



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Grenzen en wereldbeschouwingen: Waarom wereldburgerschap ook heden een moeilijke opgave is**

Binsbergen, W.M.J. van

### **Citation**

Binsbergen, W. M. J. van. (2003). Grenzen en wereldbeschouwingen: Waarom wereldburgerschap ook heden een moeilijke opgave is. In *Wereldburger tussen culturen in conflict: Symposium gehouden op vrijdag 11 april 2003 te Utrecht* (pp. 27-40). Nijmegen: Stichting Filosofie Oost-West. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9699>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9699>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# Grenzen en wereldbeschouwingen: Waarom wereldburgerschap ook heden een moeilijke opgave is

Wim van Binsbergen

leerstoel Grondslagen van Interculturele Filosofie, Erasmus Universiteit Rotterdam /  
Themagroep Agency in Africa, Afrika-Studiecentrum, Leiden

bijdrage aan het symposium 'Wereldburger tussen culturen in conflict', ter  
gelegenheid van het afscheid van Prof.dr U. Libbrecht van de Stichting Filosofie  
Oost-West, Utrecht, 11 april 2003

© 2003 Wim van Binsbergen

## 1. Inleiding

Dames en heren,

Blijkens de introductie door de dagvoorzitter Liesbeth Levy lijkt ik bepaald een wereldburger: geboren in Amsterdam, langdurig antropologisch en historisch onderzoek gedaan op diverse plaatsen ver buiten de samenleving en de tijd waarin ik geboren ben, specialist in Afrikaanse religies waaronder de Islam, thuis in wel een dozijn talen, docent geweest in op diverse universiteiten buiten Nederland, actief priester-genezer binnen een Afrikaanse religie, in toenemende mate de Aziatische (Indiase, Chinese) invloeden verkennend die, naast plaatselijke trekken, in Afrikaanse religies te onderkennen zijn, hoogleraar *interculturele* filosofie... Niettemin voel ik mij in Uw gezelschap niet zozeer een wereldburger maar voornamelijk een vreemde eend in de bijt. Bij de voorbereiding van deze lezing heb ik mij, afgaand op telefonisch en e-mail contact met de organisatoren, eenvoudig geconcentreerd op een problematiek van grenzen en wereldbeschouwingen in het verlengde van het intercultureel-filosofisch onderzoek waaraan ik sinds een vijftal jaren werk en

waarover ik zojuist een omvangrijk boek ter perse heb bezorgd.<sup>1</sup> Ik wist niet dat de meesten van U zich al enige jaren acht keer per jaar naar Utrecht begeven om daar, mede aan de hand van Prof. Libbrecht, U specifiek te verdiepen in de relevantie van Oosterse en Westerse filosofie op zoek naar een spiritualiteit die is toegemeten, niet alleen op Uw overwegend rijpe leeftijd, maar meer in het algemeen op de uitdagingen van de Westerse cultuur in deze tijd. Vanuit mijn eigen wereldwijde speurtocht, die zich immers voor overwegend op het gebied van de spiritualiteit heeft begeven, had ik veel met U kunnen delen dat uitdrukkelijk en herkenbaar past binnen het kader van Filosofie Oost-West. Evenwel, deze keer (met slechts dertig minuten tot mijn beschikking, en een zo gewichtig onderwerp als wereldburgerschap tegen de achtergrond van de verschrikkelijke actualiteit van de Iraq-oorlog), zult U het moeten doen met enige van de resultaten van de door mij afgelegde weg, en kan ik op de details van de weg zelf niet ingaan.

Het verheugt mij bijzonder hier vandaag het woord te mogen voeren. Ik heb de afgelopen jaren het werk van Ulrich Libbrecht leren kennen als dat van een geestverwant, wiens aansporing *Geen muren rond culturen*<sup>2</sup> weliswaar schijnbaar niet zo radicaal klinkt als mijn *Culturen bestaan niet*,<sup>3</sup> maar in de uitwerking toch verregaand op hetzelfde neerkomt. Libbrechts recente magnum opus *Inleiding comparatieve filosofie* waarvan thans het derde deel verschijnt,<sup>4</sup> boeit in zijn stoutmoedig geloof in de toegankelijkheid van het cultureel andere en in de kracht van schema's, in zijn balanceren tussen vergelijkbaarheid en uniciteit waardoor de fundamentele verbondenheid van de culturen der mensheid getoond wordt, en in zijn meesterschap in de beheersing van het Chinese materiaal dat het voornaamste voertuig is van zijn comparatieve verkenningen. Veel beter thuis in de Afrikaanse, en

---

<sup>1</sup> Van Binsbergen, W.M.J., ter perse (2003), *Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Hamburg: LIT Verlag. Vele van mijn publikaties van de laatste tien jaar zijn te vinden op de diverse deeldomeinen van: <http://www.shikanda.net>.

<sup>2</sup> Libbrecht, U., 1995, *Geen muren rond culturen*, Leuven: Davidsfonds

<sup>3</sup> Van Binsbergen, W.M.J., 1999, 'Culturen bestaan niet': *Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*, oratie, leerstoel 'Grondslagen van interculturele filosofie', Erasmus Universiteit Rotterdam, Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies; Engelse versie, van Binsbergen, W.M.J., 2002, 'Cultures do not exist': Exploding self-evidences in the investigation of interculturality', *Quest: An African Journal of Philosophy*, special issue on language and culture, 13: 37-114, ook ter perse als afsluitend hoofdstuk van mijn bovengenoemd boek.

<sup>4</sup> Libbrecht, U., 1995, *Inleiding comparatieve filosofie: I Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Assen: Van Gorcum; Libbrecht, U., 1999, *Inleiding comparatieve filosofie: II Culturen in het licht van een comparatief model*, Assen: Van Gorcum. Het eerste, nog enigszins voorlopige exemplaar van deel IIIa werd ter zitting aan Prof. Libbrecht aangeboden.

in mindere mate de Arabische, tradities, dan in het Chinese denken, is het laatste mij toch juist genoeg vertrouwd om de originaliteit en degelijkheid van Libbrechts werk te kunnen navoelen. Ik begroet in hem een indrukwekkend en inspirerend voorbeeld.

