofwel zal de 'kleinere' cultuur geabsorbeerd worden door de grotere, ofwel zal de minderheidscultuur reageren met zelfbehoud en in vervreemding eindigen, waardoor gettosituaties ontstaan, zoals het geval is met de chassidisch-joodse gemeenschappen in Europa. Overleven in een getto is alleen maar mogelijk wanneer een gemeenschap beschikt over voldoende intellectuele, religieuze en zelfs economische kracht, en in staat is zichzelf als elitegroep te isoleren. De joodse gemeenschap bestaat reeds eeuwenlang in Europa en heeft grote ervaring met culturele overleving.

Helemaal anders loopt het als een groep mensen zich in economische nood in een ander land vestigt, met als enige drijfveer het ontvluchten van de armoede in hun eigen land. Dit type migranten heeft doorgaans weinig of geen scholing gehad en haalt dus geen hoog intellectueel niveau. Zij zijn stevig geworteld in hun eigen folklore en kunnen niet zonder meer 'getransplanteerd' worden. Hun aanpassingsvermogen is klein, denk alleen al aan taalbeheersing. Om niet alle houvast in de vreemde wereld te verliezen leven ze vaak teruggetrokken in familiekring of clans van medemigranten, waardoor zij in staat zijn hun eigen leefwereld te bestendigen. In de 'buitenwereld' is hun kleding het kenmerk dat hen onderscheidt en dat zij aanwenden om hun identiteit te benadrukken. Anderzijds maakt het hen herkenbaar en leidt het vaak tot xenofobe reacties. De tweede generatie is niet langer geworteld in de ouderlijke tribale omgeving, maar wordt nog wel steeds onder ouderlijk gezag opgevoed binnen dit traditionele kader. Het sterk-

ste aspect van deze tradities is vaak de religie, omdat die duidelijk gebaseerd is op absolute waarden die tot de overlevering van het volk behoren en daarom heilig zijn. Deze tweede generatie zal inderdaad 'zeden en gewoonten' losser interpreteren, maar toch de fundamentele waarden aanhouden. Maar daarnaast verbreedt de horizon van de tweede generatie zich door het deels opgroeien buiten de familieclan, en in de derde generatie komt er een 'horizonfusie' (Gadamer) tot stand. Kleine wrijvingen met de gastheercultuur kunnen opgelost worden door politieke ad-hocmaatregelen (bijvoorbeeld de hoofddoekkwestie die recent in Europa actueel was), maar dit heeft tenslotte nog weinig te maken met multiculturalisme in de diepte.

Cultuur kent vele lagen en gradaties. Hoe 'lager' het niveau van een cultuur, des te meer is ze beperkt tot haar eigen invloedsfeer. Neem bijvoorbeeld een dialect: in mijn kinderjaren waren zij die een ander dialect spraken al vreemdelingen. In tegenstelling tot veel abstracte denkers, erken ik de hoge mate van intimiteit en geborgenheid die uitgaat van lokale gebruiken, maar eigenlijk leidt deze gemakkelijk tot parochialisme. Om deze reden is de idee van 'uitdijende ringen' van het grootste belang voor het doorbreken van deze nauwe grenzen. Echt grensoverschrijdend zijn alleen die waarden die gericht zijn op universalisme, zoals vrijheid, mensenrechten, tolerantie. Dit universalisme is bepalend voor wat we een 'hogere' cultuur noemen. Het is het domein van kunst, taal, filosofie, religie en dergelijke, de transcendente waarden van een beschaving. Overigens zijn zelfs deze waarden niet universeel in de absolute zin van het woord: zij wortelen nog steeds in de immanente grond van de beschaving waarin zij ontstonden. Vandaar dat alleen de *homo universalis* deze hogere waarden kan appreciëren, ongeacht de cultuur waaruit zij ontstonden. *Mundi civis* (burger van de wereld) is bijgevolg geen politiek of economisch begrip, maar een elitair cultureel begrip. Dit woord 'elitair' wordt weliswaar niet op prijs gesteld in een democratische gemeenschap, maar laat ons niet vergeten dat de hoogtepunten van wetenschap, kunst, filosofie en zelfs (mystieke) religie weliswaar niet zijn voorbehouden aan, maar toch slechts toegankelijk zijn voor een minderheid, die de eigenlijke motor van een beschaving vormt. 'Elite' is geen privilege gebaseerd op rijkdom, macht en sociale status, maar een verplichting op basis van het persoonlijk 'bevel des hemels'.

De kapitalistische economie appelleert sterk aan de ego-intentionaliteit, d.i. de opvatting waarbij het 'ik' altijd centraal staat. Daarom houdt ze haar interpretatie van 'cultuur' op een zo laag mogelijk niveau, zodat deze als een grootste gemene deler de gehele markt bestrijkt. Dit kan leiden tot het verlies van de elite, maar in marktermen is dat een verwaarloosbaar kleine groep. Dit is de manier waarop McDonald's en Coca-Cola hun producten op de Chinese markt doordouwen, onder het mom dat zij belangrijke aspecten van de westerse cultuur verhandelen. Deze associatie vergt niet veel intellectuele inspanning van de eenvoudige Chinees en het geeft hem het gevoel 'in' te zijn en biedt hem de illusie dat de consumptie van deze producten een toegevoegde waarde biedt aan zijn bestaan. Het uiteindelijke resultaat van een dergelijke interpretatie van cultuur is een culturele laagvlakte, zonder steile ber-

gen om te bestijgen, maar met erosie van de hogere waarden. De onderwijssystemen zijn niet opgewassen tegen deze erosie: dit resulteert in een brede kloof tussen de ethische waarden die worden onderwezen en het consumentengedrag dat wordt geleefd. Op deze manier ontwikkelt zich inderdaad een soort globale eenheid in de wereld, maar het is een eenheid door vervlakking.

Ik ben nuchter genoeg om mij te realiseren dat 'hogere' waarden geen inhoud hebben voor mensen die elke dag voor hun bestaan moeten vechten. 'Hogere' waarden zijn een luxe in het leven. De mens kan zich alleen spiritueel ontwikkelen wanneer aan de materiële behoeften is voldaan. Maar in het comforteringsproces kan een mentaliteit ontstaan die economische waarden *ad infinitum* extrapoleert. Zolang ik voortdurend alert moest zijn om te overleven, had mijn leven zin. Nu overleven niet langer een probleem is, moet ik het leven een transcendente zin geven. Door extrapolatie wordt echter zelfverrijking de zin van het bestaan, dat wil zeggen het opstapelen van dingen die aan het overleven niets toevoegen. Dit creëert een gelaagde maatschappij gebaseerd op geld, en sociale rechtvaardigheid – dat wil zeggen de zorg dat niemand honger lijdt – verdwijnt naar de achtergrond. Het kapitalisme heeft de winst van de aandeelhouders tot doel en is desnoods bereid onderdrukking en racisme te aanvaarden om dit doel te bereiken. Het verderfelijke gevolg van een dergelijke sociale visie is dat cultuur wordt gereduceerd tot 'smaak en koopgewoonten' en dat men uit economische noodzaak hoogstens rekening moet houden met de lokale zeden, maar niet met de hogere culturele waarden. Dit is een erg gevaarlijke trend in het kosmopolitisme: het lost het probleem van het multicultureel samenleven op door algemene erosie. Het is voldoende bekend hoe ver de macht van de multinationals reikt, precies omdat zij vaak alleen het 'laagste' in de mens, met name zijn banale lustgevoelens, aanspreken.

