

HET CULTUURBEGRIP
VAN EMMANUEL LEVINAS

Betrokkenheid op de transcendentie als metafysica van de cultuur

Dick van Biemen



Uitgeverij Eburon

Delft 2017

INHOUDSOPGAVE

Lijst van gebruikte afkortingen	15
VOORWOORD DOOR INIGO BOCKEN	19
DEEL I – VOORBESCHOUWING & INLEIDING	21
HOOFDSTUK 1. VOORBESCHOUWING <i>HET VERBORGENE VAN DE CULTUUR</i>	23
1.1 Mens en Cultuur	23
1.1.1 Cultuurbegrip als opgaaf	24
1.1.2 De menselijke inrichting van de wereld	26
1.1.3 Een cultuur van en door mensen	27
1.1.4 Hermeneutisch verstaan van de cultuur	29
1.1.5 Cultuur als ‘Chiffre’	31
1.2 Het verborgen leven van de cultuur	32
1.2.1 Naar het verborgene van de cultuur	32
1.2.2 De aporie van de postmoderne cultuur	34
1.2.3 Cultuureigen ambivalentie van de cultuur	37
1.2.4 Van cultuurcrisis naar cultuurkritiek	39
1.3 Onderzoeksmotief	40
1.3.1 Primaire bronnen / interne evidenties	44
1.3.2 Secondaire bronnen / externe evidenties	44
1.3.3 Onderzoek in meervoud	44
1.3.4 A-priorische noties: Transcendentie & Heteronomie	45
1.3.5 Cultuurfilosofische en maatschappelijke waarde van het onderzoek	46
1.3.6 Onderzoeksschema	46
1.3.7 Overzicht hoofdstukindeling	47
HOOFDSTUK 2. INLEIDING <i>LEVINAS ALS CULTUURFILOSOOF</i>	49
2.1 Inleiding	49
2.1.1 Filosoof en Jood	49
2.1.2 Internationale Levinas-receptie	51
2.2 Van <i>cultuurgene</i> naar <i>cultuurbesef</i>	54
2.2.1 Nulgraad van de cultuur: vrijheid	54
2.2.2 Cultuur als bewerking en omvorming van de natuur	56
2.2.3 Cultuurgene als materiële en sociale organisatie van de leefwereld	56
2.2.4 Cultuurbesef als ideologische organisatie van de leefwereld	57
2.2.5 Nadere definiëring van de cultuurgene en het cultuurbesef	57
2.2.6 Cultuur als verwervingsgrond en rechtvaardigingsgrond	58

2.2.7	Naar een eerste fenomenologische en trans-fenomenologische analyse	60
2.3	Fenomenologische analyse van de verwerving	61
2.3.1	Voorwaarden tot de verantwoordelijkheid	61
	- Genieten	61
	- Wonen	63
	- Arbeid en bezit	63
	- Egoïsme	64
2.4	Trans-fenomenologische analyse van de rechtvaardiging	66
2.4.1	Ontmoeting met de Ander	66
2.4.2	Het gelaat van de Ander	68
	- Objectivering en genieting	68
2.4.3	Het Zelfde dat waarneemt	69
2.4.4	Het Gelaat dat spreekt	70
	- Blick en taal	70
2.4.5	Het Gelaat 'pars pro toto'	72
2.4.6	Universalisme versus uniformisme	73
2.5	Eerste conclusie	75

DEEL II – LEVINAS' KRITISCHE CULTUURBESCHOUWING 77

HOOFDSTUK 3. 'LA SIGNIFICATION ET LE SENS' | 1E TEKSTEXEGESE 79

3.1	Inleiding	79
3.1.1	'Zin' en 'Betekenis' in retrospectief: Frege en Heidegger	80
	- Gottlob Frege	80
	- Martin Heidegger	82
3.2	Exegese 'Betekenis en zin'	83
§ 1.	Betekenis en receptiviteit	83
	- Metaforisch 'gebeuren'	85
	- Intellectualistische opvatting van de betekenis	87
	- Husserliaanse fenomenologie	92
	- Levinas' kritiek op Husserl	93
	- Contextualistische opvatting van de betekenis	94
	- Horizon en context	98
	- Taal en wereld	100
	- Con-figuratie van subject en wereld	101
	- Heideggers etymologieën	106
	- Prioriteit van de 'figuurlijke zin'	109
	- Figuur A	111
§ 2.	Betekenis, totaliteit en cultureel gebaar	112
	- Taal en cultuur	112
	- De totaliteit als verzameling	114

- Een geïncarneerde waarneming	116
- Omkering van het gnoseologisch schema	120
- Het verzamelen als cultureel gebaar	121
- Handelen en denken	124
- Lichamelijkheid, bewustzijn en differentie	127
- Cultuur gedefinieerd als 'uitdrukking'	129
- Symboliek, betekenis en cultuur	133
- Figuur B	135
§ 3. Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie van de betekenis	136
- Verscheidenheid in uitdrukking en betekenis	137
- Plato's wereld van de betekenissen	140
- De hedendaagse filosofie van de betekenis	143
- Historiciteit, fenomenologie en betekenisgeving	144
- Veelheid, veelzinnigheid en des-oriëntatie	148
§ 4. De 'economische' betekenis	150
- Betekenis van de behoeften	151
- De economische transformatie van de wereld	153
- Manipulatie van de behoeften	155
- De behoefte aan betekenis	156
§ 5. De ene zin	158
- Oriëntatie en zin	161
- Etymologie van het nomen 'zin'	164
- Veelzinnigheid en éénzinnigheid	165
- De crisis van de zin	167
- Semantische analyse van de moderne zincategorie	172
§ 6. De Zin en het Werk	174
- Een dubbelzinnige filosofische mentaliteit	174
- Éénzinnigheid en vrijheid als Werk	178
- Het Werk als relatie met het Andere	182
- Het Werk als liturgie	185
- Liturgie als alteriteit	186
- In het heden, niet voor het heden	188
§ 7. Zin en ethiek	190
- Ontdekking van het Verlangen	192
- Verlangen naar de Ander	193
- Verlangen naar het Goede voor de Ander	197
- Analyse van de hermeneutische zin	200
- Analyse van de transcendentale zin	202
- Het gelaat als visitatie	204
- Zin en bewustzijn	208
- Levinas' biblicisme: 'Hineni'	211
- Jesaja 53: diaconie en messianisme	214
- De idee van het Oneindige	218

