

Naar een niet-dialectische verhouding van lichaam en ziel. Een interculturele spiegeling van het Afrikaanse denken

Heinz Kimmerle

Inleiding

In de geschiedenis van de westerse filosofie wordt de verhouding van lichaam en ziel veelal als een tegenstelling gedacht. Het is bekend, dat binnen deze tegenstelling een duidelijke hiërarchische orde bestaat, in het voordeel van de ziel en in het nadeel van het lichaam. Uiteraard is het nodig, telkens te bekijken hoe deze verhouding precies wordt bepaald en welke redenen voor de genoemde hiërarchische orde worden gegeven. Hegel heeft het denken in tegenstellingen binnen de westerse filosofie op de meest radicale en meest precieze manier uitgewerkt. Het ligt daarom voor de hand, zijn denken aan een nader onderzoek te onderwerpen en te bekijken hoe hij de tegenstelling tussen lichaam en ziel heeft gepresenteerd en beredeneerd. Wij zullen zien dat Hegel helemaal niet op een schematische manier over de tegenstelling van lichaam en ziel denkt. In enkele extreme formuleringen herleidt hij deze tegenstelling wel tot de tegenstelling van natuur en geest *of* – in een andere bewoording – de tegenstelling van object en subject, die voor zijn systeem van de filosofie van een fundamentele betekenis is. De houdbaarheid van deze formuleringen zullen wij onderwerpen aan kritiek.

In de filosofie van de twintigste eeuw wordt het denken in tegenstellingen als een hoofdtrant van het denken niet langer geaccepteerd. Met zijn opvatting van het menselijke bestaan als 'in-de-wereld-zijn' geeft Martin Heidegger een uitgangspunt voor het denken aan, waarin de tegenstelling van object en subject *of* van natuur en geest geen rol meer speelt. Het menselijke bestaan *of* het 'erzijn' wordt door Heidegger niet meer als een in zich afgesloten entiteit gedacht die tegenover een buitenwereld staat. De consequenties van dit nieuwe uitgangspunt van het denken, dat onder andere door Heidegger mogelijk is gemaakt en dat tot een nieuwe bepaling van de verhouding van lichaam en ziel moet leiden, worden door Maurice Merleau-Ponty aan de orde gesteld. Hij analyseert de ruimtelijkheid en de bewegelijkheid van de mens. Deze neemt niet alleen in de wereld een bepaalde plaats in, hij is in zijn gedrag ook naar die wereld toe georiënteerd. Hierbij is een aspect van belang dat bij Heidegger onbesproken blijft: de seksuele bepaaldheid van het menszijn. De mens staat altijd al in een 'fenomenaal veld' met een zekere ordening, die mede door menselijke en dus ook door seksuele relaties wordt bepaald.

Deze pogingen binnen de westerse filosofie, om tot een nieuwe bepaling van de verhouding van lichaam en ziel te komen, wil ik spiegelen aan het Afrikaanse denken waarin geen sprake

is van een tegenstelling tussen lichaam en ziel of tussen natuur en geest. Hierbij zal ik mij concentreren op het denken in Afrika bezuiden de Sahara en binnen dit gebied bepaalde opvattingen als voorbeeld aan de orde stellen. Bij de meeste filosofen van Afrika bezuiden de Sahara staat een dynamische conceptie van het leven voorop. De spiritualiteit van dit denken komt vooral tot uitdrukking in de gedachte dat het bestaan van de nu levende mensen en ook van de dingen in de natuur, deel uitmaakt van de werkelijkheid van de geesten. Het pleit voor de nuchterheid en het realiteitsgehalte van het Afrikaanse denken, dat er zowel goede als kwade geesten bestaan. Van meer belang voor mijn betoog is evenwel dat in Afrika de wereld van de geesten een zichtbare en een onzichtbare dimensie heeft, die wel in een gespannen relatie tot elkaar staan, maar die spanning resulteert niet in een tegenstelling.

De opvattingen van de filosofen van Afrika bezuiden de Sahara zijn nog verder verwijderd van het denken in tegenstellingen dan de analyses van Merleau-Ponty. Hun opvattingen komen neer op het geven en nemen tussen de onzichtbare wereld van de geesten en de aanwezigheid van de geesten in de zichtbare wereld. Daarmee wordt de mogelijkheid bevorderd, aan gene zijde van het denken in tegenstellingen, de verhouding van lichaam en ziel of die van mens en wereld anders te leren denken. Ook Merleau-Ponty komt tot het inzicht, dat de interculturele dimensie van de filosofie iets wezenlijks kan toevoegen aan de theorievorming over de verhouding van lichaam en ziel. Zelf ben ik van mening dat wij binnen de Europees-westerse filosofie slechts een beslissende stap verder op weg naar een niet-dialectische verhouding van lichaam en ziel komen, als we radicaal accepteren dat de polen van opposities niet reduceerbaar zijn tot één enkele, en dat hun bestaan evenmin in elkaar besloten ligt. Dit wordt nader uitgewerkt in verschillende teksten van Jacques Derrida, waarin hij laat zien, op welke manier vriendschap en vijandschap bij elkaar horen. Ter afsluiting presenteer ik dit als model om de spirituele dimensies van het Afrikaanse denken als niet-dialectische verhoudingen in het kader van de huidige Westerse filosofie te denken.