Immigranten met een lager scholingsniveau lopen het gevaar snel opgeslokt te worden door onze consumptiemaatschappij. De enige transcendente verdediging die ze hiertegen hebben is hun religie, die ook verantwoordelijk is voor hun ethos. We kunnen dan ook aanvankelijk geen dialoog met hen aangaan, het enige wat we voor hen kunnen doen is hen hoffelijk ontvangen en hopen dat het integratieproces snel de verschillen absorbeert. Dit is natuurlijk een eenrichtingsverkeer. We moeten er rekening mee houden dat een dergelijk integratieproces drie generaties duurt. De eerste generatie is als een wortelstok die met zijn hoofdwortel in zijn eigen cultuur is ingebed en slechts ontspruit aan de oppervlakte van de gastheercultuur, terwijl hij zich spiritueel blijft voeden vanuit zijn eigen religie. Om 'slechte invloeden' te weren krijgt deze laatste vaak een fundamentalistisch karakter, wat de integratie niet bevordert. En vaak is de begeleidende clerus niet voldoende onderlegd om de integratie te promoten. De tweede generatie is reeds sterk geworteld in de nieuwe maatschappij, maar is via familie en opvoeding ook nog sterk verbonden met de eigen cultuur. Leden van deze tweede generatie bereiken vaak een goed scholingsniveau, maar zijn door hun afkomst in het nadeel, en kunnen geen plaats in de nieuwe gemeenschap verwerven. Wanneer ze hiertegen rebelleren creëert dit vaak een negatief imago. De derde generatie wortelt autonoom en wordt kritisch ten aanzien van de eigen cul-

turele waarden, zodat ze gewoonten en gedrag gemakkelijker kunnen loslaten en de kernwaarden van hun oorspronkelijke cultuur kunnen ontdekken. Op hetzelfde moment is hun kennis van de gastheercultuur sterk toegenomen, wat hun in staat stelt om een comparatief standpunt in te nemen. Ik geloof daarom dat het probleem van de multiculturele samenleving alleen in de diepte en in de derde generatie kan worden opgelost. Cultuur is geen statisch gegeven met eeuwige waarden, maar een organisch proces. Anderzijds blijven sommige constante trends bewaard door de ontwikkeling van de cultuur heen, en deze zijn bepalend voor het beeld dat we vormen van onze eigen cultuur. Het zijn de 'zeden en gewoonten' die langzaam veranderen omdat de oppervlaktespanning vermindert – denk aan onze eetgewoonten, kleding, werk, feesten, liturgieën, opvoeding, sociale contacten, mobiliteit, informatie en dergelijke. En zo kunnen de hogere culturele waarden naar voren treden.

Taal is op zich geen hogere culturele waarde, maar een middel tot communicatie. Ze wordt alleen een hogere waarde wanneer ze vorm geeft aan de herinneringen van een beschaving: wat we in de breedste zin 'literatuur' noemen is door de taal zelf gedetermineerd. Wat betekent het wanneer je je eigen moedertaal opzij moet zetten om die te vervangen door een andere taal, die zelden méér wordt dan een middel tot communicatie? Dit is wat er met migranten gebeurt. We kunnen niet ontkennen dat een verlies van (moeder)taal altijd een verlies van cultuur inhoudt. En dat brengt ons bij het probleem van culturele nationalismen. Een 'Europa van

volkeren' kan niet anders dan een culturele lappendeken zijn. Anderzijds vertonen de hoog aangeschreven staatsculturen een zeer kunstmatig karakter. Het begrip 'volk' heeft voor de meeste mensen niet langer een raciale of etnische connotatie, het wordt bepaald door taal. De geschiedenis bewijst dat kleine talen altijd door grotere worden verdrukt. Het is een feit dat een multiculturele gemeenschap geen rechten kan toekennen aan talen als zodanig omdat ze anders zou eindigen in een toren van Babel. Vandaar dat een minderheidstaal beperkt is tot lokaal gebruik en dat ze haar culturele creativiteit verliest. Anderzijds wordt de *lingua franca* – vaak het Engels – gedegradeerd tot haar pidginversie, voldoende als communicatiemiddel maar ver verwijderd van de taal van, zeg maar, Shakespeare. Zo komt het dat allochtonen bedreigd worden door linguïstische 'onthoofding' en dus verlies van cultuur. In een staat waar zich minderheden vormen kan aan deze groepen een mate van culturele autonomie worden toegekend, maar wat met de allochtonen die in de diaspora leven? Zelfs wanneer we het nationalistische principe aanvaarden dat een volk recht heeft op zijn eigen taal, dan kan dit niet toegepast worden op hen die verspreid leven in verre landen. Culturele autonomie zou bij deze laatsten sterk afhankelijk zijn van onze moderne communicatiemiddelen, maar deze middelen maken de cultuur ook beschikbaar voor de allochtonen zelf, doch dit vereist de aanwezigheid van een intellectuele bovenlaag. Een staat kan slechts mogelijkheden creëren, maar kan deze niet zelf invullen. We kunnen ons natuurlijk inbeelden dat in de toekomst het rechtstreeks contact tussen mensen zal verdwijnen en er een geheel nieuwe vorm van maatschappij zal ont-

staan, waarin we onze gesprekspartners van over de hele wereld kiezen, terwijl we nooit met onze buren praten. In dit geval zal er een probleem overblijven: wat doen we dan met de staten? We zullen hen moeten afschaffen en één wereld worden, een proces dat in Europa met de oprichting van de Europese Unie al is begonnen. Deze wereld zal op een andere wijze gelaagd worden, volgens wat we een filosofische invalshoek kunnen noemen (filosofie in de breedste zin van het woord): het brengt mensen met dezelfde interesses samen, niet in economische maar in intellectuele en spirituele zin. Door de moderne communicatie kunnen we nu van zo'n wereld beginnen te dromen, en ik heb de indruk dat deze reeds aan het ontstaan is. Het is de enige manier om de economische dominantie te verminderen en de mondiale spiritualiteit te redden.

Religie is een ander aspect van cultuur. Niet alleen omdat ze antwoorden geeft op ultieme levensvragen, maar ook omdat ze een collectief ritueel ondersteunt dat vooral tot uiting komt in de *rites de passage*. Immigranten hebben vaak weinig meer om naar terug te grijpen wanneer ze met grenssituaties worden geconfronteerd. Hun religie is de enige haven waarin ze het moordend drukke verkeer van deze vreemde wereld kunnen ontvluchten: in de moskee of de tempel komen ze thuis in hun eigen vertrouwde wereld. Religie is ook het duurzame geheugen van een cultuur, en ze weerstaat alle omgevingsinvloeden, waardoor culturele eilanden ontstaan in de gastheercultuur die haar eigen overlevering heeft die niet overeenstemt met de mythologie van de gast. Zoals reeds eerder beschreven: er is slechts één oplossing voor de wrijving tus-

sen twee religies, namelijk afdalen in de dieptestructuur, maar dit vergt een hoge intellectuele en zelfs filosofische instelling.

