

IK BEN DAT
Oosterse filosofie als cultuurkritiek in het werk van
Johan Andreas dèr Mouw en van Patricia de Martelaere

Evelyne Shamier

masterthesis

Universiteit Utrecht
begeleider: prof. dr. Geert Buelens
tweede beoordelaar: dr. Laurens Ham

MA Literatuur en cultuurkritiek
studentnummer 3611574

23 juni 2016

IK BEN DAT

Oosterse filosofie als cultuurkritiek in het werk van
Johan Andreas dèr Mouw en van Patricia de Martelaere

Samenvatting

De versregels ‘k ben Brahman’ en ‘je bent de wolken en je bent de hei’ zijn in deze thesis meer dan mooie schrijfsels van de Nederlandse dichter-filosoof Johan Andreas dèr Mouw (1863-1919). Het zijn uitingen van kritiek op de westerse cultuur. En wanneer de Vlaamse auteur en filosofe Patricia de Martelaere (1957-2009) in een essay schrijft dat alles ertoe doet, van de mieren tot de sterren, dan schuilt daarin een protest tegen de gevestigde orde. Deze scriptie legt het late werk van De Martelaere naast de *Brahman*-bundels van Dèr Mouw. Beide auteurs maken een eigenzinnige keuze wanneer zij in een latere fase van hun carrière de oosterse filosofie omarmen. Daarmee kiezen zij voor een beschouwingwijze die afwijkt van de manier waarop in hun eigen cultuur wordt gekeken naar de wereld, en in het bijzonder naar de plek van het individu in deze wereld. Dit onderzoek concentreert zich op de vraag: wat zijn de verbanden tussen het hindoeïsme in de teksten van Dèr Mouw en het boeddhisme bij De Martelaere, voor wat betreft het begrip van ‘ik en de ander’? Vertrekpunt is ten eerste dat de schrijvers zich bewegen in een eurocentrisch discours, ten tweede dat zij affiniteit hebben met Nietzsche. Aan de hand van close reading met oog voor discursieve handelingen wordt beargumenteerd dat hun beider cultuurkritiek is geadresseerd aan de christelijke ideologie en aan de wetenschappelijke wereld waar zij deel van uitmaken. De scriptie herleidt de oosterse ideeën naar hun bronnen. Bij Dèr Mouw zijn dit concepten uit de *Upanishaden*. Bij De Martelaere is dat onder meer het boeddhistisch perspectief op leegte. Een cruciale overeenkomstigheid, zo blijkt uit dit onderzoek, is de opvatting dat het zelf samenvalt met al het andere. De analyses wijzen uit dat er in de poëzie van Dèr Mouw en in De Martelaeres roman *Het onverwachte antwoord* toch één literaire ‘ander’ is die niet kan samenvallen met het zelf. Tegelijk spreekt uit hun teksten een sterk besef van verbondenheid met dieren en andere natuurverschijnselen. Deze opstelling wijkt af van een christelijk en humanistisch wereldbeeld. Een belangrijke conclusie die uit het onderzoek getrokken kan worden, is dat er sprake is van een paradox rondom het proces van *othering*. De twee literatoren zijn weliswaar allebei voorstander van een non-dualistische gedachte, niettemin wordt er een ‘oosterse ander’ opgevoerd. Het dualisme is in discursieve context te duiden als een noodzakelijk kwaad, een strategie om verandering teweeg te brengen in de westerse cultuur.

Inhoud

1.	Inleiding	3
1.1	Probleemoriëntatie	4
1.2	Onderzoeksopzet	5
1.3	Theorie	7
	1.3.1 Postkoloniaal perspectief	7
	1.3.2 Het Westen	9
	1.3.3 <i>Othering</i>	10
2.	Johan Andreas dèr Mouw	12
2.1	Een ster van de eerste grootte	12
2.2	Ja, ik doe aan mystiek	13
2.3	Het hindoesche element	14
2.4	God is dood: Jehova's uitvaart	16
2.5	In plaats van God: Brahman	17
2.6	Ik: Adwaita en Brahman	18
2.7	Van ik naar de ander: <i>tat tvam asi</i>	21
2.8	Non-dualisme: één met de natuur	21
2.9	De vrouwelijke ander	22
2.10	Dèr Mouw als cultuurcriticus	24
3.	Patricia de Martelaere	26
3.1	De dood van de auteur	26
3.2	De Martelaere II	27
3.3	Boeddhisme in de Lage Landen	28
3.4	Het probleem van ik	28
3.5	Vorm is leegte, leegte is vorm	31
3.6	Tussen ik en de ander: compassie	32
3.7	Een grote spirituele Kracht	33
3.8	De ander: het dier	34
3.9	De ander: Godfried H.	35
3.10	De Martelaere als cultuurcriticus	36
4.	De ander	39
4.1	De oosterse ander	39
5.	Conclusie	43
6.	Discussie	44
	Literatuur	45

Inleiding

Tien jaar leeft Zarathustra afgezonderd op een berg in Perzië om na te denken over de zin van het leven. Eenmaal terug in de bewoonde wereld ontdekt hij dat nog niet iedereen weet wat hij weet: God is dood. Zo begint *Also sprach Zarathustra*, het boek ‘voor allen en voor niemand’ uit 1885 dat van grote invloed is geweest op de westerse cultuur. Friedrich Nietzsche ziet de filosoof (en dus zichzelf) als arts van de cultuur – en het is de taak van een arts om een juiste diagnose te stellen. (Van Tongeren 2016) ‘God is dood’ is geen verwensing maar een constatering: de westerse cultuur heeft God sinds de Verlichting opzijgeschoven als verklaring voor ‘de waarheid’. Maar zonder een geloof in God is het kader voor ons denken en doen weg, er is geen maatstaf meer om naar te leven. Wat is dan nog goed en kwaad? Wat is waar? Met de dood van God zijn alle ideeën over moraal en zingeving waardeloos gemaakt. Dat is niet iets om over te treuren, zegt Nietzsche. Want wat we in de verchristelijkte cultuur zien als universele waarden, zijn in feite toch niet meer dan interpretaties om het sociale leven aanvaardbaar te maken. Wat je te doen hebt is niet een nieuw geloof verzinnen, maar je verenigen met je eigen weg, vanuit de wetenschap dat ieder zijn eigen waarheden creëert.

Zarathustra laat bij Johan Andreas dèr Mouw (1863-1919) een ‘onzegbaar residu van religieuze en esthetische exaltatie’ achter. (Dèr Mouw 1949: 94) Ook hij gaat zijn christelijke maatstaven herwaardenen en ook hij bezorgt de literatuur een oosters aandoende protagonist, wanneer hij zijn nieuwe waarheid heeft gevonden in het hindoeïsme. Een opmerkelijke ontwikkeling voor een vijftiger met een carrière als taalkundige, filosoof en leraar. Met zijn *Brahman*-poëzie, uitgebracht onder het pseudoniem Adwaita, heeft Dèr Mouw een eenlingstatus in de Nederlandse literatuurgeschiedenis.

Bijna een eeuw later kent onze cultuur wederom zo’n markant mens dat de filosofie combineert met het schrijvend kunstenaarschap en in een latere levensfase een oosterse manier van denken omarmt. De Vlaamse hoogleraar wijsbegeerte Patricia de Martelaere (1957-2009) heeft al verscheidene filosofische essays en romans uitgebracht als zij zich in de eerste jaren van het nieuwe millennium laat inspireren door het boeddhisme en het taoïsme. Een centraal thema in haar werk is de grote vraag naar wat ‘de ware werkelijkheid’ is. Ook bij De Martelaere is de filosoof met de grote snor nooit ver weg. ‘Nietzsche zei het al: een echt houvast veronderstelt iets dat echt vaststaat, zo niet dan is het alleen maar een leugen, desnoods een nuttige of zelfs levensbehoudende leugen.’ (De Martelaere 2002: 18)

Het gegeven dat Nietzsches werk filosofen en kunstenaars (en ook politici) inspireert, demonstreert de kracht van het geschreven woord. Teksten brengen iets teweeg in de cultuur. Met Ernesto Laclau & Chantal Mouffe (1985) beschouw ik teksten als sociale handelingen, vanuit de aanname dat alle objecten en handelingen hun sociale betekenis krijgen in een *discours*, ‘a structure in which meaning is constantly negotiated and constructed.’ (Laclau 1988: 254) Teksten zijn aldus producten voortkomend uit een cultuur die op deze cultuur reageren, en als zodanig de culturele norm (het heersende discours) bevestigen of ertegen protesteren, impliciet of expliciet.

Mijn uitgangspunt is dat De Martelaere en Dèr Mouw zijn gevormd door het westerse, verchristelijkte discours. Door ook over oosterse wijsheden te gaan schrijven, voegen zij iets uit een ‘vreemde’ cultuur toe aan het discours. Blijkbaar zien zij allebei iets buiten het Westen dat zij hier een plek willen geven. Anders gezegd, zij vinden dat er iets – iets ‘oosters’ – ontbreekt in het hier en nu waarin zij leven, en zij spannen zich in om de lezers daarop te wijzen. Wat mij betreft is het dan ook onbevredigend om het fenomeen ‘oosterse wijsheid in westerse literatuur’ bij deze twee auteurs af te doen als een modeverschijnsel. Hun keuze kan opgevat worden als een cultuurkritische attitude.

1.1 Probleemoriëntatie

Volgens de postkoloniale oriëntalisme-theorie (Said 1978) is onze westerse kijk op het Oosten gevormd door de Europeaan die de interactie met de ‘ander’ stereotypisch neerzet vanuit een al dan niet bewust idee van superioriteit. De oosterse ‘ander’ wordt voorgesteld als vreemd, mysterieus en inferieur om aldus een positieve identiteit van een westers ‘zelf’ te construeren. Niettemin kent de Europese literatuurgeschiedenis ook teksten waarin het oosterse niet als inferieur wordt gepresenteerd, zoals de bekende roman *Siddharta* (1922) van Hermann Hesse.

In *Bloed en rozen* (2015: 482-483; 544-565) signaleert Jacqueline Bel in de Nederlandse literatuur, met name begin twintigste eeuw, een opleving van exotisme: verheerlijking van het vreemde. Te denken valt aan J. Slauerhoff, wiens liefde voor verre oorden ‘een autobiografische basis’ kent. (Hellemans 1991: 145) Ik heb er in het geval van zowel Dèr Mouw als De Martelaere moeite mee de oriëntatie richting Oost (zonder daadwerkelijk West te verlaten) te kwalificeren als exotisme. Ten eerste omdat het predicaat een connotatie oproept van de conventionele binaire voorstelling ‘West en de rest’. Ten tweede omdat men geneigd is vooral te kijken naar uiterlijke kenmerken (zoals ‘exotische’ stijl/versvorm, personages en termen) en

niet zozeer naar de inhoud. Ik heb de indruk dat het bovenal een oosters *wereldbeeld* is waarmee Dèr Mouw en De Martelaere zich willen verbinden – meer specifiek de idee van universele samenhang. Daar zit dus een paradox: de ‘nieuwe’ levensbeschouwing wordt als uitgesproken oosters gebracht, terwijl de essentie van deze manier van denken juist is dat zo’n onderscheid wordt opgeheven.

1.2 Onderzoeksopzet

Met hun sympathie voor een oosterse manier van denken kiezen De Martelaere en Dèr Mouw allebei voor een werkelijkheidsbeleving die verschilt van de manier waarop in hun eigen cultuur wordt gekeken naar de wereld. Met name de plek van het individu in deze wereld staat daardoor ter discussie. Dit onderzoek concentreert zich op de denkbeelden rondom ‘ik’ in verhouding tot ‘de ander’. De onderzoeksvraag luidt: wat zijn de verbanden tussen het hindoeïsme in de teksten van Johan Andreas dèr Mouw en het boeddhisme in de teksten van Patricia De Martelaere, voor wat betreft het begrip van ‘ik en de ander’? De vraagstelling is aldus drieledig. Ten eerste gaat het bij de teksten van Dèr Mouw om de vraag: op welke manier is de visie op ‘ik en de ander’ te herleiden naar het hindoeïsme? Een soortgelijke vraag wordt ten tweede gesteld over De Martelaere: hoe is in haar teksten de uitleg van ‘ik en de ander’ te herleiden naar het boeddhisme? Ten derde is er de verbindende vraag: wat hebben Dèr Mouw en De Martelaere gemeen voor wat betreft het begrip van ‘ik en de ander’?

Mijn hypothese is dat bij De Martelaere en Dèr Mouw een overeenkomstige ideologie te identificeren is, waarbij de notie van ‘ik’ wordt geproblematiseerd. En ik verwacht dat met het in kaart brengen van ‘typisch oosterse’ elementen, zichtbaar wordt in welke opzichten hun teksten te beschouwen zijn als kritiek op de westerse cultuur. Daarnaast verwacht ik een tegenstrijdigheid als het gaat om *othering*, het proces waarin iets of iemand wordt neergezet als fundamenteel anders of vreemd. Beide literatoren geven het Oosten de rol van ‘de ander’, en tegelijk zeggen ze op levensbeschouwelijk niveau nou juist dat differentiatie (zoals Oost-West) niet meer is dan een discursieve constructie.

Bij zowel De Martelaere als Dèr Mouw richt ik me op teksten die een late plek innemen in hun totale oeuvre. Publicaties van vóór de oriëntatie op oosterse filosofie vallen buiten de analyse.

Het corpus bestaat wat Dèr Mouw¹ betreft uit zijn twee dichtbundels, *Brahman I* (1919) en *Brahman II* (1920), verrijkt met het essay ‘Misbruik van mystiek’ (1916), waarin motieven te vinden zijn voor zijn ommezwaai. De primaire teksten van De Martelaere² zijn de essays uit *Wereldvreemdheid* (2000) en *Wat blijft* (2002) en de roman *Het onverwachte antwoord* (2004). De roman is niet zo uitgesproken oosters-georiënteerd als de essays, maar verdient niettemin een close reading omdat het de enige roman is die uitkwam in de periode waarin zij zich ging toeleggen op de oosterse filosofie. Om niet te vervallen in een vergelijking tussen boeddhisme en taoïsme besteed ik hier geen aandacht aan de taoïstische elementen in haar werk. Ook laat ik haar poëziebundel *Niets dat zegt* (2002) onbesproken, aangezien deze gedichten in een vroegere periode (tussen 1980 en 1997) werden geschreven.

Het valt buiten het doel van dit onderzoek om de receptie van de teksten in het literaire veld in kaart te brengen, al ga ik op enig moment in gesprek met recensies uit literaire tijdschriften, ter ondersteuning van mijn vertoog. Ik presenteer Dèr Mouw en De Martelaere als westerlingen die tegen de stroom ingaan, zonder dat ik er contemporaine anti-oosterse of pro-westerse literatuur tegenover zet. Gekozen is voor het thema ‘ik en de ander’, wetende dat er andere invalshoeken denkbaar zijn om de twee naast elkaar te leggen (zoals moderniteit versus postmoderniteit, genre-specifieke kenmerken en taal filosofische opvattingen). Ik leg verbanden tussen de teksten, het hindoeïsme en het boeddhisme, waarbij ik niet claim te spreken namens de oosterse filosofieën – het zijn mijn interpretaties. Daarbij dient te worden aangetekend dat beide levensbeschouwingen in verschillende scholen zijn op te splitsen (hetgeen ik hier achterwege laat), elk met eigen accenten en gebruiken, sommige meer gericht op religiositeit dan andere.

