

Levenskunst & Levensgeluk – IX – Interculturele levenskunst als ‘quest for wisdom’...

“Het spirituele is politiek – het politieke is spiritueel!”

Levenskunst als een wijsheidstraditie voor de ontwikkeling van een ethisch-politiek bewustzijn! – in delen -

Civis Mundi digitaal nummer 52, nov. 2017

Verschenen delen van de artikelenreeks: 2011-3, 2011-4; 2013-17; 2013-21; 2014-27; 2015-29; 2016-37; 2016-41; 2017-52

Met dank aan Ir. Joke Koppius-Odink voor haar waardevolle inbreng bij de totstandkoming van deze bijdrage!

Inleiding

In deze negende van de serie Levenskunst en levensgeluk schets ik contouren voor een interculturele levenskunst als een zoektocht naar wijsheid. Als antwoord op de morele nood in tijden van globalisering, waarin zich steeds meer (on)vrijwillige migratiestromen verplaatsen over de aarde en mensen zich tussen culturen bewegen. De noodzaak van het ontwikkelen van een nomadische denkwijze en levensstijl is door meerdere filosofen zoals Deleuze, Braidotti en Rizzuto beschreven (Rizzuto, 2014).

Hoe kan een interculturele levenskunst bijdragen aan de ontwikkeling van een mondiale samenleving? Kan de (collectieve) angst voor de vreemde ander ons oproepen tot een levenskunst zich tussen verschillende culturen en tradities in te bewegen?

1. Wijsheid als zoektocht – de Quest for wisdom

“Gnoti seaoton” ofwel “Ken uzelve” is de oproep die boven de poort van de Apollotempel in Delphi stond. Een oproep aan eenieder die naar binnen wilde gaan om aan de godheid via de priesteres, de Pythia, raad te vragen. Zoals bekend orakelde zij in een taal die symbolisch was en alleen met een ‘open mind’ en zelfkennis goed te duiden was. In mijn begeleidingswerk in mijn filosofische praktijk Thymia onderken ik steeds meer de waarde van deze sleutel van filosofische levenskunst. In die zin heb ik het levenskunstige spel ‘Mens, ken je Zelf!’ en een dialoogtafel ‘Wat is de kwestie? Wat is de questie!’ ontwikkeld. Rond deze spel- en dialoogvormen nodig ik deelnemers uit de tussenruimte van het samenspel te betreden en zich open te stellen voor filosofische en levensvragen. In de speelruimte en met behulp van het spelmateriaal (speelbord, spelkaarten, dobbelsteen, ringen met krachtenvelden, zandloper en ‘elementjes’) leren deelnemers hun persoonlijke levensthema’s te spiegelen in vormende verhalen, zoals de mythe van Theseus en Ariadne en de zoektocht in het labyrint. In andere helden- en oorsprongsmythen speelt de symboliek van de vijf elementen aarde, water, lucht, vuur en ether ofwel de quinta-essencia, het vijfde element, een grote rol.

Een antiek wereldbeeld leert hoe beneden met boven, binnen met buiten met elkaar samenhangen en op ieders levensreis met elkaar verbonden zijn (Quispel, 1992). Paradoxaal genoeg blijkt dat het onderdompelen in deze archaische belevingswereld juist een verfrissende dwarse kijk schept op de huidige tijd van fragmentatie van levensgebieden en versplintering van kennisdomeinen. Misschien een ‘archaisch’ medicijn voor de ‘borderline times’ waarin we volgens Vlaamse psychiater Dirk De Wachter (2016, pp. 97-98) leven? Voor het

“gevoel van ‘stuurloosheid’ of ‘gebrekkige plaatsbepaling’- onduidelijke identiteit dus – dat de moderne mens zo kenmerkt. (...) Met als gevolg: al wat in voorbije tijden bijdroeg tot het uitzetten van de lijnen van iemands identiteit, is nu verworpen tot een vage zone, een diffuus gebied. Het wegvallen van grenzen betekent in de eerste plaats vooruitgang, want een grens beperkt, maakt de actieradius kleiner enz. De globalisering heeft de landsgrenzen doen vervagen, de bijna totale individuele vrijheid is in de plaats gekomen van de beknotting van de menselijke ontplooiing. Er zijn voor iedereen nu meer kansen dan ooit, alles ligt als het ware voor het grijpen, kinderen hebben een overmaat aan keuze in alles. Het ‘beperkte’ leven van onze voorouders is vervangen door een grenzeloosheid die geen einde kent...”.

We leven in een grenzeloze tijd van uitersten, conflicten en spanningen. Enerzijds erkennen we de multiculturele rijkdom – op culinair gebied en in muziek, dans en beeldende kunst bijvoorbeeld. Anderzijds spreken we over ‘het multiculturele drama’, over de vluchtelingen crisis en schelden we over en weer elkaar de huid vol wanneer de Hollandse traditie van het Sinterklaasfeest ter discussie staat. Welke therapie hebben we nodig voor de maatschappelijke ‘diagnoses’ van Dirk De Wachter en andere cultuurfilosofen en sociologen, zoals Beck (2001) en Bauman (2011) over de *vloeibare* tijden waarin we leef? Hoe op een goede manier te begrenzen als antwoord op de angst de eigen identiteit te verliezen? Is er een wijzer antwoord mogelijk in plaats van de reflex rigide muren rond culturen op te trekken – letterlijk en figuurlijk? Hoe gaan we om met ‘het andere’ (wat buiten ons referentiekader valt) en wie is voor ons ‘de (vreemde) ander’?

Naar een *includerende* vorm van identiteitsvorming

Het waarderen van verschillen door een *includerende* vorm van identiteitsvorming is zowel relevant op de kleine persoonlijke schaal, in onze straten en buurten – en ook achter de voordeur! Alsook op grote schaal voor het vraagstuk van onze tijd: hoe met meerdere culturen *goed* samen te leven in de context van globalisering? Een beroep op culturele waarden en traditionele symbolen, rituelen en feesten die oude identiteiten bevestigen, is niet meer genoeg. Evenmin andersom: een beroep op ‘onze identiteit’ legitimeert niet langer dat eens gevonden culturele vormen voor vieringen voor altijd heilig zijn. Er is voor iedereen de noodzaak onze identiteiten en interculturele omgangsvormen te bevragen en deze ook als vloeibare en veranderlijke constructies te doorzien, ermee te kunnen ‘spelen’. Het vanzelfsprekende van ‘onze’ cultuur en religie, van ‘de westerse normen en waarden’ is problematisch geworden.

Van deze nood in onze tijd doordrongen heb ik met een aantal betrokkenen vorig jaar de *Quest for wisdom foundation* opgericht. Deze stichting wil bijdragen aan een cultuur van openheid voor culturele diversiteit (inter-esse) door middel van het aanboren van de eigen en gezamenlijke historische interculturele wortels en wijsheidstradities. Volgens haar statuten wil zij deze doelen realiseren door middel van:

“het verzamelen, ontwikkelen en publiceren van intercultureel educatief materiaal – waaronder spel- en dialoogvormen – en het organiseren van masterclasses en ontmoetingsdagen.”

De wegen waarmee de stichting haar doelen wil bereiken is onder meer de ontwikkeling van de *game Quest for wisdom*, een digitale spelvorm ter bevordering van *interculturele* levenskunst, en een zogenaamd *Wijsheidsweb* – een forum voor interculturele levenskunst waar de waarde van het verschil en de schoonheid van het anders zijn, centraal staan. Om dit grootse plan uitvoerbaar te maken, ontwierp ik met betrokkenen van de stichting een zogenaamd Rad van interculturele levenskunst, waarin diverse wijsheidstradities uit Oost

en West, Noord en Zuid symbolisch zijn geordend als vormen van *elementaire* en *interculturele* levenskunst. Dit ‘rad’ toont hoe er zowel rode ‘transculturele’ draden van verbindende symboliek uit Oost en West, Noord en Zuid te ontdekken zijn, als opmerkelijke verschillen tussen de culturele tradities en verhalen.

De *game Quest for wisdom* nodigt mensen uit het eigen perspectief op het leven te onderzoeken aan de hand van zeven vragen over levensgeluk en levenskunst. Het resultaat is een symbolische duiding van levenskunst, die de gebruiker toevalt door het Rad van interculturele levenskunst. Bijvoorbeeld de levenskunst van ‘de nar’, van ‘de dichter’, van ‘de koning’, van ‘de levensgenieter’ of van ‘de mysticus’. De levenskunst van de koning is ingebed in een verhaal en symbool van de vuurvogel ofwel *phoenix*, ontleend aan de soefimysticus Attar uit het 13^e eeuwse Perzië “De conferentie van de vogels” (Wessels, 2001, p. 149 e.v.): daarin speelt de *Simurgh*, een Perzische vuurvogel, de koningsfiguur: Door zijn vurige uitstraling roept hij bij andere vogels eenzelfde koninklijke kracht op. Dat vraagt de bereidheid te sterven, zo leert ons het verhaal! Duizenden vogels ondernemen de reis door woeste streken en de 30 overgebleven vogels (*Simurgh* betekent letterlijk ‘dertig’) worden uiteindelijk zelf koning! Dit verhaal bevat symboliek voor het beoefenen van de *koninklijke levenskunst* herboren te worden uit de eigen as! De *Simurgh* is in die zin het mythologische equivalent van de Chinese vuurvogel *Pyong* als teken van voorspoed, en van de Indonesische *Garoeda*. Ze belichamen allen een *kracht van transformatie*.