- Reflexief en niet-reflexief bewustzijn	221
- De Wil als alfa en omega	225
- De metafoor die het gegevene bezielt	226
§ 8. Vóór de cultuur	230
- Ontdekking van de hoogheid	231
- Laterale versus transcendentale universaliteit	233
- Terugkeer tot het platonisme	237
- De normen van het absolute	239
- Figuur C	241
§ 9. Het spoor	242
- Het 'over-heen'	243
- De absoluut Afwezige	246
- De Derde Persoon	249
- Voorbij de fenomenologie	251
- Deze superioriteit	255
- God, illeïteit en spiritualiteit	260
3.3 Resumé en samenvatting	265
3.3.1 Levinas' wijsgerig versus spiritueel denken	268
3.3.2 Samenvatting	270
HOOFDSTUK 4. 'DÉTERMINATION PHILOSOPHIQUE DE L'IDÉE DE CULTURE' 2E TEKSTEXEGESE	273
4.1 Inleiding	273
4.1.1 Tekstvariant 'Détermination philosophique de l'idée de culture'	276
4.2 Exegese 'Filosofische bepaling van het begrip cultuur'	278
§ 1. Cultuur als immanentie	278
- Cultuurbegrip en zelfbegrip	279
- Spirituele en menselijke intriges	280
- Cultuur van immanentie en autonomie	281
§ 2. Praktijk als kennismoment	282
- Perceptie en diepere bedoeling	283
- Kennis, praxis en handhaving	283
§ 3. Het zinnige als geïncarneerd denken	285
- De idee van 'zuivere immanentie'	286
- Het immanente kennen als anachronisme	287
§ 4. Cultuur als uitdrukking in kunst	288
- Incarnatie, gevoeligheid en uitdrukking	290
- Vier wezenlijke vragen	294
§ 5. Het anders-zijn van een ander	295
- De Staat als wezenseenheid	296
§ 6. Relatie met het anders-zijn van een ander: de ethiek	298
- Een ethische relatie als ontwerp voor een cultuur	300

§ 7. De epifanie van het aangezicht en cultuur als verantwoordelijkheid voor een ander	301
- Nabijheid en differentie	301
- Verleiding tot doden	304
- Liefde: subliem en profaan	305
§ 8. Cultuur als doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	306
- Identiteit en uniciteit	308
- Ethiek tussen beschaving en barbarij	311
- Cultuur: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie	313
- Cultuur: doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	314
4.3 Resumé en samenvatting	315
4.3.1 Samenvatting	316
4.3.2 Impliciete en expliciete cultuurgeneralisaties	317
4.4 Beantwoording van de eerste onderzoeksvraag: Welk cultuurbegrip betreft het?	319
4.4.1 Behandeling van de 1e onderzoeksvraag	321
4.4.2 Een heteronoom cultuurbegrip	322
4.4.3 Status en functie van het heteron	322
4.5 Beantwoording van de tweede onderzoeksvraag: Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?	324
4.5.1 Behandeling van de 2e onderzoeksvraag	324
4.5.2 Levinas' transcendentiebegrip	325
- Ethische relatie	326
- Ethische adequatie	326
4.5.3 Betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie	329
4.5.4 Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	330
- Menselijkheid en onmenselijkheid	331
4.6 Tweede conclusie	332
 DEEL III – EVALUATIE & NABESCHOUWING	 335
 HOOFDSTUK 5. EVALUATIE IN MEERVOUD CULTUUR EN TRANSCENDENTIE	 337
 5.1 Inleiding	 337
- Evaluatie in meervoud: drie fundamentele aspecten	337
5.2 Formeel-logische evaluatie	339
- Levinas versus Frege	339
5.2.1 Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung	341
- Freges objectieve 'Gedanke'	342
5.2.2 Charles Sander Peirce: Representamen en Interpretant	345
- Peirce' subjective 'memory'	345

	- Tertium comparationis: denotatie en interrogatie	348
	- 'Zin', meer dan het formeel-logische	349
5.2.3	Interioriteit, exterioriteit, superioriteit	350
	- Tegenwoordigheid: adequatie en inadequatie	351
5.2.4	Emmanuel Levinas: le Dire et dédire	352
	- De predicatieve propositie: A is A	353
	- De fenomenale 'qualité' van de noumenale 'quiddité'	355
5.2.5	Context van argumentatie: de formeel-logische rede	357
5.2.6	Samenvatting	357
5.3	Functioneel-sociale evaluatie	359
	- Levinas versus Girard	362
	- Girards cultuurtheorie	363
5.3.1	René Girard: La violence et le sacré	365
	- Vergelijking met de Ander als model en obstakel	367
	- Wat vanaf het begin der tijden verborgen was	370
5.3.2	Metafysische topologie van de begeerte	371
	- Van conversie naar substitutie	375
5.3.3	Sandor Goodhart: Girard, Levinas and Substitution	377
	- From the Sacred to the Holy	380
5.3.4	Emmanuel Levinas: substitutie als ethische grondcategorie	381
	- Substitutie als praktische spiritualiteit	382
5.3.5	Context van argumentatie: de functioneel-sociale rede	384
5.3.6	Samenvatting	384
5.4	Maatschappelijk-ethische evaluatie	385
	- De tweede en de derde Ander	386
	- Levinas' kritiek op het 'contract-denken'	388
	- Levinas versus Arendt	390
5.4.1	Hannah Arendt: de menselijke conditie als pluraliteit	393
	- De Wereld als 'tertium comparationis'	395
	- 'Derde' in drievoud	395
5.4.2	Augustinus: religieuze en wereldlijke grondhouding van de naastenliefde	397
	- Arendts 'post-metafysische' wende	400
5.4.3	Van een 'post-ontologische' naar een 'existentiële' metafysica	401
	- Het menselijke als impliciete en expliciete metafysica	402
	- Arendts 'The life of the Mind'	403
	- Metafysica in drievoud	406
5.4.4	Levinas en Arendt: een sociaalmaatschappelijk vergelijk	407
	- Het sociaalmaatschappelijke als metafysica	407
5.4.5	Context van argumentatie: de maatschappelijk-ethische rede	411
5.4.6	Samenvatting	412
5.5	Resumé en samenvatting van de drie evaluaties	413
5.5.1	Het cultureel als metafysica	413
5.5.2	Cultuur als opgaaf en gave	415

5.5.3	Samenvatting	416
5.6	Beantwoording van de derde onderzoeksvraag: Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?	418
5.6.1	Behandeling van de 3e onderzoeksvraag	418
	- Een gepredestineerde harmonie	419
5.7	Beantwoording van de vierde onderzoeksvraag: Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?	420
5.7.1	Behandeling van de 4e onderzoeksvraag	421
	- Immanentie versus Transcendentie	422
	- Figuur D	426
5.8	Eindconclusie	427
	- De 'moeilijkheid' van Levinas' cultuurbegrip	430
HOOFDSTUK 6. NABESCHOUWING <i>METAFYSICA VAN DE CULTUUR</i>		435
6.1	Inleiding	435
6.1.1	Macht, Eer en Menselijkheid	437
6.2	Het Ware, Goede en Schone	439
6.2.1	Uitkomsten en Beginselen: twee 'redelijke' varianten	442
	- De teleologische rede: het doel heiligt de middelen	443
	- De deontologische rede: het middel heiligt het doel	443
6.2.2	Een ethische cultuur: van indicatief naar imperatief	444
	- Levinas' 'mysterieus schematisme'	445
6.3	Een spiritualiteit met een onbekende toekomst	446
	- Begrip van dát wat het begrijpen te boven gaat	449
6.3.1	Van de liefde voor de wijsheid, naar de wijsheid van de liefde	451
	- Figuur E	453
	Stellingen	455
	Bibliografie	457
	Curriculum Vitae	474

