

# Krishnamurti's uitdaging

Een oriëntatie op een ongescheiden geschiedenis  
van het denken



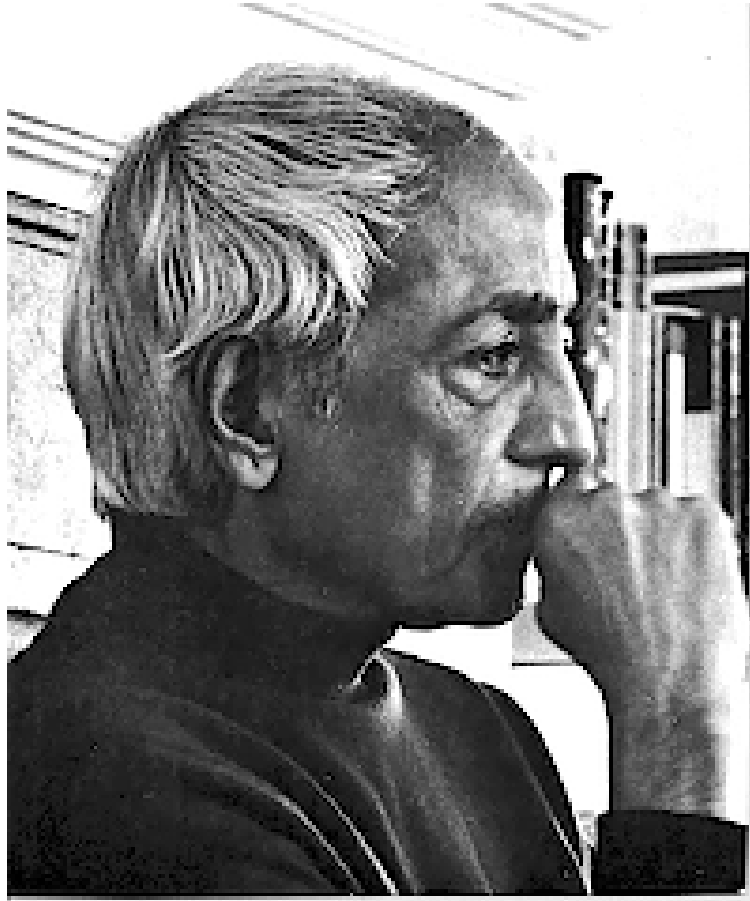
Master thesis Maatschappijgeschiedenis  
Ada van Gulik  
Studentnummer 256726

Beethovenlaan 46  
2661 HB Bergschenhoek  
010-4790809 / 06-24505253  
a.vangulik@tudelft.nl

Begeleiders: prof.dr. A. van den Braembussche en dr. G. Oonk  
Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen  
Erasmus Universiteit Rotterdam

februari 2008

---



*“There is no path to truth, historically or religiously. It is not to be experienced or found through dialectics; it is not to be seen in shifting opinions and beliefs. You will come upon it when the mind is free of all the things it has put together. That majestic peak is also the miracle of life.”*

- Jiddu Krishnamurti

Krishnamurti's Journal, 7th October 1973, in *The Krishnamurti Text Collection*

# **Inhoudsopgave**

<b>VOORWOORD</b>	<b>4</b>
<b>HOOFDSTUK 1 INLEIDING</b>	<b>5</b>
1.1 Verantwoording en probleemstelling	5
1.2 Onderzoeksstrategie en definitie van begrippen	11
<b>HOOFDSTUK 2 HISTORIOGRAFISCH DEBAT</b>	<b>16</b>
2.1 Literatuur over de theorie van de geschiedenis	16
2.2 Krishnamurti's leven en werk in historische context	20
2.3 Gedachtengoed van Krishnamurti	25
<b>HOOFDSTUK 3 KRISHNAMURTI'S BIOGRAFIE</b>	<b>29</b>
3.1 Theosofische invloeden: de creatie van een messias	29
3.2 Ontwikkeling als onafhankelijk denker	35
<b>HOOFDSTUK 4 KRISHNAMURTI OVER ...</b>	<b>44</b>
4.1 Autoriteit	44
4.2 Tijd	50
4.3 Identiteit	58
<b>HOOFDSTUK 5 CONCLUSIE</b>	<b>65</b>
<b>SAMENVATTING</b>	<b>71</b>
<b>LITERATUUR EN BRONNEN</b>	<b>73</b>
<b>NAMENREGISTER</b>	<b>78</b>

## VOORWOORD

Deze master thesis vormt de afsluiting van mijn studie Geschiedenis die ik begon in december 1999. Acht jaar later is de studie, die ik naast een bijna fulltime baan heb gevolgd, nagenoeg voltooid. Ik herinner me nog goed hoe gemotiveerd en blij ik was om te studeren omdat ik hiervoor in een eerdere periode van mijn leven niet de kans had gekregen of genomen. In de eerste plaats wil ik dan ook degene bedanken die mij stimuleerde om de studie te beginnen en die dit ook in praktisch opzicht mogelijk maakte: drs. Elly Adriaansz, destijds hoofd Bureau Onderzoek aan de Faculteit Bouwkunde van de Technische Universiteit Delft, onder wiens leiding ik van 1998 tot 2004 heb gewerkt als beleidsmedewerker onderzoek.

Ik wil ook alle docenten bedanken van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen van de Erasmus Universiteit Rotterdam die mij in de loop van de studie met hun inzichten en enthousiasme hebben verrijkt. Door hun inzet, vakkennis en gedrevenheid heb ik kunnen genieten van aantrekkelijk en kwalitatief hoogwaardig onderwijs en kan ik terugkijken op een leerzame en inspirerende studietijd. In het bijzonder dank ik mijn begeleiders van deze master thesis, prof.dr. Antoon van den Braembussche en dr. Gijsbert Oonk, voor hun steun om Krishnamurti als onderwerp te kiezen en voor hun constructieve, kritische adviezen tijdens het onderzoek.