Waar de draak in veel westerse mythen staat voor het kwaad dat overwonnen moet worden, heeft de Chinese draak en de Aziatische phoenix een andere lading. In het daoïsme geldt de phoenix als teken van vreugde en geluk, als blijk van hemelse gunst. Dat hangt samen met het ontstaan van de aarde en de vier windrichtingen:

“Uit een immens ei is het heelal ontstaan. De aarde dreef op de grote oceaan in de onderste helft van het ei. Daarboven beschreven de sterren en planeten hun weg langs de hemel aan de binnenkant van de eierschaal. Op de aarde bevonden zich vijf heilige bergen. Een berg in elk van de vier windstreken en één in het midden. Elke richting is gekoppeld aan een dier, een jaargetijde en een element. Het Oosten is met het voorjaar verbonden, de groene draak en hout. Het westen met de witte tijger, de herfst en metaal. Het zuiden met de rode feniks, de zomer en vuur. Het noorden met de duistere krijger, een zwarte schildpad-slang, met de winter en water. Het midden met het land China, met de kleur geel en het element aarde.”

(Scott Littleton, 2005, p. 393).

Door op vergelijkbare en onderscheiden aspecten van symboliek en verhalen in te gaan, zijn er ‘transculturele’ rode draden te weven voor het beoefenen van interculturele levenskunst. Behalve de phoenix zijn er andere voorbeelden van archetypische symboliek: de *levensboom* of *wereldboom die verschillende werelden (onderwereld, godenwereld en de wereld van de mens) met elkaar verbindt*, de *levensadem die mens en kosmos met elkaar verbindt*, het *levenswater* of het *levenselixer met het geheim van het eeuwige leven, zoals in de Mesopotamische mythe waarin de scheppergod Enki de plant van het levenswater bewaakt*. Zo is de Indiase symboliek van de *mandala* vergelijkbaar met ‘de kwadratuur van de cirkel’ (Jung, 1993, p.8 e.v.) als expressie van de eenheid der tegengelen en de verbondenheid van mens en kosmos (‘zo boven zo beneden’), en met het alchemistische thema van zoeken naar de *steen der wijzen*, waarmee lood verandert tot goud. In de mythische verhalen rond deze symboliek is ook het spel der natuurelementen verweven, zoals in diverse oorsprongsmythen is te lezen. Zo vertellen de mythen van meerdere culturen hoe alles is ontstaan uit een proces van scheiding en verbinding van aarde en hemel, water en vuur, liefde en strijd tussen (half)goden en mensen, en door het ontsluiten van de vier windrichtingen. Bezien vanuit filosofische levenskunst, gaan de

mythische oorsprongs- en heldenverhalen niet over *ver weg en er was eens...* maar over onszelf, over de levensreis (Campbell, 2008). De archetypische symboliek is in die zin te beschouwen als *een taal van de ziel*, die ook in het digitale tijdperk een eigen vormgeving kent. Films als Harry Potter en The Lord of the Rings vertonen herkenbare mythische thema's en symboliek.

De kunst tekens te duiden en het leven goed te leven...

Hedendaagse praktijken van het voorspellen van trends en het interpreteren van tekens lijken zeer verschillend te zijn met mythische varianten van orakelkunst (zoals het orakel van Delphi). Toch zijn die praktijken vergelijkbaar, evenals vormen van religieuze, rituele cultus, bijvoorbeeld de mysteriën van de zoroastrische god Mithras met zeven graden van inwijding, analoog aan de zeven planetensferen (Quispel, 1992, p. 21 e.v.). We kunnen ze alleen zien in het licht van de spelvorm (Huizinga, 2008), een tijdruimtelijke afbakening waarin zich een kunst van betekenisgeving afspeelt. Daarin verhouden mensen zich volgens spelregels tot elkaar en tot wat er op het spel staat. Zo zijn christelijke rituelen zoals de doop, communie enz., antieke orakels zoals de Pythia in de Apollotempel, de oosterse en westerse astrologische kunst van het duiden van de stand der planeten, het raadplegen van Tarotkaarten en het Chinese boek der veranderingen Yijing, etc. te verstaan. In diverse culturen zijn er 'archaische' vormen ontwikkeld om betekenis te geven aan een (toekomstige) situatie en voor het verkrijgen van richtingaanwijzers hoe *goed* te handelen. In het antieke Griekenland werd een deel van de hemel gedurende een periode geobserveerd om te zien hoe vogels het luchtruim doorkruisen. Of door bijvoorbeeld steentjes of botjes op een daartoe bestemde plaats uit te gooien en de vorm die ontstaat te duiden. Elk detail, de vorm van de beweging, de achtergelaten sporen in de afgebakende tijdsruimte, elk gebaar kan betekenisvol zijn en geeft een aanwijzing hoe de tekenen van het orakel te duiden. In de orakelkunst kunnen de uitgesproken heilige woorden iets te zeggen hebben over wat er gaande is. Soms gaat het om een 'teken' van vooroudergeesten of een advies van de goden. Of tracht men goddelijke hulp af te smeken voor een overwinning of een zegening met een ritueel gebaar. Een actueel voorbeeld hiervan is het 'slaan van een kruisje' door een voetballer voordat de wedstrijd begint. De spelregels in zo'n (religieuze) speelruimte gaan soms verder dan een vrije kunst van betekenisgeving: dikwijls gelden er codes wie de uitleg mag geven (een priesterkaste) en wat de tekens betekenen, welke een sociale dwang uitoefenen op het reilen en zelen van de culturele gemeenschap. Toch zijn ze ooit uit samenspel ontstaan en kunnen ze in de loop der tijden weer veranderen.

Dergelijk vormen van orakelkunst (de kunst van het duiden van achtergelaten sporen als betekenisvol, als symbolisch voor wat er komen gaat) zijn zowel in het westen als in het oosten beoefend. Het 'orakelboek' de Yijing, het Boek der veranderingen – met de symbolische omschrijvingen van 64 combinaties van yin en yanglijnen, hexagrammen, ten behoeve van het duiden van een (eventueel toekomstige) situatie – is een basistekst binnen het Chinese denken. Deze oosterse orakelkunst is als wijsheidsleer van het Confucianisme zeer sterk uitgewerkt met een eigen culturele en historische kleuring. Tegelijkertijd berust dergelijke specifieke lokale kennis op een universeel basisprincipe, waar we ook nu nog gebruik van kunnen maken: door *'iets in iets'* te zien (Muijen & Van Marissing, 2011b). Ook het duiden van de drab van een leeggedronken kopje koffie hoeven we niet als 'bijgeloof' maar kunnen we als 'spelvorm' doen. Daarmee kunnen we intuïtie en verbeelding aanspreken om een analoog patroon te duiden. Zo zou je bijvoorbeeld een dierlijk figuur dat je in de drab herkent als betekenisvol kunnen zien voor de vraag of het thema dat je bezighoudt.

In plaats van archaische rituelen af te doen als ‘magisch bijgeloof’ (zoals hoorbaar in de uitdrukking ‘koffiedikkijken’) kunnen we ze als *fenomenen* trachten te begrijpen. Ze zijn ontstaan in een bepaalde historisch-culturele context met een specifieke mythische of religieuze betekenis binnen die context. Tegelijkertijd kunnen we ze zien als intercultureel vergelijkbare vormen van symbolisch spel: als een geritualiseerd spel voor het mobiliseren van intuïtieve vermogens om betekenis te geven aan het onzegbare, het onuitspreklijke. Niettegenstaande evidente culturele verschillen lijkt er vanuit het perspectief van interculturele levenskunst sprake te zijn van een vergelijkbaar motief. Het vertellen van mythische verhalen, het uitvoeren van rituelen en het duiden van tekens zouden we als ‘interculturele vormen’ van samenspel kunnen opvatten. Hoewel de specifieke culturele invulling heel divers is, lijkt er een gedeeld – intercultureel – motief te zijn in de zin van een levenskunst. Deze zou bestaan uit het installeren van een symbolische speelruimte, waarmee de verbeeldingskracht wordt aangesproken om op basis van analoge patronen tot begrip van een situatie te komen. Bijvoorbeeld een analogie tussen de vlucht van de vogels en hetgeen de raadpleger van dit orakel te doen staat.

De vraag die ik hieronder aansnijdt is in hoeverre de oude (inter)culturele vormen van wijsheid ons juist vandaag iets te zeggen hebben, in ‘vloeibare’ en ‘grenzeloze’ tijden van angst, misverstand en polarisatie? Hoe zouden we oude wijsheidstradities kunnen aanboren voor het ontwikkelen van een interculturele levenskunst? Zouden we daarbij uitkomen bij een gedeelde ‘canon’ van interculturele deugden of bij een nog meer *elementaire* vorm, een gedeelde grondhouding van openheid en bereidheid tot ontmoeting en dialoog?

2. De natuur of de cultuur als basis voor interculturele levenskunst?

“Je bent een integraal deel van een sociaal systeem; zorg er daarom voor dat alles wat je doet, bijdraagt tot een harmonieus samenleven.”

(Aurelius in: Forstater, 2001, p. 83)

“Zigong vroeg: ‘Is er een woord waarnaar men gedurende zijn gehele leven kan handelen?’ De Meester zei: ‘Dat is dan wel ‘wederzijdsheid’. Wat je voor jezelf niet wilt, leg dat ook niet op aan anderen.’”