Libbrechts werk treft mij vooral omdat ik de laatste dertien jaar intensief met ongeveer hetzelfde bezig ben geweest is: zoeken naar een comparatief kader waarin datgene wat aan de oppervlakte verschijnt als de volstrekte heterogeniteit van de filosofische tradities van de mensheid, kan worden gezien als specifieke keuzen, vertakkingen, binnen een onderliggend samenhangend schema. Uit mijn Afrikaans onderzoek, in naar ruimte en tijd zeer nauw omschreven situaties (hedendaagse vormen van waarzeggen en extatisch ritueel in Botswana, van koningschap in Zambia, van diersymboliek, mythen en astronomie in heel Zuidelijk Centraal Afrika) kwamen vragen voort naar continuïteiten in ruimte en tijd, die mij – antropoloog en Afrika-onderzoeker van huis uit, maar met een ruime taalkundige, historische en godsdienstwetenschappelijke achtergrond – voerden tot een duizelingwekkende verkenningstocht naar de antecedenten van die Afrikaanse plaatselijkheden. Ik vond ze elders in Afrika (zoals in de beroemde Westafrikaanse Ifa orakelvorm, in het koningsschap van Zuidelijk, Oost en West Afrika, of in de door rotsschilderingen zo toegankelijke herderscultuur van de vruchtbare Sahara voordat deze vijfduizend jaar geleden opdroogde), maar ook in het gebied van de Indische Oceaan, in China en India, het oude Mesopotamië en Egypte, de Griekse Oudheid, de Islam van de eerste eeuwen van de Islamitische jaartelling... Mijn reconstrueren en wetenschappelijk onderbouwen van deze verbanden is thans zo ver gevorderd dat ik, na vele gepubliceerde artikelen, thans enige boeken daarover ter perse of in verregaande staat van voltooiing heb. Zij duiden onmiskenbaar op dezelfde continuïteiten, doorheen de gehele Oude Wereld en zelfs met verbindingen naar de Nieuwe Wereld, die in Libbrechts werk de grote uitdaging vormen.

## **2. Centrale gedachte**

Laat ik eerst mijn centrale gedachten voor vandaag in een notepad neerleggen, en vervolgens proberen om ze enigszins toe te lichten.

In onze tijd ligt aan veel politiek handelen nationaal en internationaal het volgende denkmodel ten grondslag: er bestaat een veelheid van begrensde, onderscheiden culturen; zinvolheid wordt afzonderlijk geconstrueerd binnen ieder van die culturen,

die daarmee een wereldbeschouwing wordt; het gelijk van de ene zinvolheid impliceert de ontkenning en vernietiging van andere zinvolheid; de wereld is daarom een arena waarin zich deze strijd voltrekt op leven en dood. Dit model van de *clash of civilizations*<sup>5</sup> begeleidt de hegemonistische politiek van de VS, en meer in het algemeen het steeds sterker wordend wederzijds vijandbeeld tussen Islam en (het Christelijk/agnostisch deel van) het Noordatlantisch gebied. Aanzettend tot geweld, is het model zelf resultaat van geweld: namelijk van het geweld van de uitdrukking in taal, wat de overheersende vorm is voor de bemiddeling van plaatselijke culturen naar de wereldwijde ontmoetingsruimte. In die ontmoetingsruimte voeren de diverse actoren hun identiteit, cultuur, wereldbeschouwing (die zij in hun eigen lokale ruimte beleven), ten tonele ten aanschouwing van uitdrukkelijk anderen. De identiteit, en de grenzen, die zo worden neergezet zijn dan in eerste instantie performatief (dat wil zeggen, gericht op het uiterlijke effect dat zij in die nieuwe wereldwijde arena kunnen bewerkstelligen), ook al waren zij dat nog niet in de eigen lokale ruimte. Talig geponeerd (en wel in een *lingua franca*),<sup>6</sup> in plaats van spiritueel beleefd en gedeeld voorbij de woorden, ontbreken in die situatie de middelen om het geweld van de representatie (zowel zelfrepresentatie als de representatie van de ander) te doen oplossen in de praktijk van medemenselijkheid (sociabiliteit) waaruit elke religie in laatste instantie bestaat. Globalisering vraagt, niet om wapens, zelfs niet om woorden die kennelijk niet veel minder gewelddadig zijn, maar om gezamenlijk, gedeeld, handelen in een nieuw te creëren domein voorbij de talige verkokering naar afzonderlijke zingevingen. Globalisering vraagt om nieuw gezamenlijk ritueel.

### **3. Grenzen, culturen, wereldbeschouwingen, en hun talige verankering**

#### *de Menselijke Revolutie van het Laat Paleolithicum: intrede van taal en cultuur*

Laat ik U in gedachten meenemen naar wat het begin lijkt te zijn van de veelheid van, in taal verankerde, culturen zoals wij die thans kennen.

De mensheid bestaat al enige miljoenen jaren, en heeft gedurende bijna al die tijd (tot slechts enige duizenden jaren geleden) stenen werktuigen gebruikt waarvan wij

---

<sup>5</sup> Huntington, S.P., 1996, *The Clash of Civilizations*, New York: Simon and Schuster.

<sup>6</sup> Een gemeenschappelijke communicatietaal, in eerste instantie voor de openbare ruimte, die ook en vooral als niet-moedertaal wordt gesproken.

de uiterst langzame ontwikkeling naar groter diversiteit en functionaliteit in de loop van honderdduizenden jaren goed kunnen aflezen uit het materiaal dat palaeoantropologen en archaeologen hebben opgegraven. Pas heel recent, tijdens de zogenaamde Menselijke Revolutie<sup>7</sup> van het Laat Paleolithicum, ca. 40,000-20,000 jaar geleden, verschijnt voor het eerst een hele stortvloed van in de details van hun vormgeving specifieke artefacten. Paleo-antropologen neigen sterk tot de zienswijze dat hier voor het eerst, in de vormgeving van wapens, gereedschappen, lichaamsversieringen, grafische en plastische voorstellingen van mens, dier en plant, symbolen worden gebruikt ter markering van het onderscheid tussen de eigen groep, en andere groepen die enige kilometers verderop wonen in hetzelfde of een aangrenzend dal, onder een soortgelijk natuurlijk stenen afdak; groepen waarmee men in tegenstelling tot de voorgaande perioden, uitdrukkelijk contact heeft. Hier dus een door mensen uitgevonden onderscheid, dat zich niet in eerste instantie in zijn taalaspecten laat betrappen (omdat slechts de materiële neerslag, niet de begeleidende taal, overleefd heeft gedurende tienduizenden jaren). De specialisten zijn er echter van overtuigd dat in deze fase de somatisch moderne mens (in tegenstelling tot zijn voorganger en gedeeltelijk tijdgenoot, de Neanderthaler) in principe over dezelfde taalvermogens beschikte als wij. Argumenten hiervoor zijn zowel anatomisch (de bouw van het strottenhoofd is sindsdien niet meer gewijzigd, en vertoont de specifieke aanhechting voor de tong nodig voor het voortbrengen van uiterst gedifferentieerde spraakklanken) als taalkundig (wij zijn de laatste decaden ver gevorderd in het reconstrueren van de geschiedenis van de taalfamilies van de mensheid, en er zijn aanzetten tot het reconstrueren van de vroegste taalvormen; in het licht van wat er bekend is over veranderingsprocessen van talen bestrijkt deze taalgeschiedenis zeker enige tientallen duizenden jaren). Hier begint een proces van *ver-talig-ing* waarvan wij thans ook de wrange vruchten plukken.