Een andere dimensie van cultuur is haar collectieve 'geheugen', haar geschiedenis. Tijdens de gloriedagen van het kolonialisme kregen de Congolezen geschiedenisles waarin ze moesten leren over *'nos ancêtres, les Gaulois'* (onze voorouders, de Galliërs), een typisch imperialistische expansie van het Belgisch geestelijk erfgoed. Anderzijds blijft het waar dat 'gelukkige mensen geen geschiedenis hebben', en dat het beter is geen herinnering te hebben dan een slechte. Maar waar mensen van verschillende historische tradities elkaar ontmoeten, is een versmelting van horizonten het resultaat. De kruistochten hebben een volledig andere betekenis voor de Arabier dan voor de westerling, en beide zijn ideologisch misvormde gezichtspunten. Wanneer we de geschiedenis alleen benaderen in het kader van onze eigen conflictmodellen en deze naar de tegenwoordige tijd extrapoleren, dan wordt het Westen een gevaarlijke vijand voor de islam en vice versa. Er ontstaat wantrouwen jegens migratie in het algemeen en men stelt zich de vraag: 'Is dit niet een voortzetting van een historische trend, infiltreert de islam onze beschaving nu zonder het wapengekletter van Poitiers of Ronceval?' Geloven wij, westerlingen, werkelijk dat wij en alleen wij het recht hebben de wereld te veroveren en onze religie over de aarde te verbreiden, terwijl we dat, als het door de islam wordt nagestreefd als brutale agressie ervaren? Elk volk bouwt zijn eigen geschiedenis op volgens nationalistische krachtlijnen: we leiden onze grootsheid af van de glorieuze heldendaden van onze voorou-

ders. In de romantiek werd dit het principe van de geschiedschrijving. Dat was de tijd dat elke andere natie als een potentiële vijand werd gezien. Hoe kunnen we dan nog een objectieve wereldgeschiedenis schrijven? Als het doel van geschiedenis alleen maar is de nationale trots op te poetsen, dan moeten we werken met vijandbeelden en culturele verschillen accentueren, zodat geschiedenis wereldburgerschap tegenspreekt. Naar mijn mening is de enige uitweg: ons niet langer richten op lokale geschiedenissen, maar in plaats van politieke, culturele geschiedenis te onderwijzen. We moeten dan uitgaan van een wereldperspectief, daarbij voor ogen houdend dat de glorieuze nationale geschiedenis niet meer dan tweeduizend jaar oud is, terwijl de geschiedenis van de mensheid al meer dan honderdduizend jaar geleden begon. Laten we het vernauwende patriottisme achter ons laten en leven in 'uitdijende ringen', en het educatief proces starten vanuit onze eigen kleine, maar toegankelijke leefwereld van regio en volk, maar met het oog blijvend gericht op de wereldhorizon. Laten we de moed hebben om geschiedenis ook eens te schrijven vanuit het standpunt van de ontdekten, bekeerden, uitgebuiten. Hoe aantrekkelijk ziet de Amerikaanse geschiedenis eruit als we door de ogen van de indianen kijken? Hoe hartverwarmend is de koloniale vernedering van India voor de lokale Indiërs? Hoe trots zijn de Chinezen na hun nederlaag in de opiumoorlogen en hun nasleep? Hoe tevreden zouden de Tasmaniërs zijn – als ze nog bestonden – dat ze vervangen zijn door schapen? De geschiedenis moet losgemaakt worden van nationale trots, anders zal ze altijd vol leugens en eenzijdigheden blijven.

Filosofie coördineert de culturele waarden maar ze is eigenlijk een intellectueel luxeproduct. Alleen als er een cultureel hogere klasse bestaat, is er reflectie over de filosofische krachtlijnen. Het is echter alleen op dat niveau dat men zijn eigen cultuur kritisch kan beoordelen en in dialoog kan treden met andere culturen. Filosofie is in essentie niet creatief, ze creëert geen eigen cultuur, omdat cultuur haar wereldbeeld ontleent aan het collectieve 'geheugen' en dus voor een groot deel aan religie.

We zouden de culturele lappendeken politiek verder kunnen exploreren en de samenleving beschouwen als een losse verzameling ideologische clusters, die onderling contact vermijden en elkaar in het beste geval gedogen, maar met zo weinig mogelijk interactie. We beelden ons vaak in dat de bindende factor politiek-economisch van aard is: 'stabiele financiële systemen, sterke zorgsystemen, veilige en houdbare ontwikkeling, een beschermd globaal milieu'[104]. Dit betekent dat, als we voldoende sociale zekerheid zouden kunnen garanderen aan vreemdelingen, de multiculturele samenleving zelf automatisch haar eigen probleem zou oplossen. Iedereen zou op zijn eiland blijven en aanvaarden dat er geen wegen zijn waarlangs we elkaar kunnen ontmoeten. We kunnen ook kiezen voor een biologische benadering, zoals beschreven door E.O. Wilson[105] en K. Lorenz[106], en aanvaarden dat leven tenslotte alleen maar een *struggle for life* is. We kunnen dan de maatschappij alleen nog in conflictmodellen interpreteren – in dit geval

[104] D. Held, o.c., p. 12
[105] *Sociobiology*, 1978.
[106] *Die Rückseite des Spiegels*, 1975.

de fameuze *clash of civilizations* – als iets waarin macht de beslissende factor is en agressie het wapen. Maar kunnen we een biologisch model overdragen op de mensenmaatschappij? De mens kent immers niet alleen ego-intentionele maar ook alter-intentionele emoties. Er is een natuurlijke ongelijkheid die verband houdt met ons persoonlijk 'bevel des hemels' of – meer pessimistisch geformuleerd – met onze 'geworpenheid'. Het boeddhisme leert dat we het lijden moeten bestrijden en zo armoede verdrijven, niet dat we een schijnbare gelijkheid moeten creëren. Het kapitalisme echter steunt op een opgefokte ego-intentionaliteit die ongelijkheid doet toenemen. Het kan zichzelf niet bestendigen zonder een zekere mate van agressie, zodat 'de ander' een potentiële vijand wordt. De ontevredenen houden het systeem in stand en rechtvaardigheid wordt een secundaire factor. Omdat geld de determinant is voor sociale status, verrijkt de consumentenmaatschappij de rijken, maar nooit de armen.

'Een burger is meer dan een consument. Een goed persoon is meer dan een goede shopper.'[107] De mens heeft ook een transcendente dimensie, zodat zijn leven pas zinvol wordt wanneer het zich ook in de spirituele, morele en filosofische domeinen kan ontwikkelen. We moeten het multiculturele probleem in dit perspectief bekijken.

Staatsculturen hebben de neiging om de kleine vissen te laten opslokken door de grote, en dit als een normaal organisch proces te beschouwen. Vandaag de dag heeft de Amerikaanse neiging om de

[107] Sandy LeFave, 'Philosophy and multiculturalism: What is multiculturalism striving for?, http://www.westvalley.edu/ph/multigoals, p. 15 .

hele wereld te onderwerpen aan de eigen economische hebzucht, de culturele erosie van de wereld en het ontstaan van een culturele laagvlakte tot gevolg. Cultureel imperialisme betekent een enorme verarming van de wereldcultuur. Vele grote culturen hebben een historische diepte (de Amerikaanse cultuur is, historisch gesproken, recent en daardoor niet zo diepgaand) en zij hebben het gevoel de erfgenamen van een duizendjarige traditie te zijn. Maar ook kleine volkeren, zoals de Joden, kunnen een grote culturele traditie hebben. Wat heeft de wereld ermee gewonnen dat de Ierse cultuur helemaal is opgeslorpt door de Britse? Hoe homogener de wereld, des te armer ze is, en het kan dus niet de bedoeling zijn van het kosmopolitisme om alles in eenzelfde keurslijf te persen. Maar we lopen wel het gevaar van culturele armoede als we de waarde van een cultuur te laag inschatten en haar overlaten aan de economie: het is gunstig voor de productieprocessen om de smaken uniform te maken. Grote culturen, die soms durven te denken dat ze een wereldcultuur zijn, lijden gemakkelijk aan culturele inteelt. Vaak waait een nieuwe wind uit de hoek van de kleinere culturen. Bovendien ontstaan in kleine taalgemeenschappen 'knooppunten' waar grotere culturen elkaar kunnen ontmoeten: viertalige intellectuelen in de Europese lage landen hebben directe toegang tot de grote culturen van Europa.