1. De dialectische tegenstelling van 'lichaam' en 'ziel, bewustzijn, geest' bij Hegel

Laten we eerst de tegenstelling van lichaam en ziel bij Hegel onderzoeken. We moeten dan rekening houden met de specifieke complexiteit van Hegels benadering, die namelijk het lichaam niet alleen tegenover de ziel plaatst, maar ook tegenover het bewustzijn en de geest. De lichamelijke kant van de mens wordt door Hegel, in het kader van zijn natuurfilosofie, aan de orde gesteld in het hoofdstuk over het 'dierlijke organisme'. Het lichaam wordt daar tot een andere zijnsorde gerekend dan de ziel, het bewustzijn en de geest. Wat de lichamelijke kant betreft, beschouwt Hegel de mens als een 'ontwikkeld dier' dat niet tot bewustzijn van zichzelf kan komen. Dat is een merkwaardige minachting van het menselijke lichaam, die nog wordt verergerd doordat Hegel ook de seksuele relaties tussen mensen alleen in het kader van de natuurfilosofie behandelt (Hegel 1959, §§ 368, 376, 381).¹

In Hegels 'Systeem van de filosofie' wordt de natuur als 'het andere van de geest' gedacht, of – preciezer geformuleerd – als 'de geest in zijn anderszijn'. Het centrale begrip van de natuurfilosofie is het begrip van het leven. De verhouding van het leven tot de geest hangt af van het vermogen, van het leven, om zichzelf bewust te begrijpen. Hegel heeft dit zo uitgedrukt dat 'het begrip niet als zodanig in het leven bestaat'. Daarom spreekt hij ook van 'de zwakte van het begrip in de natuur'.

Dat de uiteenzetting van de lichamelijke kant van de mens in de natuurfilosofie te vinden is, betekent ook, dat de 'verhouding van de geslachten' alleen hier en niet in de 'filosofie van de geest' aan de orde komt. In de passage over het huwelijk en de familie staat slechts dat de

‘verhouding van de geslachten’ tot een ‘geestelijke bepaling wordt verheven’. Daarom zou de ‘lichamelijke vereniging’ van man en vrouw hier niet uiteengezet worden, maar alleen de ‘zedelijke band’, die door het huwelijk wordt gesticht (§§ 518 en 519). Het natuurlijke gebeuren van de ‘vereniging van de geslachten’ wordt in de passage over het ‘dierlijke organisme’ in de filosofie van de natuur beschreven. Deze beschrijving begint met de behoefte van het individu om zich als enkeling met de ander van zijn soort te verenigen ter wille van de voorplanting en het voortbestaan van de soort (§§ 369 en 370).

De beslissende stap is volgens Hegel, dat de geest zichzelf als zodanig moet begrijpen. Pas als dit is gebeurd, kan er over zoiets als een ‘ziel’ worden gesproken. In de ziel is echter nog een sterke natuurlijke bepaling aanwezig. Zij is een ‘natuurgeest’ die nog niet bewust is van zichzelf. De ziel verkeert bij wijze van spreken in een ‘slaaptoestand’. Pas op het niveau van het bewustzijn, waar het ‘natuurleven van de ziel’ zich op zijn eigen wezen gaat richten, begrijpt de geest zichzelf. Daarmee wordt het niveau van de ‘theoretische geest’ bereikt, die niet alleen zichzelf begrijpt, maar ook zijn eigen voorstellingen als zodanig herkent. Op dit bewustzijnsniveau wordt ook het ‘ik’ geboren dat zich door middel van de taal in een uiterlijk medium kan uitdrukken. In twee stappen komt de geest tot ‘de eenheid van bewustzijn en zelfbewustzijn’, te weten door het bewustzijn dat zich op een onderwerp buiten zichzelf gaat richten, en via het zelfbewustzijn, ‘voor wie het ik het onderwerp is’, waarin de geest zichzelf als zodanig begrijpt (§§ 389, 411, 413, 414 en 417).

De ‘theoretische geest’ blijft echter beperkt omdat hij alleen zichzelf tot inhoud heeft en niet ook de relatie tot de ander en de andere mensen in de ‘zedelijke wereld’. Deze relaties bespreekt Hegel in het hoofdstuk over de ‘praktische geest’ of ‘de wil’. Maar ook op dit sociale niveau blijven natuurlijke bepaaldheden een rol spelen. In intermenselijke verhoudingen geven vaak gevoelsmatige bindingen de doorslag; en de driften zijn op doelen gericht die in het denken niet als algemeen herkenbaar zijn. Vanwege deze bindingen aan de natuur moet de ‘praktische geest’ overgaan naar de ‘objectieve geest’, dat wil zeggen naar de maatschappelijke en politieke verhoudingen. De natuurzijde van het menszijn wordt hierdoor verder weggewerkt. Deze blijft echter vooral een rol spelen in het systeem van behoeften dat de natuurlijke begeertes duurzaam moet kunnen bevredigen. Uiteindelijk overwint de ‘absolute geest’ – kunst, religie, filosofie – ook deze natuurbepaling. Heeft de kunst nog natuurlijke materialen nodig om de idee zichtbaar en/of hoorbaar tot verschijning te kunnen brengen, via de religie, die als christelijke religie uitdrukkelijk religie van de geest is, klimt de geest op tot het hoogste niveau: dat van de filosofie als filosofie. Daar kan hij zich zuiver in zijn eigen element bewegen (§§ 469, 480 en 482).