---

<sup>7</sup> Cf. Hockett, C., & Ascher, R., 1964, 'The Human Revolution', *Current Anthropology*, 5:135-68; Mellars, P. A., & C. B. Stringer, 1989, red., *The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, met name de bijdrage door R. White en R.G. Klein; Anati, E., 1999, *La religion des origines*, Paris: Bayard; Franse vertaling van *La religione delle origini*, n.p.: Edizione delle origini, 1995; Shreeve, J., 1996, *The Neandertal enigma?: Solving the mystery of modern human origins*, New York: Morrow/ Viking; Trinkaus, E., 1989, red. *The Emergence of Modern Humans: Biocultural Adaptations in the Later Pleistocene*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1989; Mithen, S., 1997, 'What More is There to Say? Three books on the Evolution of Language', *Cambridge Archaeological Journal*, 7, 1: 152-157, april, 1997; Shevoroshkin, V., 1990, 'The Mother Tongue, How Linguists Have Reconstructed the Ancestor of All Living Languages', *The Sciences*, mei/juni, 1990: 20-27; Mithen, S., 1996, *The Prehistory of the Mind, A search for the origins of art, religion and science*, Thames and Hudson. London, 1996; Bednarik, R.G., 1995, 'Concept-mediated Marking in the Lower Palaeolithic', *Current Anthropology*, 36, 4: 605-634, augustus-oktober, 1995;

*Wat communiceert er als we, oppervlakkig geformuleerd, menen dat culturen met elkaar communiceren?*

Kwasi Wiredu<sup>8</sup> is een van de weinige hedendaagse filosofen uit Afrika die zich niet laat verleiden zich terug te trekken in een zelfbespiegelende en particuliere Afrika-problematiek, maar die vanuit zijn gecombineerd Afrikaans/Noordamerikaanse academisch gezichtspunt wereldwijde en eeuwige problemen te hand neemt, met name de spanning tussen het universele en het particuliere in de menselijke cultuur. Een grondgedachte van hem is dat, aangezien de alledaagse ervaring ons leert dat culturen met elkaar communiceren, het niet anders kan of alle culturen hebben iets gemeenschappelijks dat die communicatie mogelijk maakt. Als deze gemeenschappelijke kern voor ons inderdaad identificeerbaar en bereikbaar zou zijn, dan zou ons probleem van vandaag opgelost zijn. Die gemeenschappelijke kern zou ons paspoort tot wereldburgerschap vormen, en met een duidelijke troef van universaliteit in handen zouden wij ons kunnen verheffen boven de culturen in conflict. Helaas, zo'n paspoort hebben wij nog niet maar moeten wij nog aanvragen. Het zal blijken te bestaan, niet in klaarliggende universele trekken, maar in het actief creëren van de voorwaarden om grenzen te overbruggen; die voorwaarden liggen niet in taal maar in handelen, en zij zijn zowel sociaal als spiritueel.

Als een eerste stap in het onderzoek naar die voorwaarden, lanceer ik<sup>9</sup> mijn tegenwerping tegen Wiredu. Culturen zijn geen onmiddellijke ervaringsgegevens van dezelfde orde als een bepaald menselijk individu, waarvan elk exemplaar gekenmerkt wordt door zijn evident afzonderlijke materiële lichamelijke verschijning in ruimte en tijd. Kennis van 'culturen' en hun eventuele grenzen, ook van die 'culturen' met welke wij ons zo verregaand identificeren dat wij ze als de eigen beschouwen, komt slechts indirect tot stand. Niet de cultuur is de kennende instantie, maar een menselijk individu dat zich identificeert met die cultuur. Wat gekend wordt door die mens wordt door haar (binnen de collectieve structurering van de ervaring die voortkomt uit tijdsgewricht en taal – met andere woorden, die voortkomt uit eerdere

---

<sup>8</sup> Wiredu, K., 1990, 'Are there cultural universals', *Quest: Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4, 2: 4-19, herdrukt in: *The Monist*, 78: 52-64, 1995, alsmede in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J., 1998, red, *The African philosophy reader*, London: Routledge, pp. 31-40, bibliografie pp. 50-51; Wiredu K., 1996, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.

<sup>9</sup> Cf. mijn *Culturen bestaan niet*, zie boven.

communicatie met andere mensen) ervaren als ‘een cultuur’. Wat communiceert (hetzij constructief en vreedzaam, hetzij destructief en gewelddadig) zijn dan ook geen culturen, maar individuele mensen die zich (ten gevolge van een bepaald communicatie en machtsproces) opwerpen als vertegenwoordigers van een ‘cultuur’.