Tenslotte dank ik mijn (schoon)familie voor hun steun en met name mijn partner Vinod Bhagwandin, met wie ik lief en leed deel sinds ik hem in oktober 2000 ontmoette in zaal B3 van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Tijdens de vragenronde van de Studium Generale-lezing, die hij had georganiseerd, stelde ik een vraag over Krishnamurti wat voor hem aanleiding was om mij na de lezing aan te spreken. Nu spreekt hij mij daar nog steeds over aan; Krishnamurti is een van onze gezamenlijke interesses. Vinod is mijn klankbord en inspiratiebron en zijn betrokkenheid en vriendschap waren en zijn altijd een grote steun. Zonder zijn bemoediging, gedrevenheid, kennis, enorme boekenkast en liefde had ik de studie niet kunnen voltooien.

# HOOFDSTUK 1 INLEIDING

## 1.1 Verantwoording en probleemstelling

*“We kunnen niet kiezen tussen de opvatting dat de geschiedenis de waarheid van de filosofische constructie bevat en het idee dat filosofie de sleutel van de geschiedenis bezit. We moeten beide mythen van de zuivere filosofie en de zuivere geschiedenis loslaten. Ieder filosofisch idee moet op zich genomen worden, nooit zonder historische last, maar ook nooit te reduceren tot zijn historische oorsprong. De historische benadering zou moeten laten zien hoe de filosofische betekenis boven de omstandigheden uitgaat en hoe de oorspronkelijke situatie een middel wordt om die te begrijpen.”*

- Douwe Tiemersma<sup>1</sup>

Deze master thesis is de laatste ‘proeve van bekwaamheid’ van mijn studie (Maatschappij)geschiedenis<sup>2</sup> waar ik in december 1999 mee begon. De opleiding onderscheidt zich van andere geschiedenisopleidingen in Nederland door haar maatschappijgerichte benadering, wat voor mij een reden was om te kiezen voor Rotterdam. De chronologische opbouw en de periodisering van de ‘traditionele’ geschiedenisopleidingen heeft in Rotterdam plaatsgemaakt voor de bestudering van historische problemen van ‘maatschappijtypen’<sup>3</sup> aan de hand van de economische en sociale geschiedenis, de politieke en cultuurgeschiedenis, en de niet-westerse geschiedenis.<sup>4</sup> Aanleiding voor de bestudering van een bepaald vraagstuk is de actualiteit,

---

<sup>1</sup> Douwe Tiemersma, *Verdwijnende Scheidingen. Proeven van intercultureel filosoferen* (Rotterdam 2005), 60.

<sup>2</sup> Met de invoering van het Bachelor-Master model is de naam ‘Maatschappijgeschiedenis’ gewijzigd in ‘Geschiedenis’, met een Bacheloropleiding Geschiedenis en een Masteropleiding Maatschappijgeschiedenis.

<sup>3</sup> Bij de oprichting van de studierichting in 1978, nu precies dertig jaar geleden, waren dat de pre-agrarische, de agrarisch-sedentaire, de agrarisch-verstedelijkte, de industriële en de agrarisch-metropolitane maatschappijtypen. In de huidige Bacheloropleiding zijn dat de pre-industriële (Europese samenlevingen van vóór ca. 1750), de industriële (Europese samenlevingen na ca. 1750) en de niet-westerse samenlevingen. Zie Dick van Lente (red.), *Studiemiddag: Visies op de Bacheloropleiding Geschiedenis aan de FHKW* (Rotterdam 2003).

<sup>4</sup> Sinds 2004-2005 is de naam van het themagebied Niet-westerse geschiedenis gewijzigd in Multiculturele geschiedenis. In dit verband blijf ik de naam Niet-westerse geschiedenis gebruiken omdat dit het geval was tijdens het grootste deel van mijn studietijd.

waarbij de inhoudelijke behandeling breed en historiserend is.<sup>5</sup>

De keuze voor een maatschappijhistorische benadering was een reactie op de turbulente discussies over de grondslagen en de grenzen van het vakgebied in de periode na de Tweede Wereldoorlog. Ter discussie stonden onder meer engagement en waardevrijheid; toegespitst op westerse vooroordelen en aannames in de gangbare geschiedschrijving, zoals bedreven door onder andere Oswald Spengler (1880-1936) en Arnold Toynbee (1889-1975). De dekolonisatie en de voortschrijdende globalisering hadden tot het besef geleid dat de geschiedenis werd geschreven vanuit een sterk eurocentrisch perspectief, waarmee geen recht werd gedaan aan de sociale en culturele processen in de wereld buiten Europa.<sup>6</sup> In Rotterdam resulteerde deze en andere bezinningen op het vakgebied in de oprichting van de nieuwe studierichting Maatschappijgeschiedenis in 1978, met als beoogde bijdragen het analyseren van actuele problemen en het inzichtelijk maken van de ontwikkelingsdynamiek van verschillende typen samenlevingen.

Ondanks de constatering in de zelfevaluatie van de opleiding dat “meer dan voorheen ook de invloed van denkers (humanisten, Verlichtingsfilosofen, politieke theoretici) op het historisch proces in het onderwijs betrokken wordt”<sup>7</sup>, is geschiedenis aan de Erasmus Universiteit vooral *sociale* geschiedenis - zowel in de keuze van de onderwerpen als in de benaderingswijze daarvan. Dat geldt ook voor het themagebied niet-westerse geschiedenis, waar mijn interesse ligt sinds het begin van mijn studie. De keuze voor actuele, maatschappelijke vraagstukken als aanleiding voor de bestudering van bepaalde onderwerpen past ook bij een dergelijke ‘sociale’ insteek: thema’s als ongelijke machtsverhoudingen, de erfenissen van het kolonialisme, historische legitimaties van politiek leiderschap, globalisering, vergelijkende regiogeschiedenis, de positie van minderheden, sociale bewegingen, creolisering en multiculturaliteit liggen dan voor de hand.<sup>8</sup>

De nadruk op sociale geschiedenis is op het eerste gezicht niet ten koste gegaan van de ruimte in het curriculum voor de invloed van denkers - een ander themaveld naast

---

<sup>5</sup> *Zelfevaluatie Masteropleiding Maatschappijgeschiedenis* (Rotterdam 2004), 17; *Geschiedenis. Over de grenzen van de tijd* (informatie-/wervingsbrochure Erasmus Universiteit Rotterdam), 9.

<sup>6</sup> Van Lente (red.), *Studiemiddag: Visies op de Bacheloropleiding Geschiedenis aan de FHKW*.