VOORWOORD

‘Transcendentie’ is een abstract woord voor één van de meest cruciale uitdagingen waarmee onze cultuur lijkt te worstelen en dat niet alleen in de laatste jaren – wellicht is de omgang met datgene wat ontsnapt aan onze greep juist de uitdaging ‘par excellence’ van de moderne cultuur, een cultuur waarvan het begin min of meer samenvalt met de crisis van de klassieke, theologisch georiënteerde modellen waarmee het oude Europa het menselijke samenleven probeerde te begrijpen en vorm te geven, ruwweg vanaf 1500, maar misschien zelfs vroeger. En misschien is er zelfs een samenhang tussen het ontstaan van het moderne cultuurbegrip zelf en de zoektocht naar de omgang met alles wat onze vaststaande maatstaven overspoelt en soms ook overweldigt. Een dominante lijn in de moderne cultuur is zeker die van een controlerende, beheersende rationaliteit – op het gebied van de politiek, van de wetenschap, het recht en ook van de religie. Ten laatste vanaf de catastrofe van de Tweede Wereldoorlog – maar ook hier eigenlijk al voordien – is het besef gegroeid dat dit model weliswaar op vele gebieden succesvol was, maar tegelijk ook nieuwe en misschien nog wel veel grotere problemen in het leven heeft geroepen. Want is het niet zo dat iedere ‘controlerende’ oplossing van een probleem juist een exponentieel aantal nieuwe problemen genereert? Controle ontnemt mensen en alles wat ze aan creativiteit in zich dragen zuurstof om te ademen. Hoe men transcendentie ook invult – en hoe men het ook openlaat – wanneer dit weerbarstige begrip al op een existentiële ervaring wijst, dan is het juist de zoektocht naar ademruimte. Emmanuel Levinas behoort zeker tot de meest opvallende, zij het niet de enige denker die deze noodzaak aan ademruimte heeft onderkend en in alle dramatische consequentie heeft doordacht. Het is dan ook geen toeval dat Levinas tot de meest gelezen filosofische auteurs van de laatste helft van de 20e en het begin van de 21e eeuw behoort. In zijn werk spreekt de catastrofale ervaring van de Holocaust als een echech van de moderne drang tot beheersing en controle en krijgt het een filosofische gestalte. Minder bekend tot dusver was dat Levinas vanuit deze ervaring ook uitdrukkelijk in gesprek treedt met het moderne cultuurbegrip en het zelfs radicaal in vraag stelt. Daarmee is zijn werk ook van groot belang voor al wie de intuïtie heeft dat juist op de randen van deze afgrond de vraag naar de plaats en de betekenis van de spiritualiteit opkomt. Het is de verdienste van het onderzoek van Dick van Biemen dat hij juist deze tot dusver minder in het oog springende aspecten heeft blootgelegd.

Om de samenhang tussen de moderne cultuur, het moderne cultuurbegrip en Levinas’ transcendentiekritiek goed te begrijpen, was een nauwgezette analyse nodig van enkele teksten van Levinas tegen de achtergrond van zijn gehele oeuvre, maar evaluatief ook in relatie tot enkele ‘onverwachte’ auteurs als Frege, Girard en Arendt. De problemen waarmee onze cultuur vandaag worstelt, zijn diep verweven in ons denken en dat is ook de reden waarom het ontwarren van deze verwevenheid nauwgezette stappen moet volgen. De auteur van dit boek heeft het op zich genomen om deze geraffineerde samenhang te beschrijven, stap voor stap. Dit mag misschien veel van de lezer vragen, maar de vergezichten die de lectuur van deze tekst oplevert, zijn er

ook naar – niet alleen leert men een onverwachte zijde van Levinas kennen. Ook en vooral wordt hier in aanzet een nieuwe denkvorm ontplooid die het mogelijk maakt de tussenruimtes te exploreren – dat wat zich aan de randen van regels, codes en protocollen beweegt, dat wat zich onttrekt aan al te georganiseerde ruimtes. De cover van dit boek verwijst naar *coniecturae* – Latijn voor ‘vermoedens’, en vermoeden betekent te leren omgaan met de onbepaalde tussenruimtes, misschien wel het hart van iedere cultuur. Deze interpretatie van Levinas gaat veel verder dan een loutere interpretatie die Levinas recht doet. Zij is de aanzet voor deze denkvorm.

Inigo Bocken

DEEL I
VOORBESCHOUWING & INLEIDING

HOOFDSTUK 1. VOORBESCHOUWING | *HET VERBORGENE VAN DE CULTUUR*

1.1 MENS EN CULTUUR

De historicus William H. McNeill schrijft in zijn *World History* (1971): “When cultural evolution took over primacy from biological evolution, history in its strict and proper sense began”.¹ Waarmee bedoeld, dat met het ontstijgen aan het puur genetisch-biologische de mens zich ontwikkeld heeft tot een cultuurwezen dat via niet-erfelijke leerprocessen een geheel eigen geschiedenis is gaan schrijven: – *de geschiedenis van de menselijke cultuur als emancipatie van de menselijke soort*. Waarbij ‘emancipatie’ niet, zoals we dat tegenwoordig opvatten, doelt op bevrijding uit maatschappelijke achterstelling, maar op een in aanvang uiterst trage evolutie van de mens waarin deze zijn biologische incentives leerde relativeren binnen de kaders van een groeiend emotioneel en intellectueel zelfbewustzijn.² Alzo werd naast het biologische het geestelijke allengs het bepalend ijkpunt voor culturele ontwikkeling in de ruimste zin van het woord. Het is dan ook deze ontwikkelingsgedachte van het mentale die we op tal van manieren in het moderne denken van de afgelopen eeuwen tegenkomen. Of het nu gaat om het Duitse Bildung als humanistisch cultuurideaal, het Franse Positivisme als empiristisch wetenschapsideaal, of het Angelsaksisch Liberalisme als politiek-economisch ideaal. Het zijn, ieder met eigen uitgangspunten en doelstellingen, evenzoveel articulaties van het geloof in de principiële vrijheid en daaruit voortvloeiende praktische en geestelijke vermogens van de mens als metafysische basis voor rationele, ethische en esthetische ontwikkeling en vooruitgang van de menselijke cultuurgemeenschap als geheel. De cultuur is daarmee *des* mensen, en het welbewust besef daarvan zien we geconcretiseerd in tal van menselijke instituties, – in geschreven wetten en regels, in gedocumenteerde geschiedenissen, verhalen en idealen van mensen, in wetenschap

- 1 William H. McNeill, *A World History* (Londen 1971), 8. Als ‘onbetwiste pionier op het terrein van de wereldgeschiedenis’ ontving McNeill in 1996 de Erasmusprijs: “Hij heeft voortdurend willen aantonen dat mensen, hoe ver ook van elkaar verwijderd, door de jaren altijd met elkaar te maken hebben gehad. De wereld dus als één geheel.” – J. Goudsblom, *de Volkskrant* (27-01-1996).
- 2 “Even cultural differentiation may not at first have been very conspicuous. At any rate, hand axes and other stone tools show remarkable uniformity over wide areas of the Old World and across comparatively vast periods of time. Indeed, about nine-tenths of *Homo sapiens*’ time on earth saw men confined to the life of hunters and gatherers, using simple tools of wood and stone, familiar with fire, and living so far as we can tell in an almost unchanging way from generation to generation.” – McNeill, *A World History*, 8.