In eerste instantie behandelt deze scriptie de schrijvers afzonderlijk, te beginnen met Dèr Mouw. Ik pas telkens een aantal analyserende benaderingen toe. Ik start met een descriptief stuk met biografische informatie. Daarbij heb ik oog voor de historische kant: waar zit het moment van omslag binnen het oeuvre? Hoewel ik beide literatoren niet benader als vertegenwoordigers van een groep (maar als buitenbeentjes), heb ik aandacht voor de cultuurhistorische context door gerelateerde contemporaine bewegingen te benoemen. Ik stel vast welke culturele waarden worden geproblematiseerd: wat moet er anders volgens deze teksten? Voorts ga ik in op

¹ Verwijzingen naar *Brahman I* zijn hier tussen haakjes voorzien van ‘BI’ en het paginanummer overeenkomstig de editie G.A. van Oorschot (1947-1949); naar *Brahman II* verwijs ik met ‘BII’ en naar ‘Misbruik van mystiek’ met ‘MM’.

² Verwijzingen naar *Wereldvreemdheid* zijn hier tussen haakjes voorzien van ‘WV’ en het paginanummer; naar *Wat blijft* verwijs ik met ‘WB’ en naar *Het onverwachte antwoord* met ‘OA’.

alternatieven die worden aangedragen, alternatieven die zijn gevonden in het Oosten. Ik herleid de nieuwverworven ideeën naar hun oorspronkelijke bronnen: op welke oosterse concepten wordt er gedoeld? Bij Dèr Mouw zijn dat oude hindoeïstische teksten. Bij De Martelaere gaat het om aspecten die terug te vinden zijn in de boeddhistische leer. De analyse van de teksten uit het corpus is zodoende verweven met terugkoppelingen naar de oosterse filosofieën. Daarbij is de verhouding tussen ‘ik’ en ‘de ander’ leidend. Voorts zet ik de auteurs neer als cultuurcritici. Ik vat op grond van de eerdere beschouwingen samen wat de aard van hun kritiek is, en aan welke partijen deze kritiek is geadresseerd. Nadat per auteur is vastgesteld welke betekenissen ‘ik’ en ‘de ander’ op tekstintern niveau krijgen, volgt een hoofdstuk waarin de twee auteurs samenkomen. Het accent ligt hier op *othering* in het licht van cultuurkritiek. Ik onderzoek aldus opnieuw de positie van ‘de ander’, maar ditmaal op boventekstueel niveau; het opvoeren van ‘de oosterse ander’ benader ik als een strategie om iets te bewerkstelligen in het heersende discours.

Voordat Dèr Mouw en De Martelaere in de schijnwerpers komen te staan, positioneer ik het onderzoek in literatuur- en cultuurwetenschappelijke context. De theoretische inkadering wordt verduidelijkt met een definiëring van begrippen die aan de basis liggen van deze verkenning.

1.3 Theorie

1.3.1 Postkoloniaal perspectief

Zoals Demeyer & Vitse (2014) terecht opmerken verhoudt elke poging tot het beschrijven van een tekst zich evenzogoed tot het literaire veld en de maatschappij als de tekst zelf dat doet.

Elke literatuurstudie die meer wil zijn dan inventarisatie impliceert een verhouding tussen de onderzoeker en het onderzoeksobject, en dus bij uitbreiding tussen de onderzoeker en de maatschappelijke context waarin dat object functioneert. (Demeyer & Vitse 2014: 531)

Ik sluit me aan bij de gedachte dat ‘wat niet waardevrij *is* niet waardevrij *beschreven* kan worden.’ (Demeyer & Vitse 2014: 530-531) Met mijn onderzoek wil ik bijdragen aan de postkoloniale kritiek. Dit verdient enige uitleg, omdat de teksten van Dèr Mouw en De Martelaere tenslotte niet lijken te gaan over koloniale zaken. Toch vindt de insteek van mijn onderzoek aansluiting bij wat *The Empire Writes Back* (1989) onder ‘postkoloniaal’ verstaat:

‘all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day.’ (Ashcroft et al. 2004: 2) Onder de cultuur die is ‘aangetast’ door het imperialisme versta ik hier onze eigen cultuur, in die zin dat er een eurocentrisch idee in stand wordt gehouden. Araújo & Maeso (2015) definiëren eurocentrisme als:

[A] paradigm for interpreting a (past, present and future) reality that uncritically establishes the idea of European and Western historical *progress/achievement* and its political and ethical *superiority*, based on scientific rationality and the construction of the rule of law. (Araújo & Maeso 2015: 1)

Davies (1996) benadert eurocentrisme als een attitude van geschiedschrijvers, wanneer hij spreekt van ‘the traditional tendency of European authors to regard their civilization as superior and self-contained, and to neglect the need for taking non-European viewpoints into consideration.’ (Davies 1996: 16) Eurocentrisme heeft zijn wortels in het kolonialisme van de vijftiende en zestiende eeuw. (Araújo & Maeso 2015: 2) Weliswaar vond in de vorige eeuw (in de periode tussen Dèr Mouw en De Martelaere) de dekolonisatie plaats, in de praktijk worden de westerse waarden, cultuur en belangen onverminderd – bewust of onbewust – benadrukt, ten nadele van andere culturen. Merk op dat ik hierbij overschakel naar ‘westers’ (verderop ga ik in op het begrip ‘het Westen’). Het gaat hier om het *Europese* Westen waar Nederland en België onder vallen, maar in deze context zijn de aanduidingen uitwisselbaar – zoals de definitie van Araújo & Maeso ook laat zien. Vanaf hier heb ik het over ‘westers’ omdat deze formulering contrasteert met ‘oosters’, een benaming die relevant is in mijn onderzoek.

Huntington stelt in zijn bekende thesis *The Clash of Civilizations* (1996) dat wat westers is in de ogen van een niet-westerling, door de westerling zelf wordt beschouwd als universeel. (Huntington 2011: 66) In mijn onderzoek gaat het niet om de westerse culturele overheersing in *andere* samenlevingen, maar om de instandhouding van de idee dat wat westers is, voor iedereen het beste is. ‘The West is attempting and will continue to attempt to sustain its preeminent position and defend its interests by defining those interests as the interests of the “world community”.’ (Huntington 2011: 184) Het Westen is de machtigste culturele grootheid, mede omdat het zich blijft inspannen ‘to protect the cultural, social, and ethnic integrity of Western societies’. (Huntington 2011: 186) *The Clash of Civilizations* noemt als voorbeeld het migratiebeleid, maar onder deze inspanningen valt evengoed een interne politiek die probeert te zorgen dat traditionele westerse ideologieën blijven domineren in het culturele discours. Voor

een ‘universele’ westerse cultuur is een toename van de macht van een niet-westerse cultuur uiteraard onwenselijk. In dit licht noem ik de cultuursociologische theorie van Campbell, met de voor zich sprekende titel *Easternization of the West* (2007). Hierin wordt gewezen op een belangrijk verschil tussen ‘veroostersen’, een transformatieproces dat volgens Campbell gaande is in de westerse cultuur, en het verwestersen van andere culturen. De oosterse invloeden in de westerse cultuur zijn door onszelf binnengebracht, en niet door onderdrukking.

Westernization [...] occurs largely because the West exercises power over other civilizations, whether that power is military, economic, political or cultural in nature. In that sense the West *dominates* the non-West. Easternization, on the other hand, occurs through a very different mechanism. There is no domination here of the East over the West. Rather the East – or at least, to make an important qualification, the West’s image of the East – exerts a powerful *influence* over the West. (Campbell 2007: 40)

Dèr Mouw en De Martelaere zijn zeker in verband te brengen met ‘Easternization’. In dit onderzoek is het me echter primair te doen om het eigenzinnige van hun discursieve handelingen. Zij dagen het westers universalisme uit door naar oosterse culturen te kijken. Niet om er te heersen maar juist om zich er, in bepaalde opzichten, door te laten leiden. Ik op mijn beurt draag bij aan het postkoloniale discours met mijn selectie en interpretatie van deze literatuur, en in de bespreking van concepten die cultuurvreemd zijn in het Nederlandse literaire veld (waar mijn twee hoofdrolspelers overigens meer zendtijd verdienen). Ook mijn betekenisstoekenning aan het proces van *othering* heeft in deze scriptie een postkoloniale component, met aandacht voor het anders-maken van het Oosten als discursieve strategie. Daarbij ontkom ik er niet aan Oost en West als tegenpolen neer te zetten, zoals eveneens het geval is in het werk van De Martelaere en Dèr Mouw.

1.3.2 Het Westen

Deze scriptie gaat over oosterse filosofie als cultuurkritiek in een westerse samenleving. Het gaat niet over het Westen in relatie tot het Oosten in zijn algemeenheid, noch wordt er gemeend dat er twee werelden zijn, hetzij Oost en West, hetzij West en de rest. Zonder het idee te willen bestendigen dat alles om het Westen draait, stel ik het Westen hier wel centraal. Ik richt me immers op teksten die in de Nederlandse taal zijn uitgebracht en voor een Nederlandstalig publiek zijn bedoeld. Ik acht het voor het onderzoek niet relevant dat De Martelaere een

Vlaamse was en Dèr Mouw een Nederlander. Beiden opereerden in het Nederlandse taalgebied. Als ik het hier heb over het Westen, dan heb ik dus de landen Nederland en België in gedachten.

Dat daargelaten kan het geen kwaad een moment stil te staan bij de term ‘het Westen’, omdat het – zo mag inmiddels wel duidelijk zijn – om meer gaat dan een windrichting. Politiek gezien staat ‘het Westen’ tegenwoordig voor de Verenigde Staten en bondgenoten, waaronder de Europese Unie, terwijl het oorspronkelijk alleen ging om Europa. Door zich als ‘het Westen’ te presenteren onderscheidt het Westen zich van het ‘niet-Westen’, en bovendien wordt er een gemeenschappelijkheid mee uitgedragen. Het Westen als culturele identiteit is overigens niet synoniem aan de moderniteit. Om nogmaals met *The Clash of Civilizations* te spreken: ‘The West was the West long before it was modern’. (Huntington 2011: 69) Huntington plaatst de opkomst van de westerse beschaving in de middeleeuwen. Evenwel kende het Romeinse Rijk al een culturele differentiatie in termen van Oost en West.

1.3.3 *Othering*

Het is betekenisvol dat het onderscheid Oost-West primair gemaakt wordt door westerlingen. Zo’n onderscheid zorgt ervoor dat je jezelf in een ‘wij’-groep plaatst, en bijgevolg een groep aanwijst die daar niet bij hoort: ‘zij’. De westerse ‘wij’ is geneigd er een wedstrijd van te maken en zich te profileren als beter dan ‘zij’. Zodoende heeft het kunnen gebeuren, stelt Davies, ‘that the impression has been created that everything “Western” is civilized and everything civilized is Western.’ (Davies 1997: 19)

Said brengt dit binaire denken in verband met het kolonialisme: “‘zij’ waren niet zoals ‘wij’ en daarom verdienden ze het overheerst te worden.’ (Said 1994: 9) Het oriëntalisme-discours gaat ervan uit dat teksten of tradities uit het Westen, authentieke kenmerken van het Oosten verstoren, overheersen of negeren. Saids vertrekpunt is dat er een algemeen Europees streven is om over verre landen en volkeren te regeren, en dat dit streven zich manifesteert in oriëntalistische beschrijvingen. In die beschrijvingen (en afbeeldingen) zijn terugkerende retorische figuren en stereotypen te vinden, zoals ‘het mysterieuze Oosten’. (Said 1994: 9) Saillant is dat Said met zijn theorie ook de indeling in twee werelden bestendigt. We hebben nu weliswaar oog voor het gevaar van culturele ongelijkwaardigheid door westerse *othering*, maar we kunnen niet ontkennen dat we in termen van Oost en West blijven denken.

De Beauvoir (1949) herinnert ons eraan dat *othering* niet per definitie racistisch (of seksistisch) is; het proces is al zo oud als het menselijk bewustzijn zelf. Je kunt jezelf nu eenmaal niet neerzetten als een ‘zelf’ zonder daar een ‘ander’ tegenover te zetten. Dit gaat

gepaard met een zekere vijandigheid tegenover de ‘ander’ met zijn of haar eigen bewustzijn: ‘le sujet ne se pose qu’en s’opposant: il prétend s’affirmer comme l’essentiel et constitue l’autre en inessentiel, en objet. (De Beauvoir 1949: 15-16) Iemand die doet aan *othering* positioneert zichzelf – bewust of onbewust - vanuit een idee dat zijn ‘zelf’ meer waard is, maar tegelijk is hij daarvoor afhankelijk van de ander, degene waarvan hij zich wil onderscheiden. Wie of wat die ‘ander’ ook is, het is dus onvermijdelijk een machtsspel. *Othering* heeft zodoende altijd een sociaal-politiek en een psychologisch karakter.

In de teksten die ik hier onderzoek is sprake van een westers perspectief op het Oosten. Ik concentreer me op het aspect ‘ik en de ander’ als een *pars pro toto*, oftewel ik benader dit specifieke aspect vanuit de gedachte dat het representatief is voor een algeheel verschil tussen oosters en westers denken. Wanneer ik de termen Oost en West gebruik, is dat niet vanuit een ideologie die de culturen van de wereld in een hiërarchie onderbrengt. Ik gebruik de binaire typologie omdat dit onderzoek draait om veranderingen waarbij die typologie ertoe doet. Ik beargumenteer dat beide literatoren de eigen cultuur een beetje aanpassen door iets van de ‘zij’-groep in te brengen. Overigens bedoel ik met ‘het Oosten’ niet Zuidwest Azië en het Midden-Oosten, maar het Verre Oosten. Voorts wil ik niet impliceren dat het allemaal één pot nat is. Er zijn significante verschillen tussen culturen in het Oosten (denk alleen al aan de culturele verschillen tussen China, Japan en India), zoals dat evenzogoed geldt voor de culturen in het Westen.

Met deze theoretische uitrusting gaan we nu een eeuw terug in de tijd, naar de ontdekking van een ster.

2. Johan Andreas dèr Mouw

2.1 Een ster van de eerste grootte

Op 2 juni 1918 geeft Jacob Israël de Haan vier schriften vol verzen aan Frederik van Eeden, zonder daarbij te vertellen wie de dichter is. Verrukt noteert Van Eeden in zijn dagboek:

De verzen troffen mij zeer. Ik las ze in den trein en vond het een ster van de eerste grootte. [...] Het is vreemd, fantastisch, vol indische en mathematische wijsheid. Soms al te abstract, maar ook weer zeer plastisch schitterend en overal echt. Het zijn veel sonnetten. Ik dacht niet dat het mogelijk was nu nog zooveel uit dien vorm te halen. En het werk verheugde mij. Ik was niet jaloersch. Het gaf mij rust. (Dèr Mouw 1971: 14)

In de maanden die volgen neemt Van Eeden drieëndertig van deze gedichten op in het tijdschrift *De Amsterdammer*. Zo begint voor schrijvend filosoof en docent Johan Andreas dèr Mouw een nieuwe, korte carrière als publicerend dichter. Hij sterft een jaar later, op 8 juli 1919.³ Zijn eerste bundel *Brahman I* is op dat moment al persklaar en verschijnt drie weken daarna. Het tweede deel, *Brahman II*, wordt in 1920 bezorgd door een pupil van Dèr Mouw, Victor van Vriesland. De titel en de doorlopende paginanummering maken duidelijk dat de twee één geheel moeten vormen. Beide bundels zijn omvangrijk: *Brahman I* telt zevenentachtig gedichten, verdeeld over 230 pagina en acht afdelingen.⁴ *Brahman II* telt zesenzeventig gedichten, verdeeld over 210 pagina's en vijf afdelingen.⁵ Opmerkelijk is de voortdurende wisseling van registers, terwijl de verzen keurig gestructureerd zijn volgens de wetten van het sonnet. Persoonsnamen en termen uit de klassieke oudheid, de bijbel, oosterse en westerse filosofieën, exacte wetenschappen, klassieke muziek en literatuurgeschiedenis worden moeiteloos afgewisseld met grapjes als 'Paarse ernst van groene rooie-kool' (BII: 87) of verzuchtende verwijzingen naar de moderne realiteit: 'Het leven rent en motert, fietst en tramt'. (BII: 81) Een strofe kan beginnen met een retorisch en ontoegankelijk 'Ja, dithuramben smee / Ik, bakkhantisch profeet'⁶ (BII: 194) terwijl datzelfde gedicht ook kinderlijk simpel zegt: 'En 't hagedisje rekt / Zich naar een groen insekt'. (BII: 184) En dat altijd consequent in ofwel gepaard, ofwel gekruist rijm.