<sup>7</sup> *Zelfevaluatie Bacheloropleiding Geschiedenis* (Rotterdam 2004), 18.

<sup>8</sup> Ik noem hier enkele thema’s die centraal stonden in de colleges die ik gevolgd heb.

niet-westerse geschiedenis dat mijn interesse heeft. In de opleiding is ook aandacht voor de invloed van denkers, onder andere in de vakken Theorie van de Maatschappijgeschiedenis (The Silenced Past, historische ervaring / historisch besef, 'politics of memory', 2000-2001), Historische Beeldvorming (collectieve herinnering, historische taboes, invented history, 2003-2004), Theorie van de Geschiedenis (Tijd en Modern Historisch Besef, 2004-2005) en Early Modern Political Thought (2005-2006). Echter, de denktradities en het gedachtengoed, en veelal ook de 'denkers' die daar de revue passeren zijn zonder uitzondering (exponenten van) 'westerse' denktradities. In het aanbod van het themagebied niet-westerse geschiedenis is niets opgenomen over niet-westers gedachtengoed, en voor het vak Theorie van de Geschiedenis, waar wel 'westerse' denktradities aan de orde komen, geldt hetzelfde. De sociaal-culturele invalshoek van de Rotterdamse geschiedenisopleiding lijkt de reden te zijn voor het ontbreken van vakken over niet-westers gedachtengoed, maar deze invalshoek sluit de keuze voor niet-westerse geschiedenis van het denken mijns inziens niet uit, integendeel: gedachtengoed is niet alleen onderdeel van een culturele en sociale praktijk, het is vaak ook het fundament daarvan. Of zoals Tiemersma het verwoordt: "Filosofie is overal, zelfs in de feiten."<sup>9</sup>

Als ik vervolgens in de informatiebrochure van de opleiding lees "dat het belangrijk is om niet-westerse samenlevingen ook vanuit niet-westers oogpunt te beschouwen"<sup>10</sup>, dan ligt een oriëntatie op de geschiedenis van het denken dat een uitsluitend westerse invalshoek overstijgt, voor de hand. Deze oriëntatie heeft vorm gekregen in het onderwerp van deze master thesis en is toegespitst op het gedachtengoed van de Indiase 'denker' Jiddu Krishnamurti (1895-1986).

De keuze voor het gedachtengoed van Krishnamurti als onderwerp voor deze master thesis heeft verschillende achtergronden. Een belangrijke reden voor deze keuze is dat Krishnamurti zowel binnen als buiten de universiteit een inspiratiebron is voor velen, maar dat zijn werk in de *academische* historische en filosofische traditie veelal gemarginaliseerd wordt. Binnen de muren van de universiteit is er niet of nauwelijks onderzoek gedaan naar het gedachtengoed van Krishnamurti. Dit heeft niet alleen te

---

<sup>9</sup> Tiemersma, *Verdwijvende scheidingen*, 60.

<sup>10</sup> *Geschiedenis. Over de grenzen van de tijd*, 2. In een andere versie (*kijk verder dan de grenzen van de tijd*) zie p. 3. Vooraf zou nog de vraag gesteld moeten worden of het überhaupt mogelijk is om vanuit een westers geconditioneerd standpunt een niet-westers perspectief in te nemen.

maken met de categorisering 'spiritueel', 'oosters' of 'exotisch' die de gevestigde academische orde aan zijn werk lijkt toe te kennen, maar vooral ook met het feit dat Krishnamurti zelf niet reageerde op andere filosofen en niet geïnteresseerd was in theoretische stellingnamen of een wetenschappelijk debat over zijn gedachtengoed. Hij distantieerde zich van iedere poging tot theorievorming en beperkte zijn wijze van communicatie tot het gesproken woord en de levende dialoog, een vorm die sterk afwijkt van de westerse academische traditie die primair schriftelijk en theoretiserend is.

Het opvullen van het hiaat in de geschiedenis van het denken ten aanzien van Krishnamurti is mijns inziens van belang omdat ik verwacht dat het gedachtengoed van Krishnamurti een bijdrage kan leveren aan een alternatieve kijk op centrale geschiedtheoretische thema's, zoals het thema 'tijd'. Zo kan aan de hand van het werk van Krishnamurti de tijd als objectieve categorie voor de geschiedschrijving gedeconstrueerd worden en kan een radicaal andere en verrijkende betekenis inzichtelijk gemaakt worden.

Bovenstaande beschouwingen verklaren echter nog niet de keuze voor Krishnamurti als denker van wie het gedachtengoed een uitsluitend westerse invalshoek overstijgt. Er zijn vele denkers buiten het Westen die een vergelijkbare boodschap brengen en die bijvoorbeeld vanuit een boeddhistisch of hindoeïstisch perspectief een verruiming van het blikveld bieden; velen wellicht zelfs meer dan Krishnamurti. Waarom niet gekozen voor klassieke 'oosterse' denkers als Lao-Tze, Confucius, Boeddha, Nagarjuna, Shankara, Dogen, of moderne (negentiende en twintigste eeuwse) figuren als Ramakrishna, Vivekananda, Nishida, Nishitani, Fung Yulan, Ghandi, Aurobindo, Bose, Osho? En wat te denken van de 'niet-westerse' vertegenwoordigers van de Afrikaanse en islamitische filosofie, zoals Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali, Senghor, Iqbal of onze tijdgenoten Appiah, Wiredu, Ramadan?<sup>11</sup>

Een belangrijke motivatie voor de keuze voor Krishnamurti is gelegen in een persoonlijke interesse in zijn gedachtengoed, maar er is meer dat de keuze voor Krishnamurti in dit verband rechtvaardigt. Anders dan de meeste andere 'westerse' en 'oosterse' denkers baseerde Krishnamurti zich niet expliciet op een traditie, ideologie of

---

<sup>11</sup> Zie Jan Bor, Karel van der Leeuw, *25 eeuwen oosterse filosofie* (Amsterdam 2003); Jan Bor, Errit Petersma, Jelle Kingma, *De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie* (Amsterdam, Antwerpen 1995).



geloofssysteem. Osho stelde zich bijvoorbeeld ook kritisch op tegen bestaande geloofssystemen, maar steunde expliciet op noties uit het hindoeïsme, het soefisme en zen, waar Krishnamurti zich uitdrukkelijk distantieerde van elke traditie. In tegenstelling tot Osho positioneerde Krishnamurti zichzelf niet als goeroe en liet hij zich niet in een saffraangeel gewaad vereren door zijn volgelingen. Krishnamurti had een hyperkritische missie om de mens vrij te maken van iedere vorm van afhankelijkheid, die wellicht te verklaren valt uit zijn afkeer tegen zijn theosofische periode.