en politiek, literatuur en kunst. Hoe een cultuur ontstaat en hoe dat cultuurbesef tot stand komt zijn daarmee twee nauw verwante zaken die echter goed dienen te worden onderscheiden. Want datzelfde cultuurbesef maakt als indirecte reflectie op en begrip van haar inhoud wel deel uit van de *cultuur-in-wording*, en participeert als zodanig in de ontwikkelingsdynamiek van de cultuur, maar staat als kritische instantie ook altijd op afstand en daarmee in een zekere oppositie tot de directe verwickelingen binnen eenzelfde cultuur. En in die zin is elk redelijk bewustzijn en elk zakelijk besef ook altijd *kritisch* besef, met alle intuïtieve, cognitieve en ethische implicaties van dien. Stelt bijvoorbeeld niet elke nieuwe generatie de culturele verworvenheden van de voorgaande in een ander licht, en dat keer op keer, vanuit een kennelijke behoefte aan evaluatie en verbetering die haar inspiratie vindt in het wenkend perspectief van een ideaal dat met het oog op het onderscheid tussen het esthetische (een *schoner* leven) en ethische (een *rechtvaardiger* wereld) tegelijk een zeer menselijke alsook bovenmenselijke opgave lijkt? Waarmee, zo leert de geschiedenis, een dynamische onrust tot het intrinsiek ambivalente wezen van de cultuur behoort. Vandaag echter, betreft die onrust heel direct de verlegenheid met een imperatief die duidelijk het gevolg is van een ongemakkelijke indicatief. Te weten: een wereld die niet uit luxe maar uit noodzaak toe is aan grondige evaluatie van haar sociaal economische en industrieel ecologische huishouding. Het is dan ook de evidente redelijkheid van de uit dát perspectief opwellende kritische rede die aanspoort tot serieuze aandacht voor die imperatief – gelijk Emmanuel Levinas schrijft in *Totalité et Infini*: “Het wezen van de rede bestaat er niet in voor de mens een grondslag en vermogens veilig te stellen, maar hem onder kritiek te plaatsen en tot rechtvaardigheid te manen” (TO 97).³ Waarom het beslist geen luxe is ons te committeren aan een dieper verstaan van die intrigerende verwikkeling tussen Mens en Cultuur.

1.1.1 Cultuurbegrip als opgaaf

De brede aandacht vandaag voor het wezen van de cultuur in termen van ‘eigen’ en ‘vreemd’ en de daaraan gerelateerde maatschappelijke interesse voor al het cultureel in zijn praktische en fenomenale verscheidenheid, plus het toenemend aantal theoretische vragen daaromtrent – er wordt wel beweerd ‘alles is cultuur’⁴ – maakt een verheldering van ons cultuurbegrip vanuit

3 “L’essence de la raison ne consiste pas à assurer à l’homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre et à l’inviter à la justice” (TI 60, 61).

4 De Franse filosoof Alain Finkelkraut spreekt van ‘een groot woord’, waarop zowel voor- als tegenstanders van het ‘hogere/denkende’ leven zich beroepen: “Deze rangorde, het fundament waarop het Westen is gebouwd, is altijd broos en betwist geweest [...] De term cultuur heeft vandaag de dag dan ook twee betekenissen. De eerste bevestigt de verheven positie van het denkend leven, de tweede verwerpt die: is niet alles cultuur, van de simpelste handelingen tot de grootste scheppingen van de geest? Waarom dan voorrang geven aan het een ten nadele van het ander, [...] De klad zit in de cultuur. Niemand trekt tegenwoordig nog zijn pistool als hij het woord hoort. Maar steeds meer mensen trekken, als zij het woord ‘denken’ horen, hun cultuur tevoorschijn.” – Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée* (Parijs 1987); Ned. vert. *De ondergang van het denken* (Amsterdam 1989), 9. Finkelkraut refereert hier aan een theatertekst van de dramaturg en nazipropagandist Hanns Johst: “Wenn ich Kultur höre [...] entsichere ich meinen

de historische genese naar de actuele vraagstelling ervan om meerdere redenen niet alleen nuttig maar ook zeer wenselijk.⁵ Verheldering van het cultuurbegrip schept bijvoorbeeld een belangrijke voorwaarde tot het beter kunnen begrijpen van een cultuur – om te beginnen de eigen cultuur – en heeft op die wijze niet alleen een academische maar zeker ook maatschappelijke meerwaarde. We zouden dan ook kunnen stellen dat, daar waar de huidige interculturele confrontatie ons voor vraagtekens plaatst een juist cultuurbegrip misschien wel de eerste opgaaf is. En dat met die begripsverheldering ook het zelfverstaan van de mens als *cultuurproducent* en *-consument* in het geding is, mag vervolgens blijken uit de aanzwellende problematiek rond kwesties van maatschappelijke pluriformiteit, etnische multiculturaliteit en de aan elke cultuur inherent sociaal-maatschappelijke dynamiek van traditie versus vernieuwing. Want precies dat zijn de incentives die vandaag de dag met hun urgentie op punt van conflicterende visies en handelingsmotieven met praktisch gevolg de vraagstelling omtrent de menselijke inrichting van de mondiale cultuurgemeenschap op scherp stellen.⁶

Browning.” (*Schlageter* – in 1933 opgevoerd ter gelegenheid van Hitlers verjaardag).

- 5 In 1935, in die duistere periode van de Europese geschiedenis van de vorige eeuw, sprak de cultuurhistoricus Johan Huizinga zich als volgt uit over de ‘grondvoorwaarden van cultuur’: “Cultuur, het woord ligt ons in den mond bestorven. Staat het vast, wat wij eronder verstaan? En waarom verdringt het in ons spraakgebruik het goed Nederlandse beschaving? – Op die laatste vraag is het antwoord gemakkelijk: cultuur, als internationale term en algemeen begrip, heeft zwaarder dracht van betekenis dan het deftige beschaving, dat te zeer den nadruk legt op eruditie, waarvan het een vertaling is. Het woord cultuur heeft van de Duitse taal uit zijn verspreiding over de wereld genomen. Het Nederlands, de Scandinavische en de Slavische talen hebben het sinds lang aanvaard, ook in het Spaans, het Italiaans en het Amerikaanse Engels is het volkomen gangbaar. Alleen in het Frans en het Engels stuit het, hoewel in bepaalde betekenissen van oudsher gebruikelijk, nog altijd op zekere weerstand, kan men althans het niet grif verwisselen met *civilisation*.” – Johan Huizinga, *In de schaduwen van morgen: een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd* (Soesterberg 2007), 53. In hun nog altijd lezenswaardige en informatieve standaardwerk *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge MA 1952), benadrukken de Amerikaanse cultureel antropologen Alfred L. Kroeber en Clyde Kluckhohn het conceptuele belang van de notie ‘cultuur’ voor sociaalwetenschappelijk onderzoek als volgt: “...few intellectuals will challenge the statement that the idea of culture, in the technical anthropological sense, is one of the key notions of contemporary American thought. In explanatory importance and in generality of application it is comparable to such categories as gravity in physics, disease in medicine, evolution in biology [...] Philosophers are increasingly concerned with the cultural dimension to their studies of logic, values, and aesthetics, and indeed with the ontology and epistemology of the concept itself. The notion has become part of the stock in trade of social workers and of all those occupied with the practical problems of minority groups and dependent peoples.” – Kroeber & Kluckhohn, *Culture: A Critical Review*, 3.
- 6 Veelbetekenend in dit opzicht waren de woorden van de Amerikaanse politicoloog en filosoof Francis Fukuyama en de Franse diplomaat Jean-Marie Guéhenno die, in een tv-debat eind jaren-negentig over ‘de bedreiging van de eigen liberale ideologie voor de westerse samenleving’, verklaarden te geloven dat *de* politiek, als ideologisch machtspeel, aan haar einde was gekomen. Francis Fukuyama benadrukte dit met de woorden: “Ik denk dat er een culturele strijd komt. De belangrijkste vraag wordt: hoe organiseren we ons morele leven?”, waaraan Jean-Marie Guéhenno toevoegde: “Wat belangrijk wordt zijn de waarden waarop maatschappijen zijn gegrondvest. Ik zie ethiek en waarden als het strijdperk van de toekomst.” – VPRO, ‘Wachten op de barbaren. Grenzen van Europa’, vierdelig tv-debat (1996) van programmamaker en publicist Paul Scheffer.