³ Zijn echtgenote Hendrika van Enst vindt hem op 4 juli 1919 bewusteloos. De doodsoorzaak is niet vastgesteld.

⁴ Naamloos; 'Jehova's uitvaart'; 'Bevrijding'; 'Herinnering'; 'In de hoogte'; 'Thuiskomst'; 'Orpheus'; 'Trots'.

⁵ Naamloos, 'Brahman's liefdefeest'; 'Sleetocht'; '***'; 'Dat ben jij'.

⁶ Een dithyrambe is een lofzang op Dionysos, de Griekse equivalent van de Romeinse godheid Bacchus. Nb. Nietzsche dichtte 'Dionysos-Dithuramben' (1888), opgenomen in latere edities van *Also sprach Zarathustra*.

2.2 Ja, ik doe aan mystiek

Uitgever G.A. van Oorschot brengt tussen 1947 en 1951 de zesdelige *Verzamelde werken* van Johan Andreas dèr Mouw uit.⁷ De paratekst op de stofomslag spreekt van een geniale dichter-wijsgeer.

Niet alleen om de zelden voorkomende combinatie van wetenschappelijk man en scheppend kunstenaar is Dèr Mouw een van de merkwaardigste figuren uit ons geestesleven. Na een leven, op de veelzijdigste wijze aan verschillende takken van wetenschap gewijd, kwam hij eerst op lateren leeftijd tot een even onverwachte als overvloedige creatie als dichter. (BI; BII: omslag)

Onverwacht voor het Nederlandse literaire veld wellicht, voor Dèr Mouw is het nogal wiedes. Als essayist bij *Tijdschrift voor wijsbegeerte* komt hij in 1916 met het markant stuk 'Misbruik van mystiek'. Daarin openbaart hij: 'Ja, ik doe aan mystiek'. (MM: 101) Hij wil 'achter metafysische stelsels een mystiek gevoel, een inval, een inspiratie' vinden en is van mening dat hij daarvoor niet als filosoof kan praten. Het is in de kunst waar hij de 'onbetwifelbaar emotioneele ondergrond van ons filosofeeren' zoekt, omdat metafysische inspiratie zich rechtstreeks kan tonen in 'een melodie, een vergelijkend beeld, een rijm.' (MM: 82-85)

Op dat moment is hij al in stilte aan het dichten (hij begon ermee in 1912). Hij breidt zijn schrijverschap aldus uit: voortaan schrijft hij niet meer alleen filosofische stukken, maar ook poëzie. De tweede grote uitbreiding, die met de ontvankelijkheid voor mystiek samenhangt, is zijn interesse in 'het wonderland, Indië.' (MM: 97)

Wonderlijk verdiept waren de Indiërs in het eeuwige; hun besef, dat achter het voorbijgaande van leven, natuur en geschiedenis het onveranderlijke liggen moet, beheerschte hun denken zoo, en het verlangen, er mee één te worden, verdrong hun andere neigingen in die mate, dat we de *Unio mystica* de as van hun geestelijk leven mogen noemen. (MM: 97)

Zijn speciale belangstelling gaat uit naar *Upaniṣad*, in het Nederlands vertaald als *Upanishaden* (meervoud). Deze hindoeïstische teksten zijn, aldus Dèr Mouw, 'gelukkig tamelijk vrij van die pogingen, om uit het onderbewuste spontaan opolvende invallen in elkaar te stelselen.' (MM: 100) De *Upanishaden* zijn Sanskriet verzen die rond 600 tot 200 voor Christus op schrift zijn

⁷ Deze naam prijkt ook op de drie delen die het dichtwerk bevatten; enkel op het voorblad van deze delen staat onder de auteursnaam, in een kleinere letter: '[ADWAITA]'.

gesteld.⁸ Ze worden beschouwd als het laatste en meest belangrijke onderdeel van de *Veda's*, de geschriften van de Ariërs (*Aryas*).⁹ Dit nomadenvolk vestigde zich rond 1600 voor Christus in de Indusvallei en breidde zich later uit naar de Gangesvallei. De komst van de Ariërs wordt beschouwd als het begin van de Indiase filosofie. 'Veda' betekent weten of wijsheid. Een andere benaming voor de verzameling teksten waartoe de *Upanishaden* behoren is *Vedānta*, letterlijk 'einde van de wijsheid'. Ofwel, hierna is er niets nieuws om te weten.

2.3 Het hindoesche element

Het hindoeïsme wijkt af van wat we doorgaans onder 'religie' verstaan. Een stichter is niet bekend, er is geen centrale organisatie en er is geen vastomlijnde leer. Kranenborg spreekt van het hindoeïsme als 'een groot aantal uiteenlopende stromingen en opvattingen, die vaak niet met elkaar in overeenstemming zijn te brengen.' (Kranenborg 1997: 6) De bindende factor is dat ze zich allemaal op de *Veda's* oriënteren. Voor wat betreft het hindoeïsme in Nederland onderscheidt Kranenborg drie categorieën. In de eerste plaats zijn er de hindoes afkomstig uit India en Suriname¹⁰ die zich hier hebben gevestigd. De tweede categorie bestaat uit nieuwe religieuze bewegingen geleid door Indiase hindoes met hoofdzakelijk westerse volgelingen, die in meer of mindere mate de hindoeïstische leer en praxis volgen. Het merendeel hiervan is opgekomen na de Tweede Wereldoorlog. De derde categorie omvat westerse esoterische genootschappen die hindoeïstische elementen overnemen, bijvoorbeeld het principe van karma. Te denken valt aan de theosofie en de antroposofie, beide ontstaan aan het einde van de negentiende eeuw.

Dèr Mouw is in geen van deze categorieën te plaatsen, maar met de oriëntatie op de *Veda's* draagt zijn werk onmiskenbaar het hindoeïsme uit. Hij is niet de eerste filosoof die lovend is over de vedische *Upanishaden*. Een eeuw eerder had Arthur Schopenhauer er positief over geschreven in zijn belangrijkste metafysische werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818-1819).¹¹ En in literair Nederland besteedde *De Gids* vanaf 1860 aandacht aan de hindoeïstische letteren, met onder meer 'Vedenstudiën' en besprekingen van de *Bhagavad-Gītā*

⁸ Een precieze tijdsbepaling is lastig, omdat in oude Indiase literatuur geen waarde wordt gehecht aan een gedateerde geschiedschrijving.

⁹ Op 'Ariërs' rust een smet vanwege het ideologisch gebruik van deze benaming in het Hitlerregime. Als gevolg hiervan wordt ook wel gesproken van 'Indo-Iraniërs'.

¹⁰ Eind negentiende tot begin twintigste eeuw werden tienduizenden hindoes uit toenmalig Brits-Indië geworven om in Suriname als contractarbeider op de plantages te werken, ter vervanging van de vrijgekomen slaven.

¹¹ In 1997 verscheen de Nederlandse vertaling *De wereld als wil en voorstelling*, voorzien van een inleiding door Patricia de Martelaere.

en het *Rāmāyaṇa*-epos. Schrijver van deze stukken was de indoloog¹² en politicus Petrus Abraham Samuel van Limburg Brouwer. *Jaarboek 1875* heeft een praktische verklaring voor Van Limburg Brouwers inspanningen om indologische kennis te delen, in het licht van het Nederlandse koloniale bewind.

Men had tot dus ver de zeden en gebruiken der Javanen verklaard uit het mohammedanisme, terwijl het hindoeïsme geheel buiten rekening werd gelaten; het eerste nu is aan Java opgedrongen, het tweede is de grondslag der javaanse beschaving. Ook voor onze ambtenaren was kennis van Hindostan *wel* noodig. Men moest onzen invloed in Indië zoeken te vergrooten door middel van het ons bevriende, met ons verwante hindoesche element. (Vosmaer 1875: 25)

Bij Dèr Mouw speelt ‘onzen invloed in Indië’ echter geen rol. Wel kan hij zijn aangestoken door de fascinatie voor het onbekende, die rond het *fin de siècle* in de lucht hangt in heel West-Europa. God is net doodverklaard en bovendien zorgt de eeuwwisseling voor een spanningsveld tussen verlies en nieuwe hoop. Beeldend kunstenaars laten zich inspireren door dromen en esoterie, alsook door verre culturen. Zo verwerkt Jan Toorop boeddhistische en Egyptische elementen in zijn symbolistisch werk. Paul Gauguin schildert Polynesische vrouwen, Vincent van Gogh loopt weg met de Japanse prentkunst en Gustav Klimt versiert zijn portretten met Aziatische ornamenten. In de Nederlandse literatuur gaat de hoofdrol wat dit betreft uit naar Louis Couperus, die met *De stille kracht* (1900) mysterie en het koloniale leven op Java dichterbij brengt. Ten tijde van de Eerste Wereldoorlog bezorgt Van Eeden vertalingen van de Indiase dichter Rabindranath Tagore (die in 1913 de Nobelprijs voor de Literatuur ontvangt). In het vroege interbellum, als *Brahman* verschijnt, zijn er eveneens andere literatoren die flirten met het Oosten, waaronder de reeds genoemde Slauerhoff en ook J.H. Leopold en Gaston Bursens.

Dèr Mouw leeft kortom in een omgeving waar politieke en artistieke belangstelling is voor Azië. Toch is er niemand bekend in de Nederlandse letteren die zich zó heeft vereenzelvigd met het hindoeïsme als hij. Of hij zelf contact had met hindoes, heb ik niet kunnen achterhalen.¹³

¹² Indoloog in de ruime betekenis, waarbij Indië staat voor zowel het huidige India als het huidige Indonesië.

¹³ Van een Nederlandse hindoeïegemeenschap kon toen nog niet gesproken worden. (Nadat Suriname in 1975 onafhankelijk werd, vestigden veel hindoestanen zich in Nederland.)

Maar hij zal in zijn studententijd al in aanraking zijn gekomen met de indologie en met de *Upanishaden*: in Leiden studeerde hij klassieke talen, waaronder het Sanskriet.¹⁴

Menno ter Braak spreekt reeds zes jaar na het overlijden van Dèr Mouw over ‘de eenzame en vergeten figuur’. (Ter Braak [1925] 1951: 134) Geheid dat mensen zich geen raad wisten met deze poëzie. En ook meer recent is Dèr Mouw met argusogen bekeken. In 1997 bespreekt Guus Middag voor *Tirade* het gedicht ‘Aquarium’, over een transparant visje. Na de chute brengt het gedicht het visje in verband met de dichter zelf: ‘Zoo drijft mijn vers in mij, zelf deel van God’. (BII: 79) Middag ergert zich aan deze wending: dit is een ‘bekeringsgedicht’! Het visje ‘blijkt daar al die tijd alleen maar rondgezwommen te hebben als reclamebord voor een levensleer.’ (Middag 1997: 412) Middag vergelijkt zichzelf met iemand die Jehova’s Getuigen aan de deur krijgt, terwijl hij niet gediend is van ‘het geloof in de eeuwigheid van het leven, het inzicht in de eenheid van alles’. (Middag 1997: 410) Middag heeft het er niet over, maar in zijn kritiek ligt een mooie brug naar een ander gedicht van Dèr Mouw, getiteld ‘Jehova’s uitvaart’.

2.4 God is dood: Jehova’s uitvaart

Met honderddertien terzinen doet dit epos denken aan het veertiende-eeuwse *La divina commedia* van Dante Alighieri. ‘Jehova’s uitvaart’ (BI: 19-31) is een literaire uitbeelding van de ‘God is dood’-gedachte. Het gedicht vertelt over de bombastische begrafenis van Jehova, waar Chaos optreedt als spreker. Toen Jehova nog leefde, sliep Chaos noodgedwongen in een kooi. Nu juicht hij om de ‘ontgodlijkte wereld’ en zijn machtsovername: ‘Godenschem’ ring is mijn morgentijd’. Niet alleen qua thematiek, ook op het gebied van klankspel en beeldspraak is deze uitvaart puur theater. De parallellie tussen de vertelinstantie en de dichter zelf ligt voor de hand. Dèr Mouw, protestants opgevoed, neemt hier definitief afscheid van het christendom. Aan het begin van het gedicht herinnert hij zich dat hij al vóór de ‘toch gestorven God’, als kind, een niet-christelijke levensbeschouwing kende: ‘Mijn Brahman, wereldvuur, [...] U zocht ik, neen, u vond ik reeds als kind’. Deze uiting wekt de indruk dat er geen sprake is van een bekering, maar van een hervonden besef. Daarmee is het tegelijk een omdraaiing van de christelijke parabel van de teruggekeerde ‘verloren zoon’. En de suggestie dat Brahman de plaats inneemt van God, wordt versterkt doordat in het andere deel, *Brahman II*, op vrijwel

¹⁴ In 1865 startte de studie Sanskriet aan de universiteit van Leiden. Het verfijnde grammaticale systeem van deze lingua franca wordt als essentieel beschouwd voor vergelijkende taalwetenschap (Sanskriet was destijds ook een verplicht vak bij de studie Neerlandistiek). Ook helpt kennis van het Sanskriet om de vele grondteksten uit de Aziatische religies te kunnen bestuderen.

dezelfde plek, eveneens een epos staat: 'Brahman's liefdefeest'. 'Jehova's uitvaart' krijgt daarmee een spiegeltekst waarin het begrafenistoneel plaatsmaakt voor blijde beloften.

Elders is de poëzie het christelijk geloof nog heviger aan het provoceren:

IK BEN DE WEG, DE WAARHEID EN HET LEVEN,
Ik zelf ben de Profeten, ben de Wet;
Ik heb geen Christus nodig, die mij redt;
Mij hoeft geen God mijn zonden te vergeven:
Vergeven wil ik Hem, die heeft geweven
Van goed en kwaad 't verraderlijke net,
En, Kruisspin, Zijn vergift'ge scharen zet
In de angst'ge ziel, ondanks haar spart'lend beven. (BI: 64)

Wie een giftige kruisspin opvoert als metafoor voor het christendom, moet zich flink verraden voelen, stel ik me zo voor. Tegelijk is het betekenisvol dat het gaat om een spin, een diertje dat zijn natuur volgt. Mogelijk maakt dit het vergevingsproces makkelijker, met opnieuw een knipoog naar de bijbel: 'God vergeef het hun want zij weten niet wat zij doen.'¹⁵ Het 'weven' van goed en kwaad is in verband te brengen met de filosofie van Nietzsche, die dezelfde tweedeling identificeert als een leugen van het christendom.

2.5 In plaats van God: Brahman

Maar wie (of wat) is nu Brahman? Het hindoeïstische principe *brahman*¹⁶ vertegenwoordigt een monistische opvatting: er is slechts één universele werkelijkheid. Het brahman is eeuwig en oneindig, en niet geheel te bevatten of uit te drukken door de mens. Er wordt ook naar verwezen als 'het eeuwige Dat' of *neti neti*: 'niet dit, niet dat'. De gedachte is aldus dat er een essentie is die boven alles staat en tegelijk alles is. Wat het brahman schept is brahman. Er is met andere woorden sprake van emanatie. De individuele ziel van de mens, het 'zelf', wordt het *atman* genoemd – en hieronder wordt meer verstaan dan persoonlijkheid of ego. Het is de bedoeling dat atman zich verenigt met brahman. Om daartoe te komen, is inzicht en oefening

¹⁵ Lucas 23:34.