Tegen bovenstaande valt echter in te brengen dat het werk van Krishnamurti veel overeenkomsten vertoont met bestaande ‘oosterse’ tradities, zoals het boeddhisme en de advaita vedanta (een klassieke, spiritueel-filosofische stroming uit het hindoeïsme). En ook Krishnamurti beklom podia om zijn boodschap te verkondigen en had zijn leven lang, tegen wil en dank, volgelingen die in hem een grote autoriteit en geestelijk leider zagen. Tradities en geloofssystemen speelden in zekere zin ook bij Krishnamurti een rol, maar slechts impliciet, omdat zijn missie was om mensen uit te nodigen op eigen benen te staan en vrij te zijn van systemen van geloof, politiek, traditie en dogma. Hij was daarin radicaler en anti-autoritair in een mate die maar bij heel weinig denkers is voorgekomen en ging zelfs zover dat hij zijn toehoorders voorhield zijn woorden in twijfel te trekken en aan een kritisch onderzoek te onderwerpen.<sup>12</sup>

Een ander punt dat Krishnamurti interessant maakt voor dit onderzoek is het feit dat hij zich niet beperkte tot ‘oosterse’ of ‘westerse’ visies en benaderingswijzen waardoor hij gezien kan worden als een brugfiguur. Zoals ik probeer duidelijk te maken in dit onderzoek is Krishnamurti niet te reduceren tot ‘Oost’ of ‘West’, maar is hij een bruggenbouwer die juist de (schijnbare) tegenstelling doorbreekt door het polaire mechanisme dat achter dit onderscheid schuilgaat aan de orde te stellen. Daarbij zijn Krishnamurti’s lezingen - vaak in tegenstelling tot het werk van andere niet-westerse denkers - sterke rationele en argumentatieve betogen die daardoor goed analyseerbaar en bekritisbaar zijn.

Tenslotte is Krishnamurti historisch gezien interessant vanwege zijn verwevenheid met de Nederlandse geschiedenis: twintig jaar na zijn ontdekking als ‘de nieuwe wereldleraar’ door de leiders van de Theosofische Vereniging op het strand van

---

<sup>12</sup> Antoon van den Braembussche spreekt in dit verband van een ‘religieus anarchisme’, zie *FOW-jaarbrochure 2007* (Utrecht 2007).

Adyar, nabij Madras in Zuidoost-India, distantieerde Krishnamurti zich van zijn rol als theosofische messias tijdens een roemruchte toespraak in Nederland in 1929. Kort daarop brak hij definitief met de Theosofische Vereniging en reisde hij als onafhankelijk denker gedurende zestig jaar de wereld rond om zijn gedachtengoed via lezingen en dialogen kenbaar te maken aan een zo breed mogelijk publiek in Europa, de Verenigde Staten, Zuid-Amerika en India. Een belangrijke periode van zijn leven verbleef hij ook in Nederland in Ommen, waar in de jaren tussen 1920 en 1930 duizenden mensen bijeen kwamen om hem te horen spreken. Vele bekende Nederlanders, waaronder Piet Mondriaan, Frederik van Eeden, acteur Herman Roelvink, beeldhouwer en later verzetsstrijder Gerrit Jan van Veen, architecten Kees van der Leeuw en Michiel Brinkman (Van Nelle Fabriek) en musicus Daniël de Lange lieten zich inspireren door zijn woorden.<sup>13</sup>

Krishnamurti was geen filosoof in de klassieke zin van het woord. Hij hield zich niet bezig met het ontvouwen van nieuwe theorieën of dogma's, het logisch beredeneren van standpunten of het vergroten van kennis over en beheersing van de buitenwereld. De kern van zijn boodschap was 'geloof niets, onderzoek alles', zonder verstandelijke analyse, zonder voor- of afkeur, maar door slechts waarnemen van wat *is*. Desondanks heeft hij als denker veel raakvlakken met zowel klassiek als (post)modern 'westers' gedachtengoed en 'westerse' onderzoeksstrategieën. Evenals Socrates spoorde Krishnamurti zijn publiek aan de vooronderstellingen waarop hun overtuigingen gebaseerd waren zorgvuldig en kritisch in beschouwing te nemen. Hij deed dat door vragen te stellen en zijn publiek te betrekken in een dialoog, waarin zij hun aandacht volledig concentreerden op een bepaald thema of aspect van het menselijk gedrag of van de *condition humaine*. En net als Heidegger onderzocht Krishnamurti de relatie tussen 'zijn' en 'tijd'. Voor Krishnamurti betekende het filosofisch streven naar inzicht in de menselijke situatie vooral de innerlijke vrijheid om te kunnen zien wat waar is.

Als uitgangspunt voor deze master thesis heb ik gekozen voor een brede en open vraagstelling waarmee ik beoog het gedachtengoed van Krishnamurti zo veel mogelijk te laten spreken. De vraagstelling luidt als volgt:

---

<sup>13</sup> Hans van der Kroft, 'Inleiding', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 12-17. Overigens was Krishnamurti ook tussen 1955 en 1981 meerdere malen in Nederland om toespraken te houden, in het bijzonder in Amsterdam.

## **In hoeverre kan het gedachtengoed van Krishnamurti een bijdrage leveren aan de geschiedenis van het denken?**

Omdat het op schrift gestelde gedachtengoed van Krishnamurti zeer omvangrijk is, heb ik mij beperkt tot een historische benadering van enkele thema's die hij in zijn gesprekken en toespraken problematiseerde en die relaties hebben met geschiedtheoretische thema's in het wetenschappelijk onderzoek. De beantwoording van de vraagstelling zal daarom nader worden gespecificeerd door een analyse van de thema's *autoriteit, identiteit en tijd* in het werk van Krishnamurti. Daarnaast zal ik ingaan op Krishnamurti's specifieke benadering van de *subject-object-relatie* in vergelijking met enkele academische opvattingen hiervan.