*Wat is cultuur?: van de veelheid van gewaarwordingen op individueel niveau, naar aggregatie en begrenzing van een gedachte collectiviteit; de rol van taal*

Voordat het begrip cultuur in zijn huidige gangbare betekenis gemeengoed werd, minder dan anderhalve eeuw geleden, was het niet mogelijk de kennis van het collectief menselijk andere onder een dergelijk aggregerend begrip samen te vatten. Maar ook nu wij over het concept ‘cultuur’ beschikken blijft het evident dat wat wij onder die noemer claimen te kennen, in feite een zodanige aggregatie is van individuele manifestaties van menselijke dat wij zich in een zekere eenheid en begrensdsheid aan ons lijkt voor te doen. Die schijn van eenheid en begrensdsheid zijn tot op aanzienlijke hoogte artefacten, kunstmatige gevolgen, van eigenaardigheden van de menselijke kenwijze:

- Wij komen tot kennis in *Gestalt*-achtige patronen, waarmee wij ordening en begrenzing – kortom, een patroon – opleggen aan een veelheid van zintuiglijke prikkels die ons vanuit de buitenwereld bereiken.
- Deze kenwijze is in tal van voor-talige situaties gegeven (het herkennen van moeders gezicht door de zuigeling, het herkennen van mensen van verschillende leeftijden en geslachten als vanzelfsprekende input in de keuze van handelingsalternatieven, het lezen van lichaamsuitingen van mens en dier etc.).
- Evenwel, sinds de ontwikkeling van de menselijke taal wordt deze kenwijze voortdurend ondersteund door, en vorgevormd naar, de herkenningstrategieën waaruit het overvloedig dagelijks taalgebruik bestaat: het *Gestalt*-matig inpassen van spraakklanken (die op het moment dat zij geproduceerd worden, puur akoestisch ontelbaar vele variaties kennen) binnen de dynamische grenzen van de enkele tientallen fonemen waaruit elke taal bestaat (zij het per taal een specifieke verzameling), en het aaneenrijgen van die fonemen tot betekenisdragende spraakklanken: woorden en zinnen. Taal is een voortdurende oefening, honderdduizenden gebeurtenissen per spreker per dag, in het inpassen van een in principe oneindige variatie binnen grenzen die niet in de luchttrillingen maar slechts in het bewustzijn van spreker en hoorder gegeven zijn, en in het

aggregeren van de aldus naar klaarliggend model geconstrueerde eenheden tot grotere gehelen, zinvolle taalbouwsels.

- Veel van de kenbare manifestaties die wij (laten we even aannemen dat wij ons aggregatieproces al afgerond hebben en al onszelf het recht hebben gegeven om van ‘cultuur’ te mogen spreken) aan een ‘cultuur’ toerekenen, zijn van materiële en primair niet-talige aard: voorwerpen, ruimtelijke schikkingen, productieprocessen, wijzen om het lichaam te bewegen en te manifesteren. Taal is niet de enige basis van een cultuur. Het is mogelijk door niet-talige waarneming en imitatie belangrijke aspecten van een cultuur aan de dag te leggen en aan latere generaties over te dragen. Misschien gaat ook wel een deel van de culturele communicatie onbewust, langs niet-zintuiglijke weg, en over grote afstanden in ruimte en tijd. Erg efficiënt is dit in ieder geval allemaal niet, zoals wij mogen concluderen uit de uiterst langzame en geringe veranderingen (uit stenen werktuigen af te lezen) in menselijke cultuur over de vele honderdduizenden jaren dat de mensheid nog niet beschikte over ontwikkelde taal in onze huidige zin. Taal introduceert in de ervaring en productie van cultuur een plaatsvervangend<sup>10</sup> en reflexief element waardoor de mogelijkheden voor individuen en groepen om zich sociaal en politiek te onderscheiden door cultureel specifieke kenmerken te vertonen, veel bewuster, en veel groter worden. De laatste paar duizend jaar heeft de mensheid voornamelijk ervaring met cultuurvormen die diep en sterk verankerd zijn in taal. In de meeste gevallen wordt de specifieke taal van de betrokkenen dan ook praktisch niet onderscheiden van hun cultuur als geheel, en wordt met hetzelfde woord benoemd: Nederlandse, de Yoruba, Navaho,<sup>11</sup> duiden zowel cultuur als taal aan.<sup>12</sup>
- De verankering van cultuur geschiedt inmiddels op twee elkaar aanvullende

---

<sup>10</sup> De grote Nederlandse taalkundige Reichling definieerde taal als een plaatsvervangende handeling; cf. Reichling, A., 1967, *Het woord. Een studie omtrent de grondslag van taal & taalgebruik*. 2e dr. Zwolle: Tjeenk Willink.

<sup>11</sup> Yoruba is een taal en ethnische groep in het Zuidwesten van het Westafrikaanse land Nigeria; Navaho is een taal en ethnische groep van ‘Native Americans’ in het zogenaamde zuidwesten (in feite, midden westen) van de Verenigde Staten van Amerika.

<sup>12</sup> Hetzelfde argument kan recent dan ook voor taal gehoord worden: taal als een afzonderlijke, geïntegreerde, begrensde systeem zou een constructie zijn (bijv. van lexicografie, taalonderwijs, taalpolitiek), en de gedachte dat er een afzonderlijke taal zoals Nederlands, Yoruba of Navaho zou bestaan, zou dan neerkomen op een betreurenswaardig essentialistisch misverstand. Cf. Davidson, D., 1986, ‘A Nice Derangement of Epitaphs’, in: *Philosophical grounds of rationality*, R. Grandy and R. Warner (eds): Oxford University Press; herdrukt in LePore, E., 1986, ed., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, pp. 433-446.

wijzen:

1. datgene waaruit de ‘cultuur’ bestaat heeft voor de betrokkenen *namen* waardoor referentie en overdracht veel gemakkelijker wordt;
  2. de betrokkenen benoemen niet slechts de onderdelen van hun cultuur in taal, maar (vanuit de selectie- en ordeningsprincipes zojuist aangegeven) construeren ook de (op zich niet noodzakelijk begrensde, constante, of geïntegreerde) verzameling van die onderdelen tot een in taal benoemd en in haar eigenheid van een naam voorzien *geheel*: Culturen hebben namen, niet slechts allogeen (‘door anderen gegeven’) maar vooral ook idiogeen (‘zelf gegeven’).<sup>13</sup> Door de weergave in taal deelt zich de aggregerende, begrenzendende, ordenende en betekenisgevende faculteit van de taal zich mee ook aan de niet-talige cultuuraspecten en aan de gehele verzameling van culturele inhouden, die aldus tot een eenheid wordt gesmeed en benoemd.
- De talige verankering maakt het ook mogelijk veel duidelijker en gericht sociale controle uit te oefenen als tegenwicht tegen de onvermijdelijke neiging die alle individuen hebben om van de gemeenschappelijke culturele norm af te wijken. Openbaar aan anderen vertoond gedrag (waaronder bij ieder individu – zoals de praktijk is in elke samenleving – een veelheid aan onuitgesproken eigen, afwijkende voorstellingen en interpretaties schuilgaat) is niet meer het enige of voornaamste criterium om culturele conformiteit te vestigen en af te lezen – het collectieve woord dringt binnen in de individuele ruimte, en door verinnerlijking in het individu zowel als door uitwendige censuur op openlijke talige uitingen over gedrag, voorstellingen en normen, wordt culturele eenheid bevorderd en de onontkoombaarheid daarvan verder ondersteund.