Multiculturalisme wordt nog te vaak als een lokaal politiek probleem beschouwd, maar in een wereld waarin mensen zich gemakkelijk verplaatsen en de aarde door hedendaagse communicatie steeds kleiner wordt, wordt het een universeel probleem. Als het slechts een plaatselijke aangelegenheid was, dan zouden we de

Fremdkörper ofwel isoleren, ofwel afstoten, ofwel integreren, maar op universele schaal bestaan *Fremdkörper* eigenlijk niet. In dat geval moet tolerantie plaatsmaken voor erkenning en waardering. Het andere kan gedoogd worden, maar het kan niet erkend worden zolang het mij onbekend blijft. Volgens Charles Taylor ontstaat er een conflict tussen 'erkenning van gelijke waardigheid' en 'erkenning van culturele authenticiteit'.[108] Maar wat is de betekenis van 'authenticiteit'? Is dit geen begrip dat alleen toepasbaar is op een gesloten nationale gemeenschap die in een afgezonderde, verre vallei leeft? Culturen zijn eigenlijk nooit authentiek: ze ondergaan voortdurend invloeden van andere culturen. De 'waardigheid' erkennen is niet veel meer dan een daad van hoffelijkheid en non-agressie, en behoort tot de oppervlaktestructuur.

Een dialoog in de diepte kan niet gevoerd worden op een populair niveau, maar enkel door een intellectuele elite. Migranten die zich om economische redenen verplaatsen naar een andere cultuur behoren meestal tot het 'gewone volk'. Wanneer de tweede generatie hierboven uitstijgt, moeten ze dit in de vreemde context doen, zodat een groot deel van de authenticiteit verloren gaat: de oorspronkelijke cultuur is niet langer een leefwereld maar een abstractie. Multiculturalisme kan alleen in de diepte verwezenlijkt worden door middel van een interculturele filosofie. Maar ook hier zijn er hindernissen te overwinnen. Ten eerste moeten filosofieën van een vergelijkbaar niveau zijn, anders zal de dominante filosofie

[108] Charles Taylor, *Multiculturalism, and the politics of recognition*, 1992, pp. 66-67. Zie ook: Koo van der Wal, e.a., *Charles Taylor, Wijsgerig perspectief*, 41 (2001), 3 en Heinz Paetzold, 'The Relationship between multiculturalism and intercultural philosophy', (internet), p. 2v.

zichzelf als maatstaf opdringen. Een authentieke filosofie kan alleen ontstaan uit zelfreflectie en vereist historische diepgang. In feite beantwoorden slechts drie filosofieën aan deze voorwaarde: de Grieks-westerse, de Indische, en de Chinese. Als een gevolg hiervan zouden de wereldbeelden die niet op schrift gebaseerd zijn, buiten de boot vallen en dat verandert de betekenis van het woord 'wereldwijd'. Om deze impliciete filosofieën toch in de dialoog te betrekken, moeten die filosofieën worden 'gereconstrueerd'. Als dit wordt gedaan door westerse geleerden, dan moeten zij dit wereldbeeld 'objectiveren', precies omdat zij erbuiten staan. Er zijn echter ook 'autochtone' filosofen die proberen hun eigen traditie binnen een filosofisch raamwerk te plaatsen. Dit is wat er bijvoorbeeld met de Afrikaanse filosofie gebeurt.

Om de tweede hindernis voor een interculturele filosofie te overwinnen, moeten we onszelf de vraag stellen of ons begrip van 'filosofie' niet te smal is. Als we bijvoorbeeld kijken naar China, denk ik dat we het genie van China niet kunnen begrijpen louter op basis van de lezing van filosofische traktaten. Onze westerse filosofische traditie is zo rationalistisch dat ze meestal zonder meer voorbijgaat aan de esthetische dimensie, en dat is juist de onuitgesproken filosofie van China. Deze esthetische dimensie is iets dat alleen door de Chinese intellectueel kan worden aangevoeld. Wie vertrouwd is met de Chinese landschapschilderkunst weet dat daarbij geen intellectuele analyse maar emotionele resonantie aan de orde is. Mijn ervaring als oriëntalist heeft me geleerd dat oriëntalisten te vaak laatdunkend neerkijken op autochtone interpretaties – 'het is maar Chinees', of 'het is maar Indisch' – alsof wij meer

zouden begrijpen van hun geestelijke wereld dan zij die eraan deelnemen. We moeten leren luisteren naar de inheemse bevolking, want zij zijn de enigen die hun wereld subjectief ervaren.
Ten derde wordt filosofie uitgedrukt in een taal: welke taal moeten we kiezen, de onze of de hunne? Het oorspronkelijke doel van comparatieve filosofie is vergelijking. In Amerika is de betekenis van 'comparatief' echter verschoven, zodat het woord nu eerder 'niet-westerse filosofie' betekent. Zonder twijfel moet een beschrijvende fenomenologie voorafgaan aan een vergelijking, maar ik stel vast dat de onderlinge vergelijking van filosofieën vaak verwaterd is tot het alleen maar naast elkaar plaatsen, waarbij de nadruk wordt gelegd op de verschillen. De hamvraag is of vergelijken zinvol is. We kunnen het standpunt van de incommensurabiliteit van beschavingen aanhangen, waarin het conflictmodel, de botsing van beschavingen, de enige weg is om politiek-economische dominantie over een vreemde cultuur te verwerven. Deze idee komt niet alleen voor bij Huntington, maar ook bij sommige rechtlijnige denkers als John Searle, die ervan overtuigd is dat we mooi op weg zijn om het project van de verlichting te verwezenlijken: we komen dichter bij de 'waarheid, werkelijkheid, objectiviteit en rationaliteit'. En deze verwezenlijking mag niet worden bezoedeld door irrationele subculturen, omdat zij onze 'superieure westerse cultuur' in gevaar zouden brengen. Multiculturalisme is daarom laakbaar, alleen al omdat culturen zich op verschillende niveaus van ontwikkeling bevinden. Voor Rorty is de waarheid niet een kwestie van correspondentie tussen theorie en werkelijkheid, maar eerder een intersubjectieve afspraak; we overschatten de invloed van de filosofie op de praktijk van het leven,

en derhalve is het van weinig belang of we voor of tegen het multiculturalisme zijn. Anderzijds ziet Charles Taylor 'gelijke waardigheid' en 'differentie' als onverenigbaar, maar wel verenigbaar in 'gelijke waardering'. Deze laatste vereist 'erkenning'. Taylor is van mening dat 'alle menselijke culturen die gedurende aanzienlijke tijdspannen gehele gemeenschappen hebben bezield iets belangrijks te vertellen hebben aan alle mensen.'[109] Om deze vreemde culturen te begrijpen moeten we Gadamers 'versmelting van horizonten' (*Horizontverschmelzung*) toepassen. Het betekent niet dat alle culturen dezelfde waarde hebben – er bestaat namelijk geen eenduidig waardecriterium – maar dat elke cultuur de andere kan verrijken.
Versmelting van horizonten is echter geen amalgaam in de zin van Toynbee, maar een dialoog waarin beide partners zichzelf kunnen blijven. De grote vraag blijft echter: wie zal de conversatie leiden? Is een westerse sinoloog bevoegd te spreken in naam van China? Zonder afbreuk te doen aan zijn waarde als informant, is hij zelden iemand die de Chinese cultuur in al haar vezels ervaart. Zijn China is een abstractie, het resultaat van een reductie. Daarom denk ik dat de enige goede gesprekspartners de autochtonen zijn. Evenwel is niet elke Chinees een filosoof, en dus moeten de Chinezen zelf nadenken over hun tradities en ze in duidelijke schema's formuleren. We kunnen stellen dat een echte dialoog alleen in de diepte mogelijk is. Ik heb de indruk dat dit tot op heden nog niet is gebeurd, maar ik ben ervan overtuigd dat ze uitsluitend binnen het kader van een paradigmavrij model kan worden gevoerd.