1.1.2 De menselijke inrichting van de wereld

Met nadruk spreken we in deze voorbeschouwing van *de menselijke inrichting van de wereld*. Wat het accent legt op de interculturele achtergrond van dit onderzoek; een achtergrond die als grootste gemene deler het mondiale aspect van zowel alle cultuur zelf als de diepere bewustwording en noodzaak tot bestudering ervan vertegenwoordigt. Want, zijn we niet zo goed als direct geïnformeerd over belangrijke gebeurtenissen waar ook ter wereld, en dat met een informatiedichtheid die ons niet zelden ongevraagd betreft bij kwesties waarvan we liever hebben dat ze ons niet te dicht naderen? Werkte de ruimtelijke en temporele spreiding en scheiding van culturen in het verleden bijvoorbeeld nog als bemiddelende omstandigheid in het isoleren en conserveren van verschillen, het verhullen van tegenstellingen, of anderszins het bieden van uitwijkmogelijkheden ter vermijding van conflicten als gevolg van die tegenstellingen, in het huidig tijdsbestek van voortgaande internationalisering en globalisering is daar nauwelijks meer sprake van. Alle vroegere en tegenwoordige culturen en subculturen convergeren op de draaggolf van een grensoverschrijdende meritocratische economische orde – de zogeheten ‘wereldmarkt’ – die met haar vergaande kolonisatie en commerciële exploitatie van de menselijke leefruimte alomtegenwoordig is. Waarmee diezelfde culturen participeren in een haast onbegrensd multimediale uitwisseling van informatie binnen een beeldcultuur die middels optimalisatie van haar doelstellingen sterk neigt naar *unificatie* – en daarmee onvermijdelijk *annihilatie* – van basale codes en betekenissen. Als gevolg waarvan die vooral pragmatische inzet van gedeelde en strategisch commercieel uitwisselbare cognities zich lijkt te voltrekken zonder voldoende bekommernis om de sociaal-ethische impact ervan op individu en samenleving.⁷ Waarbij we ons moeten afvragen of dat al of niet geïntendeerd uniformisme niet te gemakkelijk voorbijgaat aan aard en diepgang van parallelle en conflict binnen de multiculturele geladenheid van concurrente emotieve visies op mens en wereld? Waarmee bedoeld, de fundamentele vraag naar wat ons mondiaal verbindt in relatie tot wat ons individueel en cultuurhistorisch onderscheid. En daarmee heel concreet, naar de *staat* van de multicultuur in de wereldsteden met hun groeiend potentieel etnische jongeren zonder employ en die van kansloze armen in ontwikkelingslanden; alsook die van de vele slachtoffers in gewelddadige conflictregio's en de aanzwellende migratiestromen als gevolg daarvan. Niet zelden immers werd en wordt onderhuids en openlijk geageerd tegen die vormen van imperialistisch economisme die met hun mondiale export van overwegend seculier liberaal gedachtegoed niet alleen de eco- maar

7 Voor veler besef heeft het vigerend meritocratisch bestel de oorspronkelijke notie van de wereld als ‘oikos’ – gratuite woonplaats (*ethos*) voor iedereen – gecorrumpeerd, wat de Franse essayiste Vivian Forrester bracht tot de fundamentele vraag: “Moet je het *verdienen* om te leven om er recht op te hebben? Een zeer kleine minderheid die al over zeer veel macht, landerijen en vanzelfsprekende privileges beschikt, heeft automatisch recht op bestaan. Om het te ‘verdienen’ om te leven, moeten alle anderen aantonen dat zij nuttig zijn voor de samenleving, tenminste voor de economie die allesoverheersend is.” – Vivian Forrester, *L'horreur économique* (Parijs 1997); Ned. vert. *De terreur van de economie* (Amsterdam 1997), 14.

ook de socio-diversiteit geweld aandoen.⁸ En dat dit wereldwijd niet enkel dat van anderen maar ook het eigen identiteitsbesef schaadt, blijkt dat niet te meer uit de toenemende en niet zelden sterk emotioneel geladen hang naar een geïdealiseerd verleden als veronderstelde terugweg naar overzichtelijkheid en deugdelijkheid?⁹ Het is dan ook precies dát mondiaal agentschap over de natuurlijke en culturele werkelijkheid waarmee de vraag naar de ‘menselijke inrichting van de wereld’ culmineert in de vraag naar: *het wezen van de cultuur en de mens als cultuurwezen*.¹⁰

1.1.3 Een cultuur van en door mensen

De cultuur is des mensen, en kan daarom worden gezien als exponent van menselijke gedragingen en opvattingen; als uitkomst van een gemeenschappelijk gedragen zinverband, of in de modern cultuurkritische optiek, als het mankeren daaraan. Waarbij we uitgaan van de algemene cultuurwetenschappelijke notie van cultuur als ‘bewerking van de natuur’, zonder hier al te uitgebreid stil te kunnen staan bij de zeer boeiende maar op dit punt te complexe historie van het begrip zelf.¹¹ ‘Cultuur’, als epitheton voor werkzaam menselijk ingrijpen in de natuurlijke