¹⁶ Dèr Mouw gebruikt een hoofdletter. Ik laat deze achterwege omdat 'brahman' hier niet zozeer een persoon is als wel een concept. Bovendien wil ik verwarring voorkomen met Brahmā(n) de Schepper, de godheid die met Śiva de Vernietiger en Viṣṇu de Behoeder, de grote drie-eenheid uit de hindoeïmythologie vormt. Het begrip 'brahman' is overigens ook iets anders dan 'brahmaan'. Daarmee wordt een lid van de hoogste kaste bedoeld.

(yoga) nodig. Zoals gebruikelijk was (en is) in de Indiase cultuur worden de concepten uitgelegd met personificaties. De *Upanishaden* zeggen:

Ken het Zelf, het Atman, als de Heer van de wagen,
Ken het lichaam als de wagen zelf,
Ken het alomvattend weten als de menner van de wagen,
En ken het denken als de teugels in zijn hand. (vert. Van Vledder 2000: 151)

Wanneer je het zelf, het lichaam en de geest grondig hebt onderzocht, zo is het idee, zal je inzien dat er geen 'ik-heid' bestaat.

Dat absolute, hoogverheven Zelf doordringt het Al,
onkenbaar nog voor hem die 'ik-heid' kent;
die hoogste staat van Eenheid kan slechts worden bereikt
door hem die uitstijgt boven het 'ik' en opgaat in Dat. (vert. Van Vledder 2000: 165)

Alleen 'Dat' (brahman) bestaat. Al het andere, ook al is het waar te nemen, is *maya* (illusie). In de achtste eeuw interpreteerde de Indiase filosoof-dichter-mysticus Shankara de leer als *Advaita Vedānta*. *Advaita* betekent letterlijk 'niet-twee'. Daarmee wordt bedoeld op de non-dualistische gedachte 'atman = brahman', ofwel de diepste essentie van de mens is identiek aan de eeuwige essentie van het universum.

2.6 Ik: Advaita en Brahman

Het is dus zaak om 'ik-heid' te *ont*-kennen. In dit licht is het opvallend dat Dèr Mouw veranderingen aanbrengt in zijn naam. Naamgeving is bij uitstek een middel om het ene van het andere te onderscheiden. Ergens in de loop van zijn leven had hij al een lichte aanpassing doorgevoerd. Officieel heette hij Johan Andreas der Mouw. Kennelijk zag hij reden om het tussenvoegsel een promotie te geven met een *accent grave*.¹⁷ In zijn rol als dichter profileert hij zich bovendien onder een geheel andere naam: Advaita. Waarom het dit pseudoniem wordt, is niet zo vreemd, gezien zijn liefde voor de *Upanishaden*. De term vangt de non-dualistische essentie (en kan bovendien prima doorgaan voor een persoonsnaam). Maar waarom moest er

¹⁷ Als gevolg hiervan staat iedereen die Dèr Mouw opneemt in een alfabetisch register voor de keuze: valt deze achternaam onder de D of toch onder de M?

überhaupt een pseudoniem komen? Daarvoor geeft Dèr Mouw een marktgerichte verklaring. Hij is zich bewust van het associatieve vermogen van zijn beoogde publiek, en het effect daarvan op het leesgedrag. Aan Van Vriesland schrijft hij dat dichten onder zijn eigen naam, geheid zou betekenen dat men zijn poëzie bij voorbaat ging beoordelen als poëzie van een filosoof. ‘Niets te hebben geschreven, lijkt me beter aanbeveling dan over filosofie te hebben geschreven.’ (Wilmink 1971-1972: 419) Minder voor de hand, maar niettemin noemenswaardig, is de parallel tussen de hindoetraditie en het ontstaan van de dichter Adwaita, rond het vijftigste levensjaar van Dèr Mouw. Het hindoeïsme onderscheidt vier levensfasen van de man, elk idealiter vijftwintig jaar. Nadat in fase twee het gezin¹⁸ en het uitoefenen van een beroep centraal staan, is het tijd voor *vanaprastha* (‘woudbewoner’). De vijftiger trekt zich (met zijn echtgenote) terug uit het sociale leven voor een fase van intense bezinning. Daarin bereidt hij zich voor op de eindfase, *sannyasa*: de bedelmonnik die enkel streeft naar eenwording met brahman. Dèr Mouw gaat niet het woud in, maar figuurlijk neemt hij wel afstand van huis en haard. Zijn denken verandert, zijn schrijfdiscipline verandert. Een nieuwe naam hoort daarbij.

En dan is er nog een naam waarmee Dèr Mouw zich publiekelijk identificeert: Brahman. Laat ik vooropstellen dat de vanzelfsprekendheid waarmee de persoon ‘Dèr Mouw’ synoniem is aan ‘Brahman’ voor een groot deel te danken is aan de overlevering. Als er één versregel is die we kennen van Dèr Mouw, een eeuw na dato, is het ‘k Ben Brahman. Maar we zitten zonder meid.’ (BI: 219) Zelf zal hij niet hebben kunnen vermoeden dat het uitgerekend dit vers is waarmee hij de literatuurgeschiedenis is ingegaan. Het lijkt me betekenisvol dat in de titel van de bundels geen ‘ik’ voorkomt. Niettemin is de identificatie ‘Dèr Mouw = Brahman’ niet ongepast, gelet op de achterliggende gedachte dat atman (in dezen de persoon Dèr Mouw) inderdaad eveneens brahman is.

Zoals vaker gebeurt, gaan de woorden een eigen leven leiden als ze geïsoleerd worden van het gedicht als geheel.¹⁹ Op het eerste gezicht is de versregel een staaltje Hollandse nuchterheid: ik kan mezelf wel wijsmaken dat ik een exotische godheid ben, uiteindelijk moet gewoon het huishouden gedaan worden. Wie echter de moeite neemt verder te lezen, ziet meer dimensies. De eerste strofe luidt:

¹⁸ Dèr Mouw en zijn echtgenote hebben in 1902 een meisje geadopteerd; er waren geen biologische kinderen.

¹⁹ Zo wijst Meijer (1996) erop dat men bij het enthousiast aanhalen van Willem Elsschots beroemde regel ‘want tussen droom en daad / staan wetten in de weg’ nogal eens vergeet dat het gedicht handelt over een man die overweegt zijn echtgenote dood te slaan. (Meijer 1996: 66-81)

'K BEN BRAHMAN. MAAR WE ZITTEN ZONDER MEID.

Ik doe in huis het een'ge dat ik kan:

'K gooi mijn vuilwater weg en vul de kan;

Maar 'k heb geen droogdoek; en ik mors altijd. (BI: 219)

De 'ik' relativeert weliswaar zijn eigen kunnen, maar hij blijft een godheid. Bovenal beargumenteert hij dat de meid ook een godheid is, een hogere zelfs. Het water in de kan is te lezen als een metafoor voor de geest in het lichaam. Het enige dat hij op dit moment kan, zijn eigenlijk twee dingen. Ten eerste kan hij afstand doen van zijn eigen vervuilde water (dat al gebruikt is of te lang staat). Ten tweede kan hij zorgen voor vers water; nieuwe inhoud vergaren dus. Natuurlijk kan hij veel meer dan dat wat hij hier noemt. Het gaat om het enige dat hij kan op het gebied van 'meid-zijn'. Hij is zich bewust van zijn gebrek aan routine; die ene handeling die hij kan verrichten, voert hij niet eens perfect uit. Hij morst altijd. Een droogdoek (iets buiten hem om het morsen te corrigeren) is niet beschikbaar. Hij zal het daarom moeten doen met hier en daar een druppel knoeien.

Er gebeurt ook van alles met taalkundige persoonscategorieën. 'k Ben' wordt opgevolgd door 'maar we', hetgeen een vertrouwelijk wij-gevoel creëert. Het suggereert dat de lezer deelgenoot mag zijn van een huishoudelijke mededeling van een man aan zijn echtgenote. En 'we zitten zonder' een derde persoon. De meid staat dus buiten 'we'. Zij kan al dingen die het lyrisch 'ik' nog niet kan. En daar heeft hij diep respect voor.

Als zij me geeft mijn bordje havermout,

En 'k zie, haar vingertoppen zijn gespleten,

Dan voel ik éézelfde adoratie branden

Voor Zon, Bach, Kant, en haar vereelde handen. (BI: 219)

Wat de meid kan met haar handen, is perfect water bezorgen. En dat is net zo goddelijk als licht en warmte (Zon), muziek (Bach), of filosofie (Kant) bezorgen. Het ontroert me hoe het laatste vers drie algemeen erkende hoge schoonheden staccato opsomt, om vervolgens uit te lopen met lof op een uiterlijkheid die doorgaans eerder als onfraai wordt bestempeld. In de handen resoneert de gemiste droogdoek. Ze zijn vereelt, droog dus, in contrast met het water waarin zij voorzien. Eelt ontstaat na verloop van tijd; ver voor dit gedicht was er al watermanagement. Dit tijdselement gaat in gesprek met de beginstrofe. *Nu* zitten we zonder meid en het morsen gebeurt *altijd*. In het heden is 'ik' nog onervaren, maar oefening baart kunst.

2.7 Van ik naar de ander: *tat tvam asi*

‘Dat ben jij’ is het eerste motto in *Brahman I*. Daarmee is meteen een instructie meegegeven; alles wat volgt dient gelezen te worden vanuit de wijsheid *sa atman sa satyam tat tvam asi* (‘dat is het atman, dat is de waarheid, dat zijt gij’). In de *Upanishaden* staat deze zin centraal in een parabel waarin een jongen de grondslagen van het bestaan leert begrijpen. Bij alle mogelijke verschijningsvormen die langskomen wijst zijn vader ernaar en zegt: ‘dat ben jij’. (Van Vledder 126-133)

Dèr Mouw is onmiskenbaar beïnvloed door Schopenhauer, de eerste westerse filosoof die de verbinding aanging met het oude India. Schopenhauer komt in *Über die Grundlage der Moral* (1841) uit bij *tat tvam asi* in zijn onderzoek naar de individuele wil. Het lijkt, zo zegt hij, alsof er een veelheid van individuen is, maar dat maakt het bewustzijn zichzelf wijs. De differentiatie bestaat niet buiten het denkende subject. Er is maar één echte, blijvende entiteit, precies zoals de *Veda's* zeggen. Vanuit de aanname dat verscheidenheid schijn is, geeft Schopenhauer een kenschets van een goed *Charakter*. (Schopenhauer 1919) Dat is iemand die minder onderscheid maakt tussen zichzelf en anderen dan gebruikelijk is. Hij vergelijkt het met het inzicht dat je zelf schuilgaat achter alle personen die in je dromen verschijnen. Zo is dat ook het geval in de realiteit, al is het niet makkelijk je hiervan gewaar te zijn.

Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken, so gut ist es im Wachen der Fall, – wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber **tat-twam asi**.
(Schopenhauer 1919)

De waarheid dat we allemaal één entiteit zijn, openbaart zich in naastenliefde, genade en goede daden, aldus Schopenhauer. Zo geeft hij aan *tat tvam asi* een intermenselijke invulling, het gaat om compassie van persoon tot persoon.²⁰

2.8 Non-dualisme: één met de natuur

Dèr Mouw doet dat anders. Vanuit de logica dat hij brahman is, herkent hij zichzelf in niet-menselijke verschijnselen uit de natuur. Zoals in zijn vermoedelijk één na bekendste dichtregel: ‘Je bent de wolken en je bent de hei.’ (BI: 164) Het is het slotvers van een gedicht met een

²⁰ Wie dit anders ziet is overigens gewaarschuwd. Beschouw je de wereld als een *Nicht-Ich* (ofwel, zie je jezelf niet als de ander) dan voel je een scheidingswand tussen jou en alle anderen. Een positie die gepaard gaat met ‘Egoïsmus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit’. (Schopenhauer 1919)

interessant communicatief spel. Het opent met: ‘Kent iemand dat gevoel’ en gaat zo stante pede een dialoog aan met de lezer, licht onzeker en in gewone omgangstaal, in de vorm van een retorische vraag (zonder vraagteken). Het gevoel wordt vervolgens omschreven in de tweede persoon: ‘je voelt je kind en oud’, ‘je denkt’ en ‘je weet’. Het is de stijl van iemand die een beroep doet op het begrip van de ander en het tegelijk niet aandurft om geheel uit eigen naam te spreken. Er komt geen enkel exotisch woord aan te pas, maar desondanks ademt dit gedicht het principe van *advaita* uit. Het gevoel hangt over je, ‘als wolken over heiden’. Je bent de wolken, dus je bent ook het gevoel. Dat gevoel is ‘geen verdriet’ en ook ‘geen geluk’. Wat jou boven het hoofd hangt, dat ben jij zelf: ‘Zoo hang je als eeuwig boven je eigen leven’.

Wolken en heide verschijnen ook in *Brahman II*, op ongeveer dezelfde plek als in *Brahman I* (dit verraadt opnieuw de eenheidsgedachte van de bundels). In ‘k Zit klein op groote hei’ (BII: 169-215) lijkt een wolk op een visje en een hagedisje lijkt op een vogel én een muis. De ‘ik’ lijkt vervolgens ook op een muis en op een vlinder. Pagina’s lang is de verteller aan het mijmeren op de hei, met naast zich het hagedisje ‘in ’t zonnetje / mijn compagnonnetje, / langwerpige tonnetje’. Percy Shelley, Richard Wagner, Pythagoras, Don Quichot, Plato en vele andere heren worden met brahman (en bijgevolg met de verteller zelf) in verband gebracht. En dan wordt het hagedisje rechtstreeks aangesproken: ‘Wij zijn van één geslacht: / Die jou heeft voortgebracht, / Heeft mij omhoog gedacht’. ‘Omhoog denken’ suggereert een klasseverschil tussen mens en dier, en tegelijk is de woordkeuze te interpreteren als een ontmaskering: het dualisme is slechts ‘gedacht’. Ik ben zo vrij het lyrisch ‘ik’ andermaal te laten samenvallen met de dichter en zie een Dèr Mouw die zich weloverwogen identificeert met verschijnselen uit de natuur. Is er dan geen ‘ander’?

2.9 De vrouwelijke ander

‘k Ben Brahman’ liet al zien dat de ‘ik’ niet makkelijk samensmelt met de meid. En dit geval staat niet op zichzelf. Het valt me op dat telkens als het gaat om een beschrijving van een vrouw, een afstand wordt gehandhaafd. Geen spoor van eenwording met de mooie jonge bruid, in wiens gezicht de toekomst al is af te lezen: ‘Ik zie haar suf gejongd, gedweeë sloof’. (BI: 68) En ook in zijn ‘geil sonnet’ (BI: 55) komt het niet tot tweeheidsloosheid. De mannenhanden zijn ‘twee hong’rige honden’ die ‘het heerlijkst vleesch’ vinden ‘op vrouwelichaam’. Er is weliswaar ‘tong aan tong’, maar ze worden nooit één.

Dat de geliefde de rol van de ander krijgt en houdt, is ook zichtbaar wanneer verzenlang herinneringen worden opgehaald aan een beminde roodblonde ‘Brünhilde’. (BII: 125-151) In het begin is er een ‘we’ met een hoogsteigen hangplek, een ‘bank van ons’. Zoals dat gaat bij een verliefde, ziet de verteller graag een bevestiging van *twee zielen, een gedachte*: als er een tor snort (torren snorren donker in Adwaita’s universum) schrikken ‘we’ gelijktijdig. Maar de ‘we’ bestaat uiteindelijk toch uit twee:

Mijn ziel was in mijn lippen en mijn handen,
En deed mijn handen en mijn lippen branden
Op jou, die ik het diepst heb liefgehad. (BII: 127)

Eenmaal ‘jou’, tegenover een ‘ik’ en maar liefst vijfmaal ‘mijn’, als om het verschil tussen de twee zielen te onderstrepen. De zijne is weliswaar gelijk aan brahman, maar niet gelijk aan de ziel van zijn grote liefde.