(Lunyu 15.24 in: Leeuw (2010) p. 35)

Zowel de Chinese deugdenleer van het Confucianisme als het stoïcijnse ideaal van kosmopolitisme bij monde van de Romeinse keizer Aurelius (121-180) wijzen op een relationele en redelijke grondslag voor een harmonieuze afstemming van de menselijke natuur met een groter geheel, de kosmos. Bijzonder dat er zowel in Oost als in West aanzetten te vinden zijn voor een levenskunst en deugdethiek die niet alleen de eigen cultuur maar de gehele mensheid omspant. Beide levenskunstige perspectieven baseren hun ethisch-politieke idealen op een visie van de mens, ingebed in de grotere natuur en verbondenheid met de kosmos. Bezien vanuit het standpunt van de eeuwige kosmische wetten is ook de menselijke natuur inherent goed. Mensen maken deel uit van een omvattende ordening en gemeenschap van levende wezens. Deze oriëntatie op een maatschappelijke en kosmische gemeenschap kenmerkt zowel vormen van westerse als oosterse klassieke levenskunst. Het middel daartoe is het cultiveren van een met deugden, rituelen en symbolen afgestemd leven in harmonie met de kosmos.

Het deelnemen aan rituelen en rituelen neemt in de confucianistische levenskunst een belangrijke plaats in ten behoeve van het bestendigen van de morele orde en het cultiveren van menselijkheid. De ceremoniële omgangsvormen bij familiegebeurtenissen,

zoals huwelijk, geboorte en dood, bij offerrituelen en festiviteiten, golden op verschillende niveaus. Zowel voor de verhouding tussen staten als daarbinnen ten behoeve van de maatschappelijke orde en de hoffelijke omgang en verhouding tussen personen onderling. Belangrijk daarbij is de zogenoemde *li*: de rituelen en ceremoniën dienen zowel zeer zorgvuldig en precies qua vormgeving te worden uitgevoerd als dat de rituelen en omgangsvormen vanuit de juiste *innerlijke* houding en gezindheid worden voltrokken.

De bekendste en eerste klassieke Chinese wijsheidstekst van het daoïsme – de *Dao De Jing* of kortweg de *Laozi*, ‘het boek van de weg en de deugd’ – wordt toegeschreven aan Lao Zi. De naam Lao Zi van deze deels historische deels legendarische figuur betekent letterlijk Oude Meester en Oud Kind. ‘Jing’ verwijst naar een canoniek geschrift met 81 (heilig getal) hoofdstukken; ‘dao’ betekent ‘weg’ en ‘de’ betekent deugd. De basisbegrippen ‘dao’ en ‘de’ geven uitdrukking aan levenskunst: hoe op een ‘meanderende’ manier het leven goed te leven. Ingebed door een visie op het leven en de plaats van de mens in de natuur en de kosmos, waarbij de samenhang, spanning en polariteit tussen levensgebieden centraal staan, zoals hemel en aarde, mannelijk en vrouwelijk, koud en warm etc. De ‘wijze’ mens dient volgens een daoïstische levenskunst een weg te vinden in dit krachtenveld, door niet tegen de natuurlijke stroom in te handelen, het zogenaamde ‘wu-wei’-principe. In deze levenshouding, leef- en handelwijze, gaat het erom in een situatie te doen wat nodig is op een spontane en natuurlijke wijze – niet ‘interventionistisch’, vanuit een bedacht plan, of ‘agressief’ – en soms door juist niet ‘iets’ te doen. (Verbeeck, 2007)

De praxis van Taiji quan – de ‘trage krijgskunst’, die veelal door groepen mensen buiten in parken en op pleinen wordt beoefend – is gebaseerd op het daoïsme. De mythische verhalen, kunstvormen, rituelen en symbolen – met de draak, de karper, de phoenix, de schildpad, water en vuur, de pioenroos, het buigbare bamboe, en andere natuurbeelden – bevat mede de basale symboliek van yin en yang. Deze duidt op de onderliggende eenheid en dynamiek tussen de pool van vrouwelijk, aarde, koude, noorden, vochtig, ... en de pool van mannelijk, hemel, warm, zuiden, droog, ...

Een belangrijk motief in het Confucianisme is het terugbrengen van de nood van de tijd – van onderling strijdende staten – naar eenheid en vrede. Als raadgever van de vorstenfamilie zijn de opgetekende gesprekken van Confucius een weg (dao) hoe dit te bereiken. Waar een filosofische interpretatie uitgaat van een natuurlijke morele ordening en ‘de edele mens’ staat voor innerlijk adeldom, daar gaat een legalistische benadering uit van de letterlijke interpretatie van ‘junzi’, als zoon van een vorst. Dat betekent dat je voor de morele orde in een staat niet alleen kunt vertrouwen op de natuurlijke grondslag en dat deze door rituelen en wetten en uiteindelijk door strijd gehandhaafd dient te worden. Toch benadrukt Confucius dat de sociale en maatschappelijke verhoudingen door natuurlijke verbanden ondersteund dienen te worden en daarvan niet te ver mogen afwijken. In die zin zou loyaliteit voor familiebanden soms voorrang verdienen boven ‘burgerlijke’ deugden en plichten. Tegenover de wijze en de edele mens staat ‘de kleine mens’, die alleen eigen belang nastreeft. (Leeuw, 2010).

Een natuurlijke basis voor een mondiale deugdethiek?

Zou de natuurlijke basis waar zowel de stoïcijnse filosofie als het daoïsme en het confucianisme hun deugdethiek en levenskunst op baseren een elementaire, in de zin van een natuurlijke *transculturele* grondslag kunnen bieden voor het ideaal van kosmopolitisme, dat in onze tijd juist weer zo actueel is? Zijn er betrouwbare en wetenschappelijke aanwijzingen voor die mogelijkheid?

In zijn studie naar de natuurlijke oorsprong van de moraal laat filosoof Jan Verplaetse (2008) met talloze voorbeelden uit de praktijk en door wetenschappelijke studies zien, hoe

morele emoties, impulsen en gedrag geworteld zijn in een samenspel van fysieke, emotionele en sociale processen:

Morele processen zijn even lichamelijk als zintuigen, zijn even natuurlijk als zien en horen en werken even snel als onze waarneming. In die zin beschikken mensen over een moreel zintuig, al moet je dit beeld niet te letterlijk nemen. Het beeld drukt gewoon uit dat moraal even elementair is als ruiken of tasten.

(Verplaetse, 2008, p. 5-6).

In die zin heeft hij vier morele systemen beschreven: een hechtingsmoraal (via natuurlijke gevoelens van empathie), een geweldmoraal (geworteld in natuurlijke impulsen van agressie en sociale sanctionering van ‘zinvol of legitiem’ geweld), een reinigingsmoraal (gebaseerd op universele gevoelens walging en praktijken van sociale hygiëne, taboes rond de dood en menstruatie) en een samenwerkingsmoraal (verankerd in de wederzijdse afhankelijkheid en het samenspel tussen cultuur en natuur). De verschillende vormen van een rationele moraal (zoals de plichtethiek en gevolgenethiek) beschrijft hij als pogingen de in onze emoties gewortelde ‘sterkere’ natuurlijke moralen bij te sturen.

Afgaande op de studie van Verplaetse blijkt de ‘natuurlijke oorsprong’ van de moraal bijna net zo divers als de culturele waardensystemen uit antropologische studies! Het lijkt naïef zomaar te vertrouwen op ‘de goede inborst van de edele wilde’ of op andere romantische ideeën over een natuurlijke goedheid die zich ‘authentiek en vanzelf’ zou ontpoppen. Ook hier lijkt het om een samenspel van ‘nature and nurture’, van natuurlijke en culturele krachtenvelden te gaan. Hoezeer de natuurlijke wortels van culturele moraalssystemen bepalend mogen zijn, verdient nog een andere invalshoek de aandacht: die van de dialogische en relationele ethiek, zoals verwoord door filosofen als Buber, Heidegger, Arendt en Levinas. Zij wijzen op de verantwoordelijkheidsethiek als een andere soort ‘natuurlijke’ oorsprong van de moraal, die zij gronden *in de relatie*. Juist buiten en voorafgaande aan rationalisaties doet de pure inslag van *het gelaat* van de ander (Levinas) een moreel appèl op ons. “In den beginne is de relatie”, zo betoogt Buber (2003, pp. 6-17): we bouwen een relationele wereld door te spreken vanuit een *ik-jij verhouding*. Hij benoemt drie sferen (Buber, 2003, p. 10-16) van *relationeel leven*: een leven met *de natuur*, met *de mensen* en met wat *geestelijk* is, de wereld van de kunsten. Bezien vanuit de dialogische ethiek en filosofie vraagt een mondiale, interculturele levenskunst van ons vooral oefening in de kunst van ‘niet-weten’, door ons *buiten de geijkte referentiekaders* te *laten raken en aanspreken*. Deze kunst kan ‘in het klein’ worden beoefend langs de koninklijke weg van het stem geven aan primaire *morele gevoelens van geraaktheid* en door middel van *verbeeldingskracht en dialoog* de betekenis hiervan te onderzoeken.

Dat mag in theorie een goede ‘oplossing’ en richting geven voor de ontwikkeling van een kosmopolitische levenshouding en wereldburgerschap, de praktijk is weerbarstig! De daadwerkelijke ontmoetingen tussen culturen – zowel op de Oost-West as als op de Noord-Zuid as – vormen een forse uitdaging. Het lijkt maar de vraag of er tussen culturen een sociaaleconomische wederkerigheid mogelijk is, in plaats van agressie en hebzucht door middel van veroveringsoorlogen en onderdrukking. Dit begint met de filosofische vraag of de andere cultuur in haar andersheid goed verstaan kan worden zonder haar in te lijven in het eigen referentiekader. Een voorbeeld vormt de leer van Kong Fu Zi – door de Jezuïeten indertijd verlatiniseerd tot Confucius – ontstaan rond 500 vC. De leer spreekt van een bovenindividuele morele orde, ‘de hemel’. Deze is evenwel niet bovenmenselijk (zoals de christelijke hemel) maar bevindt zich tussen mensen: het betreft een houding van oprechtheid naar zichzelf en medemensen: deugdzaam handelen in de familie, in de gemeenschap tussen vorstenfamilies en de maatschappij en tussen staten. Hoewel er

confucianistische tempels bestaan is er geen geestelijke orde van priesters, die op de juiste interpretatie en praktisering van ‘de canon’ toeziet.