In de laatste stap laat de geest de natuur helemaal achter zich. Hij gaat zich zuiver als zichzelf uitspreken. De natuurlijke elementen van de ziel, het bewustzijn en de geest worden uiteindelijk helemaal overwonnen. Hegels idealisme kan kernachtig worden samengevat als de overtuiging dat de natuur als geheel overwonnen moet en kan worden. Daarmee ontstaat echter de moeilijkheid dat dit in een taal moet gebeuren die natuurlijke media nodig heeft: het spreekapparaat of het schrijfgerei *en* sprekers of schrijvers met hun publiek van een bepaald, historisch maatschappelijk tijdperk. De idealistische premisse van Hegels denken, dat de geest zijn anderszijn als natuur kan opheffen, wordt hierdoor weerlegd. Daarmee wordt ook de opstijgende lijn van steeds minder natuurbepaling in de geest discutabel. Het alternatief zou zijn dat men telkens een evenwicht van natuurlijke en bewustzijnsmatige aspecten van het individuele en het historisch maatschappelijke leven bereikt. Deze denktrant veronderstelt dat het lichaam als de natuurzijde van de menselijke existentie bij dat evenwicht wordt betrokken en dus niet als natuur wordt beschouwd die nog niet tot zelfbesef is gekomen.

2. Heideggers 'erzijn' als 'in-de-wereld-zijn'

De tegenstelling van lichaam en ziel bij Hegel is te herleiden tot de tegenstelling van natuur en geest, waarin de geest uiteindelijk alle tegenstellingen volledig in zich opneemt. De oppositie van natuur en geest is een radicale versie van de tegenstelling van object en subject. Deze laatste oppositie is sinds Descartes bepalend voor het denken in de westerse filosofie. De radicaliteit van het standpunt van Hegel, zijn consequent idealisme, kent de objectiviteit uiteindelijk geen zelfstandige betekenis toe, maar neemt dit in de subjectiviteit van de geest op. Wanneer na Hegel in het dialectisch materialisme, dat door Marx wordt geïntroduceerd, deze verhouding wordt omgekeerd, blijft het denken in tegenstellingen, ook ten opzichte van lichaam en ziel, volledig van kracht. Binnen de dialectische tegenstelling wordt alleen een omgekeerde prioriteit gesteld. Door slechts de hiërarchische relatie tussen materie en geest om te keren wordt de innerlijke structuur van de tegenstelling niet veranderd.

Het heeft verstrekkende betekenis dat Heidegger door zijn opvatting van het menselijke bestaan als in-de-wereld-zijn de tegenstelling van object en subject achter zich laat. Het menselijk bestaan is een zijnde onder andere zijnden die allemaal in de verwijzingssamenhang van de wereld hun plaats hebben. Bij de vroege Heidegger van *Zijn en tijd* heeft het menselijk bestaan, ofwel het erzijn, nog een bevoorrechte positie ten opzichte van de overige zijnden, omdat het in staat is zichzelf en de overige zijnden in hun zijn te verstaan (1953, 142-148 = § 31). Deze hiërarchie wordt door de latere Heidegger gedeconstrueerd, in een wending die hij niet omkering maar 'Kehre' noemt. Deze wending houdt in, dat het erzijn een dienende rol inneemt ten opzichte van het zijn. Als 'hoeder' of 'herder van het zijn' neemt het erzijn een houding aan, die tot uitdrukking brengt dat de mens en de overige zijnden zichzelf aan het zijn te danken hebben.

Evenmin als bij Hegel, speelt echter de lichamelijke van het erzijn bij Heidegger een rol. Van Derrida's interpretaties van Heidegger is te leren, welke indirecte betekenis Heidegger aan de lichamelijke van het erzijn in de wereld heeft toegekend. Derrida wijst erop dat het erzijn bij Heidegger onzijdig is. De differentiatie naar geslachten blijft buiten beschouwing. Het taalgebruik van Heidegger geeft te kennen, dat voor hem twee lichaamsdelen, de *hand* en het *oor*, een fundamenteel ontologische en een sociaal-filosofische betekenis hebben. De zijnden die niet begrepen kunnen worden als erzijn, worden door Heidegger onderscheiden, enerzijds als 'terhanden', dat wil zeggen, alleen betekenisvol in de menselijke omgang met de wereld, of anderzijds als 'voorhanden', wat zoveel wil zeggen dat zij buiten dit geheel van

betekenissen staan. Heidegger maakt echter de 'hand' niet tot thema van zijn analyses. De ander staat als 'mede-zijn' samen met het erzijn in de wereld. Hierbij speelt de taal een belangrijke rol. Over de ander als vriend, die 'ieder erzijn bij zich draagt', zegt Heidegger, dat het erzijn voor hem open staat door naar zijn stem te luisteren. Derrida trekt hieruit de conclusie dat 'het oor' in de analyses van *Zijn en tijd* een bijzondere rol wordt toegewezen (Heidegger 1953, 160-167 = § 34).²