-
- 8 De Indiase filosoof-econoom en Nobelprijswinnaar Amartya Sen stelt: “Resistance to ‘Westernization’ has a strong presence in the world today. It can take the form of shunning ideas that are seen as ‘Western’, even when these ideas have occurred and flourished historically in many non-Western societies and have been a part of our global past. There is, for example, nothing exclusively ‘Western’ about valuing liberty or defending public reasoning. And yet their being labeled as ‘Western’ can produce a negative attitude toward them in other societies. Indeed, this can be seen in different forms of anti-Western rhetoric, varying from the championing of ‘Asian values’ (this flourished particularly in East Asia in the 1990s) to insisting that ‘Islamic ideals’ must be deeply hostile to everything the West stands for (an attitude that has gained considerable ground in recent years). Part of the reason for this fixation with the West, or the *alleged* West, lies in the history of colonialism.” – Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York 2007), 84.
- 9 De primaire kracht van emoties in de zoektocht naar geopolitieke identiteit werd enkele jaren terug nog benadrukt door de Franse politicoloog Dominique Moïsi: “Zoals we zullen zien is het tegenwoordig de zoektocht naar een identiteit door volken die onzeker zijn over wie ze zijn, over hun plaats in de wereld en over hun vooruitzichten op een betekenisvolle toekomst, die in de plaats is gekomen van ideologie als de motor van de geschiedenis, met als gevolg dat emoties er meer dan ooit toe doen in een wereld waarin de media ook nog eens de rol van galmbord en vergrootglas spelen.” – Dominique Moïsi, *The Geopolitics of Emotion* (New York 2009); Ned. vert. *De geopolitiek van emotie: hoe culturen van angst, vernedering en hoop de wereld veranderen* (Amsterdam 2009), 20. Vgl. noot 8.
- 10 “The world has come to the conclusion – more defiantly than should have been needed – that culture matters. The world is obviously right – culture does matter. However, the real question is: ‘How does culture matter?’ The confining of culture into stark and separated boxes of civilizations or of religious identities [...] takes too narrow a view of cultural attributes. Other cultural generalizations, for example, about national, ethnic, or racial groups, can also present astonishingly limited and bleak understandings of the characteristics of the human involved. When a hazy perception of culture is combined with fatalism about the dominating power of culture, we are, in effect, asked to be imaginary slaves of an illusory force.” – Sen, *Identity and Violence*, 103.
- 11 Een goed overzicht van de geschiedenis van het cultuur-begrip vanaf de klassieke oudheid (Cicero) tot de moderniteit, is te vinden in: Joachim Ritter e.a. (red.), *Historisches Wörterbuch*

(*cultura-agri*) en zedelijke (*cultura-animi*) orde, vormt in de cultuurfilosofische optiek van Ernst Cassirer (1874-1945) dan ook een sleutelbegrip voor het juist kunnen verstaan van de mens als *cultuurdrager* en al het menselijke in diepere zin.¹² Wat de afgelopen decennia bijvoorbeeld duidelijk bleek, maar dan andersom vanwege een gemankeerde cultuurzin, uit de uiterst actuele maar tot nu toe nog weinig vruchtbare ‘normen-en-waardendiscussie’, die in wezen noodzaakt tot een fundamentele herbronning van ons westers zelfbeeld en wereldbeeld. Hier moet echter eerst het gefragmenteerd zelfverstaan van de (post)moderne mens worden opgehelderd, wil er sprake kunnen zijn van het op orde brengen van een breed gedragen normativiteit als uitdrukking van zo’n gemeenschappelijk zinverband. Want draait die hele discussie niet om de vraag hoe wij onze wereld en vooral ons *mens-zijn* willen definiëren, hoe wij onze verlangens, mogelijkheden en beperkingen – als wij daar al het overzicht, inzicht en vervolgens de moed toe bezitten – wensen op te vatten? En dat binnen een natuurlijke setting van aarde, licht, lucht en water, die veel en voldoende te bieden heeft maar niet mateloos.¹³ Alleen zo kan een maatgevend en daarmee verbindend waardenbesef – *humane* waarden, *ecologische* waarden, *spirituele*

der Philosophie, 13 Bd. (1971-2010), Bd. 4, 1309-1324. Beginnend met het lemma: ‘Kultur, Kulturphilosophie. – Zur Wortgeschichte von Kultur’, vermeldt de eerste alinea: “Kultur ist Lehnwort des lateinischen *cultura*, Ackerbau. Metaphorische Wendungen wie *animi culti*, *cultura animi*, *tempora cultiora*, *cultus litterarum* wurden seit Ciceros Einschätzung der philosophia als ‘*cultura animi*’ geläufig. – Aus stoischen Mahnungen zur Beackerung und Pflege des Geistes hörten frühchristliche und mittelalterliche Schriftsteller den heidnischen Frömmigkeitston heraus. Sie gebrauchten *cultura* entweder wieder im landwirtschaftlichen Sinne oder in der Bedeutung von ‘Verehrung’ (*cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura dolorum*). – Von einer ‘*ingenii cultura*’ und ‘*anima honestis artibus excolenda*’ sprach man erst wieder in der humanistischen Cicero- Renaissance des Filippo Bervaldo, Erasmus und Thomas Morus. – Aber immer noch erforderte *cultura* den Genetiv, auch bei Francis Bacon, der statt ‘*cultura animi*’ auch ‘*georgica animi*’ sagte und die ‘Georgik des Geistes’ zur Ethik zählte.” (HWP Bd. 4, 1309). Zie ook het lemma ‘Kulturanthropologie’ (HWP Bd. 4, 1325-1327).

- 12 Ernst Cassirer besluit zijn *An essay on man* met de woorden: “Human culture taken as a whole may be described as the process of man’s progressive self-liberation. Language, art, religion, science, are the various phases in this process. In all of them man discovers and proves a new power – the power to build up a world of his own, an ‘ideal’ world. Philosophy cannot give up its search for a fundamental unity in this ideal world. But it does not confound this unity with simplicity. It does not overlook the tensions and frictions, the strong contrasts and deep conflicts between the various powers of man. These cannot be reduced to a common denominator. They tend in different directions and obey different principles. But this multiplicity and disparateness does not denote discord or disharmony. All these functions complete and complement one another. Each one opens a new horizon and shows us a new aspect of humanity. The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: ‘harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre.’” – Ernst Cassirer, *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture* (London 1968), 228.
- 13 Er is in alle tijden en culturen zorg te bespeuren omtrent het vinden en onderhouden van de ‘juiste’ maat, de *menselijke* maat, in termen van deugdzaam en ordelijk denken en doen. Klassiek is het Orakel van Apollo te Delphi, de ‘navel’ van de Griekse wereld, waarvandaan de volgende spreuken: ‘Ken uzelf’ (*γνώθι σεαυτόν*), ‘Niets te veel’ (*μηδὲν ἄγαν*) en ‘Maat is het beste’ (*μέτρον ἄριστον*). Een eigentijdse benadering van het maataspect gemeten naar onze ecologische voetafdruk bieden o.a. milieufilosoof Koo van der Wal en econoom Bob Goudzwaard (red.), *Van grenzen weten: aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid* (Budel 2006).

waarden – bevrijdend en inspirerend toewerken naar een nieuw cultureel normbesef en een robuust sociaal draagvlak ter uitvoering daarvan. Gelijk Cornelis van Peursen al benadrukte, ‘dat er zonder enig besef van waarden geen echt normatief denken en handelen onmogelijk is.’¹⁴ Culturele waarden en normatief menselijk handelen gaan wat dat betreft gelijk op; waarom elke ‘ontwaardiging’ van waarden vroeg of laat het normatief handelen ontwricht. En daarmee ontkomen we niet aan de gedachte dat een adequaat cultuurbegrip direct samenhangt met een even adequate wijze van menselijk zelfverstaan. Ofwel, *cultuurbeeld* en *mensbeeld* staan tegen de achtergrond van een gedeeld *wereldbeeld* in een convergente betrekking, waarbij de hermeneuse van genoemde termen ligt in de wederkerige verwijzing binnen die semiotische triade.¹⁵