Vertrouwen in afspraken en morele conventies als basis?

Hoe kunnen we ons dat voorstellen dat *het goede* in een intercultureel gedeelde ‘canon’ of ‘natuur’ van de mens geworteld is? Geeft een antieke zienswijze zoals het Confucianisme of zoals door Marcus Aurelius (in: Dohmen, 2008, p. 92) verwoord wel voldoende houvast?

“Realiseer je steeds dat de kosmos een levend wezen is, dat bestaat uit een materie en een ziel; zie hoe alles opgenomen wordt in het ene bewustzijn van de kosmos, hoe (...) alles medeoorzaak is van alles dat geschiedt, hoe innig alles met elkaar verstrengeld en verweven is”.

Volgens velen is het naïef en idealistisch om te vertrouwen op de goede natuur in en tussen mensen; en hebben we een realistischer basis voor ethiek en politiek nodig! Dat verlangen naar realisme heeft geresulteerd in een meer legalistische opvatting van moraal. Ethiek zou uiteindelijk een kwestie van conventie zijn: in die opvatting zijn de morele wetten en sociale codes over het goede handelen gebaseerd op menselijke afspraken. Wanneer de afspraken niet meer gelden, stort ook de morele grond onder een gemeenschap in, vallen er gaten in het sociale weefsel. De klassieke deugdethiek is in die zin geïnterpreteerd door Martha Nussbaum (2001, pp. 537-567) op basis van Aristoteles’ filosofie en de klassieke dichtwerken, zoals Euripides’ tragedie van *Hekabe*. Hekabe geldt als toonbeeld van een sterk moreel karakter. In de context van moreel verval – de Trojaanse oorlog – breekt haar karakter door toedoen van een vriend, wie zij haar kinderen heeft toevertrouwd en die door zijn toedoen de dood vinden. Martha Nussbaum interpreteert het wraak nemen door Hekabe niet alleen als een individueel verlies, maar relationeel als *het verraad van de conventie*.

Het besef niet meer te kunnen vertrouwen op gemaakte afspraken – zelfs tussen vrienden – weerspiegelt andersom de relationele kracht van *gratis* geschonken vertrouwen: die ‘argeloosheid’ vormt de broze grond van *het goede leven* tussen mensen... Of we nu meer uitgaan van een *natuurlijke* morele ordening of van een door *culturele, sociale codes* en wetten afgedwongen maatschappelijke orde, de basis blijft broos. Kunnen we voldoende vertrouwen op een moraal die verankerd is in een *logos* (natuurwet) die als een *nomos*, een gewoontewet tussen mensen, werkzaam is?

Er lijkt een dilemma te zijn: ofwel er ontstaat ongelijkheid in een samenleving doordat een sociale groep (van geestelijke of wereldlijke machthebbers) of een institutie (zoals de kerk of de staat) het mandaat krijgt met machtsmiddelen op de naleving van de sociale, morele en culturele codes toe te zien. Ofwel er heerst chaos dan wel de macht van de sterkste. Hoe zou er een derde weg van interculturele levenskunst en deugdethiek kunnen ontstaan? Wanneer hiervoor geen vanzelfsprekende natuurlijke of culturele basis bestaat, is deze derde route dan wel geloofwaardig? De broosheid van het goede blijkt ook uit de daadwerkelijke ontmoetingen tussen culturen. Waarop kunnen we een interculturele levenskunst en deugdethiek eigenlijk baseren?

3. Ontmoetingen op de Noord-Zuid as

Een verhaal van de Yolngustam uit Arnhem Land gaat over de Barbumbirr. Deze scheppende geest die met de planeet Venus is verbonden, kwam van het eiland Baralku in het Oosten. De eerste mensen werden door haar naar Australië gebracht, en gidste hen vervolgens over het land van Oost naar West en zij gaf aan de dieren, de planten en het landschap namen. De geesten van overledenen zijn nog steeds aanwezig en versterken de

nieuwe generaties, door de kracht van dromen, het verzinken in een oude, heilige droomtijd. Het dromen is het oproepen van de djang, de voorouder- en totemdiergeesten, zoals de Altjeringa. Door het verkeren in een bewustzijnsstaat van afgestemd zijn op de dromen van de aarde en de kracht van de voorouders. Uit de aanwezige krachten kan men steeds weer putten door het zingen van liederen, uitvoeren van rituelen en dansen van een bepaalde droomlijn en in het goede seizoen. (Isaacs, 1984)

Sinds de opgetekende ontmoetingen op de Noord-Zuid-as golden de volkeren ten zuiden van de evenaar voor de westerse blik als ‘vreemd’ en ‘primitief’. Zowel in een romantische zin van ‘de edele wilde’ – die dicht bij de natuur zou leven met een authentiekere leefwijze – als in een denigrerende zin, in de zin van ‘barbaars’. Vooral vanuit de Verlichtingsidealen gezien zouden deze natuurvölkeren op een laag niveau van beschaving leven en door de westerse cultuur en technologische verworvenheden geciviliseerd dienen te worden. Behalve reisverslagen en historische sporen van incidentele uitwisseling ontwikkelden er zich in het kielzog van de ‘ontdekkingsreizen’ en de kolonisering van werelddelen ook systematische wetenschappelijke studies van andere volkeren en culturen, onder andere door de antropologie, etnografie en etnologie, en de vergelijkende cultuur- en godsdienstwetenschappen. Deze studies ademen evenwel dikwijls een ethnocentrische geest. Bekend is hoe de Duitse filosoof Hegel in de 19^e eeuw filosofie identificeerde met de westerse vorm van een steeds analytischer en academisch wordende wijze van filosoferen. Hij schreef de Afrikanen een kinderlijke ziel toe, als zijnde nog niet tot filosoferen in staat.

Echter zijn er ook steeds pogingen ondernomen het ethnocentrisme van westerse geschiedschrijving te ontmaskeren en aandacht te geven aan de eigenheid en leefwijze van de overwonnen volkeren en culturen, door ‘de’ geschiedenis vanuit andere, meerdere, perspectieven te beschrijven. De noodzaak van open interesse voor ‘het andere’ dat ruimte in het dominante discours aanbrengt, geldt ook ten aanzien van onderstromen in de westerse cultuur – zoals de zogenaamde hermetische en alchemistische filosofie (Coudert, 1984; Quispel, 1992). In een inmiddels klassieke wijsgerig antropologische studie heeft filosoof Ton Lemaire (1986) gereconstrueerd hoe de Indiaan in ons ‘bewustzijn’ als een cultureel projectiescherm fungeerde.

Daarmee ontmaskerde Lemaire de wijze waarop de westerse identiteit juist de beeldvorming van andere culturen gebruikte om zichzelf te verstaan: als beschaafd en rationeel ten opzichte van ‘de vreemde ander’: moest de ‘neger’ en de ‘Indiaan’ wel als mens of mogelijk als een andere hominide of zelfs dierlijk beschouwd worden? Zo gaf het wetenschappelijk debat enerzijds de legitimatie voor de overheersing van ‘primitieve’ volkeren. Zowel in een letterlijke zin als ook op filosofisch, spiritueel en religieus gebied. Anderzijds klonken er ook andere tonen en minderheidsstemmen in het maatschappelijk debat; bijvoorbeeld van de Spaanse missionaris Las Casas, die in de 16^e eeuw op Cuba het kolonialisme aanklaagde.

De Indiaan als de vreemde ander

De naam ‘Indianen’ berust op de misvatting van de ontdekkingsreiziger Columbus, die in 1492 met zijn schip West-Indië dacht te hebben bereikt en de inwoners daarom ‘Indianen’ noemde. In werkelijkheid zette hij voet aan wal op het Amerikaanse continent, vernoemd naar de ontdekkingsreiziger Amerigo Vespucci. De ‘primitieve’ leefwijze van de meeste Indiaanse nederzettingen in Noord- en Zuid-Amerika leidde ertoe dat zij ‘wilden’, ‘Indiaanen’, ‘naturellen’ of soms ‘Americanen’ werden genoemd. Hoewel de Hollanders en Zeeuwen ook handel met hen dreven – onder andere vanwege de bevervellen – werden zij ‘vanzelfsprekend’ ondergeschikt geacht aan de westerse beschaving en als zodanig

bejegend. Zo werden de ‘Mohawks’ in de 17^e eeuw, onder het gezag van de West-Indische Compagnie in de kolonie Nieuw-Nederland, gedwongen bij te dragen aan de kosten en het onderhoud van het fort van de kolonisten, wat tot een oorlog tussen beide groepen leidde. (Waterman, Jacons & Gehring, 2009)

Anders dan de ‘primitievere’ nomadenstammen en natuurvolkereen waren er, in de ogen van de westerse overwinnaars, ‘meer ontwikkelde’ Indiaanse culturen van Midden- en Zuid-Amerika, met een zekere mate van technologische en culturele beschaving en een vorm van staatsbestuur. Weliswaar viel hen eenzelfde lot ten deel – uitroeiing of overheersing – maar zij werden wel bij hun eigen naam genoemd. Zoals de Inca-culturen die vanuit Cuzco in het huidige Peru over 4000 km lengte het Andesgebergte (van het huidige Colombia tot Chili) bevolkten en de Azteekse cultuur van Mexico, die door de Spaanse conquistadores werden onderworpen. Deze ‘Azteken’ noemden zich de Culhuah, Mexica of Tenochcah, terwijl het woord ‘Azteken’ uit de taal Nahuatl stamt en een mythische plaats van de ‘mensen uit Aztlan’ aanduidt. Volgens de overlevering zouden zij van het land van de voorouders door de god Huitzilopochtli zijn gestuurd naar een nieuw te stichten stad Tenochtitlan, het huidige gebied rond Mexicostad: naar de plaats waar een adelaar op een cactus een slang had verslonden. Een afbeelding van deze mythische voorstelling is als wapen op de vlag van Mexico te zien.