3. De eigen kennis van de wereld door het lichaam bij Merleau-Ponty

Het blijft een enorme lacune in Heideggers denken dat het lichaam alleen een indirecte of onzijdige waarde heeft. Op dit punt gaat het werk van Merleau-Ponty een stap verder. Hij ziet de mens niet zomaar temidden van de wereld, maar in een 'fenomonaal veld'. Het lichaam weet zich, vóór elke reflexieve en rationele denkwijze, binnen dit veld te plaatsen en te bewegen. Het heeft 'een eigen kennis van de wereld'. Deze kennis ontstaat doordat de mens niet alleen in de wereld is, maar via zijn lichaam ook op de wereld is betrokken. Het 'in-de-wereld-zijn' van Heidegger wordt uitgebreid met het 'op-de-wereld-gericht-zijn', dat verder wordt toegespitst op een 'intentioneel veld met een vector naar de wereld toe' (Merleau-Ponty 1945, V). Binnen dit veld bevinden zich een subjectieve pool en een wereldachtige pool. De laatste bevat 'praktische betekenissen voor het lichaam'. De kennis van het lichaam en zijn betekenisveld zijn prereflexief en gaan ook aan de gearticuleerde taal vooraf. Om zich van Descartes af te grenzen spreekt Merleau-Ponty van een 'zwijgend Cogito' (*Cogito tacite*) (1945, IX, XIII, 214 en 462 v.).

Bij het 'op-de-wereld-gericht-zijn' vormt 'het eigen lichaam en het lichaam van anderen één en hetzelfde systeem'. In dit verband is van belang dat bij de waarneming van het lichaam van de anderen altijd een 'erotische structuur' verondersteld moet worden. Het geslachtsleven wordt in de zin van Sigmund Freud als een ervaring opgevat, die het hele leven bepaalt. Het hoort bij de condition humain, dat hij of zij zich richt op de wereld door zich via zijn of haar lichaam ook op andere mensen en op mensen van het andere geslacht te richten. Zo wordt de geschiedenis van het geslachtsleven (*histoire sexuelle*) een sleutel tot het leven van de mens als geheel (1942, 22, 198; 1945, 95, 180-202).

Douwe Tiemersma heeft de eigen kennis, die het lichaam van de wereld prereflexief altijd al heeft, nader uitgewerkt. In zijn boek *Body Schema and Body Image* geeft hij een uitgebreide interdisciplinaire en fenomenologische uiteenzetting van de verschijnselen 'lichaamsschema' en 'lichaamsbeeld'. Dit is een nadere invulling van 'het ruimtelijke aspect van de lichamelijke existentie, dat zich richt op een bestaande of mogelijke taak' in het fenomenale veld. Ik weet bijvoorbeeld op een onbewuste manier – mijn lichaams-subject weet – dat ik door een relatief kleine opening zou kunnen of niet. Dit berust op een cognitieve bekwaamheid van het lichaam die aan het bewuste weten van het verstand voorafgaat. Volgens Tiemersma heeft Merleau-Ponty de gerichtheid van het lichaams-subject op de wereld lange tijd nog te zeer vanuit de subject-kant bekeken (Tiemersma 1989, 221-251). Pas door zijn onderzoek naar de ervaring van de schilder – Merleau-Ponty heeft het vooral over het werk van Cézanne – wordt met de wederzijdse relatie tussen het lichaams-subject en de dingen in de wereld voldoende rekening gehouden. De schilder die een landschap op het doek vastlegt, neemt daarin een bepaalde plaats in. Deze situering beïnvloedt zijn perspectief in alle richtingen. Het landschap vormt een cirkelvormig veld om hem heen of hij loopt om een voorwerp heen dat hij wil schilderen om het van alle kanten te bekijken. Schilder en voorwerp zijn op deze manier 'delen van hetzelfde zijn'. In de formulering van 'het zien van de dingen' is de genitief zowel in subjectieve als ook in objectieve zin te lezen (Merleau-Ponty 1961, 17). Wij zien de dingen en

de dingen zien ons. Tiemersma vat deze verhouding als volgt samen: 'Omdat je in de wereld staat, word je gezien, terwijl je ziet. Je wordt, als ziende, door anderen gezien en je ziet hen. Er is een heen en weer gaan van blikken, een wederzijds zich spiegelen'. Dit 'kan bij dieren worden ervaren die je aankijken en op een minder persoonlijke manier bij planten en levenloze dingen.' Hoeveel meer zal dit op kunstwerken van toepassing zijn, waarin de schilders datgene 'aan de dingen die zij zagen hebben toegevoegd wat de dingen van hen zagen'? Wij zien de dingen en de dingen zien ons (Tiemersma 1989, 222 v., 227v., 240-242).