Gelukkig is de vrouwelijke ander niet voor altijd verdoemd tot de objectpositie. Degene die ‘mijn liefde’ wordt genoemd, mag hem op een ander moment fijntjes wijzen op zijn bekrompenheid. Voor de man die zich bezig houdt met overpeinzingen, zorgt het gebabbel van de vrouw steevast voor ergernis:

’K WEET NOG, HOE ‘K VAAK TEGEN MIJN LIEFDE ZEI:
Toe, kindje, wees eens stil! Je bent zoo druk:
Jouw zonn’ge woorden vlind’re n ’t spinsel stuk,
Dat Yâynawalkya’s²¹ mijm’re n om me lei. (B1: 45)

Een bladzijde verder geeft zij hem lik op stuk:

Dan lacht zij: O, jou geleerde! Wat
Weet meer dan ik van ’t Brahman zoo’n brahmaan?
Het is mijn thuis, ik kom er net vandaan,
De Schoone Slaapster van jouw Lotusstad. (B1: 46)

²¹ Yājñavalkya: filosoof uit de Vedische traditie die veelvuldig figureert in de *Upanishaden*.

Zo'n vrouwfiguur die al dichterbij het brahman staat dan hij, is ook te zien in het gedicht 'Klein kindje heeft verdriet'.²² (BI: 158) Het gaat over een moeder die, om haar zoon te troosten, een geel balletje ronddraait en 'wijsjes, uit heel verre herinnering' speelt op een gamelan. Na de chute wordt de moeder vereenzelvigd met Brahman: 'Zoo zwaait voor mij Brahman door mijn heelal / De statig cirkelende zonnebal, / En speelt op dondergam'lang de oude wijs.' En het kind is dan de dichter zelf geworden. 'Een kind—ja, maar als Lao-tse: kind en grijs.'²³

2.10 Dèr Mouw als cultuurcriticus

Het grijze kind geeft het signaal af dat de wetenschap hem tegenstaat. Hij schrijft zoals gezegd dat de *Upanishaden* 'gelukkig tamelijk vrij' zijn van de intellectualistische neiging alles (zelfs dat wat gevoeld wordt) in een systeem onder te brengen, te 'stelselen'. (MM: 100) Het is opvallend dat hij in de poëzie, waar hij als Adwaita in principe *carte blanche* heeft, toch stelselmatig kiest voor mathematisch kloppende sonnetten. De kritiek die hij heeft, is ook zelfkritiek. Hij maakt tenslotte deel uit van de wetenschap: 'Groteske kunstemaker, opgestegen / In 't cirkus Wetenschap naar slappe draad / Van logika'. (BI: 99) Al dichtend komt hij weliswaar van de grond, maar het blijft een act in een circusarena waar logisch denken de leidraad is. Ter Braak durft te hopen dat het dichten uiteindelijk voor Dèr Mouw zelf heilzaam is geweest, *de* manier om uit een vicieuze cirkel te ontsnappen:

Misschien was zelden het dichten zo zeer een verlossing, een bevrijding van pijnigend denken, een glorieuze zelf-apotheose uit de benauwing van den wijsgeerigen circulus vitiosus. (Ter Braak 1951: 134)

De kritiek op de wetenschap brengt in herinnering wat Araújo & Maeso opnemen in hun definitie van eurocentrisme, namelijk dat het verschijnsel samenhangt met 'scientific rationality'. (Araújo & Maeso 2015: 1) Het Westen kan wetenschappelijke rationaliteit dan wel interpreteren als een bewijs van de eigen vooruitgang en superioriteit, voor Dèr Mouw is dit allicht niet zaligmakend.

²² Overigens wordt brahman in de *Upanishaden* hoofdzakelijk als mannelijk gekenschetst, al zijn er ook verzen waarin sprake is van een vrouwelijk brahman, gepersonifieerd als moeder en koningin.

²³ Een verwijzing naar de legende waarin wordt verteld dat de Chinese Lao-Tze, grondlegger van het taoïsme, al bij zijn geboorte een oude grijze man was.

Bij het andere instituut dat ervan langs krijgt, het christendom, plaatst Dèr Mouw zichzelf ook in de arena, maar dan als David tegen Goliath. Zijn poëzie communiceert met de christelijke ideologie, die er wordt voorgesteld als dominant in de manier van naar de wereld kijken: er is een God buiten ons en Hij oordeelt over onze handelingen. Tegenover een heersend discours staat iets wat onderdrukt wordt. Hier is dat de gedachte dat je kunt samenvallen met God; dit is wat Dèr Mouw mist in de verchristelijkte cultuur. 'Ik ben Brahman' is een individuele mystieke ervaring. Daarmee staat Dèr Mouw dichterbij christelijke mystici dan bij de kerkelijke traditie, waar een directe persoonlijke vereniging met God niet de bedoeling is. Zijn narratieven dagen het bijbels geloof behoorlijk uit door Brahman (en dus zichzelf) de plaats van Jehova en God te laten innemen. Dezelfde retorische middelen die in het christendom usance zijn, worden hier ingezet voor een oproep tot herijking. Zodoende demonstreren de teksten dat de symbolische, allegorische taal van het christendom ook geschikt is voor een afwijkende interpretatie.

Wat het solo-optreden van Johan Andreas dèr Mouw betreft laat ik het hierbij, om over te gaan op Patricia de Martelaere, de andere non-conformist.

3. Patricia de Martelaere

3.1 De dood van de auteur

Patricia de Martelaere schrijft serieuze, gracieuze essays die je niet het idee geven dat filosofie is voorbehouden aan de *unhappy few*. Zij laat de kleine zeemeermin iets vertellen over onmogelijk verlangen, een Walibi-attractie wordt een oefening in het sterven. Mieren geven er les in ethiek, maar op een andere manier dan Toon Tellegen dat doet: bij De Martelaere zijn het échte mieren. Haar proza bevat pareltjes van terzijdes, zoals '(Eigenlijk, denk ik soms, zou je moeten kunnen leren willen niet te willen krijgen wat je wilt.)'. (OA: 216) Teksten om de dag mee te beginnen, indachtig Wittgensteins opmerking: 'Mijn zinnen moeten alle langzaam gelezen worden.' (Wittgenstein 1992: 99)²⁴

In 2013, vier jaar na het overlijden van De Martelaere, publiceert Marja Pruis *Als je weg bent. Over Patricia de Martelaere*. Biografisch schrijven over iemand die uiterst gesloten was over haar privéleven is niet makkelijk.²⁵ Dat de Vlaamse ooit in een interview losliet 'dat er een man en twee kinderen zijn, een hond en een poes' is al bijzonder openhartig voor haar doen. (Pruis 2013: 43) De Martelaere was hoogleraar wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit Leuven en de Katholieke Universiteit Brussel. In 2009 ontving zij een eredoctoraat van de Utrechtse Universiteit voor Humanistiek. Schrijven deed ze van jongs af aan; ze debuteerde op haar dertiende met *Koning der wildernis* (1971). In België ontving zij diverse onderscheidingen voor haar romans en essays. In Nederland kreeg zij geen grote bekendheid, ondanks de nominaties voor onder meer de AKO en de Libris Literatuurprijs. Het gebrek aan literaire erkenning is te koppelen aan wat Pruis 'het Bremsdrama' noemt.²⁶ Hugo Brems noemt De Martelaere niet in de eerste editie van *Altijd weer vogels die nesten beginnen* (2009), uit de gezaghebbende reeks *Geschiedenis van de Nederlandse literatuur*.

Een schrijver die zich afschermt voor pers en publiek doet evengoed aan zelfpresentatie als een schrijver die voor de camera's verschijnt en zijn teksten toelicht. Ik kan niet zeggen in hoeverre het bij De Martelaere een onderschrijving is van 'de dood van de auteur', het door Roland Barthes (1967) geopperde uitgangspunt dat bedoelingen en autobiografische gegevens van de schrijver terzijde moeten worden geschoven in de tekstinterpretatie. Het is inderdaad aan de lezer om betekenis te geven aan deze teksten. Maar we hebben wel te maken met

²⁴ Uit *Losse opmerkingen* (1992), waarvoor De Martelaere de inleiding schreef.

²⁵ *Als je weg bent* is dan ook veeleer een boek over een biograaf genaamd Marja Pruis die informatie verzamelt over Patricia de Martelaere. Het is veeltzeggend dat Pruis degene is die op de omslag geportretteerd wordt.

²⁶ Hugo Brems en De Martelaere zouden elkaar na een relatiebreuk via hun teksten bevochten hebben.

verschillende genres: romans en essays. De Martelaeres fictie is prima te duiden zonder aandacht voor de auteur. In haar filosofische stukken is het echter een hels karwei om tekst en auteur *niet* op één lijn te zetten. Ondanks de objectieve thema's wordt er zonneklaar op persoonlijke grond gesproken, en bovendien brengt de vertelinstantie telkens een levensechte eigen identiteit mee (bijvoorbeeld in muzieksmaak en opvoedingsstrategieën).

Sprekend is De Martelaeres reactie als haar per e-mail om een ontmoeting gevraagd wordt. Zij stuurt vervolgens het essay *Wat blijft*, met een begeleidend briefje: 'Hier staat alles in wat ik te zeggen heb.' (Pruis 2013: 136-137) Je hoeft het boekje maar open te slaan en je ziet het samenvallen van auteur en verteller. De eerste zin luidt: 'Ik behoor tot dat soort van mensen die van jongs af aan met de stelligste zekerheid wisten wat ze later wilden worden [dierenarts, ES], en die dan uiteindelijk toch iets heel anders werden.' (WB: 7) Deze 'ik' deelt zo onmiddellijk een hoogstpersoonlijk feitje waar vrienden onderling doorgaans niet eens weet van hebben.

3.2 De Martelaere II

Met *Wat blijft*, een speciale uitgave in het kader van de Maand van de Filosofie 2002, bezorgt De Martelaere een essay in vier delen. Het stuk start in de westerse filosofie en werkt toe naar een integratie van het boeddhistische denken. Zodoende is het boekje een afspiegeling van haar eigen levensgang, waar oosterse filosofie in een late fase naar voren komt.²⁷ In *Ons Erfdeel* wordt dan gesproken van 'de nieuwe Patricia de Martelaere' (Hellemans 2005: 341), wat opnieuw doet denken aan Wittgenstein, vanwege zijn twee perioden.²⁸ Jan de Roder haakt af bij haar 'bekering'. In *Yang* stelt hij dat De Martelaere, bewust of onbewust, 'haar gezag als vooraanstaand en spraakmakend filosoof misbruikt'. (De Roder 2001: 230) Het is opmerkelijk dat Pruis weinig zegt over het boeddhisme in De Martelaeres werk, al wordt wel duidelijk dat zij niet kan volgen dat we 'moeten zien' dat alles 'één en oneindig' is.²⁹ (Pruis 2013: 135)

²⁷ De Martelaere profileert zich met name als kenner van het taoïsme. Ze geeft binnen en buiten de universiteit les in taoïsme en in 2006 verschijnt bij Ambo *Taoïsme*, het eerste deel in een inleidende reeks over oosterse filosofie.

²⁸ Er wordt een onderscheid gemaakt tussen 'Wittgenstein I' en 'Wittgenstein II' omdat hij in zijn tweede periode terugkomt op zijn eerste filosofie.

²⁹ In het televisie-interview van Pruis bij Wim Brands' *Boeken* (17-02-2013) naar aanleiding van *Als je weg bent*, worden leven en werk van De Martelaere belicht, maar het thema oosterse filosofie komt niet aan bod.

3.3 Boeddhisme in de Lage Landen

Dat alles één en oneindig is, dat is waar het boeddhisme vanuit gaat inderdaad. Een ander basisprincipe is dat er constructies van de geest zijn die onnodig pijn veroorzaken en dat het mogelijk is deze constructies te leren herkennen en onschadelijk te maken. Daarbij wordt gesteund op de leer van de historische Boeddha, zoals omschreven in de Pāli-canon.³⁰ Zijn levensverhaal gaat over de transformatie van de in een vooraanstaande hindoefamilie geboren Siddharta Gautama die de wereld intrekt om te begrijpen hoe het menselijk lijden in elkaar zit. Hij mediteert, gaat in de leer bij yogi's en krijgt zelf volgelingen. Aan het einde van zijn leven bereikt hij een staat van verlichting; hij is vrij van het lijden doordat hij de vormen en oorzaken ervan heeft doorgrond. Anders dan in het christendom, waar Jezus bovenmenselijke kwaliteiten heeft, wordt er in het boeddhisme vanuit gegaan dat iedereen de Boeddha-staat kan bereiken.

De Martelaere is niet de enige westerse met een sympathie voor het boeddhisme, om het zacht uit te drukken. In de jaren zestig kwam er in Europa en de Verenigde Staten veel interesse voor niet-westerse levensbeschouwingen en religies. Sindsdien is het aanbod aan teksten uit en over het Oosten enorm uitgebreid. In *Lotus in de Lage Landen* (2009) onderzoeken Poorthuis & Saleminck vanuit theologisch en historisch perspectief de receptie van het boeddhisme in Nederland en (in mindere mate) in Vlaanderen. Zij spreken van 'boeddhisme als bouwsteen in een moderne of post-moderne identiteit' (Poorthuis & Saleminck 2009: 356) en onderscheiden verschillende manifestaties van boeddhisme in de samenleving na de Tweede Wereldoorlog. Zo verschijnt het hedendaags boeddhisme als alternatief na-christelijk geloof en als inspiratiebron voor kunst, therapie, management, zelfhulp en lifestyle. Ook signaleren ze een verandering in de beeldvorming: het religieuze aspect, het politiek activisme en het gezag van de leraar spelen hier vaak nauwelijks een rol bij de beoefening van boeddhisme. De praktijk heeft vooral een psychologisch en/of filosofisch karakter.

Het boeddhisme in onze samenleving is kortom in allerlei kaders te plaatsen, inclusief een filosofisch kader. En wat is er meer filosofisch dan de vraag: wie ben ik?