[109] 'The politics of recognition', in *Multiculturalism*, pp. 66-67.

De intellectuele wereld moet in beweging worden gezet. Noch de oorspronkelijke cultuur, noch de religie kan het probleem oplossen, omdat zij meestal niet bereid zijn hun eigen standpunten in een bredere context te plaatsen. En dat laatste is uiteindelijk de betekenis van comparatieve filosofie in de praktijk. Een globale filosofie is geen wereldfilosofie vergelijkbaar met de universele wetenschap. Globale filosofie is alleen comparatief van aard: ze probeert filosofieën zoals ze zich in verscheidene grote culturen ontwikkelden, samen te brengen in een model, zodanig dat zij elkaar kunnen begrijpen, niet in hun eigen beperkte, paradigmatische context, maar als een van de dimensies van de transcendentale wereld waarin alle mensen broeders zijn.

We kunnen de globaliserende trend niet stoppen. Het heeft geen zin om terug te verlangen naar 'de goede oude tijd'. We weten allemaal dat klein mooi is, maar deze taoïstische droom is nu voorbij. Het is echter onze plicht te ageren tegen de zuiver materialistische profilering van de globalisering, en de impact van de zogenaamde 'culturele' macht van de multinationals te verminderen, niet het minst omdat zij het egoïsme en de hebzucht van de mensen aanwakkeren en gemotiveerd worden door zelfverrijking. Het is duidelijk dat het psychologische effect van een ongebreideld consumentisme er een zal zijn van despiritualisering. Gedurende twee millennia heeft de religie getracht enig evenwicht te creëren tussen het materialisme en het spiritualisme, maar het is betreurenswaardig dat het juist de kerken en abdijen waren die zichzelf verrijkten en de gevangenen werden van hun eigen systeem: ze offerden het behoeftige en hongerlijdende volk op aan hun God, die ze met pracht en praal meenden te moeten eren. Het was spiritualiteit voor de gepriviligieerden.

Maar ons enige wapen tegen de macht van de multinationals is juist gelegen in die tekortkoming op het vlak van de spiritualiteit. Dit kan naïef klinken en voor de 'realisten' zal het wel pure nonsens zijn, maar er rest nog steeds een kleine elite die andere doelen nastreeft dan hamburgers en cola. Het leven zou zonder betekenis zijn als we alleen maar op aarde waren om te eten en te drinken. Anderzijds zijn eten en drinken basisbehoeften, en is de economie daarom een belangrijk aspect van het leven. Maar als eenmaal aan de basisbehoeften is voldaan, moeten we onze blik richten op 'hogere' doelstellingen, zodat we onze plaats in de evolutie kunnen vinden en een bredere betekenis kunnen geven aan het leven. Spiritualiteit is niet synoniem met religie, noch is ze het exclusieve domein van de kerken, hoewel deze altijd een belangrijk aandeel in de spirituele evolutie zullen hebben. Zonder enige twijfel domineert het christendom historisch gezien de westerse spiritualiteit, maar betekent zijn achteruitgang dat spiritualiteit tot het verleden behoort en nu niet meer actueel is? Of betekent het eerder dat de gelijkschakeling van christendom en spiritualiteit – die typerend was voor de middeleeuwen – achterhaald is?
Spiritualiteit is transcendente emotionaliteit, die de basis vormt voor mystiek, die zelf de kern is van religie. De mens wordt ontroerd door het Mysterie van zijn bestaan: deze ontroering is een mystieke ervaring, op voorwaarde dat ze niet gericht is op het eigen kleine ego. Omdat economie dit in feite wel is, verdringt ze

vaak de spiritualiteit. Maar de religie als geheel van dogma's, voorschriften en liturgieën kan ook aanleiding geven tot antispiritualiteit. In de snelle evolutie van het rationalisme sedert de verlichting, geloofden we dat het project van de 'rationalisering' in een paar eeuwen kon worden voltooid, maar we vergaten daarbij dat er een dimensie van het menselijk leven is die nooit onderworpen kan worden aan logica: hebzucht, haat, liefde, mededogen en dergelijke. Deze zijn niet geworteld in de rationaliteit – *pace* Kant – maar worden door stemmingen aangedreven. Daar de mystiek zich in het Westen nooit ten volle ontplooide, werden 'hogere' gevoelens zelden door de religies gecultiveerd. Moraal was gebaseerd op verboden, en liefde werd een gebod, alsof we liefde kunnen bevelen. Liefde is een innerlijke stemming. Sinds het begin van het christendom werd ze beschouwd als de kern van het religieuze leven, maar in de praktijk was dit het geloof in dogma's, en de grootste zonde was niet de liefdeloosheid maar de ketterij. Als iemand mij verplicht iets te eten dat ik niet lust, dan voel ik een spontane afkeer; als iemand mij verplicht te kijken naar de misère van de armen, dat voel ik spontaan medelijden, op voorwaarde dat mijn emotionaliteit niet langer egogericht is maar transcendent. Juist zoals rationaliteit de vrucht is van een langdurig leerproces, kan emotionaliteit tot het transcendente niveau gebracht worden door opvoeding, zoals Confucius al wist. Terugkijkend op mijn eigen korte leven, kan ik echter alleen maar tot de slotsom komen dat zelfs verfijning van de esthetische smaak niet langer een zorg is van het huidige onderwijs. Het gevolg hiervan is een verbrutalisering en verruwing van het emotionele leven. Er is volgens mij een

direct verband tussen deze verruwing van het gevoelsleven en de neergang van de religiositeit. Mystiek is in de eerste plaats aandachtige aanwezigheid bij het mysterie van het leven, het vereist stilte en ontvankelijkheid. Het minste wat we kunnen zeggen is dat transcendente emotionaliteit in onze westerse religies voor een groot deel braakliggend terrein is. Het christendom probeerde altijd al zichzelf als een rationele religie te profileren, ondanks haar mythische basis. Wat ik geleerd heb van de geschiedenis van het christendom is dat de wijze waarop het zich over de wereld heeft verspreid uiterst afhankelijk was van strategieën, eerst binnen het kader van een feodale, later binnen dat van een burgerlijke handelsmaatschappij. Het heeft nooit sterke oppositie gevoerd tegen de politiek, terwijl we toch tenminste enige vorm van 'burgerlijke ongehoorzaamheid'[110] zouden verwachten op momenten dat de spiritualiteit op het spel stond. Anderzijds ben ik steeds onder de indruk van de vredelievende expansie van het boeddhisme over Azië. Boeddhisme, 'het licht van Azië'[111], stelde zichzelf als een andere 'verlichting' naast de Eeuw van de Verlichting. De boeddhistische verlichting is er geen van de rede maar van de menselijke emotionaliteit, uitmondend in *maitri* (liefde) en *karuna* (mededogen). Eigenlijk nam het christendom deze zelfde standpunten in ('zalig de zachtmoedigen'), maar het kwam in de greep van de Griekse rationaliteit en week meer en meer af van zijn eigen kern. Toen de mystiek in de middeleeuwen weer opleefde kwam er grote

[110] Zie H.D. Thoreau, 'On the duty of civil disobedience', in *Walden*, 1960, pp. 222-240; J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1984.
[111] Arnold, Edwin, *The light of Asia*, 1891.

weerstand vanuit de theologisch georiënteerde kerk. Het is echter nooit te laat om terug te keren naar de bron. Hierdoor zou het christendom zichzelf kunnen 'boeddhiseren' en een tegenwicht vormen tegen het materialisme dat wordt gepredikt door zovele multinationals, die de nieuwe kerken aan het worden zijn en hun volgelingen het paradijs op aarde beloven.