De gestolen kunstwerken met goud- en zilverschatten en met edelstenen bezette sieraden, weefpatronen en aardewerk werden door de goudzoekers in de 18^e en 19^e eeuw aan de Europese musea verkocht. Enerzijds is de geschiedschrijving van de Indiaanse volkeren en culturen aanvankelijk door de ethnocentrische perspectieven van de overwinnaars ingekleurd. Anderzijds is er sinds de postkoloniale periode toenemende erkenning voor de eigen talen en verhalen, met respect voor de oorspronkelijke leefwijze en gebruiken. Ook in wetenschappelijke studies ontstaat er aandacht voor het reconstrueren van de geschiedenis en de beschrijving van de culturen van de oorspronkelijke bewoners vanuit eigen perspectieven. Zo bestaan er ‘Native American Studies’ aan de universiteit van California sinds de jaren ‘60 uit de vorige eeuw. Daar heeft onder meer de antropoloog Jack Forbes een onderzoeksgebied ontwikkeld, waar juist de invloed van Indiaanse culturen en talen op de Westerse samenleving (onder meer muziek) en op de Engelse taal (zoals het woord Mocasín van de Powhatan) wordt bestudeerd. Ook worden er de zeereizen van vóór Columbus – zoals de reizen van de Vikingen naar Noord-Amerika – en juist vanuit andere werelddelen naar Europa in kaart gebracht. Zo blijken er eerdere contacten tussen de beide continenten van Afrika en Amerika buiten ‘de Europese ontdekkingsreizen’ om te zijn geweest (Forbes, 1988).

Afrikaanse filosofie

In de westerse Oudheid werd met Afrika vooral Tunesië bedoeld. Culturen en volkeren uit andere streken werden met andere namen betiteld, zoals Egypte en Ethiopië. Vanaf de Middeleeuwen wordt er in reisverslagen melding gemaakt van koninkrijken zoals Ghana en de Ashanti. De kolonisatie maakte aan die erkenning een einde. Vooral de Zuid-Afrikaanse Khoikhoi (‘Hottentotten’) en de West-Afrikaanse volkeren ten zuiden van de Sahara – waar vanuit de slavenhandel werd opgezet ten bate van het koloniseren van de wingewesten in het verre Oosten en Westen – werden in hun eigenheid miskend en geëxploiteerd. Dat zij als ‘barbaars’ en ‘ongeciviliseerd’ werden gezien, gold als legitimatie voor hun uitbuiting en overheersing. Dit geschiedde zowel met fysieke, politieke en economische macht als met culturele middelen, door het negeren en denigreren van de eigen taal en gebruiken, de levensvisies en verhalen. De dekolonisatie bracht ook een herwaardering van culturele eigenheid; zowel in politieke zin (erkenning van eigen bestuur, bijvoorbeeld in Zuid-Afrika

onder leiding van Nelson Mandela in 1994), op humanitair vlak (bijvoorbeeld in de vorm van ontwikkelingssamenwerking) als op filosofisch-religieus gebied.

Zo werden er sinds de jaren '70 in Afrika wereldcongressen georganiseerd over filosofie in Afrika (in Zuid-Afrika in 1975, Ethiopië in 1976) in Nigeria, Zaire en Soedan in de '80er jaren. In Duitsland (Düsseldorf, 1978) en Nederland in 1989 is het thema vooral door Heinz Kimmerle (1991) op de kaart gezet. In zijn boek "Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie" gaat het onder meer over de vraag, hoe het filosofische discours verandert sinds Afrikaanse filosofen aan het debat deelnemen. En hoe een 'traditionele' filosofie kan worden gekenschetst, bijvoorbeeld als een 'sage philosophy'. Dat zou een wijsheidsleer zijn, in de vorm van spreekwoorden en gezegden: zoals de adviezen voor sociale problemen in de *community* door de kring van oude wijze mannen en de verhalen die van generatie op generatie zijn doorgegeven. Het thema dat Kimmerle bespreekt vormt een complex filosofische probleem: langs welke weg kan er recht gedaan worden aan 'de oorspronkelijke' filosofie en leefwijze van andere culturen? Zou een comparatief model, zoals door Ulrich Libbrecht (2016) opgesteld, het radicale anders-zijn van andere culturen in beeld kunnen brengen? Met zijn model heeft hij de filosofie van Westerse, Indiase en Chinese culturen – op basis van gedeelde ervaringsvelden, zoals onze lichamelijkeheid, mystieke tradities en de huidige globale wetenschapsbeoefening – op systematische wijze met elkaar vergeleken. Waar een *comparatief model* de basis vormt voor de ontwikkeling van een vergelijkende filosofie vraagt *interculturele filosofie* als grondslag de dialoog. Zo schrijft Heinz Kimmerle dat de dialogische weg nodig is in het huidige tijdsbestek van tegengestelde bewegingen – zowel globalisering als regionalisering – om aan verschillen recht te doen. In dat verband spreekt hij ook van 'polylogen' (uitwisseling vanuit diverse logica's en media) waarbij hij evenwel de noodzaak onderstreept dat de dialoog de grondslag blijft opdat "de gesprekspartners gelijkwaardig zijn, dat er openheid bestaat met betrekking tot de verschillen tussen de diverse bijdragen en tot de resultaten." (Kimmerle, 2015, p. 15)

Hoe recht te doen aan cultuur, religie en filosofie van 'natuurvolkeren'?

Een vergelijkbaar probleem van *het verstaan vanuit gelijkwaardigheid* geldt ook voor de filosofie en leefwijze van volken en culturen van de Aborigines, Maori en andere Polynesische volkeren en culturen. 'Australië' is afgeleid van het te ontdekken nog onbekende 'zuidelijke land': *terra australis incognita*. Een zeer recente en door de veroveraars gegeven naam, gezien dat de eerste menselijke bevolking van Australië dateert tussen de 40.000 en 60.000 jaar geleden. De Aboriginal volkeren geloven volgens hun mythen, dat ze met kano's en hemelreizen uit de '*droomtijd*' kwamen. De mondeling doorgegeven – en pas recent opgetekende – mythen vertellen deze geschiedenis, die ook via beeldende kunst, in grottekeningen en op bodypainting te lezen is; als ook in het '*boek van de aarde*', de ordening van het landschap zelf. *Droomsporen* (in de vorm van rivieren en heilige plekken, zoals de beroemde 'Ayers Rock' ofwel Uluru) *door het landschap vertellen – daar 'ingezongen' en door de oeroude reusachtige voorouders aangebracht – over de schepping, het ontstaan van de heilige plekken. Zoals de beroemde 'Ayers Rock' ofwel Uluru en over strijd en verbondenheid van alle levende en overleden mensen, dieren, archetypische en mythische wezens, zoals het scheppingsverhaal van de 'regenboogslang'.*

De commonwealth Australië, de van het Britse moederland onafhankelijk verklaarde, federatie van strafkoloniën, stamt af van de blanke en (deels gedwongen) gemixte – de zogenaamde 'stolen generations' – bevolking. Sinds de noord- en westkust in de 17^e eeuw in het spoor van ontdekkingsreizen door Hollanders (als eerste Willem Jansz in 1606) en

later door Engelsen in bezit is genomen. De oostkust van Australië is door de Engelse captain James Cook in 1770 tot New South Wales gedoopt en heeft lange tijd als Britse strafkolonie dienstgedaan. Vervolgens is er uit de nazaten van avonturiers en gevangenen een dominante blanke, westerse cultuur ontstaan die radicaal verschilt van de oorspronkelijke bewoners.

Deze geschiedenis van verdringing en overheersing van de Aboriginal volkeren is hoorbaar in Hollandse namen zoals Arnhemland en de naam van het eiland Nieuw-Zeeland, waar de oorspronkelijke bewoners, de Maori's, leven. In de laatste decennia zijn er initiatieven die trachten meer recht te doen en ruimte te geven aan de eigen leef- en denkwijze van Maori's en Aborigenes (Daily Telegraph, 2017). Zo ontstaat er aandacht voor de eigenheid van hun tradities en culturele uitingsvormen.

De Maori zijn de bekendste Polynesische volkeren van het eilandenrijk in het Zuidelijke (Stille) Oceaan gebied. Zij bewonen sinds de 13^e eeuw het eiland dat zij zelf Aotearoa noemen. Er zijn verbindende begrippen nodig die zowel recht doen aan een culturele eigenheid van 'natuurvolkeren', die expressie geven aan eerbied voor het leven en verbondenheid van levende wezens op aarde; die tevens laten zien hoe divers de culturen van de vele Polynesische eilandengroepen zijn in de driehoek tussen Nieuw-Zeeland, Hawaï en het Paaseiland in de Stille Oceaan. De zogenaamde voodoo- (of vodou-) praktijken hebben een bijklank van 'bijgeloof en magie' gekregen. Wanneer we deze oppervlakkige schil van westerse en commerciële beeldvorming eraf pellen, wijst antropologisch onderzoek op nog levende sjamanistische praktijken (Allen, 2000, p. 124 e.v.). Zoals het door trance genereren van contact met voorouders, natuurgeesten en goden, de zogenaamde *loa's*. Deze praktijken en vormen van voorouderverering en natuurgeneeswijzen kunnen we opvatten als het herstellen van de harmonie bij ziekten en sociale problemen in de *community* en zo ook de verbinding met een grotere gemeenschap van levende wezens in de natuur en de kosmos.