3.4 Het probleem van ik

Een rode draad in *Wat blijft* is de negatie van 'ik' als een vaststaande entiteit. Dat begint vrij subtiel met een taalfilosofische benadering. Als om ons te laten wennen aan de sloopoperatie

³⁰ Pāli is een dode taal uit India. De toespraken (*soetra's*) van de Boeddha zijn omstreeks 500-400 voor Christus opgetekend.

die gaat komen, toont de tekst eerst helder de betrekkelijkheid van ‘ik’ als talig teken. Hier volgt de hele passage, waarmee meteen De Martelaeres schrijfstijl kan worden ervaren:

Ook al gebruiken we onze woorden met de grootste vanzelfsprekendheid als *namen* voor *dingen*, met de stilzwijgende vooronderstelling dat deze dingen blijven wat ze zijn, toch kunnen we er niet omheen dat de hele natuur, met inbegrip van onszelf, wisselt met de wisseling van de seizoenen. Ontkiemende zaadjes ontwikkelen zich tot kanjers van bomen, kuikens komen tevoorschijn uit eieren en rupsen ontpoppen zich tot vlinders. De vraag rijst al snel op grond *waarvan* we al deze dingen eigenlijk nog “hetzelfde” noemen, temeer daar we uit de biologie weten dat levende wezens na verloop van regelmatige tijdspannen geen enkele cel meer gemeenschappelijk hebben met hun vorige gestalte. En het ergste van al is nog wel dat dit ook voor onszelf geldt. “Dat ben ik”, hoor je soms hoogbejaarde mensen beweren, terwijl ze met een knokige bibberende vinger naar de pasgeboren baby op de foto wijzen – maar niemand kan dat natuurlijk in alle ernst geloven. (WB: 25)

Het essay stelt voorts de geïsoleerde positie waarin de mens zichzelf plaatst, ter discussie – en doet dat aan de hand van westerse filosofen. Volgens Hume, op wiens leer De Martelaere promoveerde, kun je wel allerlei ervaringen (beelden, emoties, pijnen et cetera) waarnemen, maar je ‘ik’ kun je nooit echt waarnemen. Bij Nietzsche is het ‘ik’ (net als andere waarheden) een leugen. Het ‘ik’ gelooft in zichzelf als eenheid ‘terwijl het zijn eenheid in feite voortdurend moet construeren’. (WB: 37) De boodschap die we meekrijgen is dat humanistische waarden niet meer zijn dan sociale conventies, verzinsels ter bevordering van de culturele identiteit van de samenleving. Iedereen is onderdeel van een voortdurend transformerende natuur. De vraag is, kortom, of je wel kunt spreken van een ‘ik’. En hoe kun je ooit weten wie of wat je dan echt bent, als alles aan het veranderen is terwijl je jezelf deze vraag stelt? Vanuit deze impasse wordt de deur geopend naar een mogelijkheid ‘aan de grens van het menselijk voorstellingsvermogen’, (WB: 48) maar niettemin is dit hoe het boeddhisme het zich voorstelt, aldus De Martelaere:

Tussen “iets” en “niets” ligt - net als tussen “iets” en “iets anders” – namelijk een soort ruimte, die weliswaar niet door iets (en dus door niets) wordt ingenomen, maar die wel degelijk bestaat (en dus *is*). Het is de ruimte van het niet-iets, een bestaanswijze die niet die is van het “iets”, maar die desalniettemin een eigen realiteit heeft en in die zin ook niet-niets is. (WB: 48)

Zo bezien is het dus toch niet juist dat *alles* verandert. Er is iets wat blijft, in de ruimte van het ‘niet-iets’.

Al wat *is*, moet worden. Wat *blijft*, kan dus niet iets zijn dat *is*. Het absolute tegendeel van worden is niet zijn, maar niet-zijn: Niets, dat blijft. Een Niets dat niet vernietigt, maar integendeel onophoudelijk schept, draagt en in stand houdt. (WB: 51)

Merk op dat ‘Niets’ hier geschreven wordt met een hoofdletter, waarmee het als teken lijkt te concurreren met ‘God’ (zoals we ook zagen bij Dèr Mouws ‘Brahman’). En dit is in overeenstemming met de strekking, want de tekst is hier het christendom aan het uitdagen:

In tegenstelling tot de christelijke en voorchristelijke westerse godsbewijzen, die veelal berusten op de premisse dat het volmaakter is te bestaan dan niet te bestaan (zodanig dat God, als het volmaaktste wezen, noodzakelijk de idee van bestaan inhoudt), geldt in het boeddhisme dat het volmaakter is *niet* te bestaan. Al wat bestaat moet namelijk onvermijdelijk vergaan. (WB: 51)

De Martelaere laat deze tegenstelling terugkomen in *Het onverwachte antwoord*. En dat gebeurt onverwacht, want de roman bevat verder amper verwijzingen naar oosters denken. Bovendien gaat het op dit moment in het verhaal helemaal niet over leven en dood, maar over afgewezen worden in de liefde (al zijn dit bij De Martelaere thema’s van gelijke grootte). Niettemin is het toch even gezegd: bij ons draait alles om een lang en gelukkig leven, in India draait het om het sterven.

Benares of Lourdes. Naar Lourdes komen mensen van heinde en ver, met kwalen, verminkingen en ongeneeslijke handicaps, hopen op een mirakel, een genezing, een nieuw leven. Naar Benares komen ze uit de vier windstreken, melaats, kreupel, ongeneeslijk ziek, hopen op een verlossende dood, de bevrijding in het grote niets, en ze liggen in rijen aan de oever van de Ganges, en voelen zich afgewezen door de eeuwigheid, omdat ze er niet in worden toegelaten. (OA: 20)

Verderop geef ik een uitgebreidere bespreking van de roman, maar nu eerst terug naar *Wat blijft*. Soms zijn er signalen dat De Martelaere niet op grond van empirische bevindingen wil spreken. Zo staat er dat inzichten ‘naar verluidt’ (WB: 49) te danken zijn aan meditatietechnieken waarin de leegte wordt opgezocht. Het essay behoudt lang een neutrale informatieve toon in de trant

van ‘volgens het boeddhisme...’ Maar het slotbetoog laat er geen twijfel over bestaan: hier kan de auteur zich helemaal in vinden. Als achter een kathedr spreekt ze het publiek toe:

Onze grote fout – die zorgt voor onze grote ontreding – is dus dat we onszelf beschouwen als “iets” te midden van het onherbergzame en bedreigende niets. In werkelijkheid is het net andersom: het niets is onze thuishaven en onze ziel, terwijl het juist het “iets” is dat ons daarvan weglokt en ons in zijn sluiers³¹ gevangen houdt. (WB: 50)

3.5 Vorm is leegte, leegte is vorm

Aan de hand van het *Hartsoetra*,³² met daarin de bekende paradox ‘vorm is leegte, leegte is vorm’, contempleren boeddhisten wereldwijd dagelijks op wat De Martelaere ‘niet-iets’ noemt. In het soetra krijgt Shariputra, een discipel van de Boeddha, te horen:

Luister, Shariputra, vorm is leegte, leegte is vorm, vorm verschilt niet van leegte, leegte verschilt niet van vorm. Hetzelfde geldt voor gevoelens, waarnemingen, werkingen van de geest en bewustzijn.

Luister, Shariputra, alle verschijnselen worden gekenmerkt door leegte; zij ontstaan noch vergaan, zij zijn rein noch onrein, zij nemen af noch toe. Daarom is er in leegte geen vorm, geen gevoelens, geen waarneming, geen werking van de geest, geen bewustzijn.

(vert. Thich Nhat Hanh 2009: 13)

De Martelaere wees al op de visie dat *bestaan* (hier: vorm) slechts een tijdelijke werkelijkheid is. Het boeddhisme beschouwt gehechtheid aan vergankelijke vormen als een oorzaak van het lijden.³³ Daarmee wordt niet bedoeld dat alles wat vergankelijk is moet worden afgewezen. Het idee is dat je door opmerkzaam te zijn voor de interactie tussen leegte en vorm, hoe vormen opkomen en verdwijnen, kunt leren er niet onder te lijden. En aansluitend op het besproken ‘probleem van ik’ kan aldus worden gedistilleerd: in leegte (‘niet-iets’) is geen vorm, het zelf is vorm (wat *is*) en bijgevolg is het zelf niet wat *blijft*. Het zelf is in het boeddhisme niet meer

³¹ De beeldspraak met sluiers en gevangenschap sluit stilzwijgend aan bij de manier waarop het principe *maya* (illusie van het bewustzijn) wordt voorgesteld in de oude Indiase geschriften.

³² *Prajñāpāramitāhṛdaya*.

³³ Goldstein & Kornfield (1987) merken op dat het net zo min de bedoeling is om dan maar gehecht te raken aan de idee dat alles leeg is en zodoende de eigen verantwoordelijkheid te verzaken. ‘We can become attached to the idea that everything is empty and so abdicate responsibility for how we manifest in the world by not seeing the interplay of form and emptiness.’ (Goldstein & Kornfield 1987: 196)

of minder dan een combinatie van vijf aspecten: lichaam (vorm), gevoel, waarneming, emotie en bewustzijn. Alle vijf tezamen wekken de indruk dat er een ‘zelf’ is, maar dat is schijn. Als één aspect wegvalt, zoals bij het sterven, blijft er niets dan leegte over. ‘Een erg optimistische gedachte’, zegt de boeddhistische vredesactivist Thich Nhat Hanh (2009: 27), want leegte betekent welbeschouwd ruimte; dankzij leegte is alles mogelijk.

3.6 Tussen ik en de ander: compassie

Uit de idee dat het zelf een illusie is, volgt de aanname dat er geen verschil is tussen ‘ik’ en de rest – ook niet voor wat betreft lijden. In het boeddhisme wordt deze aanname vormgegeven door de beoefening van *metta*, liefdevolle vriendelijkheid. Dit raakt aan wat Schopenhauer zei over compassie. Ook wat compassie betreft nodigt De Martelaere uit om verder te denken dan het christelijke discours. *Wereldvreemdheid* bespreekt de betrekkelijkheid van ethiek. De tekst komt met alternatieve interpretaties van het christelijke gebod ‘bemint uw naaste als uzelf’. We zijn immers geneigd om onder ‘uw naaste’ de medemens te verstaan. Beminnen gebeurt dan op grond van betrokkenheid en overeenkomst: mensen delen bepaalde verschijningsvormen. Maar waarom zou je onder ‘naaste’ alleen een ander *mens* verstaan? Je zou ook een stap verder kunnen gaan en geen onderscheid meer maken tussen jezelf en *alle* soorten anderen, ‘die dan in principe ook andere levensvormen of zelfs de dode stof kunnen zijn, [...] in een verbondenheid die onpersoonlijk is omdat ze veel verder reikt dan de persoon.’ (wv: 137)

Impliciet wordt ook het christelijke ‘wat gij niet wilt dat u geschiedt...’³⁴ uitgeschakeld. De tekst legt uit dat we geneigd zijn om er vanuit een emotionele identificatie voor te kiezen anderen geen leed te bezorgen. Maar die keuze moet niet gemotiveerd zijn door de angst dat jou hetzelfde overkomt. Het is je eigen geest die zegt dat iets niet door de beugel kan. Moraal is – zo zei Nietzsche ook – een menselijke constructie. En om het relatieve van deze constructie te illustreren, is De Martelaere stoutmoedig genoeg om de holocaust in kosmisch perspectief te plaatsen:

[K]osmisch gezien [kan] het vergast worden van zes miljoen mensen niet belangrijker [...] zijn dan het verpletterd worden van zes miljoen mieren, maar ook niet minder belangrijk dan het uiteenbarsten van zes miljoen sterren. (wv: 126)

³⁴ Mattheus 7:12.

3.7 Een grote spirituele Kracht

De Martelaere constateert dat de mens uit een soort zwakte behoefte heeft aan troost, en deze zoekt in ‘mythen, religieuze symbolen en artistieke creaties’. (WB: 54) Net als bij haar vroegere essays in *Een verlangen naar ontroostbaarheid* (1993) heeft troost te maken met de dood. Maar nu gaat het om een verlangen naar troost, een denkfout van de verstandige volwassene die vasthoudt aan ‘een zelfgecreëerde tragiek’ vanuit ‘een onjuiste voorstelling van de plaats van de mensen in het geheel der dingen.’ (WB: 53) Een *juiste* voorstelling, zo is de boodschap, zou zijn dat de mens onderdeel uitmaakt van de natuur, zonder daar een ideaalbeeld bij te denken. Schoonheid, nostalgie en zelfs de angst om te sterven evoceren een sentimenteel idee dat je getroost moet worden. (Boeddhistisch gezegd: we creëren ons eigen lijden.) *Wat blijft* neemt het op voor de tegenpartij: de ‘naïeve’ mensen die meer verbonden zijn met hun omgeving en zich kunnen verwonderen over de natuur in alle facetten, zonder intellectuele waarde. Als voorbeeld wordt Jane Goodall aangehaald:

Zij aarzelt niet het te hebben over een grote spirituele Kracht die alles doordringt en die haar fundamenteel op gelijke voet plaatst met de bomen, de chimpansees, het water en de sterren. (WB: 58)

Ik vraag me af of De Martelaere zelf heeft gearzeld het hier te hebben over ‘een grote spirituele Kracht’. Het is prijzenswaardig (en tekenend) dat zij de niet-wetenschappelijk verantwoorde kijk van Goodall, die – juist daardoor – zoveel heeft betekend voor de wetenschap, herhaalt en aldus consolideert. Maar het is nogal wat om op deze plek deze woorden te gebruiken. Pagina’s lang bezorgt het essay fundamentele kwesties uit de filosofie in een zorgvuldige klare taal en met een knappe argumentatieve opbouw. En dan dit als afsluiter. De verstandige volwassene zal de uitgesproken sympathie voor ‘een grote spirituele Kracht’ geheid identificeren als *new age*, en daarmee bestaat het gevaar dat het hele essay alsnog niet voor vol wordt aangezien.

Een andere manier om ernaar te kijken begint met de vraag: wie heeft er *geen* moeite met zo’n bewoording? Dat zijn, zwart-wit gesteld, de ‘naïeve’ lezers die openstaan voor spiritualiteit en verbondenheid met de natuur. Zijn dit de mensen die het essay van de Maand van de Filosofie aanschaffen?³⁵ Afgaande op de activiteitenagenda tijdens de Maand (doorgaans grotendeels in boekhandels), is het veilig te veronderstellen dat de Maand bedoeld is om de interesse in filosofische literatuur in zijn algemeenheid te intensiveren. En, ook

³⁵ De Stichting Maand van de Filosofie heeft geen missie gepubliceerd, ‘maar naast het organiseren en coördineren van de Maand is de Stichting ook een fonds voor nieuwe (publieks)filosofische initiatieven.’ (maandvandenfilosofie.nl, 23.06.2016)

interessant: in hoeverre speelt het essay in op een gevestigde (verstandige) orde die meeleeft? We weten het niet. Hoe het ook zij, het essay laat zien dat het mogelijk is de westerse blik op filosofie uit te breiden.

3.8 De ander: het dier

Nietzsche ziet de filosoof als arts van de cultuur, De Martelaere wil als kind dierenarts worden en wordt een filosofe die dieren ‘behandelt’. Nu en dan lijkt het erop dat zij zelf liever een dier zou zijn. ‘Een van de diepste bekommernissen waardoor de mens zich onderscheidt van het dier zal wel zijn desperate verlangen zijn naar iets “wat blijft”. (WB: 40) Liefde en religie zijn uitingen van verlangen en bijgevolg typisch menselijk. Bij dieren doet vergankelijkheid er ‘op een mysterieuze manier’ (WB: 41) niet toe, zegt zij met ontzag. Aan de hand van Sartre wordt beargumenteerd dat het menselijk bewustzijn je in de weg staat om samen te vallen met jezelf. Alleen dieren, planten, en materie zijn *en-soi*. De mens is *pour-soi*, ‘hij is nooit zonder meer wat hij is, maar leeft voortdurend vanuit een beeld van hoe hij wil zijn en wat hij wil worden.’ (WB: 45) Bijna smachtend wordt er gepeinsd:

Hoeveel eenvoudiger is het dan niet om alleen maar *en-soi* te zijn: zijn en niet eens te weten dat men is, noch wat men is, in een zelfgenoegzame beslotenheid, ieder ogenblik volmaakt, onwetend omtrent verleden en toekomst, zonder herinnering of verlangen. (WB: 45)

En ook in de volgende passage klinkt een mensenzucht:

Een dier kijkt om zich heen en wat het ziet is alleen maar wat er is, de volheid van een niet-reflexieve aanwezigheid. De mens kijkt naar dezelfde dingen, en plots komt het niets ter wereld, in een blik die voortdurend nee zegt tegen alles wat gegeven is. (WB: 47)

Uit het oeuvre van De Martelaere spreekt een grote belangstelling voor dieren en hun belevingswereld. Haar debuutroman *Koning der wildernis* (1971) is geschreven vanuit het perspectief van een door mensen gevangen leeuw. In de essays komt regelmatig haar hond voorbij, en in de roman *De staart* (1992) heeft de hoofdpersoon meer met honden dan met mensen. Een personage uit *Het onverwachte antwoord* heeft eveneens zo’n uitgesproken ‘ik en de ander’-relatie met haar hond. Als het dier doodgaat, beseft zij dat de hond niet weet dat ook zij eens zal sterven. En ze beseft dat hij niet weet dat ze verbonden zijn, ‘mijn dode hond en ik,

in de manier waarop we er niet meer zullen zijn – maar ook in de manier waarop we er niet waren, zo lang.’ (OA: 240) Het dier is dus ‘de ander’ als er gekeken wordt naar bewustzijn (het is geen mens). Maar uiteindelijk is er ook tussen deze ‘ander’ en ‘ik’ geen verschil.