Deze wending in het denken van Merleau-Ponty is met Heideggers 'Kehre' te vergelijken. Het gaat niet meer om het probleem van de mens en zijn waarneming, maar om een structurering van het zijn zelf. Daarin kan de mens een rol spelen, die van dit gebeuren deel blijft uitmaken. Het menselijke lichaam vermengt zich met de dingen in de wereld, maar verdwijnt niet. Merleau-Ponty spreekt ook wel van 'het vlees van der wereld (*la chair du monde*)'. Hierbij gaat het om een 'onzichtbare wereld', omdat deze nog geen betekenis heeft en aan het proces van haar structurering vooraf gaat. Lichaam en wereld zijn van dezelfde stof gemaakt, maar niet identiek. Daarom spreekt Merleau-Ponty ook van 'het lichaam van de wereld' en – voor zover deze prereflexieve ervaring blijvend is en ook de grondslag van het bewuste denken en handelen vormt – van 'het lichaam van de tijd'. Het lichaam en de wereld en ook ruimte en tijd zijn nog niet van elkaar gescheiden. Dit gebeurt pas door het bewust worden van de waarneming (Merleau-Ponty 1964, 50 en 153).

Samenvattend kunnen wij stellen, dat door Merleau-Ponty belangrijke stappen zijn gezet om de relatie tussen lichamelijkeheid en cognitieve vermogens niet langer als een dialectische tegenstelling te denken. Het zijn veeleer verschillende, niet hiërarchisch geordende vormen van het 'op-de-wereld-gerichtzijn'.

4. De spirituele dimensie van de levenskracht in het Afrikaanse denken

Om de niet-dialectische verhouding van lichaam en ziel nog een stuk beter te leren denken, gaan wij onderzoeken, hoe deze verhouding in een andere cultuur wordt opgevat. Hiervoor richten wij ons op de samenhang van denken en leven in Afrika ten zuiden van de Sahara (zie bv. Wiredu, red. 2004). In deze regio worden lichaam en ziel niet als tegenpolen beschouwd, er geldt echter wel een ander universeel verschil. Ik doel op het verschil tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld. Beide werelden vormen een geheel dat gestructureerd wordt door krachten die op uiteenlopende manieren uitdrukkingen zijn van de levenskracht. De verhouding van lichaam en ziel kan niet los van dit verschil worden begrepen. De mens is via zijn lichaam deel van het geheel van de wereld. In en met zijn fysieke bestaan leeft hij in het zichtbare gedeelte van de wereld, dat met de onzichtbare wereld van de geesten onlosmakelijk is verbonden. De nu levende mensen met hun lichamen en de natuur vormen het zichtbare gedeelte van de wereld. De overledenen en de nog-niet-geborenen horen thuis in de onzichtbare dimensie. Hoewel deze dimensie het eigenlijke domein van de geesten is, huizen ze ook in de wereld van de nu levende mensen en in de wereld van de dieren, planten, rotsen of rivieren.

Wanneer zij in de onzichtbare wereld vertoeven, hebben de geesten grotere levenskracht dan wanneer zij in mensen of dingen van de zichtbare wereld aanwezig zijn. Dat blijkt uit de invloed die zij hebben op het gebeuren in de wereld van de nu levenden. Deze invloed heeft met de rol te maken die de geesten in een vroeger bestaan in de zichtbare wereld hebben gespeeld. Zij dringen erop aan, verhoudingen uit hun bestaan in de zichtbare wereld die niet of nog niet in orde zijn, alsnog in orde te brengen. Verder bewaken zij de continuïteit van de

principes van het leven. De nu levenden dienen op dezelfde manier en volgens dezelfde principes te denken en te handelen als de overleden voorouders. Hierbij is het van groot belang, te beseffen dat er goede en kwade geesten zijn. Het samenspel tussen de geesten in beide domeinen van de wereld moet ervoor zorgen, dat bij de levende mensen en in hun gemeenschap de goede invloeden overheersen (Parrinder 1974³, 20-28, 57-66, 134-141).

Ondanks hun grotere levenskracht in de onzichtbare wereld willen de geesten deze dimensie toch verlaten om in de wereld van de levenden ook lichamelijk aanwezig te zijn. Ze zijn hiertoe in staat door in een baby herboren te worden of door een speciale zorg voor bepaalde dingen in de natuur op zich te nemen. De wereld van de levenden wordt als warmer beschouwd dan de wereld van de geesten. Pas in de zichtbare wereld neemt een geest deel aan de volheid van het leven, ook al moet hij of zij afzien van een grotere invloed op het gebeuren in deze wereld. Het komt ook voor dat een geest naar de zichtbare wereld terugkeert door in een baby herboren te worden en tegelijkertijd in de onzichtbare wereld vertoeft.