Vrede

Wat zijn de praktische gevolgen van de ontmoeting van culturen? Ik geloof dat er twee belangrijke zijn: de eerste is die van het multiculturalisme zoals hierboven beschreven, de tweede is die van vrede in de wereld. Vrede is de eeuwige droom van alle spirituele mensen, waar politieke leiders vaak eerder denken aan conflict en oorlog. Alle wereldreligies droomden van eeuwige vrede in de wereld, maar – met uitzondering van enkele Indische religies – waren zelf in veel oorlogen betrokken. Ze waren allemaal in principe pacifistisch, doch geloofden tegelijkertijd dat 'rechtvaardige' of zelfs 'heilige' oorlogen waren toegestaan. Ideeën van heilige en rechtvaardige oorlogen vinden hun wortels voornamelijk in de religies van het Midden-Oosten: jodendom, christendom en islam. De Bijbel predikt vrede, maar ook heilige oorlog als het gaat om het voortbestaan van het Joodse volk. Terwijl het begrip 'rechtvaardige oorlog' aan de basis ligt van het recht op zelfverdediging van Israël, zijn de Palestijnen echter dezelfde mening toegedaan. In het christendom is geweldloosheid duidelijk een van de spirituele pijlers: 'Zalig de vredestichters, want zij zullen kinderen Gods genoemd worden'[112], en zelfs: 'Hebt uw vijanden lief'[113]. Maar reeds in de eerste eeuwen werd er fel geruzied en gekibbeld onder de christenen, omdat Christus geen filosoof was en zijn leer niet erg expliciet: het was eerder een nieuwe ethiek dan een nieuwe filosofie. Toen het christendom zijn spiritualiteit probeerde te verbreiden, maakte het zonder heldere doctrine weinig of geen indruk in de ontwikkelde hellenistische wereld. Daarom werd er, beginnend met Paulus, aan een geloof, een credo, gesleuteld. Er ontstond echter zoveel onenigheid over de interpretatie van de leer, dat keizer Constantijn de bisschoppen verplichtte om de christelijke doctrine vast te leggen in het Credo van het Concilie van Nicaea. Het vastleggen van een doctrine was een typisch Griekse aanpak, die in dit geval werd toegepast op wat eigenlijk een mystieke beweging was. Toen het christendom staatsgodsdienst werd, werd ketterij meteen een belediging aan het adres van de grondwet en kon ze met militaire macht worden onderdrukt. Het hoeft daarom niet te verbazen dat de geschiedenis van de kerk er een is van oorlog en vervolging: van de kruistochten via de uitroeiing van de katharen en andere ketters, tot de godsdienstoorlogen tussen katholieken en protestanten. Zelfs tegenwoordig is de meerderheid van de christelijke fundamentalisten niet pacifistisch, maar geloven, trouw aan de middeleeuwse traditie, in de rechtvaardige oorlog. En er is meer: het christendom keurde oorlog vaak niet alleen niet af, het zegende zelfs de legers en bad voor de overwinning. Niemand stelde zich kritischer op tegenover het gedrag van de kerk dan Erasmus

[112] Mattheüs, 5:9.
[113] Ibid, 5:44.

in zijn *Querela Pacis*, of De Klacht van de Vrede (1521): 'Onder christenen weergalmt in de gerechtsgebouwen, de paleizen van de prinsen, de senaatsgebouwen en kerken het strijdrumoer luider dan ooit gehoord bij naties die Christus niet kennen.'[114] De beweegreden achter deze oorlogszuchtige instelling herleidt hij tot het hart van de mens: 'Het is uit de corrupte passies van het hart van de mens dat de oorlogstumulten ontstaan.'[115] In de islam wordt de *jihad*, de heilige strijd ter verdediging van de islam, meestal verstaan in oorlogszuchtige zin. Omdat we niet zo vertrouwd zijn met de islamitische ethiek[116], laten we liever een welbekende islamitische filosoof, Seyyed Hossein Nasr, aan het woord: 'Het dient benadrukt dat, aangezien de islam het gehele leven omvat en geen onderscheid maakt tussen het heilige en het seculiere[117], deze zich toelegt op kracht en macht die de kenmerken van deze wereld zijn. Maar de islam beperkt deze door het controleren van het gebruik van macht met als doel evenwicht en harmonie te bewerkstelligen, en is tegen geweld als agressie tegen de rechten van zowel God als zijn schepselen, zoals bepaald door de goddelijke Wet. Het doel van de islam is het bereiken van vrede, maar deze vrede kan enkel ervaren worden door inspanning (*jihad*) en het aanwenden van macht die begint bij zelfdiscipline en resulteert in leven in deze wereld volgens de voorschriften van de *shar'ia*. De islam tracht de

[114] *The complaint of peace*. Translated from the *Querela Pacis* (A.D. 1521) of Erasmus, 1917, p. 6. De Latijnse tekst is te vinden op internet. Zie ook: Tammy Graham, 'Erasmus: Peace makes no Reformation', http://history.hanover.edu/hhr/94/hhr94_3.

[115] Ibid., p. 25.

[116] Een algemene beschrijving wordt gegeven door Peter Andres: "Ethik" im Islam', in C.H. Ratschow (red.), *Ethik der Religionen*, 1980, pp. 177-225.

[117] Dat wil zeggen dat er in islamitische landen geen onderscheid is tussen kerk en staat (met uitzondering van Turkije).

mens te helpen om te leven volgens zijn theomorfe natuur en deze natuur geen geweld aan te doen. De islam laat het gebruik van macht alleen toe in zoverre zij de centripetale tendens tegenwerkt die de mens keert tegen wat hij in zijn innerlijke realiteit is.'[118] Hoewel dit nog steeds betekent dat de heilige oorlog door Allah is uitgeroepen, is de *jihad* wel aan strikte regels onderworpen. Ik heb de indruk dat we hier stuiten op eenzelfde vraag als over het middeleeuwse christendom: is de werkelijkheid conform de mooie theorie?

De tegengestelde beweging is die van de geweldloosheid (*ahimsa*). Dit is een idee die haar oorsprong vooral in India vindt, en voor westerlingen verbonden is met de naam van Mahatma Gandhi (1869-1948). Het is een zeer oud begrip in het hindoeïsme en jainisme. Overigens kende het hindoeïsme ook een traditie van rechtvaardige oorlog, die we in de Bhagavad Gita vinden in het welbekende verhaal van Arjuna. Veel radicaler was het boeddhisme. Het boeddhisme is een visie op het leven en kent geen dogma's of openbaring. Dit betekent dat er geen 'waarheid' te verdedigen valt, en dat er dus geen religieuze oorlogen zijn. Het is een welbekend feit dat er nooit godsdienstoorlogen in het boeddhisme hebben plaatsgehad. Het is immers gebaseerd op een mystieke ervaring, die niets anders is dan transcendente emotionaliteit. In de meditatie ervaren we onze eigen Boeddhanatuur, die de echte werkelijkheid van de kosmos is en dus ook van de mens. Deze ervaring creëert een stemming die zich in sociale termen vertaalt

[118] In Al-Serat, 'Islam and the Question of Violence', vol. XIII, No. 2, http://www.al-islam.org/al-serat/IslamAndViolence.

als liefde en mededogen. *Ahimsa* is het natuurlijke gevolg van deze innerlijke stemming en het verklaart de absolute geweldloosheid van het boeddhisme.