3.9 De ander: Godfried H.

Intussen is er toch een ‘ander’ die een ‘ander’ blijft. Die bestaat in de fictie. In de periode De Martelaere II is één roman verschenen, haar zesde. *Het onverwachte antwoord* (2004)³⁶ is uitstekend te lezen zonder op de hoogte te zijn van De Martelaeres filosofische onderzoekingen. Het is een verhaal in het hier en nu, waar mensen een kanarie hebben, op citytrip naar Praag gaan en boodschappen doen bij de Carrefour. Verschillende focalisators vertellen om beurten een hoofdstuk lang over hun relatie met ene Godfried H., een schrijver en universitair docent. Om te beginnen is een kunstenares: ‘Esther, Esther’, zegt hij tegen haar, ‘het mooiste gedicht dat ik ken gaat over jou.’ (OA: 33) Clara is voor hem ‘De heldere. De wetenschappelijke.’ (OA: 52) Anna, getrouwd met Godfried, is de therapeute van zijn minnares, de suïcidale Sybille. ‘Mijn hoofd zit vol sibillijnse gedachten,’ zegt hij, ‘Sybille, Sybille, er is niets wat niet jou is.’ (OA: 138) En dan is er Marina, een voormalig studente, aan wie hij het mooiste gedicht dat hij kent voordraagt. ‘En het gaat ook nog over jou. “Marina”.’ (OA: 121)

Het perspectief van Godfried zelf ontbreekt; de lezer leert hem kennen door de ogen van de vrouwen. Het langste hoofdstuk bestaat uit honderdveertien pagina’s in briefvorm, waarbij het puzzelen is welk personage de ‘ik’ is. Elk van deze vrouwen zou de briefschrijfster kunnen zijn, ‘heen en weer rennend tussen de wasmachine en het papier’. (OA: 200) Het ene moment herken je Clara die het heeft over haar kinderen, dan bespeur je het schildersoog van Esther, of Anna’s neiging om alles in even aantallen te hebben. Ze is (of liever: ze zijn) in ieder geval intens geobsedeerd door Godfried H. De brief geeft je het idee dat je blij toe mag zijn dat je niet verliefd bent op deze man. De emoties schieten alle kanten op, van vleierend naar jaloers, opgewonden, onderdanig en teleurgesteld. Seksuele verleiding speelt een grote rol in de correspondentie: ‘Schrijven is vrijen met afstandsbediening.’ (OA: 231) Functioneel is het ook, dit naakt. Zo wordt op verschillende momenten en manieren beschreven hoe de vrouw fellatio ervaart, hetgeen verraadt dat er meerdere briefschrijfsters moeten zijn.³⁷

³⁶ Onderscheiden met de Gouden Uil Publieksprijs 2005.

³⁷ Overigens is niet gezegd dat de vrouwen allemaal in dezelfde periode seksuele omgang met Godfried H. hebben, al wordt dat gesuggereerd in de chronologie. Maar omdat de liefdesbrief een collage is, zouden het evenzogoed brieven uit verschillende levensfasen van hem kunnen zijn; concrete tijdsaanduidingen ontbreken.

Wat onveranderd in exact dezelfde woorden terugkomt is: 'Ik hou van jou'. Het wordt voortdurend gezegd en klaarblijkelijk veel te weinig teruggezegd. De uitdrukking krijgt iets absurds; een linguïstische beperking van verder eloquente vrouwen die hetzelfde bericht naar dezelfde man sturen.³⁸ Het zelf smelt hier samen met de ander, althans: met de andere vrouwen. Want alle pogingen van de vrouwen ten spijt, met Godfried H. kunnen ze niet samenvallen. Hij is en blijft de ander. Tegelijk kan in twijfel worden getrokken of het überhaupt wel om hém gaat. Nu en dan zijn Godfried en God inwisselbaar. Wanneer de maîtresse baalt omdat meneer zo nodig zijn echtgenote moet bellen in haar bijzijn, zegt ze: 'o mijn gemaal, laat mij proeven van de eeuwigheid. God heeft een ander, God heeft zelfs nog alle anderen'. (OA: 133) Deze liefde is onder de streep niet anders dan voor eeuwig één willen zijn met de ander. En op het zelfde moment is er het besef dat er meerderen zijn die dat willen. 'Ik ben veel vrouwen' (OA: 254) zegt de briefschrijfster, en dan niet om (à la Chaka Khan) haar eigen veelzijdigheid te bejubelen. Eerder lijkt de kerngedachte dat je je vooral niet hoeft in te beelden een individu te zijn; je had iedereen kunnen zijn.

3.10 De Martelaere als cultuurcriticus

Bij De Martelaere is duidelijk te zien dat haar teksten voortkomen uit een moderne westerse cultuur, een cultuur ook met een christelijke basis. Zo worden morele voorschriften voor wat betreft naastenliefde als bekend verondersteld. Toch is zij niet zo fanatiek anti-God als Dèr Mouw. Dat zal te maken hebben met haar eigen levensbeschouwing, maar vermoedelijk speelt de tijdgeest ook een rol. Rond het jaar 2000 was de secularisering beduidend verder dan in de tijd van Dèr Mouw, waar het vanzelfsprekend was praktiserend christen te zijn. De Martelaere is subtieler in het opvoeren van alternatieven voor 'God' als benaming voor een hogere macht; bij haar krijgen 'Kracht' en 'Niets' een hoofdletter. Een groot verschil met Dèr Mouw is dat De Martelaere er (stilzwijgend) voor kiest vreemde begrippen te weren; alle oosterse ideeën worden in helder Nederlands uitgelegd – overigens zonder verantwoording. Haar stijl doet al met al minder 'onchristelijk' en minder aanvallend aan. Toch geeft ze wel degelijk rechtstreeks kritiek op de christelijke ideologie. Zo staat in *Wereldvreemdheid*: 'We hebben natuurlijk, of sommigen onder ons, het geloof in een persoonlijke God als kosmische waarborg dat de mens

³⁸ De uitdrukking doet in deze obsessieve hoedanigheid denken aan het tweeledige van het Spaanse 'te quiero', wat zowel 'ik hou van je' als 'ik wil je' betekent.

een bevoorrechte plaats bekleedt in het universum' (wv: 126) om te vervolgen met een protest, behoedzaam ingekleed met 'soms' en 'misschien':

Maar soms rijst toch wel het vermoeden dat dit een al te menselijke creatie is, en dat in de ware werkelijkheid de waarde van alles moet verbonden zijn met de waarde van al het andere, zodat, misschien, alles ertoe doet, van de mieren tot de sterren, al kunnen wij dan niet meer zeggen op welke manier dat zou moeten zijn. (wv: 126)

Met de gelovige 'we of sommigen onder ons' identificeerde de tekst zich met de christenen. Maar is deze 'we' wel dezelfde als de 'wij' die niet meer kunnen zeggen? De tweede 'wij' is kennelijk niet meer in staat tot advies, terwijl van deze groep wordt verwacht iets te zeggen over 'waarde' en 'de ware werkelijkheid'. Ik hoor hierin het metier van de filosoof, het is alsof De Martelaere haar vakgenoten aanspreekt.

Elders is het evident dat de filosofie een lesje krijgt in zelfreflectie. De westerse filosofie is 'ontrouw aan wat [...] haar diepste drijfveer had moeten zijn: een wijsbegeerte, een verlangen naar wijsheid.' (OA: 152) En dat heeft kunnen gebeuren omdat de filosofie niet kan meedoen aan de moderne wetenschap, waar de objectieve werkelijkheid wordt gemeten en doorgrond aan de hand van 'meer-dan-subjectieve waarneming'. Zodoende is de westerse filosofie in rap tempo veranderd in een 'theorie', waaronder wordt verstaan: 'een constructie van het denken.' (wv: 152-153) 'Denken, voelen en doen zijn de drie grote pijlers van de westerse cultuur. Stoppen met denken, luidt het ene grote devies in het oosterse zoeken naar wijsheid.' (wv: 155) Hier botsen de culturen. Maar het essay wil zich niet neerleggen bij de gedachte dat de oosterse en de westerse zienswijze onverenigbaar zijn.

Want als 'de werkelijkheid' voor alle mensen dezelfde is, en alle mensen op hun beurt wezenlijk dezelfde zijn, met dezelfde natuurlijke vermogens inzake denken en waarnemen, dan zou de ware 'wijsheid' of verlichting in alle tijden en culturen ondanks talloze omzwervingen toch uiteindelijk op hetzelfde moeten neerkomen. (wv: 157-158)

De Martelaere wijst ons er met haar teksten op dat we ons kunnen verdiepen in niet-westerse perspectieven in de filosofie. Maar verwacht van haar geen succesformule voor oosterse filosofie in het westen. Je schiet er, zo zegt ze, in ieder geval niets mee op om te gaan knippen en plakken om uit te komen op 'het "beste" uit beide denkwijzen', of om 'aan beide kanten het onverenigbare lichtjes te herinterpreteren, zodat het "eigenlijk allemaal hetzelfde" blijkt te zijn.' (wv: 142)

Wat is er nu, samenvattend, 'het onverenigbare'? Aan de westerse kant zijn dat per saldo twee (dualistische) aspecten: ten eerste het christelijk geloof waarin de mens het centrum van de werkelijkheid is, ten tweede de wetenschap die de menselijke rede als verlichting beschouwt. In het Oosten daarentegen wordt verlichting begrepen als leegte; een bevrijding van het denkende 'ik' – vanuit een beginsel waarin de mens één is met al het andere. Oost en West zijn wat dit denken betreft dus werkelijk tegenovergestelde richtingen.

4. De ander

In de vorige hoofdstukken is uitgelicht welke hindoeïstische en boeddhistische gedachten werden geadopteerd. Ik heb besproken hoe de notie ‘ik’ geproblematiseerd wordt door De Martelaere en door Dèr Mouw. Zij pleiten allebei voor een non-dualistische gedachte, waarbij het onderscheid tussen ‘zelf’ en de ander vervaagt. Toch houden ze één ‘ander’ in stand: de andere sekse. Dit gegeven kan beslist vanuit genderstudies benaderd worden, maar hier houd ik het simpelweg op een signaal van heteroseksualiteit. Bij allebei is het in de amoureuze sfeer waar een volledig samenvallen met de andere sekse onmogelijk blijkt – of psychologisch gezien misschien zelfs wel onwenselijk. Een eeuwig onbereikbare ander past in een cultureel discours dat een verheven status toekent aan eros, de hartstochtelijke liefde. De literatuur is bij uitstek een domein waar verliefdheid een zaak van leven en dood is. Wat dit aangaat wint een typisch menselijke illusie – namelijk romantiek – het van de kosmische eenheidsgedachte.

Ik gebruik het woord ‘kosmisch’ om aan te geven dat ‘de ander’ bij De Martelaere en Dèr Mouw niet voorbehouden is aan een menselijke vorm. Beiden interpreteren hetgeen waarmee ‘ik’ in essentie samenvalt als *al* het andere: mens, dier, plant en alle andere verschijnselen (zoals wolken en sterren). Met deze kritiek zijn zij te relateren aan wat vandaag wordt aangeduid als posthumanisme, het filosofisch discours over veranderingen in de relatie tussen mensen, dieren en dingen. Posthumanisme is in deze context niet inclusief techniek; bij beide auteurs zie ik geen aanleiding om te vermoeden dat zij zichzelf herkennen in machines. De kritiek is posthumanistisch vanuit een visie waarin wordt gestreefd naar het opheffen van de scheiding tussen mens en natuur. Deze scheiding wordt gemaakt in het christendom, maar ook in een groot deel van de academische wereld, waaronder de filosofie. Het zijn naar mijn idee precies deze heersende partijen waaraan De Martelaere en Dèr Mouw hun kritiek adresseren, elk op een eigen manier.

4.1 De oosterse ander

Dèr Mouw en De Martelaere maken onmiskenbaar deel uit van de cultuur waar zij kanttekeningen bij plaatsen. In wat volgt onderzoek ik de invulling van de identiteit van ‘de ander’ op het niveau van cultuurgebonden ideologische mechanismen. Hier kom ik terug bij het onderscheid tussen Oost en West. Ik beschouw het als een strategische keuze van de literatoren om ‘iets anders’ expliciet te presenteren als ‘iets oosters’ (hindoeïstisch/

boeddhistisch). Dèr Mouw en De Martelaere passen allebei niet in het plaatje van de oriëntalist. Zij voeren de oosterse ‘ander’ niet op om een superioriteit van het Westen te bestendigen. Is hier dan sprake van het tegendeel: wordt het Westen als inferieur neergezet? Ook dat is niet het geval. Ze gebruiken de macht van de pen vanuit een overtuiging dat de eigen cultuur verbeterd kan worden. Dat betekent dat zij zien dat culturen niet onveranderlijk zijn. Vlijtig planten zij niet-Europese concepten in de literatuur – en dus in de westerse cultuur.

Bij De Martelaere is de oosterse filosofie niet zozeer een vervanger van, als wel een aanvulling op het blikveld van de westerse filosofie; een extra mogelijkheid in het streven naar kennis en wijsheid. Het is opvallend dat er geen namen van leermeesters worden genoemd. De Martelaere heeft het over ‘het boeddhisme’ en niet ‘de Boeddha’. Deze keuze is te begrijpen in het licht van toegankelijkheid. In de traditie van de westerse filosofie wordt weliswaar met een persoonsnaam verwezen naar een ideeënleer, maar ‘de Boeddha’ klinkt wellicht toch iets teveel als het trendy tuinbeeld. Bovendien geeft ‘het boeddhisme’ aan dat er een heleboel mensen zijn die op deze manier naar de wereld kijken. Dèr Mouw geeft geen rekenschap van een specifieke goeroe. Dat lijkt onbelangrijk, maar het is toch uitzonderlijk. Bij de oosterse bewegingen die sinds de twintigste eeuw in zwang zijn geraakt, is vaak sprake van een Indiase man die een groep westerlingen leidt (cf. Kranenborg 1997). Denk bijvoorbeeld aan de cultus rond Krishnamurti, vanaf 1911. Dèr Mouws solisme is te interpreteren als de keuze van een vrije geest – en voor iemand die ‘aan mystiek doet’ is het helemaal passend om geen tussenpersoon te zoeken in de beleving van het hindoeïsme.

Het blijft paradoxaal, het inzetten van het Oosten als ‘de ander’ om daarmee aan te tonen dat het onderscheid tussen ‘ik’ en ‘de ander’ moet worden opgeheven. Waarom hebben zij het Oosten nodig om in het Westen te motiveren hoe zij de werkelijkheid willen zien? Het gaat hier om twee schrijvers die hun hele werkzame leven in de filosofie zitten. Ze zijn slim en welbespraakt. Desondanks is het blijkbaar geen optie om een verandering in zienswijze puur op eigen titel te verkondigen. Natuurlijk is dat te verklaren doordat ze zich bewegen in de wetenschappelijke wereld, waar je vertelt wat je bronnen zijn. Maar we hebben hier bovenal te maken met discursieve praktijken. Waarom moeten zij accentueren dat ze aansluiten bij een oosters discours? Wanneer Jan Peter Balkenende oproept tot de VOC-mentaliteit, legt hij ook niet uit dat hij daarmee aansluit bij een eurocentrisch discours. Toch?