1.1.4 Hermeneutisch verstaan van de cultuur

Het hermeneutisch verstaan van de menselijke cultuur staat echter nooit los van de historisch-etymologische en ideologische ontwikkeling van de theorievorming rond het cultuurbegrip zelf en in de loop van de tijd met dat begrip vergroeide connotaties als Bildung, Beschaving en Civilisatie.¹⁶ Want juist die normatieve noties, afzonderlijk én in samenhang, kunnen met hun ideaaltypische voorstelling van het menselijke het zicht verhelderen op de intermediaire maar tegelijk ook zo uiterst precaire positie van de mens als geplaatst tussen de Scylla en Charybdis van *zijn* en *behoren*, als de niet altijd even precieze maar daarom niet minder intrigerende ijkpunten binnen ons besef van realiteit en idealiteit waarlangs alle menselijke bewustwording evolueert. Waarmee in zekere zin het onderscheid gegeven is tussen het klassiek normatieve ofwel ‘smalle’ cultuurbegrip, en het meer descriptieve of ‘brede’ cultuurbegrip van de latere cultureel-antropologische canon – die laatste meer gericht op vormen, patronen en structuren; de eerste vooral op ideeën, waarden en normen. Een diversiteit van aanvullende cultuurhistorische studies in de traditie van Burckhardts *Kultur der Renaissance* (1860),

14 Niet ‘normen en waarden’ maar, ‘waarden en normen’ luidt de (volg)orde waarin integere maatschappelijke betrokkenheid in de zin van moreel handelen tot stand komt. Sociologen hebben wellicht onbedoeld, met hun focus op *normen* als ‘sociale feiten’ en als zodanig meetbare grootheden, de alfabetische volgorde tot algemene uitdrukking weten te verheffen. Zie Cornelis A. van Peursen, ‘Normen binden. Waarden maken vrij’, *Wijsgerig Perspectief* 35/4 (1994/95), 125-128.

15 Het concreet gegevene van de empirische wereld is en blijft het scharnierpunt waarop onze dynamisch veranderende concepties aangaande mens en samenleving zich oriënteren. Illustratief is Hannah Arendts betiteling van de Wereld als *tertium comparationis* van de intermenselijke relaties. Zie Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York 1973), 212. Zo ook Franz Rosenzweig in *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt a.M. 1921), waar deze spreekt van de wereld als het ‘geldigheidsgebied’ van onze denkbepalingen; Ned. vert. *De ster van de verlossing* (Delft 2000), 49 e.v.

16 Het betreft hier ideaaltypische noties als (Grieks) ‘paideia’, (Romeins) ‘humanitas’, (Frans) ‘civilité’, (Duits) ‘Bildung’ en (Nederlands) ‘beschaving’, die ieder op historisch onderscheiden wijze sociaalmaatschappelijke kaders bieden voor normatieve conceptie en ontwikkeling van dát wat als maatschappelijk *wenselijk* in de menselijke aanleg en doelbepaaldheid wordt verondersteld, alsook van wat daarin als *onwenselijk* en daarmee te vermijden wordt beschouwd.

Huizinga's *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) en Elias' *Prozess der Zivilisation* (1939) kan dan ook goede diensten bewijzen waar het gaat om de cultuurhistorische dynamiek van *vorm* versus *inhoud*. Genoemde klassiekers immers zochten op evenwichtige wijze de specifiek Europese tijdgeest waarover ze handelden naar gebruiken en zeden te verwoorden en verantwoorden. Waarmee niet gezegd is dat met de 'juiste' cultuurhistorische of ideeënhistorische voorkennis op zak *de* cultuur, welke cultuur dan ook, een open boek is wat zich makkelijk laat lezen en verstaan. Daartoe blijft nauwgezet onderzoek altijd een eerste vereiste, opgevat als een specialisme dat, zich rekenschap gevend van de complexe gelaagdheid van al het cultureel, een weg moet zien te banen tot tussen de achterste coulissen van de cultuurscheppende arbeid van de mens, voorbij de culturele scheidlijnen tussen wetenschap, recht en religie, techniek en economie, filosofie en kunst, als precies die ideële en praktisch-maatschappelijke diepteaspecten van ons cultuur-gemeenschappelijk menszijn waarin het menselijk existentiële en essentiële convergeren. En pas daar, zo verzekert ons Ernst Cassirer, ontmoeten we '*man at work*', als *animal rationale* én *animal symbolicum*; als een wezen dat in de samenballing van concrete vormen en gebaren subtiele werelden van waarde en betekenis weet uit te drukken en uit te wisselen met soort- en lotgenoten.¹⁷ Bijkomende complicatie van de hermeneutische praxis blijft echter altijd de in menig opzicht relativerende polyinterpretabiliteit van al het cultureel.¹⁸ Want waar de mens

17 Verwijzend naar zijn *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), betoogt Cassirer: "The philosophy of symbolic forms starts from the presupposition that, if there is any definition of the nature or 'essence' of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one. We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence – nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation. Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of 'humanity'. Language, myth, religion, art, science, history are the constituents, the various sectors of this circle. A 'philosophy of man' would therefore be a philosophy which would give us insight into the fundamental structure of each of this human activities, and which at the same time would enable us to understand them as an organic whole." – Cassirer, *An essay on man*, 67-68. Herkenbaar in Cassirers neokantiaanse "presupposition" is het onkenbaar *an sich*, waarvan hij de 'essence' niet metafysisch maar functioneel empirisch te duiden acht.

18 Een probleem dat door de cultureel antropoloog Clifford Geertz in de jaren-zeventig van de vorige eeuw op volgende wijze werd getackeld: "The term 'culture' has by now acquired a certain aura of ill-repute in social anthropological circles because of the multiplicity of its referents and the studied vagueness with which it has all too often been invoked. (Though why it should suffer more for these reasons than 'social structure' or 'personality' is something I do not entirely understand.) In any case, the culture concept to which I adhere has neither multiple referents nor, so far as I can see, any unusual ambiguity: it denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life." – Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973), 89. Henk Driessen en Huub de Jonge zien in Clifford Geertz de antropoloog: "die als geen ander de interpretatieve antropologie tot ontwikkeling heeft gebracht", en stellen: "Geertz gaat uit van een semiotisch cultuurbegrip. De taak van de antropoloog ligt op het terrein van de interpretatie." – Henk Driessen en Huub de Jonge (red.) *In de ban van betekenis: proeven van symbolische antropologie* (Nijmegen 1994), 8,14.

de menselijke natuur én cultuur onderzoekt is diezelfde mens – in casu de onderzoeker – altijd al en direct partij in reeds genoemde intrige tussen culturele werkelijkheid en wenselijkheid; wat onvermijdelijk van invloed is op de voorwetenschappelijke bepaling van probleemstelling, doelstelling en behandeling van de betreffende onderzoeksthema's. Het hoogst haalbare in dergelijk onderzoek kan dan ook nooit zijn de pretentie van volledigheid, maar waar mogelijk de expliciete verantwoording van die beperkingen en toetsing van de bevindingen daarbinnen als kwalitatieve norm van onderzoek.