Een individu is onafhankelijk van de gemeenschap niet denkbaar. In het communalisme – een Afrikaanse vorm van het socialisme – zoals dat door L.S. Senghor, K. Nkrumah, J. Kenyatta, K. Kaunda en anderen wordt bepleit, heeft de gemeenschap een duidelijk overwicht. Andere Afrikaanse filosofen zijn het niet eens met deze hiërarchische voorstelling van zaken. Zij bekritisieren voornamelijk de idealisering van de traditionele Afrikaanse gemeenschappen, en zoeken naar een balans tussen gemeenschap en individu (Kimmerle 2005, 15-23). Voor- en tegenstanders van het communalisme beschouwen echter het individu als een wezen dat van begin af aan binnen de gemeenschap staat. De geesten van de overledenen en van de nog-niet-geborenen behoren bij deze gemeenschap, die in zijn geheel als een spirituele gemeenschap wordt opgevat. Verder vormt de persoon binnen de gemeenschap een onderdeel van de natuur en van de gehele kosmos. Het denken en spreken van de mensen is een articulatie van dit kosmische gebeuren, dat door alle sferen heen voelbaar is. Deze saamhorigheid van mens, natuur en kosmos wordt in de taal van de Zulu en verwante Zuid Afrikaanse talen *ubuntu* genoemd. (Ramose 1999, 49-66)

Anders dan hun Europees-westerse collega's, is het voor de Afrikaanse filosofen niet nodig de tegenstelling van lichaam en ziel weg te werken. Mens en wereld vormen een geheel van krachten die dynamisch op elkaar inwerken. Maar hoe is de verhouding tussen het onzichtbare en het zichtbare deel van dit geheel te denken? Het gaat zeker niet om een dialectische tegenstelling. Het lichaam is zelf deel van de spirituele dimensie van de wereld. En de geesten hebben een onzichtbaar lichaam. De wind is bijvoorbeeld een realiteit die als zodanig niet zichtbaar is, maar waarvan men wel aanneemt dat hij fysiek in en op de zichtbare wereld doorwerkt. De grens tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld is het masker, dat zichtbare, menselijke gelaatstrekken heeft die echter star en onbeweeglijk zijn. Hierdoor missen de gelaatstrekken van het masker een wezenlijke dimensie van de gewone, zichtbare wereld. Des te meer komt daarin de onveranderlijkheid en onvergankelijkheid van het bestaan van de geesten tot uitdrukking.

Er is geen directe lijn van het Afrikaanse denken naar het lichaam-ziel-vraagstuk in de Europees-westerse filosofie. Het perspectief van het Afrikaanse denken opent echter wel het zicht op een niet-hiërarchische verhouding tussen het lichaam en de cognitieve vermogens van de mens in de zin van Merleau-Ponty. Dit verdient de voorkeur boven een dialectische bepaling ervan. De vergelijking met het Afrikaanse denken roept de interculturele vraag op hoe deze zienswijze zich laat spiegelen in het westerse denken zonder dat het ene denken tot

het andere te reduceren. Op grond hiervan zou de niet-dialectische en niet-hiërarchische verhouding van de schijnbaar oppositionele grootheden van lichaam en ziel nog inzichtelijker beschreven kunnen worden. Laat ik daarom nog eens terugkeren naar Heidegger ten einde de verhouding tussen het erzijn en het zijn te herformuleren. Ik volg daarbij eerst Derrida in zijn deconstructie van Heideggers opvattingen, voor zover hij laat zien hoe vriendschap en vijandschap op een niet-dialectische manier bij elkaar horen. Voorts spiegel ik de Afrikaanse denkwijze, als model, aan Derrida's analyse, om zo het lichaam-ziel-vraagstuk, in westerse termen, beter te begrijpen.

5. Het model van een niet-dialectische verhouding tussen vriendschap en vijandschap

Derrida heeft zijn opvattingen over vriendschap en de niet-dialectische verhouding van vriendschap en vijandschap in het boek *Politiques de l'amitié* samengevat (Derrida 2000). Hierbij maakt hij onder andere gebruik van Heideggers teksten uit de dertiger jaren. Voordat hij daarop ingaat, geeft hij een precieze interpretatie van een korte zin uit *Zijn en tijd*, waarin Heidegger 'de vriend' ter sprake brengt. Op een gegeven moment komt in dit boek de betekenis van de spraak aan de orde. Bij het spreken hoort volgens Heidegger op een wezenlijke manier het 'luisteren naar'. Daarmee stelt het erzijn zich open voor een samenzijn met de ander. Deze openheid wordt ervaren door 'het luisteren naar de stem van de vriend die elk erzijn bij zich draagt' (Heidegger 1953, 163; 1998, 214). In deze formulering komt volgens Derrida een 'buitengewone gastvrijheid' tot uitdrukking. Niettemin blijft de vriend op een merkwaardige manier onbepaald en anoniem. Hij 'heeft geen gestalte ... geen gezicht ... geen geslacht ... geen naam'. Hij is een 'ander erzijn' (Derrida 2000, 415). Evenals het erzijn, zoals wij dit boven beschreven hebben, is de vriend lichaams- en geslachtsloos.