De boeddhistische benadering van het oorlogsprobleem is tegengesteld aan de rationalistisch-legalistische pogingen om vrede te bewerkstelligen en te bestendigen. Het hoogtepunt van deze westerse aanpak is nog steeds Kants *Zum ewigen Frieden* uit 1795. Als Kant nu na twee eeuwen terug zou kunnen komen, wat zou hij denken over de realisatie van zijn ideeën? De meest verwoestende oorlogen hebben sinds die tijd plaatsgevonden. Als we echt zulke rationele wezens zijn, waarom hebben we het project van Kant dan niet uitgevoerd? We weten dat we in een oorlog allemaal verliezers zijn, en wijze mensen zouden dergelijke afgrijselijke slachtingen vermijden. Maar zijn we wel wijs? En als we het niet zijn, hoe kunnen we het dan worden? We hebben voldoende tijd gehad om onze intelligentie te bewijzen, maar wat we tegelijkertijd gedemonstreerd hebben was onze fundamentele domheid: we geloven nog steeds in de *'si vis pacem para bellum'* (als je vrede wilt, bereid je dan op oorlog voor). Er moet een andere verklaring zijn voor deze onmenselijkheid dan onze slechte wil of onze domheid. Oorlog is onmogelijk zonder het enthousiasme dat onze rationaliteit benevelt. Een dergelijk enthousiasme ontstaat meestal uit nationalistische trots of uit geloofsovertuigingen. In beide gevallen is het gebaseerd op ego-intentionele emotie: 'gelijk of ongelijk, het is mijn land', of 'mijn godsdienst is de enige ware'. In het Westen bestrijden we dergelijke ongebreidelde emotionaliteit met de rationaliteit, maar op hetzelfde moment moedigt onze consumptiemaatschappij deze

irrationele egoïstische gevoelens aan en is zelfs het succes van onze economie er in grote mate op gebaseerd. De boeddhistische economie is daarentegen gebaseerd op mededogen voor de lijdende en dus op alter-intentionaliteit: het doel is niet de verrijking van enkele bevoorrechten, maar een strijd tegen de honger. Daarom kan oorlog onmogelijk een voedingsbron vinden in het hart van een echte boeddhist. Hetzelfde geldt voor het probleem van het multiculturalisme: een religie die dieren en bomen respecteert, respecteert ook alle mensen en is echt universeel.

In het Westen geloven we alleen in de macht van de rationaliteit. Kant geeft een oplossing voor het probleem van het multiculturalisme met zijn idee van de 'gastvrijheid': 'Gastvrijheid betekent het recht van een vreemde om niet als een vijand behandeld te worden wanneer hij een vreemd land betreedt. Men mag weigeren hem te ontvangen als dit niet leidt tot zijn ondergang; maar, zolang hij vreedzaam zijn plaats inneemt mag men hem niet vijandig behandelen. Hij heeft niet het recht permanent verblijf te eisen, daarvoor is een speciale overeenkomst nodig om een buitenstaander voor enige tijd mede-inwoner te maken. Het is slechts het recht van een tijdelijk verblijf, een recht op associatie dat alle mensen hebben. Zij hebben dit dankzij hun gemeenschappelijk bezit van dit ene aardoppervlak waarop zij zich, als aardbol, niet tot in het oneindige kunnen uitspreiden en dus uiteindelijk elkaars aanwezigheid zullen moeten tolereren. Oorspronkelijk had niemand meer rechten dan de ander om een bepaalde plek op aarde te bewonen.'[119] In

[119] Hetzelfde idee vinden we reeds in de Bijbel, bijvoorbeeld in Deuteronium 23:7-9.

onze informatiegemeenschap is er echter nog een andere weg om aanwezig te zijn in een andere beschaving, namelijk als intellectuele bezoeker.[120] Het is niet nodig om fysiek aanwezig te zijn. In de hoogtijdagen van het toerisme zijn er vele vreemdelingen die andere culturen gaan bezoeken, en er is geen gebrek aan gastvrijheid. Maar veel toeristen zijn nooit intellectueel aanwezig in die vreemde landen en begrijpen de levensstijl van andere volkeren niet en doen hier ook geen inspanning voor. Intellectuele aanwezigheid is een zaak van educatie en niet van simpele visuele cultuur. Vandaar dat ons onderwijssysteem op een globale manier moet worden geherstructureerd, zodat het zich niet exclusief op onze eigen westerse waarden richt.

Er is echter een andere dimensie, die we meestal vergeten in ons onderwijs: de emotionele ontwikkeling. Het is vreemd dat in het Westen de emotionaliteit ofwel beperkt wordt tot de immanente gevoelens, ofwel tot esthetische ervaringen. Er zijn echter ook transcendente emoties, meestal mystieke emoties genoemd, die aan de basis van religie liggen. Alleen het boeddhisme heeft deze emotionele basis van de religiositeit echt begrepen. Is het tekort aan verfijning van de emotionaliteit niet een typisch kenmerk van onze huidige westerse samenleving? En is het niet simpelweg een gevolg van het gebrek aan transcendentie? Zelfs onze interpretatie van religie als doctrine leidt tot twist en godsdienstoorlogen, terwijl de evangeliën de zachtmoedigen prijzen. De monotheïsmen hebben het mysticisme niet verworpen, maar ze hebben het zodanig gemarginaliseerd dat het een randverschijnsel is geworden. In het boeddhisme is dit niet zo, omdat het niet gefundeerd is op een strakke doctrine maar op een transcendente emotionaliteit, die niet door studie kan worden opgebouwd maar alleen door meditatie die ons in contact brengt met onze diepere Boeddhanatuur, het absoluut goede, liefdevolle en meevoelende, dat wil zeggen vredelievende. Dit zou betekenen dat meditatie een bijdrage levert aan de vrede.[121] Ik besef dat een dergelijk idee vreemd klinkt in de oren van een westerling die meditatie reduceert tot een techniek die rationeel beschreven kan worden en methodisch kan worden geprogrammeerd, terwijl meditatie in feite een houding in de wereld is die steeds zoekt naar de Boeddhanatuur in de medemensen, dieren, planten, bergen en landschappen, dat wil zeggen niet naar hun economische waarde maar naar hun diepere natuur.

Vrede is niet de afwezigheid van oorlog, ze stamt uit die diepere ervaring. Ze is een bewustzijnsniveau dat leidt tot liefdevolle gevoelens voor alle schepselen. Zij die beweren dat ze in God geloven maar een oorlog beginnen zijn gewoonweg leugenaars, ze geloven alleen in hun eigen of in hun collectief ego. Een echt religieus mens wordt geraakt door het lijden van de wereld en zeker door het nodeloos lijden dat elke oorlog brengt. Alle religies verklaren dat zij van vrede houden, maar ze vechten allemaal voor hun rechten. Dit is een echte anomalie. Wanneer ik denk aan Montségur, waar de laatste katharen op de brandstapel stierven, dan vraag ik me af of de christelijke beulen geen medelijden voelden met hun

[120] Een interessant artikel gewijd aan dit onderwerp is: Endre Kiss, 'Der ewige Frieden im Zeitalter der Globalisation', (internet).

[121] Ik refereer aan Günter W. Remmert, 'Meditieren als Beitrag zum Frieden', http://alternative-gesundheit.de/article354.

medemens. Op hetzelfde moment predikten hun leiders onbeschaamd het 'hebt uw vijanden lief' in hun kathedralen. Meditatie verzacht de emotionaliteit en is werkelijk een weg naar vrede. Wat we moeten doen is het hart terugplaatsen in de kern van het bewustzijn.