Het is kennelijk niet zo gemakkelijk en zo voor de hand liggend om, als voorwaarde tot wereldburgerschap, met mij vol te houden dat ‘culturen niet bestaan’. Weliswaar doen culturen zich niet voor in de onmiddellijke evidente waarneming, maar zij bestaan wel degelijk *subjectief* voor de betrokkenen, de dragers, en zij zijn geladen met dat grote deel van hun identiteit dat collectief (en niet individueel)

---

<sup>13</sup> Het onderscheid ‘allogeen/idiogeen’ ontleen ik aan: Karst, J., 1931, *Origines Mediterraneae: Die vorgeschichtlichen Mittelmeervölker nach Ursprung, Schichtung und Verwandtschaft*, Heidelberg: Winters.

geconstrueerd en verankerend is. Mensen construeren zichzelf tot personen, herkennen zichzelf in hun integriteit, voor een belangrijk deel in de mate waarin hun zelfreflexieve cultuurbeleving, cultuur-constructie, hun vertelt wie zij zijn, mogen zijn, moeten zijn, kunnen zijn, en hoe zij de rest van de wereld dienen te zien. *Deze constructies nemen subjectief een enorme vanzelfsprekendheid aan.* Zij worden ondersteund door de taal,<sup>14</sup> door de sociale controle uitgeoefend binnen de verzameling mensen die zichzelf tot gemeenschappelijke dragers van een bepaalde cultuur hebben benoemd, en door de socialisering tot culturele constructies in de vroege kindertijd; aldus worden de culturele constructies gedragen door de goden- of reuzenbeelden van de ouders en andere opvoeders, zoals die ook bij volwassenen blijven huizen in het voor de kinderziel gereserveerde deel van de persoonlijkheid, dat op latere leeftijd zo moeilijk aan te spreken en te veranderen is. Het geconstrueerd en daarmee (tot op aanzienlijke hoogte) willekeurig karakter van deze constructies weet zich grotendeels aan het bewustzijn van de cultuurdragers te onttrekken. De cultuur levert een *wereldbeschouwing* op die enerzijds tamelijk onontkoombaar is, anderzijds maar een geringe reikwijdte heeft in ruimte en tijd, en bij uitstek slechts

---

<sup>14</sup> Ik stel niet dat de taal, met haar lexikale benoeming van de wereld en haar inwendige syntactische structuur voor het benoemen van relaties, tijd, plaats etc., de *enige* of *voornaamste* bron is van deze vanzelfsprekendheid, – alsof in de taal al een heel wereldbeeld vanzelfsprekend gegeven zou zijn. Deze laatste vorm van taalkundig determinisme en (gezien de verscheidenheid aan talen) relativisme werd voor het eerst geponeerd door Wilhelm von Humboldt in het begin van de negentiende eeuw (cf. von Humboldt, W., 1903-1936, *Gesammelte Schriften, I-XVII*, Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften), en vond een eeuw later in de Whorf-Sapir een extreme uitdrukking. Cf. Sapir, E., 1985, *Language, culture, and personality*, ed. D.G.Mandelbaum, Berkeley & Los Angeles: University of California Press. en Whorf, B. L., 1956, *Language, Thought, and Reality*, New York/ London: M.I.T. Press; voor een kritische bespreking cf. Black, M., 1976, *Models and metaphors: Studies in language and philosophy*, Ithaca/London: Cornell University Press, 6th printing; first ed. 1962. Niettemin blijft de gedachte, met veel meer verfijning ontwikkeld, van een zeer nauwe band tussen taal en werkelijkheid prominent in de Noordatlantische filosofie van de twintigste eeuw, met name bij Wittgenstein en Gadamer. Vgl. Wittgenstein, L., 1972, *Philosophical investigations*, vertaling G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, reprint of third edition, first published 1953; Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960,1975 (4); Engelse vertaling, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975; trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall (New York: Crossroad, 1989); 2nd rev. ed. trans. and rev. J. Weinsheimer and D.G. Marshall. New York: Continuum Publishing Company, 1993. Gadamer stelt dat er buiten taal geen ervaring van de wereld bestaat. Dit klinkt vanzelfsprekend, en toch treffen wij in de hedendaagse literatuurwetenschap, in filosofie, en in de theologie inmiddels een omvangrijke literatuur aan verwijzend naar het onzegbare, datgene wat niet in taal kan worden uitgedrukt, bijv. het wezen van God, van de dood, en misschien wel de belangrijkste aspecten van onze eigen lichamelijkheid. Cf. Derrida, J., 1997, *Hoe niet te spreken: Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*, vertaling en inleiding R. Sneller, Kampen: Kok Agora / Kapellen: Pelckmans; gedeeltelijke Nederlandse vertaling van: Derrida, J., 1987, *Psyché: Invention de l'autre*, Paris: Galilée; Budick, S., & Iser, W., 1989, eds., *Languages of the unsayable: The play of negativity in literature and literary theory*, Stanford: Stanford University Press; Bulhof, I.N., & ten Kate, L., 1992, red., *Ons ontbreken heilige namen: Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen: Kok Agora.

voor een (meestal vrij klein) deel van de mensheid geldt. Verkokering binnen een *vanzelfsprekende* wereldbeschouwing die tegelijk als plaatselijk en particulier te ontmaskeren is – ziedaar wat in taal verankerde cultuur met ons doet.