1.1.5 Cultuur als 'Chiffre'

De cultuur in al haar complexiteit, zoals gezegd, is dus menselijk, en daarmee ons complexe menszijn cultureel. Waaruit een semantische samenhang spreekt die veel zegt, maar niet alles prijsgeeft waar het gaat om de vraag wat ons daarin ten diepste aanspreekt en stuurt. Wij 'vormen' de cultuur, maar worden er in ons mens-zijn ook door gevormd. En dat al heel direct door ons eigen milieu, maar indirect niet minder vanuit verborgen motieven in onszelf waarvan we de diepte bij benadering slechts kunnen vermoeden – raadselachtige wezens als we zijn.¹⁹ En zo blijven vorm en inhoud en taal en verhaal van de cultuur, ook van dit onderzoek naar de cultuur, symbolisch, als een *Chiffre*, verslag doen van die diep verborgen verwikkeling – *geheimspraak* – tussen menselijke perceptie en conceptie, menselijke ontvankelijkheid en expressiviteit, zonder daarin op enig punt het absoluut laatste woord te kunnen hebben. Waardoor het ook precies die idee van voorlopigheid in beschouwing en verwoording is – dat zich bewust-zijn van eigen *begrippelijke ontoereikendheid* – waarmee het vermoeden van een verborgen cultuurmotief zichzelf transcendeert.²⁰ En het even precies dié empirische incongruentie is tussen wel *willen*

19 "Cultuur is in wezen een *factum*, een maaksel; maar zij verschijnt ons meestal als een *datum*, een gegeven", aldus Koos de Valk, in een noot verwijzend naar de achttiende-eeuwse Italiaanse cultuurfilosoof Giambattista Vico (1668-1744), aan wie wij naar zijn zeggen dit onderscheid tussen 'datum' en 'factum' hebben te danken. Zie, J. M. M. de Valk, 'Mens en cultuur', in: Edith Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie: katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur* (Budel 2002), 19-37 (21n.1).

20 "Chiffre" – *cijfer, code, symbool- of geheimtaal* – verwijst in de existentiële filosofie van Karl Jaspers als Chiffreschrift van de 'grenservaring' naar het Transcendente, het achterliggende, het *wezenlijke* van mens en wereld: "Die Chiffre ist das Sein der Grenze, als Sprache der Transzendenz, worin diese dem Menschen nahe ist, aber nicht als sie selbst". Alles kan 'Chiffre der Transzendenz' zijn – *objecten, gebeurtenissen, abstracties, relaties* – "Es gibt nichts, was nicht Chiffre sein könnte. Alles Dasein hat ein unbestimmtes Schwingen und Sprechen, scheint etwas auszudrücken, aber fraglich, wofür und wovon." – Karl Jaspers, *Philosophie* 3 dln (Berlijn 1932) III, 164-168. Vgl. G.A. (Koo) van der Wal, *Karl Jaspers* (Baarn 1970), 166 e.v.; Inigo Bocken, *Waarheid en interpretatie: perspectieven op het conjecturale denken van Nicolaus Cusanus 1401-1464* (Maastricht 2002), 147-177. Ook Emmanuel Levinas, wiens cultuurbegrip in dit onderzoek centraal staat, spreekt op meerdere plaatsen van 'geheimen' (*secret*) zoals: "de geheimen van verleden en toekomst" (TU 229), een "mysterieus schematisme" (AZ 61), en "het geheim van de woorden, de klank van de tonen" (AZ 68). En zo kan 'Chiffre der Transzendenz' worden uitgelegd als manifest van een empirisch 'toepasselijke' transcendentie, begrepen als *geheimspraak* van het latent Transcendente voor zover dat zich 'in-past' – zich manifesteert en laat kennen – binnen ons cultureel begrip

verstaan maar niet volledig *kunnen* begrijpen van dat vermoedelijk diepe, die de aanzet vormt tot voortgaande bestudering van zowel de eigen cultuurschepende inzet als die van ons vreemde culturen. Want gaat het daarbij niet – zo voelen we intuïtief – om de meest wezenlijke ontwikkeling en ontvouwing van het bewuste mens-zijn zelf, vanuit een diepmenselijk verlangen naar *on-verborgenheid* van wat ons daarin beweegt? Waarom we in de volgende paragraaf aan de hand van een bijzondere tekst van de Vlaamse wijsgeer en theoloog Max Wildiers nader willen ingaan op enkele voor ons onderzoek relevante aspecten van die verborgenheid.

1.2 HET VERBORGEN LEVEN VAN DE CULTUUR

In een essay getiteld *Het verborgen leven van de cultuur* (1988), schrijft de Vlaming Max Wildiers (1904-1996): “Alleen wie de kunst verstaat om binnen te dringen in ‘het verborgen leven van de cultuur’, zal zich rekenschap kunnen geven van wat thans op het spel staat en voor zichzelf een uitweg vinden uit de heersende verwarring”.²¹

1.2.1 Naar het verborgene van de cultuur

Binnendringen in ‘het verborgen leven van de cultuur’ omwille van een beter cultuurbegrip, dat is de opgave die het onderzoek stelt. Dat in de tekst van Wildiers daarbij de nadruk ligt op het *verborgene* van de cultuur is niet zo verwonderlijk, omdat ‘binnendringen’, als metafoor voor nauwgezet onderzoek van wat feitelijk voorhanden is, al impliciet de zoekrichting aangeeft naar het achterliggende, het vermoedelijke, naar dat wat verborgen is en daarmee ook om nadere ontdekking en *on-verborgen* beschouwing en ontvouwing vraagt.²² Ook valt te bedenken dat juist de cultuur – *elke* cultuur – een complex geheel is van uiterlijke *gestalten* met innerlijke

van de dingen (*objecten, gebeurtenissen, abstracties, relaties*). Want, gelijk Willem Jan Otten formuleert: “We hebben ons leven te danken aan een niet te kraken code.” – Willem Jan Otten, *Waarom komt U ons hinderen* (Amsterdam 2006), 11.

21 In context: “De resultaten van de natuurwetenschappen en de groei van een allesomvattende technologie roepen een nieuw wereldbeeld op, dat op zijn beurt een nieuwe oriëntatie geeft aan onze ethische en esthetische bezorgdheid. In een dergelijke situatie verdient het aanbeveling zich te bezinnen over de evolutie die thans in de wereld aan de gang is en over de factoren die deze innerlijke ontwikkeling bepalen. Alleen wie de kunst verstaat om binnen te dringen in ‘het verborgen leven van de cultuur’, zal zich rekenschap kunnen geven van wat thans op het spel staat en voor zichzelf een uitweg vinden uit de heersende verwarring.” – Max Wildiers, *Het verborgen leven van de cultuur* (Leuven 1988), 13.

22 Het betreft hier de waarheidsvraag in algemene zin, als: de vraag naar *de waarheid* omtrent *de werkelijkheid* – in dit geval de werkelijkheid, of *het wezen*, van de cultuur. Illustratief is de Griekse opvatting van ‘waarheid’ (*αλήθεια*) als *on-verborgenheid*, als zou het wezen van de werkelijkheid zich achter de waarneembare dingen bevinden en door de mens *ont-dekt* moeten worden (Heidegger) – een notie met een Oosterse pendant in ‘de sluier van (de godin) Maya’, die ons de zichtbare werkelijkheid in zinsbegoocheling voorhoudt en daarmee het ware zijnswezen ervan versluiert.