Interculturele levenskunst als een proces van dé-identificeren

Interculturele levenskunst vraagt enerzijds een proces van dé-identificeren: het zich minder met één bepaalde culturele of religieuze identiteit en wijsheidstraditie verbinden. Anderzijds gaat het om het ontwikkelen van een ruimere identiteit. Hier kan een vorm van interculturele filosofische levenskunst aan bijdragen: de kunst zich open te stellen voor boeiende verschillen tussen culturen zowel als voor elementaire vormen van wijsheid die tradities met elkaar delen. Zou deze dubbele beweging een invulling kunnen geven aan het ideaal van wereldburgerschap zoals ik in de 8^e bijdrage een ontwikkelingsproces van kuddegeest naar kosmopolitisme beschreef?

In de volgende bijdrage aan deze reeks ga ik op deze vraag nader in vanuit een cultuur-historisch perspectief. De geschiedenis leert dat dit proces niet vanzelf gaat en dat er meer voor nodig is om in plaats van 'botsingen' *ontmoetingen* tussen culturen te laten ontstaan. Het kwalitatieve verschil daartussen is bijvoorbeeld in wereldmuziek hoorbaar. Voor het ontwikkelen van wereldmuziek is er zowel een open en vrije creatieve ruimte nodig als discipline en creativiteit om het vocabulaire van een bepaalde muzieksoort te laten bevruchten door een andere cultuur of een ander genre. Hetzelfde geldt voor een 'fusion' van verschillende genres in de beeldende kunst... en mogelijk is voor de ontwikkeling van interculturele levenskunst een creatieve speelruimte *tussen* culturen nodig?! In een speelruimte zijn het naast gedeelde waarden van medemenselijkheid – die mensen als spelers met elkaar verbinden – juist verschillen die een gemeenschappelijke speelruimte openen!

Analoog aan de metafoor van wereldmuziek betoog ik dat de goede verstaander gedeelde thema's kan beluisteren in de symboliek van wijsheidstradities uit Oost en West, Noord en Zuid. Dat zouden we een transculturele taal van de ziel kunnen noemen; thema's die in nagenoeg alle culturen voorkomen, zoals de symboliek van de elementen, de levensboom en de weg van de held (Campbell, 2008). Dat vraagt een geschoold oor en is te beoefenen, bijvoorbeeld door middel van spel- en dialoogvormen. Deze metafoor van 'fusion' in muziek en kunst staat aan de basis van mijn ontwerp van een Rad van interculturele levenskunst. Vanuit een onlangs opgerichte stichting werken wij dit Rad verder uit.

Literatuur

- Allen, B. (2000) *De laatste medicijnmannen*. Haarlem: Uitgeverij Schuyt & Co.
- Artist, R. (2016) *Indiaans verhaal. In de schaduw van twee beschavingen*. Zutphen: Walburg pers.
- Bauman, Z. (2011) *Vloeibare tijden, Leven in een eeuw van onzekerheid*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement.
- Beck, U (2001) *De wereld als risicosamenleving*. Amsterdam: Van Gennip.
- Bregman, R. (2014) *Gratis geld voor iedereen, En nog vijf grote ideeën die de wereld kunnen veranderen*. Amsterdam: De Correspondent.
- Brohm, R. & Muijen, H. (2010). Leven in organisaties: een kunst! - Een kritiek op de zelfgenoegzame redelijkheid in organisaties. *Filosofie* 20 (1). 45-50; Participatie en nabijheid als kwaliteiten van afstemming en samenwerking. *Filosofie* 20 (2) 50-55; Zelfwording tussen de bedrijven door: levenskunst in organisaties als medley. *Filosofie* 20 (3), 49-54.
- Berk, Tjeu van den (2003) *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Meinema.
- Buber, M. (2003) *Ik en jij*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Bulhof, I.N. (1988) *Darwins Origin of Species: Betoverende wetenschap. Een onderzoek naar de relatie tussen literatuur en wetenschap*. Baarna: Ambo.
- Bulhof, N., Poorthuis, M., Bhagwandin, V. (2003) *Mijn plaats is geen plaats. Ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen*. Kampen: Klement/ Pelckmans.
- Campbell, J. (2008). *The Hero with a Thousand Faces*. Novato, California: New World Library.
- Carp, A. (2011) Gedachten over de doelstellingen van de Soefi Beweging. In: *De Soefigedachte*. Uitgave van de Soefi Beweging Nederland en Vereniging Soefi-Contact. Maart 2011.
- Carp, A. (2011) De verspreiding van de Soefi Boodschap. In: *De Soefigedachte*. Uitgave van de Soefi Beweging Nederland en Vereniging Soefi-Contact. September 2008.
- Coudert, A. (1984) *Alchemie. De steen der wijzen*. Deventer: Uitgeverij Ankh-Hermes.
- Couwenberg, W. (2016) [Glocalisering als alternatief van globalisering](#)“ *Civis Mundi*, nr.39; 2016-08-27, geraadpleegd op 7 september 2016.
- Daily Telegraph (2017) geraadpleegd 2017-08-22 <http://www.dailytelegraph.com.au/newslocal/manly-daily/footballer-among-parents-walked-out-from-northern-beaches-school-play-on-stolen-generation/news-story/c3148d03883b126d3304b5d739fb2780>
- Dohmen, J. (red, 2008) *Over Levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam: Ambo

- Forbes, J. D. (1988) *Black Africans and Native American: color, race, and caste in the evolution of red-black peoples*. Oxford/ New York: Basil Blackwell.
- Frazer, J. (1994) *The Golden Bough. A study in magic and religion*. Hertfordshire: Wordsworth Reference.
- Fromm, E. (2010). *Dromen, sprookjes, mythen. Het verstaan van een vergeten taal*. Utrecht: Bijleveld.
- Heidegger, M. (1986) *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen: Neske.
- Hoogcarspel, E. (2016) *Het Boeddha-fenomeen. Naar een westers boeddhisme*. Leusden: ISVW uitgevers.
- Huizinga, J. (2008). *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Amsterdam: Amsterdam University Press/ Athenaeum Boekhandel Canon.
- Isaacs, J. (red) (1984) *Australian Dreaming. 40.000 years of Aboriginal History*. Sydney/ Auckland/ London/ New York: Lansdowne Press.
- Jaspers, K. (1983) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München/ Zürich: Piper & Co Verlag.
- Jung, C.G. (1950). *Gestaltungen des Unbewussten*. Zürich: Rascher
- Jung, C.G. (1993). *Symboliek van de Mandala. Beelden uit het onbewuste* (vert. Vries, P. de) Rotterdam: Lemniscaat.
- Gebser, J. (1978). *Ursprung und Gegenwart der Geschichte in Gesamtausgabe*, Bd. 1 & 2. Schaffhausen: im Novalis Verlag.
- Khan, I. (1994) *De religie van het hart. De eenheid van religieuze idealen*. Katwijk aan Zee: uitgever Panta Rhei.
- Kimmerle, H. (1991) *Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie*. Frankfurt/ New York: Edition Qumran inm Campus Verlag.
- Kimmerle, H. (2015). *Interculturele filosofie. Een studieboek*. Antwerpen/ Apeldoorn: Garant.
- Laar, W. van de (2015) *De Upanishads*. Hilversum: uitgevrij Nachtwind.
- Lemaire, T. (1986) *De indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Baarn: Ambo.
- Leeuw, K.L. van der (2010). *Confucianisme, Een inleiding in de leer van Confucius*. Amsterdam: Ambo.
- Libbrecht, U., Kimmerle, H. & Janssens (red) (2016) *Filosofie zonder grenzen*. Antwerpen/ Apeldoorn: Garant.
- Lyubomirsky, Sonja (2008) *De maakbaarheid van het geluk. Een wetenschappelijke benadering voor een gelukkig leven*. Amsterdam: uitgeverij Archipel.
- Moerland, B. (1992) *Schatgraven in Nag Hammadi. Een inleiding tot de gnostiek*. Den Haag: Synthese Mirananda.
- Muijen, H.S.C.A. (2001). *Metafoor tussen magie en methode. Narratief leren in organisaties en therapie*. Kampen: Kok Agora.
- Muijen, H., Appel, G., Cock Buning, T.de (red) 2004. *Hoe word je wijzer als je ruim denkt?* Amsterdam: VU uitgeverij.
- Muijen, H.S.C.A. (2007). “Het innerlijk kompas: worden wie je bent! Levenskunst voorbij fundamentalisme en relativisme” in: (Roothaan, A. & Saane, J. van, red) *Wat is Wijs? Reflecties op spirituele vorming*. Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Muijen, A.S.C.A. (2009). “Het innerlijk kompas.” *Supervisie en Coaching*, 26, 2-2009, 65-88;
- Muijen, H.S.C.A., (2010). [Mens, ken je Zelf!](#) [spel] Weesp: Thymia.