### **1.2 Onderzoeksstrategie en definitie van begrippen**

*“Hoe ingewikkelder de vraag en hoe groter de verwarring, des te eenvoudiger en onschuldiger dient de benadering te zijn.”*

- Jiddu Krishnamurti<sup>14</sup>

Gezien het beschrijvende karakter van deze studie en de open vraagstelling is een kwalitatieve inhoudsanalyse op basis van literatuurstudie en bronnenonderzoek de onderzoeksstrategie. Een systematische reflexie op de gebruikte begrippen (zoals 'Oost' en 'West') en het expliciteren van onderliggende aannames zijn daarbij belangrijke uitgangspunten. Voor wat betreft de onderzoeksmethode heeft de kennismaking met het gedachtengoed van Krishnamurti mij tijdens het schrijven van deze scriptie aanvankelijk voor een methodisch dilemma geplaatst. Een master thesis schrijven betekent analyseren, keuzes maken, vergelijken, onderscheid maken, objectiveren, toetsen, interpreteren, oordelen, concluderen. Deze methodische technieken lijken in strijd met Krishnamurti's benadering van onderzoeksobjecten, die hij beschreef als 'choiceless awareness', wat letterlijk betekent 'keuzeloos gewaarzijn': onbevooroordeeld kijken 'naar wat is' - zonder

---

<sup>14</sup> Citaat van Pupul Jayakar in Pupul Jayakar, *Krishnamurti. Een biografie* (Hillegom 1988), 118.

interpretatiekader, zonder theorievorming, zonder een ‘ik’ dat oordeelt, bekritiseert of evalueert, want dat veroorzaakt dualiteit, het conflict van ‘hoe het is’ en ‘hoe het zou moeten zijn’. Volgens de westerse, academische traditie waarin ik ben geschoold, ben ik als schrijver van deze scriptie het ‘kennende subject’ dat op grond van een bepaalde opvatting over wetenschappelijke objectiviteit geacht wordt met kritische distantie onderzoek te doen naar een gekozen onderwerp. Dat past niet bij een benadering van ‘choiceless awareness’.

Toch denk ik dat de kloof tussen de benaderingswijze van Krishnamurti en die van de wetenschappelijke methode te overbruggen is. Beide ‘methoden’ hebben gemeen dat er een bepaalde afstand in acht wordt genomen bij het onderzoek naar bepaalde fenomenen. Bij de wetenschappelijke methode gaat het daarbij om de afstand tussen subject en object; in de traditionele betekenis het streven naar feitelijke of objectieve uitspraken en het vermijden van (subjectieve) waardeoordelen<sup>15</sup> - met andere woorden, het streven naar een objectieve, ‘onthechte’ waardering en interpretatie van een bepaald fenomeen.

Bij Krishnamurti is deze afstand tussen subject en object het toelaten van de twijfel en het ‘zien wat is’, zónder waardering en interpretatie, zónder vermeerdering van datgene wat zich toont met belang en betekenis. Ware kennis vernieuwt zich steeds weer: “When you invite doubt, it is as the rain that washes away the dust of tradition, which is the dust of the ages, the dust of belief, and leaves you certain of those things which are essential.”<sup>16</sup>

Het streven naar objectieve, feitelijke uitspraken in het dominante academische vertoog vindt zijn neerslag in een methodische bevestiging en vergroting van de afstand tussen subject en object. Dit zijn de methodische technieken zoals hierboven genoemd: het analyseren, keuzes maken, vergelijken, onderscheid maken, objectiveren, toetsen, interpreteren, oordelen, concluderen. Anders dan in de academische traditie is het vergroten van de afstand tussen subject en object in Krishnamurti’s denken tegelijkertijd een toenaderen en uiteindelijk een samenvallen van subject en object, van de waarnemer en het waargenomene. In zijn visie kunnen subject en object niet los van elkaar gezien

---

<sup>15</sup> Chris Lorenz, *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 2002), 254.

<sup>16</sup> Roland Vernon, *Star in the East. Krishnamurti, the Invention of a Messiah* (Boulder 2002), 172.

worden; de relatie daartussen vormt als het ware een cirkel. Als de afstand tussen subject en object op de cirkel groot genoeg is, vallen deze samen in hetzelfde punt op die cirkel, in het 'zien wat is'.<sup>17</sup> De 'methode' van Krishnamurti is daarmee tegelijkertijd de inhoud van zijn boodschap: choiceless awareness, zien wat is, zonder veroordeling, rechtvaardiging of verdringing.<sup>18</sup>

Een vergelijkbare conceptuele notie in de geschiedtheorie over de relatie tussen subject en object is mijns inziens de *dialectische opvatting van objectiviteit*, die zich van andere (westerse) objectiviteitsopvattingen onderscheidt door de erkenning dat objecten pas in de wisselwerking tussen subject en object als kenobjecten geconstrueerd worden en als zodanig aan ons verschijnen.<sup>19</sup> Zowel bij deze objectiviteitsopvatting als bij Krishnamurti's 'de waarnemer is het waargenomene' gaat het dus om de *relatie* en de *afstand* tussen subject (waarnemer) en object (het waargenomene): die relatie kan 'sterker' of 'zwakker' zijn en de afstand 'groter' of 'kleiner'.

De methodische verklaringswijze die het meest aansluit bij de dialectische opvatting van objectiviteit, en van waaruit ik dit onderzoek benader, is de hermeneutiek ofwel de leer van de betekenisuitleg. Die betekenisuitleg kan betrekking hebben op uitingen in taal, zoals de tekstuitleg en de tekstinterpretatie, en op het handelen van personen. Doordat het subject en het object in de geschiedwetenschap een gemeenschappelijk kenmerk hebben - het mens-zijn -, heeft de historicus de mogelijkheid de afstand in tijd en ruimte te overbruggen en zich te verplaatsen in de ander. 'Jedes Du is ein Alter Ego', zoals Gadamer het verwoordde, elke jij is een andere ik.<sup>20</sup> Interpretatie is dan niet alleen een kwestie van afstand (het dichten van de kenniskloof), maar vraagt tevens om invoelende nabijheid.