Mijn globalisering

Kan men een oude beschaving als de Chinese of de Indische reduceren tot een afzetgebied, tot een markt? Het is ongetwijfeld een markt die veel mogelijkheden biedt en misschien de (tijdelijke?) redding van de westerse economie betekent. Maar wij voelen nu reeds dat de rollen eenmaal omgekeerd kunnen worden. We hebben hier immers niet te doen met 'primitieven', maar met volkeren die gewoon zijn aan studie en inspanning, en bovendien een grote geschiedenis achter zich hebben. Ook is er een tijd geweest dat wij het afzetgebied waren voor hun porselein, lakwerk, zijde, thee.... Het is niet omdat er een wereldmarkt komt dat wij de dominante marskramers zullen zijn. Een wereldmarkt kan alleen maar in peis en vrede functioneren als er ook een wereldbroederschap bestaat, zo niet eindigt alles in de zoveelste oorlog om onze eigen belangen te verdedigen. Twijfelt er iemand aan de stelling dat de oorlogen in het Midden-Oosten niets te maken hebben met beschaving of religie? Wij weten allen dat deze 'zandbakken' ons geen moer zouden schelen, als de ondergrond niet vol olie zat. Want wij zijn niet geroepen om het energieprobleem van de wereld op te lossen, maar om ons energieprobleem op te lossen. Maar als we geen poging doen om elkaar in de diepte te begrijpen, zullen we andermaal op

een slagveld terechtkomen. En we weten allang dat er binnen een conflictmodel nooit vrede kan ontstaan. Beschavingen hoeven echter niet te botsen. Waarom moeten wij, die zoveel mooie woorden en ideeën hebben uitgedacht, toch telkens weer als holbewoners naar de knots grijpen?

Voor mij is de belangrijkste vraag of wij er ooit in zullen slagen elkaar beter te begrijpen. Pas dan krijgen we een kans op vrede en dat is toch wat we uiteindelijk allemaal willen. Of is vrede alleen een woord voor kerstboodschappen? Mijn globalisering zet zich dus niet af tegen de economische globalisering: ondanks alle 'groene' dromen kan niemand de schaalvergroting tegenhouden. Zelf kan ik inderdaad kleinschalig leven, maar daarmee los ik de wereldproblemen niet op. We zullen stellig lijden onder de toenemende ondoorzichtigheid van het economische wereldhuis. Maar de enige dwingende restrictie die aan het systeem moet opgelegd worden is die van de rechtvaardigheid. Men mag de economie niet de vrije teugel geven in haar streven naar winstmaximalisatie: deze houdt geen rekening met al de pijn, de ellende en de gebroken levens in ontwikkelingslanden, die geen weerstand kunnen bieden aan het Systeem. Elk weldenkend mens wordt gepijnigd door de zogenaamde *'collateral damage'* die de moderne economie teweegbrengt. Is er dan geen ander verweer dan caritatieve werken? Waarom kan men de ethiek niet inbouwen in de economische systemen zelf? Alleen al vanuit humanitaire overwegingen kan men deze autarkische bulldozer niet over de aarde laten gaan. Multinationals kennen vaak alleen strategieën om hun doel te bereiken: wie in de weg loopt wordt eenvoudig omvergereden, want de dividenden van

de aandeelhouders zijn het enige doel. *'L'enfer, c'est les autres.'* Nu weten wij onderhand wel wat daaraan opgeofferd wordt: vandaag het Amazonewoud, morgen de Zuidpool, vandaag het klimaat, morgen de zeeën ... niets zal de bulldozer tegenhouden, precies omdat hier – ondanks alle mooie woorden over globalisering – geen *'globaal denken'* aanwezig is. Het is precies alsof het er niet meer opaan komt, alsof het einde der tijden toch nabij is, alsof wij geen kinderen en kleinkinderen hebben. *'Après nous le déluge!'* Wie is uiteindelijk verantwoordelijk voor de debacle die wij op deze aarde aanrichten? Op de eerste plaats toch zij die de macht hebben? Dat waren vroeger de politici. Maar ook dezen zijn allang onderworpen aan het Systeem: over de multinationals hebben zij geen macht. Wij kunnen uiteraard geen storm lopen tegen windmolens, maar wij kunnen wel eisen dat er in het Systeem zelf een ethische component wordt ingebouwd. Ik zal wel niet de enige zijn die lijdt onder dat brutale egoïsme dat zich niets aantrekt van het lijden van zoveel mensen. En ook niet de enige die zich afvraagt wat we nu met tweeduizend jaar christendom en vierhonderd jaar humanisme eigenlijk hebben bereikt. Dit zijn voldoende lange perioden om onze onmacht te bewijzen en de vraag naar het waarom te legitimeren.
Met een terugblik op de geschiedenis van het Westen kan ik niet anders dan besluiten dat wij allesbehalve een volmaakte beschaving hebben voortgebracht. Ik ken de reactie van: 'dat hebben de anderen ook niet!' en wij vinden dat een voldoende alibi om de mantel der vergetelheid over onze zonden uit te spreiden. Niet wat wij op papier gezet hebben is het waardecriterium, maar wat wij er in de dagelijkse realiteit van gebakken hebben.

'De Hemel is mijn vader en de Aarde is mijn moeder,
En zelfs zulk nietig schepsel als ik vindt geborgenheid in hun midden.
Daarom beschouw ik het universum als mijn lichaam
En dat wat het universum bestuurt als mijn eigen natuur.
Alle mensen zijn mijn broeders en zusters,
en alle wezens zijn mijn levensgezellen.
(...)
Zij die vermoeid zijn, zwak, kreupel of ziek
Zij die geen broeders hebben, geen kinderen, geen vrouw of geen man,
Zijn allen mijn broeders in nood.'

Chang Tsai, 1020-1077

Zulzeke-Kluisbergen, jaareinde 2006

Meer dan ooit krijgen de oosterse denkwijzen vaste voet in het Westen. Er wordt vandaag ook veel gereisd naar China, India, Thailand... Toch blijven de hotels in die landen grotendeels westerse eilanden in oosterse zeeën. Als bezoeker kom je meestal niet veel verder dan een kortstondig bezoek aan stereotiepe plekken, wat geflits met een camera, en hop... weer terug naar de vertrouwde pleisterplaats. Dergelijke contacten kan men bezwaarlijk diepgaande ontmoetingen noemen...

Toch hebben wij in het Westen meer dan ooit behoefte aan de integratie van andere denkbeelden in onze eenzijdige wereldbeschouwing. De oosterse invloed verloopt vandaag evenwel nog steeds langs wegen van 'mentale kolonisering', zoals wij westerlingen dat altijd zo graag hebben gehad. Toch is er pas sprake van échte globalisering als die integratie gebaseerd wordt op oprechte ontmoetingen tussen culturen.

Dit boek gaat over globalisering. Niet zozeer over economische of politieke globalisering, maar over de diepste kern van wat globalisering kan betekenen: de noodzaak aan een respectvolle integratie van andere wereldbeelden in onze cultuur...

PROF. DR. ULRICH LIBBRECHT *is een autoriteit in de oosterse en comparatieve filosofie. Hij studeerde sinologie in Gent, promoveerde in 1972 cum laude aan de R.U. Leiden en werd datzelfde jaar hoogleraar aan de K.U.Leuven, met als opdracht sinologische studies, Chinese filosofie en Boeddhologie. In Antwerpen richtte hij de School voor Comparatieve Filosofie op.*

ISBN 978 90 209 7210 8

9 789020 972108

www.lannoo.com