Het erzijn draagt de vriend bij zich, omdat diens stem het onderscheid tussen het erzijn en de ander helpt overbruggen. Het luisteren naar zijn stem kan duidelijkheid geven over de nabijheid van de vriend, maar ook over zijn verwijderd zijn. Verder kan de stem van de vriend 'vreemd' klinken: de ander kan het erzijn voor onverwachte keuzes plaatsen. Aan het einde van *Zijn en tijd* schrijft Heidegger echter dat de strijd tussen het erzijn en de vriend bij de structuur van het in-de-wereld-zijn hoort. Dit aspect van de relatie tussen het erzijn en zijn ander moet aan de orde worden gesteld omdat het deel uitmaakt van de gemeenschap en het noodlot van het volk (Heidegger 1953, 276 v., 384 v.; = §§ 57 en 74.). Het luisteren naar de stem van de vriend en de strijd met hem vormen geen tegenstelling. Om dit te verduidelijken analyseert Derrida de 'configuratie van *philein*, *polemos* en *logos*' (liefhebben, strijd en rede) in het denken van Heidegger (Derrida 2000, 438-462).

In zijn Rede bij de aanvaarding van zijn ambt als Rector van de Universiteit Freiburg in 1933, zegt Heidegger dat 'alleen de strijd', waardoor de 'drie diensten' bij elkaar worden gehouden (de arbeidsdienst, de militaire dienst en de dienst van de wetenschap) 'de tegenstelling open houdt'.³ Daarmee bevindt hij zich bijzonder dicht bij het vriend-vijand-denken van Carl Schmitt, dat op de verhouding tussen staten betrekking heeft. Maar de 'logica van de tegenstelling' is hier volgens Derrida niet dialectisch. Deze dient parallel aan de logica van de vriendschap te worden gedacht. En Heidegger ziet de strijd niet alleen als strijd tussen tegenovergestelde staten of partijen. De strijd is tevens 'een innerlijke strijd' die *in* beide tegenovergestelde partijen, bijvoorbeeld docenten en studenten, en in iedere persoon uitgevochten wordt. Derrida laat zien dat Heideggers interpretatie van het beroemde fragment 53 van Herakleitos: 'de strijd is de vader van alle dingen' (*polemos panton men pater esti*), de meervoudige structuur van de strijd bevestigt. *Polemos* wordt door Heidegger als uit-elkaar-zetting vertaald (*Aus-einander-setzung*) en *pater* wordt als 'koning van alles' weergegeven,

die 'Goden en mensen', 'vrije burgers en slaven' laat zijn wat ze zijn. 'De strijd die hier bedoeld wordt is een oorspronkelijke strijd'. Daardoor 'wordt het zijnde pas een zijnde'; zijn betekent 'zichzelf bevechten'. Oorlogen tussen staten of binnen staten zijn hiervan een afgeleide. In verhouding tot deze oorspronkelijke strijd vinden 'wereldoorlogen op de voorgrond' plaats (Derrida 2000, 479 v., 475).

Als men deze formuleringen tot zich door laat dringen, is het niet zo moeilijk te begrijpen, dat de strijd door Herakleitos samen wordt gedacht met het *philein*, het liefhebben van een vriend. Het *philein* van de *philosophos* is een zoeken en streven naar *sophia* (wijsheid), een strijd om iemand of iets dat hij niet heeft en nooit zal hebben. *Sophia* staat hierbij voor harmonie, voor overeenstemming met het zijn, het één en alles (*hen panta*) van Herakleitos. De wijsheid is in de filosofie aanwezig en tevens ook afwezig. Deze dubbele structuur van de wijsheid geeft vriendschap een heel specifieke zin: wijsheid 'laat de ander zijn, zij geeft hem wat hij al is en heeft'. Door de vriend de vriend te laten zijn, geeft men hem iets, wat aan de gever niet toebehoort, wat degene die ontvangt daarom ook niet – als in een ruil – terug kan geven. (459 v.) Volgens Heideggers interpretatie van Herakleitos is de vriend van het erzijn niet langer *zijn* ander, maar de ander is wat hij of zij zelf is.

Dat in deze verhouding niet alle (seksuele) spanning verdwenen is, blijkt uit Derrida's bespreking van het verschijnsel gastvrijheid (*hospitalité*). *Hospitalité* staat voor vriendschap tegenover een gast. Hij of zij kan een uitgenodigde gast zijn, maar ook een ongenode gast, een vreemde die op eigen initiatief verschijnt. Iedere gast als de ander heeft iets van beide eigenschappen, uitgenodigd en vreemd. En in hun ontvankelijkheid stelt de gastheer of gastvrouw zich bloot aan dit dubbele kenmerk in iedere gast, de spanning die de door de naderende gast wordt belichaamd. De gast als vriend en als vreemde is namelijk niet *zijn* of *haar* gast, maar hij of zij wat hij of zij *zelf* is, en geniet als zodanig de gastvrijheid. Daarom spreekt Derrida ook van *hostipitalité*, van een *hospis* of gast die tegelijk een *hostis* of vijand is (Derrida 2002, 356-420, zie 363 v.).