Voor zover het gedachtengoed van Krishnamurti beschouwd kan worden als buiten-academisch en daarmee als niet-westers, kan dit leiden tot veralgemeniseringen of stereotyperingen van de begrippen 'niet-westers', 'Oost' en 'West'. Het abstracte onderscheid suggereert dat er sprake is van afgebakende entiteiten en dient daarom op

---

<sup>17</sup> In zekere zin is het 'zien wat is' ook het positivistische ideaal van de (natuur)wetenschappen: het direct beschrijven van de structuur en het systeem van de werkelijkheid.

<sup>18</sup> Zie ook Krishnamurti, *Leven Eeuwig-Nu, Dagelijkse meditatie met Krishnamurti* (Den Haag 1996), 1 november.

<sup>19</sup> De dialectische opvatting van objectiviteit is bijvoorbeeld door Alan Megill uiteengezet in 'Four senses of objectivity' en is ook bij Foucault terug te vinden. Zie Lorenz, *De constructie van het verleden*, 252-253.

<sup>20</sup> Idem, 78, 83-84.

een kritische manier gebruikt te worden. Want waar eindigt ‘Oost’ en waar begint ‘West’? En verraadt het adjectief ‘niet-westers’ niet juist een westers perspectief? *Too far East is West*, zoals het spreekwoord luidt, en ‘oosters’ is alleen ‘oosters’ vanuit Europa gezien.

‘Niet-westers’ wordt hier in eerste instantie geïnterpreteerd als buiten-academisch, voor zover gesteld kan worden dat het wetenschappelijk vertoog gedomineerd wordt door het Westen. Tevens verwijst ‘niet-westers’ naar alle culturen buiten de cultuur van Europa en buiten de cultuur van door Europa gekoloniseerde gebieden. Een strikte scheiding kan echter niet gemaakt worden. Alleen al door de migratie van groepen mensen is er altijd al sprake geweest van wederzijdse, onderlinge beïnvloeding van culturen en denktradities. En ook de variatie *binnen* culturen en denktradities is groot.<sup>21</sup> ‘Culturen bestaan niet’,<sup>22</sup> stelt Van Binsbergen in dit verband, en Van Stipriaan Luiscius spreekt over creolisering als niet-westers alternatief voor begrippen als assimilatie, integratie, syncretisme en hybridisering waarmee processen van interculturele confrontatie en interactie worden beschreven.<sup>23</sup>

De kruisbestuiving tussen ‘oosters’ en ‘westers’ gedachtengoed wordt onder meer door Van den Braembussche en Kimmerle besproken. Van den Braembussche onderzoekt de verwantschappen en verschillen tussen de Japanse zenfilosoof Dogen en de postmoderne Franse denker Derrida in zijn artikel ‘De taal van het onzegbare. Een ontmoeting tussen Dogen en Derrida’.<sup>24</sup> Kimmerle bekritiseert het westerse, oppositionele denken in zijn artikel ‘Interculturele filosofie als ontmoetingsplek tussen wereldbeschouwingen’, waarin hij wijst op de uitsluitingsmechanismen in het traditionele, westerse denken en pleit voor het ‘ontgrenzen’ van de filosofie.<sup>25</sup>

De wederzijdse beïnvloeding van culturen wordt in het volgende citaat van de cultureel antropoloog Clyde Kluckhohn treffend weergegeven:

---

<sup>21</sup> Tiemersma, *Verdwijnende scheidingen*, 26.

<sup>22</sup> Wim van Binsbergen, ‘Culturen bestaan niet’. *Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden* (Rotterdam 1999).

<sup>23</sup> Alex van Stipriaan Luiscius, *Creolisering. Vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin* (Rotterdam 2000), 3-4.

<sup>24</sup> Antoon van den Braembussche, ‘De taal van het onzegbare. Een ontmoeting tussen Dogen en Derrida’ (ongepubliceerde versie).

<sup>25</sup> Heinz Kimmerle, ‘Interculturele filosofie als ontmoetingsplek tussen wereldbeschouwingen’, in Ilse Bulhof, Marcel Poorthuis, Vinod Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats. Ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen* (Kampen 2003), 205-218.

*“De mensen moeten er soms aan herinnerd worden hoeveel ze te danken hebben aan andere mensen uit verre tijden en plaatsen: Ik schrijf (een uitvinding uit het Midden-Oosten) op papier (een Chinese uitvinding) met een alfabet, dat omstreeks 1200 v. Chr. voor het eerst aangetroffen wordt op het schiereiland Sinai. [...] We eten Amerikaans-indiaans graan of Italiaanse spaghetti (die eigenlijk met Marco Polo uit China is gekomen) en drinken Zuid-Amerikaanse cacao. Nergens wordt de onderlinge afhankelijkheid van het mensdom beter geïllustreerd dan door een nauwlettende studie van het culturele proces.”<sup>26</sup>*

Het is dus in strikte zin niet mogelijk of legitiem om een *scheiding* te maken tussen ‘Oost’ en ‘West’, maar om zaken te verduidelijken is het wel zinvol om gebruik te maken van het *onderscheid* tussen deze begrippen. In deze thesis wordt het onderscheid gebruikt om de geografische herkomst van het gedachtengoed van Krishnamurti aan te duiden. In hoeverre de aanname klopt dat Krishnamurti’s gedachtengoed te classificeren is als ‘niet-westers’, zal blijken in de loop van het onderzoek.

De opzet van deze master thesis is als volgt. Hoofdstuk twee staat in het teken van een bespreking van de literatuur en de bronnen die ik voor dit onderzoek heb geraadpleegd. De literatuur betreft enerzijds secundaire bronnen die inzicht moeten geven in de relevante ontwikkelingen van de geschiedenis van het denken en anderzijds over het leven en werk van Krishnamurti in historische context. De primaire bronnen die behandeld worden betreffen de teksten van Krishnamurti zelf. In het derde hoofdstuk wordt Krishnamurti’s levensloop geschetst waarbij ingegaan wordt op de invloed van de theosofie en zijn ontwikkeling als onafhankelijk denker. Hoofdstuk vier vormt de kern van het onderzoek en vervolgt met een analyse van de thema’s autoriteit, tijd en identiteit in Krishnamurti’s werk, waarbij ook enkele vergelijkbare benaderingen van westerse filosofen worden aangehaald. In hoofdstuk vijf sluit ik af met een conclusie waarbij ik in zal gaan op de mogelijke bijdrage van Krishnamurti’s gedachtengoed aan de geschiedenis van het denken.