### **Het effect van globalisering**

Zolang de mensheid in haar bewegingen over de aardbol beperkt was door de communicatietechnologieën van het voetpad, de sprekende trommel, het bezadelde of ingespannen paard, het zeilschip, viel de zojuist beschreven verkokering goeddeels plaats binnen tamelijk besloten en homogene geografische en sociale domeinen. *Aan de rand* daarvan werden onvermijdelijk anderen gesignaleerd, die door hun anderszijn een onlosmakelijk deel uitmaakten van de constructie het eigen zijn, maar hun aanwezigheid (hoezeer ook nopend tot uitsluiting en verkettering op afstand) hoefde overwegend niet bedreigend, verwarrend, en vernietigend te zijn voor de eigen constructies van wereldbeeld en identiteit. Globalisering betekent echter de introductie van een zodanig pakket van communicatietechnieken (van het geschreven woord tot luchtreizen en e-mail) dat de verkokering en geografische verankering van cultuurconstructies wordt doorbroken, en dat op elk moment een laaiend besef van de knellend dichtbij aanwezige, cultureel andere een feit is geworden. Het besef, met andere woorden, van een alternatief dat de eigen werkelijkheidsconstructie radicaal lijkt te ontkennen. Dat vraagt om geweld, zowel van representatief als fysiek, met wapens.

Globalisering voorziet in de constructie van een, in principe wereldwijde, arena waarin grote aantallen vertegenwoordigers van een veelheid van wereldbeschouwingen en culturen, ieder met zijn eigen allogene en idiogene representaties in taal, met elkaar in contact treden. Zij bedienen zich daarbij van *linguae francae* (zoals het Engels, of de sterk bekorte en vereenvoudigde, van afbeeldingen verzadigde communicatieconventies van het Internet) waarin het eigene en het andere voortdurend zucht onder het geweld van representatie. Dit geweld wordt nog versterkt door een onmiskenbare ongelijkheid: want sommigen zijn deze *linguae francae* vanzelfsprekende attributen van de eigen macht en privileges, voor anderen daarentegen zijn het de struikelblokken van gedeeltelijke uitsluiting of onvolkomen beheersing. *De illusie wereldburger te zijn is nooit zo dichtbij schijnbare verwezenlijking geweest, maar wordt juist in deze tijd voortdurend bedreigd om op te lossen in schijn.*

De wereldwijde arena is ook uiterst complex. *Toelating* is op zich een groot goed waarom gestreden wordt – bij voorbeeld in de Internationale Beweging van Inheemse Volkeren – door slachtoffers van uitsluiting (in hun plaatselijke politieke arena niet erkende talen, culturen, en volksgroepen, van ‘Native Americans’ tot Khoi-San<sup>15</sup> en Palestijnen). Maar toelating is niet het enige goed dat in de nieuwe wereldwijde arena verdeeld wordt. Binnen een eindig aardoppervlak, met grote plaatselijke verschillen in natuurlijke hulpbronnen en door mensen aangebrachte infrastructuur, en in het algemeen met eindige voorraden fossiele brandstoffen en een eindige draagkracht wat het milieu betreft, is de wereldwijde arena niet alleen een strijdperk voor culturele en wereldbeschouwelijke overleving en erkenning, maar ook voor materiële uitbuiting, marginalisering, onderwerping, ontworsteling, en overleving.

De talige *overkill* van het identiteitsproces levert de neiging op dat ook materiële belangen en tegenstellingen binnen de wereldwijde arena worden geformuleerd als onverzoenlijke tegenstellingen tussen wereldbeschouwingen. Een dergelijke herformulering is eufemistisch en maakt misbruik van de vanzelfsprekendheid die – in het hedendaagse ideologische klimaat – culturele constructies uitstralen en waarom men geneigd is ze te respecteren, terwijl openlijk toegegeven materiële belangenconstructies hun dragers slechts diskwalificeren. Het talige geweld van de representatie wordt aldus gekoppeld aan het fysieke geweld van staten, en de grimmige gevolgen daarvan hebben we de afgelopen weken dagelijks mogen zien tijdens de Iraq-oorlog.

Naar mijn stellige overtuiging is er voor deze confrontatie binnen de wereldarena geen remedie in taal. Wij hebben gezien hoe, in de beste Orwelliaanse<sup>16</sup> traditie, taal niets meer betekent zodra fysiek militair geweld een handje mag helpen om de eigen waarheid te doen zegevieren en de eigen gekwetste gevoelens (het verlies van een droom van onkwetsbaarheid op eigen grond) te wreken. *War is Peace. Aggression is Liberation. Defeat is Victory*. Beide zijden van het thans woedende conflict bedienen zich van deze helaas reeds klassieke vorm van ‘Newspeak’.

---

<sup>15</sup> Van de hedendaagste inwoners van Zuidelijk Afrika de oudste, door taal en lichaamskenmerken onderscheiden bevolkingsgroep, vroeger vooral bekend onder hun neerbuigende allogene namen van Nederlandse (althans, ‘Boeren’) afkomst: ‘Bosjesmannen’ (voor de jagers-verzamelaars onder hen; ‘San’ is een idiogene benaming voor sommige van deze groepen) en ‘Hottentotten’ (voor de veenomaden, voor wie ‘Khoi’ een idiogene benaming is).

<sup>16</sup> Orwell, G.C., 1949, *Nineteen eighty-four*, London: Secker & Warburg. *Newspeak* is in de in dat boek opgevoerde, nauwelijks nog fictieve samenleving de officiële term voor dit perverterende taalgebruik.

## De rol van filosofen

Dit betekent ook dat er voor filosofen maar een zeer beperkte rol kan zijn weggelegd bij het draaglijk maken van wat het grootste probleem van de mensheid in het huidige tijdsgewricht lijkt: hoe vorm te geven aan een wereldwijde arena van culturen en wereldbeschouwingen zonder dat dit (volgens de oorspronkelijke betekenis van het woord *arena*) een bloedige gladiatorenveld wordt met uiterst geringe levensverwachting.

Filosofie is het ontwikkelen van een taal die balanceert tussen persoonlijke originaliteit en disciplinaire intersubjectiviteit, en die primair ten doel heeft de eigentijdse, tot op zekere hoogte met anderen te delen ervaring te benoemen, ook al klinken in deze poging de ervaringen van andere tijden mee. Filosoferen is een uiterst talige bezigheid. Als wij willen dat zij enige relevantie heeft zullen wij moeten zorgen dat de nadelen die aan de taal verbonden zijn, zoveel mogelijk worden gecompenseerd.