Conclusie

Als we dit alles indachtig teruggaan naar de verhouding van lichaam en ziel, komt het erop aan deze zo te doordenken dat geen van beide de ander van *zijn* ander is. Geen van beide kan, zoals het bij Hegel ten opzichte van het lichaam gebeurt, door de ander helemaal in zich worden opgenomen, zodat die zijn eigen betekenis verliest. Wij moeten van een verhouding uitgaan, die in het lichaam ook krachten van de ziel en van de geest veronderstelt en die in de ziel en de geest onverbreekelijke verbindingen met het lichaam laat bestaan. Dat de natuur en het lichaam doorwerken in de ziel, het bewustzijn en de geest heeft ook Hegel ingezien. We moeten echter afzien van het uiteindelijk verdwijnen van natuur en lichaam in de geest (of andersom zoals het in het dialectisch materialisme wordt gedacht), die alles in allen is, en van de noodzakelijke weg naar dit verdwijnen toe. Dat *er* krachten van de ziel en de geest in het lichaam aanwezig *zijn* en dat omgekeerd de rede tot in het 'vlees van de wereld' doordringt, hebben wij van Heidegger en Merleau-Ponty kunnen leren. In het Afrikaanse denken wordt op een concretere manier uitgegaan van de spirituele dimensie van het zijn van de mens en de wereld als geheel. Deze dimensie speelt in het alledaagse denken en leven van de mensen in Afrika voortdurend een rol. Lichaam en ziel of geest vormen geen gescheiden grootheden in dit denken. Zij zijn onderdelen van een spiritueel geheel, dat het leven van de enkele mens, de gemeenschap, de natuur en de hele kosmos omvat. Dit type denken verschilt op een dusdanig diepgaande manier van het denken en leven in de Europees-westerse wereld van vandaag dat het niet als zodanig is over te nemen. Denkwijzen die hier en daar ook in de

westerse tradities aanwezig zijn, zoals de nieuwe wegen van denken aan gene zijde van de subject-object-splitsing die wij bij Heidegger en Merleau-Ponty tegen zijn gekomen, worden versterkt en in hun mogelijkheden verrijkt door van het Afrikaanse denken kennis te nemen. Wij komen het dichtst bij dit type denken als wij Derrida volgend de verhouding tussen lichaam en ziel zo beschrijven dat lichaam en ziel, of 'Europa' en 'Afrika', ontvankelijk zijn voor elkaar, te gast bij elkaar, niet zonder spanning, maar in een openheid voor elkaar waarin beide in hun verwevenzijn kunnen zijn wat zij zijn.⁴

Bibliografie

- Derrida, J. (1987), 'La main de Heidegger (Geschlecht II)', in: *Psyché. Inventions de l'autre*, Parijs: Galilée, 415-451.
- Derrida, J. (2000), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (vertaling van *Politiques de l'amitié* 1994, Parijs: Galilée).
- Derrida, J. (2002), 'Hostipitality', in: *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, New York/Londen: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1959), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), eds. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1953⁷), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer (Originele uitgave 1927), (Nederlandse vertaling: *Zijn en tijd*, Nijmegen: Sun 1998, vertaald en van een nawoord voorzien door Mark Wildschut)
- Kimmerle, H. (2005), *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen: Traugott Bautz.
- Merleau-Ponty, M. (1942), *La structure du comportement*, Parijs: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Parijs: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1961), *L'oeil et esprit*, Parijs: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Parijs: Gallimard.
- Oosterling, H./Bhagwandin, V. red (2005), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritulaiteit*, Rotterdam: Asoka
- Parrinder, E.G. (1974), *African Traditional Religion*, Londen: Sheldon Press (Originele uitgave 1954).
- Ramose, M.B. (1999), *African Philosophy Through Ubuntu*, Harare: Mond Books.
- Tiemersma, D. (1989), *Body schema and Body Image. An Interdisciplinary and Philosophical Study*, Amsterdam/Lisse: Swets & Zeitlinger.

Wiredu, K. red. (2004), *A Companion to African Philosophy*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell.

-
1. Hegel 1959; ik citeer dit werk naar paragrafen, die met andere uitgaven ervan overeenstemmen. Vertalingen, ook van de overige niet-Nederlandse teksten, zijn van mij, tenzij anders vermeld (HK).
 2. Vergelijk Derrida 1987, 395-451 en Derrida 2000, 411-492.
 3. Deze toespraak wordt doorgaans als Heideggers steunbetuiging aan het nazidom besproken. Derrida laat zien, dat er tegelijkertijd ook nog iets anders in gebeurt.
 4. Dit artikel is een bewerkte versie van een bijdrage met dezelfde titel aan Oosterling/Bhagwandin (red.) 2005, 33-48.

© Estheticatijdschrift.nl

Gedownload van de pagina's van <http://www.estheticatijdschrift.nl>