---

<sup>26</sup> Geciteerd door Theo van Leeuwen, ‘Over de moed te ontmoeten’, in Bulhof, Poorthuis, Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats*, 40.

## HOOFDSTUK 2      HISTORIOGRAFISCH DEBAT

### 2.1      Literatuur over de theorie van de geschiedenis

*“[...] De verbeelding van de historicus is beperkt: hij wordt bij zijn representatie van het verleden voortdurend geconfronteerd met de weerstand van de bronnen, het overgeërfd discours en de concurrerende geschiedverhalen.”*

- Jo Tollebeek<sup>27</sup>

De literatuur en bronnen die ik voor dit onderzoek heb geraadpleegd, zijn in thematisch opzicht onder te verdelen in drie categorieën, die ik achtereenvolgens zal behandelen.

De eerste categorie is *literatuur over de theorie van de geschiedenis*. Deze categorie publicaties heb ik vooral gebruikt om meer inzicht te krijgen in de ontstaansgeschiedenis en de relevante ontwikkelingen van de geschiedenis van het denken. ‘Theorie van de geschiedenis’ verwijst hier dus in eerste instantie naar de geschiedenis van het denken en omvat in deze context niet het brede veld waarmee theoretische geschiedenis in de traditie van Romein veelal wordt geassocieerd: theorie, methodologie, historiografie, ideeëngeschiedenis, mentaliteitsgeschiedenis en met de historische praktijk verwante disciplines als de politieke theorie.<sup>28</sup> Omdat ik ook een verband probeer te leggen met de specifieke benaderingswijze van Krishnamurti (zijn ‘onderzoeksmethode’, een term die hij zelf overigens nooit zou gebruiken) heb ik mij in tweede instantie ook verdiept in de ontwikkeling van de methodologie van de geschiedschrijving.

Chris Lorenz onderzoekt in *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 2002, 6<sup>e</sup> gewijzigde druk) welke theoretische problemen verbonden zijn met de geschiedbeoefening en welke verschillende visies daarop ontwikkeld zijn. Hij richt zich daarbij vooral op het klassieke probleem van de historische verklaring en onderzoekt daarbij noties als feit en interpretatie, waarheid, objectiviteit en subjectiviteit, tekst en context. Dit boek is zeer waardevol gebleken voor dit onderzoek, met name vanwege de uiteenzetting van de hermeneutische visie op de

---

<sup>27</sup> Jo Tollebeek, ‘De ekster en de kooi. Over het (bedrieglijke) succes van de theoretische geschiedenis in Nederland’, in *De ekster en de kooi. Nieuwe opstellen over de geschiedschrijving* (Amsterdam 1996), 26.

<sup>28</sup> Tollebeek, ‘De ekster en de kooi’, 14.



historische verklaring, de verschillende noties van objectiviteit en de bespreking van denkers als Michel Foucault, Hayden White en Frank Ankersmit.

Jo Tollebeek geeft in *De ekster en de kooi. Nieuwe opstellen over de geschiedschrijving* (Amsterdam 1996) een levendig overzicht van ontwikkelingen van de theoretische geschiedenis, waarbij hij toont hoe complex de omgang met het verleden in de afgelopen twee eeuwen is geweest. Van dit boek is vooral het eerste artikel van belang geweest voor deze scriptie, waardoor ik - tegelijk met het boek van Lorenz - op het spoor gezet ben van de 'linguistic turn' en het concept 'representatie' (White, Ankersmit, Rigney).

De bundel *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw. Discussie zonder eind* (Amsterdam 1996), onder redactie van Herman Beliën en Gert Jan van Setten, gaat vooral in op het werk van geschiedschrijvers als Huizinga, Febvre, Bloch en Burke. Van deze bundel heb ik het artikel *Ideeëngeschiedenis. Enkele recente ontwikkelingen* van Piet Blaas geraadpleegd om na te gaan of hier melding wordt gemaakt van niet-westerse ideeëngeschiedenis. Dat bleek niet het geval.

In hoofdstuk 4 bespreek ik enkele thema's in het werk van Krishnamurti die tevens een relatie hebben met geschiedtheoretische thema's, waaronder het thema tijd. Voor een beschouwing van de academische conceptualisering van dit thema heb ik dankbaar gebruik gemaakt van het boek van Maria Grever en Harry Jansen (ed.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001), waarin de betekenis van de tijd voor de constructie van het verleden inzichtelijk gemaakt wordt.

Niet-westers gedachtengoed heeft weliswaar geen plaats in bovengenoemde geschiedtheoretische handboeken, maar wel in meer filosofisch georiënteerde publicaties, vaak onder de noemer 'oosterse filosofie', 'wijsgerige antropologie', 'comparatieve filosofie', 'interculturele filosofie', 'niet-westerse wijsgerig-religieuze tradities' of een variant daarop. Aan de hand van deze publicaties heb ik mij een beeld kunnen vormen van de receptie van niet-westers gedachtengoed in het wetenschappelijk onderzoek.