In het licht van mijn bovenstaande aanzet tot analyse is het niet vanzelfsprekend dat de werkelijkheid haar wezenstrekken ten diepste aan ons zal onthullen binnen het medium van de taal. In hun verre gaande taalspecialisatie valt zelfs van filosofen te vrezen dat zij, in de beperkte mate waarin zij opiniemakend zijn, de publieke opinie op het verkeerde been zetten. Zij zijn gewend om taal in sociaal isolement, *in vitro*, te beschouwen, alsof proposities en syllogismen niet een gebrekkige manier zijn om de werkelijkheid tastend te verkennen, maar het laatste woord mogen hebben, en alsof het laatste *woord* de meest menselijke, de meest sociale, de meest spirituele, conclusie van iets zou kunnen zijn. Welnu, de diverse wereldbeschouwingen en culturen binnen de wereldwijde arena zijn zodanig geconstrueerd, dat een discursieve talige weergave van hun posities *in vitro* alleen maar tot onoverbrugbare *aporieën* kan leiden, tot onoplosbare binaire tegenstellingen zoals:

vrijheid	onderdrukking
verantwoordelijkheid	volgzaamheid
democratie	totalitair
seculier	theocratisch
rede	irrationaliteit
recht	geweld

etc.

Een eerste filosofische bijdrage zou kunnen zijn het aporetisch karakter tussen deze posities als louter schijnbaar te ontmaskeren.

Wij moeten daarom de *paradoxe onderhandelingsmogelijkheden* onderzoeken waardoor aporieën overbrugd kunnen worden. Deze mogelijkheden zijn uitdrukkelijk paradoxaal, omdat zij niet kunnen voortvloeien uit logische analyse van de tegenover elkaar gestelde discursieve representaties van wereldbeschouwingen in conflict. Zolang wij ons op (door de hoofdstroom van het Westers denken geprivilegieerde) standpunt stellen dat ‘waar A, daar niet niet-A’ (het fameuze Aristotelische principe van de uitgesloten derde of het uitgesloten midden),<sup>17</sup> is op discursief niveau geen enkele overbrugging van de tegenstelling tussen wereldbeschouwingen mogelijk. Binnen de filosofische taal *in vitro*, kunnen wij niet anders dan de bovengenoemde tegenstellingen hanteren, en blijft het onmogelijk om te bemiddelen tussen wereldbeschouwingen waarvan de inhouden als elkaars logisch uitsluitende tegengedelen worden benoemd.

Westerse filosofen hebben van Derrida<sup>18</sup> geleerd binaire tegenstelling te wantrouwen, maar wereldleiders en hun militaire en ideologische adviseurs hebben zijn boeken kennelijk niet als nachtkastjeslectuur. Oosters georiënteerd filosofen hebben trouwens nooit Derrida’s reactie op het (door binaire tegenstellingen als boven geobsedeerde) structuralisme nodig gehad om zich te bevrijden van de artefacten die ontstaan als men zich (zoals doorheen de hele Westerse filosofische traditie gedaan is) vastbijt in een tweewaardige *of-of* logica. Zoals U ongetwijfeld van Prof. Libbrecht heeft geleerd, betoogde al meer dan tweeduizend jaar geleden de *Tao Te Tsjing*:<sup>19</sup>

*I (...) De termen die als ware termen kunnen gelden zijn geenszins bestendige termen.  
De term Niet-zijn duidt aan het begin van hemel en aarde; de term Zijn duidt aan de moeder der*

---

<sup>17</sup> Aristoteles, *Metaphysica* IV, 1005b 15-20. Libbrecht brengt dit ter sprake o.m. in *Inleiding comparatieve filosofie: I*, pp. 34f.

<sup>18</sup> Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Paris: Minuit; Derrida, J., 1967, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris. Overigens is er natuurlijk steeds (in ieder geval sinds Plotinus) een mystieke onderstroom geweest in het westerse denken, waarin de neembaarheid van aporetische bolwerken van onderscheid (mens-God, ik-gij, mens-natuur) uitgangsgedachte was.

<sup>19</sup> Ik gebruik de prachtige en overtuigende vertaling van Duyvendak ook al zijn veel van zijn ingrepen in de tekst (buiten de hier geciteerde passages) in het licht van een latere archaeologische vondst onterecht gebleken. Duyvendak, J.J.L., 1980, *Tau-Te-Tsjing: Het boek van Weg en Deugd: De wijsbegeerte van het niets-doen*, Amsterdam: Driehoek, 3e druk, 1e druk 1942, pp. 28, 35. Naast deze wereldberoemde zinnen kunnen vele andere voorbeelden uit de Chinese en Indiase filosofie gezet worden.

*tienduizend dingen.*

*Immers, het is door de bestendige wisseling tussen Niet-zijn en Zijn dat men van het een het wonder en van het ander de grenzen zal zien.*

*Deze beide, gemeenschappelijk in oorsprong, duidt men aan met verschillende termen.*

*Het gemeenschappelijke noem ik het Geheim, wederom het Geheim van het Geheim, de poort van alle wonderen.*

*II. Allen in de wereld erkennen het schone als schoon; daarmee is het lelijke gegeven.*

*Allen erkennen het goede als goed; daarmee is het niet-goede gegeven.*

*Immers: Zijn en Niet-zijn baren elkander, Moeilijk en gemakkelijk vormen elkander, Lang en kort bepalen elkander, Hoog en laag vernietigen elkander, Toon en stem harmonieren met elkander, Vroeger en later volgen elkander...'*

Laten wij vanuit de filosofie in eerste instantie, in de beperkte mate van het mogelijke, zoeken naar mogelijkheden om aporieën van een talige oplossing te voorzien: bijvoorbeeld door taalvormen die erkend een hoog gehalte aan paradoxen hebben: humor, poëzie, gebed, deconstructie, zelfs uitwisseling van onverplichtende maar sociaal oliënde interculturele beleefdheden.