- Muijen, A.S.C.A. (2011a) “Levenskunst als basis voor begeleiding.” *Supervisie en Coaching*, 28, 3-2011, 103-121.
- Muijen, H.S.C.A. & Van Marissing, L. (2011b). *‘iets’ maken. Beeldend werken nader bekeken*. Antwerpen/ Apeldoorn: Garant.
- Muijen, H.S.C.A., (2012). [Wat is de kwestie? – Wat is de kwestie!](#) [spel] Weesp: Thymia.
- Muijen, H.S.C.A. (2014). “De narrige levenskunstenaar als begeleidingskundige” in: *Tijdschrift voor Begeleidingskunde* 3 (2) 28-37.
- Muijen, H.S.C.A. (2016). [Game Quest for wisdom](#), een Intercultureel Rad voor levenskunst. [spel] Weesp: Thymia.
- Muijen, H.S.C.A. (2017) in: F. Meijers & K. Mittendorff (Red.), *Zelfreflectie in het hoger onderwijs*. Antwerpen/ Apeldoorn: Damon.
- Nietzsche, F. (1984) “Also sprach Zarathustra” *Werke II*; “Jenseits von Gut und Bose” en „Zur Genealogie der Moral” *Werke III*. Ulm: Ullstein Materialien.
- Nussbaum, M. (2001) *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*. Amsterdam: Ambo; (2014)
- Nussbaum, M. (2014) *Politieke Emoties. Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*. Amsterdam: Ambo.
- Quispel, G. (red, 1992) *De Hermenetische Gnosis in de loop der eeuwen. Beschouwingen over de invloed van een Egyptische religie op de cultuur van het westen*. Baarn: Tirion.
- Rabbi Nachman van Bratslav (2000) *Grenzeloos vertrouwen*. Den Haag: Servire
- Rizzuto, G. (2014) *Mediale levenskunst, een interculturele polyloog*. Brussel: ASP
- Scott Littleton, C. (2005) (red.) *Mythologie. Een geïllustreerde geschiedenis van mythen en verhalen uit de gehele wereld*. Kerkdriel: Librero.
- Smit, A. (2011) De gnostici en hun worsteling met goed en kwaad. In: *De Soefigedachte*. Uitgave van de Soefi Beweging Nederland en Vereniging Soefi-Contact. maart 2011
- Tjin a Die, K. & Zwaan, I. (2015) *Beschermjassen op school. Aandacht voor verschil in het onderwijs*. Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Tongeren, T. van (2009) “Over de oorsprong en het kwaad in Griekse en joodse oorsprongsverhalen.” in: Becker, M. & Tongeren, P. van (red) *Sprekende werken. Over de ethische zeggingskracht van literatuur*. Budel: Damon.
- Verbeeck, Ph. (2007) *Het taoïstisch denken van Lao Tzu*. Leuven/ Voorburg: Acco.
- Visser, G. (2015) *Oorsprong & vrijheid*. Amsterdam: Sjobbolet.
- Wachter, De D. (2016a, 30^e druk) *Borderline times. Het einde van de normaliteit*. Leuven: Lannoo
- Wachter, De D. (2016b) *De Wereld van De Wachter*. Leuven: Lannoo.
- Waterman, K-J, Jacons, J. & Gehring, Ch. T. (2009) *Indianenverhalen. De vroegste beschrijvingen van Indianen langs de Hudsonrivier (1609 – 1680)*. Zutphen: Walburg Pers.
- Wessels, A. (2001) *Islam verhalenderwijs*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Wijffels, H. (2012) Een mutatie in Sociale Relaties. *Tijdschrift voor Coaching* (4) 8-10.
- Wit, H. F. de (1998) *De lotus en de roos. Boeddhisme in dialoog met psychologie, godsdienst en ethiek*. Kampen: Kok Agora; Kapellen: Pelckmans.

- Wit, R. de & Hees, van S.J. (2010) Het enneagram als weg om jezelf beter te leren kennen. In: De Soefigedachte. Uitgave van de Soefi Beweging Nederland en Vereniging Soefi-Contact. juni 2010.
- Willemsen, M. (1997) *Kluizenaar zonder God*. Amsterdam: Boom.

Samenvatting van de artikelenreeks over Levenskunst en Levensgeluk

In [Civis Mundi Digitaal](#) participeer ik met een artikelenreeks aan het thema *Filosofie van de Levenskunst*. Hiermee wil ik bijdragen aan de ontwikkeling van een hedendaagse levenskunst die antwoord geeft op noden van deze tijd, individuele en collectieve ervaringen van zin- en betekenisverlies: met name inflatie van *morele* noties en andere betekenisvolle zaken in het publieke domein. Dit is filosofisch o.m. gediagnosticeerd als ‘malaise van de moderniteit’ (Taylor, 2009). In het huidige tijdsgewricht worden waarden in het leven onder invloed van de betekenis-economie identiek aan marktwaarden en ‘ieders eigen subjectieve keuze’. Daarmee dreigt het domein van zin- en betekenisgeving verloren te gaan. In negen delen, die verschenen zijn in *Civis Muni* 2011-3, 2011-4; 2013-17; 2013-21; 2014-27; 2015-29; 2016-37; 2016-4; 2017-x, pleit ik voor *het ontwikkelen van een ethisch-politiek bewustzijn* als een levenskunstig antwoord op de beschreven noden in onze tijd. De artikelenreeks bevat aanknopingspunten voor een interculturele levenskunst door middel van spel en dialoog.

In **het eerste deel** plaats ik een existentiële werkelijkheidsbeleving tegenover de platte manier waarop ‘de wereld’ verschijnt in het dagelijkse mediaspektakel. De eendimensionale wijze waarop betekenis wordt gegeven in de huidige context van een kenniseconomie is als een *technisch-instrumentele omgang* met de wereld geproblematiseerd. In de spiegel van levenskunst als wijsheidstraditie komen ethische en sociale waarden in de knel. Hoe ruimte te scheppen voor existentiële lagen? Hoe kunnen oude noties van levenskunst en levensgeluk worden verbonden met hedendaagse vormen van zinbeleving zonder dogmatisch en fundamentalistisch op een ‘nieuwe waarheid’ uit te komen? Waar de populaire levenskunst zich focust op het *individuele* – spirituele en/of materialistische – geluk, daar vormen volgens een antieke opvatting juist de *sociale en politieke* lagen het hart van levensgeluk. Zijn er in de antieke levenskunst aanknopingspunten te vinden hoe het individuele verlangen naar levensgeluk te verbinden met de politieke vraag naar het goede *samenleven*?

De onderzoeksweg is in **het tweede deel** voortgezet door in de traditie van levenskunst het spoor terug naar de bron te volgen waar oude noties over levensgeluk hun oorsprong vinden. Er wordt onderzocht hoe zowel oude mythen, tragedies en heldenverhalen als modernere verhalen narratieven vormen met een symbolische betekenislaag. Een narratief vermag betekenis over te dragen, ook buiten de context van ontstaan van het verhaal. Die betekenis kan geactualiseerd worden en heeft de goede verstaander voor een actueel begrip van levensgeluk iets te zeggen. Als voorbeeld is een interpretatie gegeven van de Oedipusmythe. Deze is in samenhang gebracht met de oudste levenskunstige spreuk ‘Gnothi Seauton’ ofwel ‘ken u zelve’, en met een existentiële lezing van de roman *De Grote Zaal* van Jacoba van Velde (2010). Die exercitie dient als voorbeeld hoe met behulp van narratieven ons begrip van levensgeluk te verrijken. De hermeneutiek (kunst van het uitleggen) wijst ons een weg hoe in verhalen symbolische kennis over het goede *samenleven* te ontsluiten.

In **het derde deel** is de weg van herbronnen van de traditie van levenskunst weer naar de huidige tijd teruggevoerd. Het begrip levensgeluk is in verbinding gebracht met actuele

politieke problemen die symptomatisch zijn voor het gesignaleerde betekenisverlies. Het afbrokkelen van een sociaal-ethisch besef in maatschappelijke kwesties kan niet *technisch instrumenteel* worden opgelost. Het vraagt van mensen zich zowel persoonlijk als collectief en cultureel te ontwikkelen. In de huidige tijd zou een ethisch-politiek bewustzijn mogelijk door een kruisbestuiving van sociale en technische ontwikkelingen in (virtuele) netwerken vorm kunnen krijgen. De Arabische lente lijkt een voorbeeld te geven hoe in die zin maatschappelijke knelpunten een bedding nodig hebben van een aan hedendaagse ontwikkelingen aangepaste levenskunst. Een actuele sociale levenskunst zou kunnen helpen tegenwicht te bieden aan de sociaal-ethische druk die mensen ervaren door economische verschraving, dwang door procedures, systemen en regels op menselijke verhoudingen. Het artikel focust op de nood en behoefte op dit punt in de sectoren van onderwijs en zorg.

Het vierde deel geeft een fenomenologische interpretatie van het begrip **levensgeluk** hoe het, ‘elementair’ verstaan, een brug kan vormen tussen onze binnen- en buitenwereld. De individuele beleving in een geluksmoment vertoont een *congruentie* met natuurlijke kenmerken van de situatie waarin men zich bevindt, zoals de rust in een bos. Zou die congruentie ook de brug kunnen vormen tussen een persoonlijke en een politieke benadering van levenskunst? Daartoe wordt levensgeluk ‘gelaagd’ opgevat inclusief breukvlakken in verband met het *eindige en kwetsbare* van mensen. Dat mensen elkaar kunnen kwetsen wijst enerzijds op het bekneld raken van de ethische dimensie in de (werk-)levens van mensen. Anderzijds toont het zich durven laten raken ook een kracht open te staan voor het leven voorbij grenzen van het ‘normale’ gedrag van mensen zich af te schermen en in te dekken. De ‘grensoverschrijdende’ kracht in een gelukservaring betekent ook openheid voor *het volle leven*. Open staan voor wat zich voorbij de grens van ‘het normale’ aandient vertoont in die zin een interessante parallel met vergelijkbare existentiële (‘grens-’, ‘piek-’ en ‘bijna dood-’) ervaringen. Levensgeluk betekent zowel kracht als kwetsbaarheid in de (morele) relaties tot anderen door zich te laten raken en aanspreekbaar te zijn.