Dèr Mouw en De Martelaere zitten echter in een andere positie. Zij schrijven met een achterstand omdat ze er niet vanuit kunnen gaan dat het westerse publiek hen ‘van nature’ kan volgen. (Ik gebruik aanhalingstekens, aangezien de logica’s van het dominante discours daarbinnen worden beleefd als natuurlijk, terwijl ze in feite zijn aangeleerd.) Om de cultuurverandering die de twee voor ogen hebben op gang te brengen, is het een slimme zet om expliciet te leunen op een andere traditie. Want je kunt nog zo’n goede reputatie hebben opgebouwd in je vakgebied, als dissident is de kans dat je voor gek versleten wordt kleiner wanneer je onderstreept dat je heus niet de enige bent.³⁹ De oosterse anderen zijn aldus je medestanders. Anders gezegd wordt er een ‘goede ander’ binnengebracht om het discours te veranderen. Het spel om de macht wordt gespeeld volgens de cultuureigen regels van het dominante discours. In een cultuur waarin ‘ik’ voorlopig nog niet is ontmaskerd als een illusie, komt het construeren van zo’n ander kennelijk goed van pas.

Othering gebeurt in de regel met een (bewuste of onbewuste) bedoeling om de ander te kleineren of te veroordelen, om je eigen ‘zelf’ meer waarde te geven. Ostwalt (2012) spreekt echter ook van *positive othering*. Dat is het proces waarin de ander beter wordt dan het zelf. Ostwalt geeft daar een goddelijke betekenis aan: ‘When we designate “the other” as superior to the self, we are essentially defining something that is “extra-human”, divine, or God.’ (Ostwalt 2012: 15) Wat Dèr Mouw en De Martelaere doen, komt niet overeen met deze definitie van *positive othering*. Veeleer is er sprake van zoiets als een ‘niet-negatieve *othering*’. Toch is hier ook een kritische kanttekening bij te plaatsen. Hoe je het ook wendt of keert, het blijft *othering*.

In each case, negative and positive othering, we build our own reality schemes and then believe them as if they are objectively true apart from us. This is how we maintain illusions about national, cultural, racial, and religious superiority. (Ostwalt 2012: 19)

Dèr Mouw en De Martelaere stellen culturele illusies en de identiteit van het Westen ter discussie. Dit past bij hun maatschappelijke rol als leraar, filosoof en schrijver. Zij handelen onmiskenbaar vanuit een respect voor de oosterse cultuur. Alleen wordt door de eigen westerse cultuur te willen overtuigen van het goede van de oosterse cultuur, onvermijdelijk ook de differentiatie bestendigd. En ik draag met de focus van dit onderzoek evenzogoed bij aan de instandhouding van oosterse en westerse stereotypen. Het olifantenpaadje van ‘wij en zij’ krijgt zo niet de kans dicht te groeien. Het is de vraag of hieraan te ontsnappen is. We zouden kunnen

³⁹ *Argumentum ad populum*.

ophouden met het praten in termen van Oost en West. Niettemin is *othering* geconsolideerd in ons denken. Dat gezegd hebbende, soms is schrijven beter dan zwijgen. Waar Nietzsche spreekt via Zarathustra, heeft Dèr Mouw zijn *Adwaita en De Martelaere de Maand van de Filosofie* om hetzelfde te vertellen als wat in *Porgy and Bess* door een slechterik wordt verkondigd: ‘It ain’t necessarily so.’

•••

Voordat ik overga tot de conclusie, een slotreflectie. In de analyses is het verband gelegd met de cultuur waarin De Martelaere en Dèr Mouw hebben geleefd. Zonder in de schoenen van een biograaf of psycholoog te gaan staan, wil ik toch niet voorbijgaan aan de plek die de oosterse oriëntatie inneemt in hun eigen levens. Uitgerekend elementen die gaan over ‘wat blijft’ worden overgenomen, terwijl er meer te bestuderen is in het boeddhisme en hindoeïsme. Bij beiden vindt deze oriëntatie plaats op middelbare leeftijd, een fase waarin de dood dichtbij komt (al geldt onverminderd: wie als vijftiger overlijdt is vroeg gestorven). De dood was bij De Martelaere altijd al een hoofdthema en het is bekend dat zij haar echtgenoot verloor onder raadselachtige omstandigheden (hij verdween van een veerboot). Van Dèr Mouw weten we dat hij tweemaal een poging tot zelfdoding deed. Het lijkt me niet vergezocht te veronderstellen dat zij allebei ruimschoots hebben nagedacht over hun eigen sterfelijkheid. Contemplatie op leegte en op de mogelijkheid van iets eeuwigs past daarbij. Het woord ‘troost’ heeft bij De Martelaere een negatieve lading – het is iets waar ‘verstandige volwassenen’ in geloven. Toch denk ik dat er troost gevonden wordt in de gedachte dat het naderende verlies van een ‘ik’ goed nieuws is.

5. Conclusie

Ik begon het onderzoek vanuit het standpunt dat het onbevredigend is het oosterse element in de teksten van Patricia de Martelaere en Johan Andreas dèr Mouw simpelweg een uiting van exotisme te noemen. Uit de analyse blijkt dat achter de omarming van oosterse filosofie in beide gevallen een sympathie ligt voor een compleet andere benadering van ‘de ware werkelijkheid’ dan in onze westerse cultuur geldt. Wanneer de poëzie van Dèr Mouw zegt: ‘’k ben Brahman’, dan schuilt daarin een strategie om het dominante discours uit te dagen. Op deze manier is ook in De Martelaeres bespreking van mieren, sterren en ‘niet-iets’ een cultuurkritische attitude te ontwaren. Mijn hypothese was dat de teksten van Dèr Mouw en De Martelaere iets delen in het begrip van ‘ik en de ander’. Deze hypothese is bevestigd: er is een overeenkomstige gedachte dat het zelf niet te onderscheiden is van al het andere. Hindoeïstische aspecten bij Dèr Mouw heb ik weten te herleiden naar de filosofische traditie, meer specifiek naar de *Upanishaden*. Bij De Martelaere heb ik de denkbeelden uit het boeddhisme kunnen traceren, waarbij wat zij ‘niet-iets’ noemt, in verband is te brengen met het *Hartsoetra*.

Ik ging het onderzoek in met een vermoeden van een paradox rondom het proces van *othering*. Op grond van het onderzoek is te concluderen dat er inderdaad een tegenstrijdigheid is: weliswaar zijn de twee literatoren op levensbeschouwelijk niveau voorstanders van een non-dualistische gedachte, er wordt gelijktijdig een ‘oosterse ander’ in stand gehouden. Dit is in discursieve context te beschouwen als een noodzakelijk kwaad, een strategie om verandering teweeg te brengen in het dominante discours – de eigen westerse cultuur.

6. Discussie

Bij aanvang heb ik het onderzoek in een postkoloniaal theoretisch kader geplaatst, met de bedoeling om de eurocentrische basis van de cultuur waarin deze teksten verschenen, als zoeklicht te laten fungeren in mijn tekstanalyses. Dit bleek een zeer bruikbaar zoeklicht, niet in de laatste plaats omdat ik zelf deel uitmaak van de westerse cultuur die ik hier onderzoek. Ik had zien aankomen dat de kritiek van mijn twee literatoren geadresseerd zou zijn aan het christendom en aan de westerse filosofie. Toch had ik er niet op gerekend dat de klacht richting filosofie veel meer is dan een oproep tot incorporatie van oosterse filosofie. Het wordt me duidelijk dat daarachter een discussie ligt over de positie van de filosofie in de moderne wetenschap. Uit deze constatering spreekt uiteraard mijn beperkte kennis van de westerse filosofie en bijgevolg van discussies over filosofie in een academische context. Intussen zie ik dat alleen al in het begrip ‘wijsbegeerte’ in De Martelaeres *Wereldvreemdheid* en Dèr Mouws ‘Misbruik van mystiek’ materiaal klaarligt voor een vervolgonderzoek. Vanzelfsprekend zou de invloed van Nietzsche op deze twee schrijvende filosofen uitgebouwd kunnen worden, maar omwille van mijn onderzoek heb ik hoofdzakelijk ingezet op het ‘God is dood’-discours. Het is veelzeggend dat ik, ondanks een studie Nederlands en een liefde voor moderne literatuur, vooralsnog geen filosoof-kunstenaar kan noemen die eveneens in dit onderzoek zou hebben gepast. Ik wil echter niet de conclusie trekken dat een academicus die literatuur schrijft én een lans breekt voor een oosterse denkwijze, slechts eens in de honderd jaar voorkomt in onze samenleving. Het thema ‘oosterse filosofie in de Nederlandse literatuur’ verdient een breedopgezet cultuurhistorisch onderzoek, waarin de invloed van het boeddhisme en hindoeïsme op Vijftigers als Bert Schierbeek en Simon Vinkenoog niet mag ontbreken. De Weberiaanse theorie van Colin Campbell (2007), die stelt dat het Westen met name sinds de jaren zestig in een veranderingsproces van ‘Easternization’ zit, leent zich voor een toespitsing op literatuur. Voorts kunnen hedendaagse teksten over oosterse denkwijzen – waaronder De Martelaeres essays – benaderd worden als discursieve praktijken in het sociaal-politieke klimaat van nu. Zo duidt de marxistische filosoof Slavoj Žižek de opleving van het boeddhisme in het Westen als een protest tegen mondiaal kapitalisme. Tenslotte zie ik in het gegeven dat Dèr Mouw en De Martelaere een humanistisch wereldbeeld problematiseren, aanleiding voor een studie naar posthumanisme in de Nederlandse literatuur, daarbij wijzend op de interdisciplinaire ontwikkelingen in *Posthumanities* (Rosi Braidotti, Cary Wolfe).

Literatuur

- Araújo, Marta & Silvia R. Maeso.** 'Eurocentricism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance: An Introduction'. In: Marta Araújo & Silvia R. Maeso (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*. London: Palgrave Macmillan, 2015, pp 1-22.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin.** *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. [1989] London / New York: Routledge, 2004.
- Beauvoir, Simone de.** *Le Deuxième Sexe. Tome 1: Les Faits en les Mythes*. Paris: Gallimard, 1949.
- Bel, Jacqueline.** *Bloed en rozen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1900-1945*. Amsterdam: Bert Bakker, 2015.
- Braak, Menno ter.** 'Dat ben jij'. In: Johan Andreas dèr Mouw, *Verzamelde werken. Derde deel. Nagelaten gedichten. Gevolgd door eenige stukken over J.A. dèr Mouw*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1951.
- Campbell, Colin.** *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm Publishers, 2007.
- Davies, Norman.** *Europe: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Demeyer, Hans & Sven Vitse.** 'Revanche of conflict? Pleidooi voor een agonistische literatuurstudie'. In: *Spiegel der Letteren* vol. 56, nr. 4, (2014), pp 511-538.
- Dèr Mouw, Johan Andreas.** *Verzamelde werken. Eerste deel. Brahman I*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1947.
- Dèr Mouw, Johan Andreas.** *Verzamelde werken. Tweede deel. Brahman II*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1947.
- Dèr Mouw, Johan Andreas.** *Verzamelde werken. Zesde deel. Verspreide geschriften*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1949.
- Dèr Mouw, Johan Andreas.** *Brieven aan Frederik van Eeden*. Editie Harry G.M. Prick. Den Haag: Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum, 1971.
- Goldstein, Joseph & Jack Kornfield.** *Seeking the Heart of Wisdom. The Path of Insight Meditation*. Boston: Shambhala, 1987.
- Hellemans, Dina.** 'Ongelijke tweelingbroers. J.W.F. Werumeus Buning, J.J. Slauerhoff en het exotisme'. In: Paul Pelckmans (red.), *Exotisme. Een droom van afstand. ALW-Cahier nr. 11*. Leuven: Vlaamse Vereniging voor Algemene en vergelijkende Literatuurwetenschap, 1991, pp 127-147.
- Hellemans, Frank.** 'De tao van de literatuur. Het leven zoals het is, volgens de nieuwe Patricia de Martelaere'. In: *Ons Erfdeel*, vol. 48, nr. 3 (juni 2005), pp 341-348.
- Huntington, Samuel P.** *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011.
- [‘Johan Andreas dèr Mouw (1863-1919)’] Website *Koninklijke Bibliotheek. Nationale bibliotheek van Nederland*. 23.06.2016. <https://www.kb.nl/themas/nederlandse-poezie/dichters-uit-het-verleden/johan-andreas-der-mouw-1863-1919>
- Kranenborg, R.** *Hindoeïsme*. Kampen: Kok, 1997.

- Laclau, Ernesto.** 'Metaphor and Social Antagonisms'. In: Lawrence Grossberg & Cary Nelson, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp 249-257.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe.** *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. [1985] London / New York: Verso, 2014.
- Martelaere, Patricia de.** *Wereldvreemdheid*. Amsterdam: Meulenhoff, 2000.
- Martelaere, Patricia de.** *Wat blijft*. Amsterdam: Stichting Maand van de Filosofie, 2002.
- Martelaere, Patricia de.** *Het onverwachte antwoord*. Amsterdam: Meulenhoff, 2004.
- Meijer, Maaike.** *In tekst gevat. Inleiding tot een kritiek van representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.
- Middag, Guus.** 'Een god van glas'. In: *Tirade*, vol. 41, nr. 371 (november 1997), pp 402-419.
- Nietzsche, Friedrich.** *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. Vert. dr. P. Endt en H. Marsman. Amsterdam: Wereldbibliotheek, z.j. [zestiende druk].
- Ostwalt, Conrad.** *Secular Steeples. Popular Culture and the Religious Imagination. 2nd Edition*. London / New York: Bloomsbury, 2012.
- Poorthuis, Marcel & Theo Salemink.** *Lotus in de Lage Landen. De geschiedenis van het Boeddhisme in Nederland. Beeldvorming van 1840 tot heden*. Almere: Parthenon, 2009.
- Pruis, Marja.** *Als je weg bent. Over Patricia de Martelaere*. Amsterdam: Prometheus, 2013.
- Roder, J.H. de.** 'over Wereldvreemdheid van Patricia De Martelaere'. In: *Yang*, vol. 37, nr. 2 (juli 2001), pp 224-232.
- Said, Edward W.** *Orientalism*. [1978] London: Penguin, 2003.
- Said, Edward W.** *Cultuur en imperialisme*. Vertaald door Luud Dorresteyn. Amsterdam / Antwerpen: Atlas, 1994.
- Schopenhauer, Arthur.** 'Mitleid und Ethik'. In: *Preisschrift über die Grundlage der Moral. Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt, 2. Auflage, Band 4. Leipzig, 1919, pp 270-273. 23.06.2016 ontleend aan: <http://www.arthur-schopenhauer-studienkreis.de/Preisschrift-Moral/Ethik-Moral/ethik-moral.html>
- Thich Nhat Hanh.** *Vorm is leegte, leegte is vorm. Commentaar op het Prajñāparamita hartsoetra*. Rotterdam: Asoka, 2009.
- Tongeren, Paul van.** *Nietzsche*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Vledder, W.H. van.** *Het mysterie van het Zelf. De voornaamste Upanishaden ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien*. Deventer: Ankh-Hermes, 2000.
- Vosmaer, Carel.** 'Levensschets van Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer'. In: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 1875*. Leiden: E.J. Brill, 1875, pp 19-49.
- Wilmink, Willem.** 'Projectgroep Wilmink. Enkele aantekeningen bij Dèr Mouw'. In: *Spektator. Tijdschrift voor Neerlandistiek*. Jaargang 1 (1971-1972), pp 419-426.
- Wittgenstein, Ludwig.** *Losse opmerkingen*. Inleiding: Patricia de Martelaere. Amsterdam: De Balie, 1992.