Een meer fundamentele filosofische bijdrage, die echter in dezelfde richting ligt, is een zodanig radicale bezinning op de rol van de taal in de constructie en de confrontatie van wereldbeschouwingen en culturen, dat (ook al is taal het enige gereedschap van de filosoof) wij zoeken naar mogelijkheden om *voorbij* de taal te komen, en te werken aan het smeden van zodanig nieuwe vormen van niet-primair-talige communicatie en interactie, dat de grenzen tussen culturen en wereldbeschouwingen teruggebracht kunnen worden tot wat zij zijn: *een begrijpelijk maar uit de hand gelopen artefact van onze constructies van cultuur en identiteit.*

Voor dit laatste moeten wij de niet-talige aspecten van oude en nieuwe cultuur herwaarderen en een centrale plaats geven, en moeten wij speuren naar wijzen om, in de sfeer van beleving van, erkenning van, en respect voor, de eigen en elkaars lichamelijke, ruimtebeleving, ziekte en dood, en minder extreme vormen van sociabiliteit en herkenbaarheid, het ongevormde woord in de ander stilzwijgend te verstaan, en zulks te laten blijken. De nieuwe geglobaliseerde ruimte vraagt om nieuwe, nog niet gedachte spiritualiteit en ritueel, naar nieuwe schikkingen van zoveel mogelijk medespelers in die ruimte volgens nieuwe patronen in ruimte en tijd (dat is ritueel namelijk), schikkingen die zich zullen laden met hun eigen zingeving die niet direct aan een van de reeds bestaande wereldbeschouwingen en culturen kunnen worden ontleend. Het zal een spiritualiteit zijn van de vanzelfsprekende ontmoeting, stilzwijgend, of gedragen door boven aangegeven paradoxale taalvormen in plaats van door logisch consequente discursieve analyse.

Daarmee is niet gezegd dat het een spiritualiteit moet zijn van het niet-handelen. Het aporetische, de harde onneembare grens, is een product, waarschijnlijk zelfs een artefact (een onterecht schijnproduct), van de taal, terwijl wij van het bloed dat wij

allen als mensen delen, weten dat het kruipt waar het niet gaan kan, met andere woorden dat het van geen onneembare grenzen weet (afgezien van de dood). De schijnbaar onverzoenbare tegenstellingen tussen wereldbeschouwingen (en belangenconstructies) in de nieuwe wereldwijde ruimte, zijn op zich volstrekt niets nieuws. En daarbij bedoel ik niet zozeer het evidente feit dat zij een regressie zijn naar het vijandbeeld tussen Christenen en Moslims dat het tijdsgewricht beheerste rond het jaar 1000 van de Gemeenschappelijke Tijdrekening, toen de Kruistochten begonnen. Meer verhelderend is het inzicht, gemeengoed onder hedendaagse sociale wetenschappers, dat elk sociaal verband, elke mensengemeenschap, bestaat uit, en bij de gratie van, een proces van conflictueuze onderhandeling tussen in principe onoverbrugbare tegenstellingen:<sup>20</sup> tussen sociale categorieën die zich van elkaar radicaal onderscheiden naar leeftijd, geslacht, prestige, macht, specialistische vaardigheden, toegang tot schaarse materiële hulpbronnen, toegang tot legitimiteit en bovennatuurlijke verankering van hun positie. Taal helpt de deelhebbers in zo'n sociaal verband om voor henzelf en elkaar deze posities te definiëren en van onderbouwende verhalen te voorzien; maar taal helpt ook hier niet om het zo gedefinieerde stramien te brengen tot een praktijk van interactie, participatie, circulatie, aanpassing en inpassing, waaruit elke samenleving bestaat. In mijn eigen levenslange onderzoek naar Afrikaans ritueel, therapie, recht en verzoening<sup>21</sup> bleek steeds weer hoe daarin mogelijkheden tot overbrugging creatief werden gevonden door het in het midden laten, of handig verbloemen, van tegengestelde posities; en wanneer ik in de Afrikaanse sociale verbanden die voor mij zijn opengegaan, in toenemende mate welkom bleek en mijn al te uitdrukkelijk buitenstaanderschap mocht afleggen, was dat niet omdat ik mijn denken en taal (gevormd in ruim twintig

---

<sup>20</sup> Cf. Simmel, G., 1955, *Conflict*, Glencoe, Free Press, 1955, cf. Simmel, G., 1908, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 188f; Coser, L.A., 1956, *The functions of social conflict*, London: Routledge & Kegan Paul; Gluckman, H.M., 1955, *Custom and conflict in Africa*, London: Oxford University Press; en talrijke Marxistische werken binnen de sociale wetenschappen, waaronder mijn *Religious change in Zambia*, en: van Binsbergen, W.M.J., & P.L. Geschiere, 1985, eds., *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment*, London/Boston: Kegan Paul International.

<sup>21</sup> Specifiek over dit onderwerp, en in het Nederlands, cf. Van Binsbergen, W.M.J., 1991b, 'De chaos getemd? Samenwonen en zingeving in modern Afrika', in: H.J.M. Claessen, red, *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1991, pp. 31-47; Van Binsbergen, W.M.J., 1997d, 'Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie van Afrika', *In de marge: Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap*, themanummer over 'verzoening', 6, 4, 1997, pp. 28-39, sterk uitgewerkte Engelse versie opgenomen mijn *Intercultural encounters*. Verder zie: Van Binsbergen, W.M.J., 1981, a, *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*, London/Boston: Kegan Paul International; Van Binsbergen, W.M.J., & J.M. Schoffeleers, 1985, red., *Theoretical explorations in African religion*, London/Boston: Kegan Paul International.

jaar opvoeding en opleiding in Nederland) wist af te leggen, maar omdat ik de mogelijkheden tot meedoen, tot mee handelen, aangreep, en daardoor kon leren dat ritueel, Afrikaans of waar dan ook, ten diepste een handelingscontext is ter constructie en bevestiging van medemenselijkheid.<sup>22</sup> *In de praktijk van het sociaal handelen en van de omgang met de natuurlijke omgeving blijkt de mens steeds weer in staat tot inconsequentie, tot handelen ondanks, in tegenspraak met, en tot eigen bevrijding uit, de talige constructies waaruit zijn wereldbeeld en zelfbeeld is opgebouwd.* Dit is in het algemeen misschien geen aanbeveling voor de menselijke soort, en het is zeker een gegeven waar filosofen in hun *in vitro* benadering (in hun uitgesproken verering voor Kant als grondlegger van de moderne Westerse filosofie) beroepsmatig blind voor plegen te zijn, maar het is, naar ik meen te mogen zeggen op grond van mijn eigen lange praktijk, de eerste voorwaarde tot wereldburgerschap.

---

<sup>22</sup> Cf. van Binsbergen, W.M.J., 2003, 'African spirituality', *Polylog: Internet Journal for Intercultural Philosophy*; en mijn *Intercultural encounters*.