In **het vijfde deel** is de relatie tussen ‘macht’ en ‘levensgeluk’ onderzocht vanuit een *ludische* benadering van levenskunst. Door beide begrippen relationeel en speels te verstaan ontstaat een meerduidelijk dynamisch betekenisveld, dat vooraf gaat en voorbij gaat aan het eenduidig definiëren van begrippen. Een definitie van levensgeluk als subjectieve factor voor innerlijk welbevinden versus de objectieve realiteit van (politieke) macht in de buitenwereld geeft een eenzijdige benadering van het complexe fenomeen. Nietzsche’s figuur van Zarathustra vertegenwoordigt een paradoxaal midden tussen beide werelden, gezien vanuit een relationele sfeer van wederzijdse afhankelijkheden. Een subtiel samenspel tussen beide is ontrafeld door te spelen met levenskunstige begrippen: *compassie* als politieke emotie (Nussbaum, 2014) en *het mediale* (Rizzuto, 2014 a) als een open ruimte die mensen met tegengestelde belangen wezenlijk met elkaar verbindt. Deze levenskunstige benadering schept voorwaarden voor een *morele levenswil voorbij dogma’s van goed en kwaad* vanuit een vrije geest die zich niet door anderen noch door hogere autoriteiten en bestaande machtsstructuren en morele systemen de wet laat opleggen.

In **het zesde deel** is het boek *Mediale Levenskunst. Een interculturele polyloog* van Giovanni Rizzuto; in 2014 verschenen bij ASP te Brussel, besproken. Rizzuto verruimt een beperkt academisch begrip van filosofische levenskunst door zijn radicale doordenking van concrete praktijken van levenskunst, zoals humor, de kunst van het ouder worden en de waarde van vriendschap. Centraal staat zijn begrip van het *mediale*, verstaan als tussenruimte en als een dieptedimensie van het bestaan. In die zin verbindt het mediale verschillende facetten van praktische levenskunst zoals het onderhouden van vriendschap,

spel en spelen, solidariteit en rituelen. Hiermee zeilt de auteur wijs door tussen het *Scylla* van te abstracte filosofische beschouwingen en het *Charybdis* van een fragmentarisch en instrumenteel ingezette praktische levenskunst. Hoewel Rizzuto's interculturele polyloog wenselijk is, gezien wat er op het wereldtoneel op het spel staat, is het de vraag in hoeverre die mediale weg van een morele ontwikkeling collectief begaanbaar is met relationele praktijken die de grenzen van wij-zij denken, sociale in- en uitsluitingsprocessen overschrijden. De vraag hoe 'democratisch' mediale levenskunst is, dient daarom te worden gesteld; of is zij voorbehouden aan een 'elite van interculturele levenskunstenaars'? In z'n zin zag Spinoza de religieuze verbeelding als weg van morele ontwikkeling voor het volk naast de filosofische weg van inzicht die slechts voor weinigen is weggelegd.

In **het zevende deel** onderzoek ik, mede met het oog op de mogelijkheid van een *mediale*, interculturele levenskunst, de vraag hoe ethiek en politiek hernieuwd verbonden kunnen worden, zoals bij de geboorte van de klassieke democratie in Athene. Nu we sinds de stadstaten een opschaling van de samenleving in de afgelopen 2½ duizend jaar hebben meegemaakt behoeft ook de democratie in haar grondvesten een herijking teneinde een constructief spanningsveld tussen belangen en machtspolitiek enerzijds en een afstemming van waarden anderzijds mogelijk te maken. Dit vraagt in mijn ogen een relationele wending *van kuddegeest naar een kosmopolitisme*, - die niet slechts multicultureel maar inter- of transcultureel van aard is. Als eerste stap in die richting onderzoek ik in dit hoofdstuk de waarde van het cultiveren van de morele verbeeldingskracht als een mogelijkheid om mediale levenskunst relationeel en intercultureel gestalte te geven. De verbeelding is immers een grote kracht die verbindend en onderzoekend kan werken, zowel op het niveau van persoonlijke ontwikkeling als op het vlak van een politiek van verbinding op basis van interculturele dialoog en gedeelde belangen.

In **het achtste deel** vervolg ik het onderzoek naar een mediale, interculturele levenskunst van 'kuddegeest naar een kosmopolitisme'. Daartoe is een opschaling van de democratie nodig op basis van een hernieuwde schakeling tussen ethiek en politiek, zodat concrete praktijken van een interculturele polyloog een maatschappelijke bedding kunnen krijgen. Er wordt een richting van *glocalisering* (een contextueel ingebed proces van globalisering) geschetst, als wijze middenweg tussen eenzijdige benaderingen van politiek realisme en utopisch idealisme in. Deze 'derde weg' ten behoeve van menswording en gemeenschapsvorming op een mondiale schaal van samenleven vooronderstelt en draagt bij aan interculturele, relationele praktijken die over oude grenzen heen gaan: cultureel, economisch en maatschappelijk. Juist de realiteit van wederzijdse afhankelijkheden op persoonlijk en politiek vlak – zoals die tussen economie en ecologie en tussen nationale staten – vormt de grond voor een politiek/ethiek, die de kwetsbaarheid van menselijk (samen-)leven en morele geraaktheid tot uitgangspunt neemt. Deze mogelijke route vraagt de weg naar buiten met sociale praktijken en politieke vormen te verbinden met de weg naar binnen, de reis van de ziel: hiertoe wordt een metaforisch vocabulaire (symboliek, ritualiteit en narrativiteit) geïntroduceerd. De symbolen van de hand, het oog, het hart en de spiraal worden als een symbolische taal beschreven, die intercultureel verstaanbaar kan zijn en helpt tussen ethiek en politiek te schakelen. Gedragen door de vier symbolen als knooppunten in relationele webben in het gelaagde, menselijk bestaan ten behoeve van de existentiële opgave zich persoonlijk en in groepen te verhouden in het spanningsveld tussen belangeloosheid en eigen (groeps)belangen.

In **het negende deel** schets ik contouren voor een interculturele levenskunst als een zoektocht naar wijsheid. Deze levenskunst vraagt enerzijds een proces van het zich dé-identificeren, door zich minder met één bepaalde (exclusieve) culturele of religieuze

identiteit en wijsheidstraditie te verbinden. Anderzijds is er juist de ontwikkeling van een ruimere identiteit nodig, door zich open te stellen voor elementaire vormen van wijsheid die tradities met elkaar delen.

In **het tiende deel** benader ik de vraag naar interculturele levenskunst vanuit historisch perspectief. De geschiedenis leert dat dit niet vanzelf gaat en dat er meer voor nodig is om geen 'botsingen' maar ontmoetingen tussen culturen te laten ontstaan, zoals in wereldmuziek bijvoorbeeld. Analoot aan deze muziekmetafoor betoog ik dat het beluisteren van een transculturele taal van de ziel – zoals de symboliek van de elementen en de weg van de held (Campbell, 2008) – een geschoold oor vraagt. Verbeeldingskracht, spel en dialoog openen een speelruimte – die mensen als spelers met elkaar verbindt – door juist verschillen te waarderen.

In **het elfde deel** schets ik als voorlopig antwoord op de vraag een Rad van interculturele levenskunst. Dit **Rad** dat verschillende elementaire wegen van wijsheid schetst naar een transculturele ofwel **elementaire** grondhouding van openheid en verbinding, draait rond een spil van liefde, de **quintessence**, de liefdevolle bereidheid tot ontmoeting en dialoog. Die spil vormt het hart van diverse traditionele praktijken (van yoga, gebedsvormen, meditatie en mindfulness) en vormen van een deugdenethiek met een **couleur locale** van de betreffende cultuur en tijd. Het Rad van interculturele levenskunst geeft een interpretatiesleutel hoe **het elementaire** te herkennen in cultureel bepaalde verhalen, rituelen, praxis en visies. Door zich voorbij de tegenstellingen op het oppervlakte niveau van (collectieve) meningen en belangenstrijd naar de dieptedimensie van medemenselijkheid (de naaf) te richten, naar datgene wat mensen met elkaar verbindt.

Auteur

Heidi S.C.A. Muijen (1959) heeft wijsbegeerte gestudeerd en een post-HBO opleiding beeldende creatieve therapie gevolgd. Zij is werkzaam geweest aan een dagbehandeling voor dementerenden en heeft onderzoek gedaan en onderwijs gegeven; onder meer aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, de Universiteit Leiden, de Vrije Universiteit Amsterdam, aan de bachelor en (internationale) master opleiding Creatieve Therapie. In 2001 is zij gepromoveerd op het onderwerp *metaforen in communicatie en veranderingsprocessen* en publiceert zij in diverse vakbladen, zoals het tijdschrift voor Creatieve Therapie, het Tijdschrift voor Begeleidingskunde, Filosofie in Bedrijf, Filosofie, en Civis Mundi. Op dit moment is zij betrokken bij de masteropleiding Begeleidingskunde (Human & Organisational Behaviour) in Rotterdam en in Nijmegen. In het kader van [Thymia](#), haar filosofische Praktijk voor Creatieve Ontwikkeling en Levenskunst, geeft zij individuele en groepsbegeleiding ten behoeve van heroriëntatie in leven en loopbaan. Hiertoe heeft zij dialogische spelvormen [Mens, ken je Zelf!](#) en speelse dialoogvormen [Wat is de kwestie? – Wat is de kwestie!](#) en een digitaal spel, de game [Quest for wisdom](#). In 2016 richtte zij de Quest for wisdom foundation op en is met betrokkenen bij de stichting nu bezig met het inrichten van een Wijsheidsweb, [questforwisdom.org](#), een forum voor het beoefenen van interculturele levenskunst.