Zo is het waarschijnlijk dat één van de grondleggers van de westerse filosofische traditie, de Griekse filosoof Plato, reeds een zekere bekendheid had met het niet-westerse denken, meer specifiek met het Indiase denken. In het hellenisme bereikte de invloed van het Indiase denken een hoogtepunt, ten tijde van Alexander de Grote. Daarnaast zijn ook

de moderne, westerse filosofen van de negentiende en twintigste eeuw beïnvloed door oosters gedachtengoed, onder wie Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty en Foucault. Schopenhauer toonde als een van de eerste moderne westerse filosofen in het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw een grote belangstelling voor oosterse teksten, zoals de vertalingen van de Upanishaden (vedantische teksten) en boeddhistische teksten.<sup>29</sup> Van Leeuwen spreekt zelfs over een ‘intellectuele relatie’ met het Oosten vanaf de tijd van Leibniz en Voltaire, die een grote belangstelling hadden voor de Chinese filosofie.<sup>30</sup>

Han Fortmann verwijst in zijn boek *Oosterse Renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu* (1970) naar de Franse oriëntalist Edgar Quinet die in 1841 sprak van een ‘oosterse renaissance’. Hij bedoelde daarmee de begeestering die was losgeslagen onder linguïsten, filosofen en dichters over de denkwijzen van het Nabije en Verre Oosten. Volgens Fortmann was de drijvende kracht achter deze ontwikkeling de sterke behoefte aan ervaringen van eenheid, heelheid en harmonie, die door het eenzijdig rationalistische en objectivistische karakter van westerse cultuur te vaak verdrongen waren.<sup>31</sup> De verspreiding van oosterse denkwijzen onder een breder publiek nam in de twintigste eeuw toe door bewegingen als de Theosofische Vereniging, waarvan de Nederlandse afdeling werd opgericht in 1897.<sup>32</sup> De belangstelling voor oosterse denkwijzen nam vanaf de jaren zestig verder toe door de Flower Power en de New Age-bewegingen.

Meer recentelijk hebben Nederlandse auteurs als Heinz Kimmerle, Ulrich Libbrecht, Ilse Bulhof, Jan Bor en Douwe Tiemersma diverse boeken en artikelen gewijd aan niet-westerse filosofie. Deze boeken hebben mij mede geïnspireerd om een master thesis te schrijven over dit onderwerp en boden zinvolle aanknopingspunten om het gedachtengoed van Krishnamurti goed te positioneren en in een bredere context te plaatsen. Ik noem de voor deze scriptie belangrijkste publicaties: Jan Bor, Errit Petersma, Jelle Kingma (red.), *De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie* (Amsterdam/Antwerpen 1995); Douwe Tiemersma, *Niet-*

---

<sup>29</sup> Tiemersma, *Verdwijnende scheidingen*, 42; Jan Bor, Ilse Bulhof (red.), *Het antwoordloze waarom. Filosoferen tussen Oost en West* (Kampen 2001), 8.

<sup>30</sup> Bulhof, Poorthuis, Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats*, 41.

<sup>31</sup> Han Fortmann, *Oosterse Renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu* (Baarn 1970), 7.

<sup>32</sup> Ruud Jansen, ‘...een kern van broederschap...’ *100 jaar Theosofische Vereniging in Nederland* (Amsterdam 1997), 11-14.

westerse *Filosofie. Een inleiding* (Reader Faculteit Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam 1996-1997); Jan Bor, Ilse Bulhof (red.), *Het antwoordloze waarom. Filosoferen tussen Oost en West* (Kampen 2001); Ulrich Libbrecht, *Oosterse filosofie. Een inleiding* (Leuven 2002, 6<sup>e</sup> volledig herziene druk); Ilse Bulhof, Marcel Poorthuis, Vinod Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats. Ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen* (Kampen 2003); Jan Bor, Karel de Leeuw (red.), *25 eeuwen oosterse filosofie. Teksten toelichtingen* (Amsterdam 2003); Henk Oosterling, Vinod Bhagwandin (red.), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005); Douwe Tiemersma, *Verdwijnende scheidingen. Proeven van intercultureel filosoferen* (Rotterdam 2005).<sup>33</sup>

Een mogelijk kritische kanttekening is hier op zijn plaats: de oosterse filosofie wordt in meer populaire literatuur soms op een superieur voetstuk geplaatst en beschouwd als een model voor spirituele en morele zelfverbetering van de westerse, eenzijdig ‘rationele’ mens en cultuur. Bij de keuze van bovengenoemde publicaties heb ik bij wijze van selectie criterium deze kanttekening ter harte genomen, waarmee ik tevens wil laten zien dat ook een niet-geïnstitutioniseerd onderwerp als het gedachtengoed van Krishnamurti aan een kritisch, academisch onderzoek onderworpen kan worden.

Hoewel ik voor deze scriptie geen gebruik heb gemaakt van zijn werk, wil in dit verband ook refereren aan Edward Said, die de westerse belangstelling voor het Oosten op heel andere wijze karakteriseerde. In zijn boek *Orientalism* (New York 1978) legt hij de relatie tussen sociaal-hiërarchische kennisproductie en historische beeldvorming door de westerse beeldvorming over ‘het Oosten’ te ontmaskeren als een westers, strategisch vertoog en een politiek beheersinstrument.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Overigens betreft Tiemersma in het voorwoord van *Verdwijnende scheidingen* dat niet-westerse filosofische tradities en interculturele filosofie nauwelijks meer te vinden zijn in de Nederlandse faculteiten der wijsbegeerte. De geschiedenis van het niet-westerse denken heeft ook daar geen geïnstitutionaliseerde plaats in het curriculum.

<sup>34</sup> Edward Said, *Orientalism. Western conceptions of the Orient* (New York 1978).

## 2.2 Krishnamurti's leven en werk in historische context

*“Krishnamurti heeft een tijd en een wereld meegemaakt van een ongeken- de sociale en politieke beroering. Hij heeft oorlogen en revoluties miljoenen mensenlevens zien opeisen; hij is er getuige van geweest dat de sociale en technologische veranderingen de mensen in verwarring brengen en doen vrezen voor de toekomst en hij heeft, in het bijzonder in zijn geboorteland India, de maatschappij in haar zelfvernietiging zien stuip trekken ten gevolge van haar starre vasthoudendheid aan traditionele denk- en gedragspatronen.”*

- Stuart Holroyd<sup>35</sup>

De tweede categorie literatuur die ik voor deze scriptie heb geraadpleegd, is de categorie *literatuur over het leven en werk van Krishnamurti en over de historische context van zijn gedachtengoed*. Deze categorie publicaties bestaat onder meer uit een aantal biografieën en een verzameling artikelen over Krishnamurti (waaronder een artikel van David Bohm, de bekende natuurkundige met wie Krishnamurti vele gesprekken heeft gevoerd), een proefschrift over zijn gedachtengoed van een Indiase auteur, enkele publicaties over de Theosofische Vereniging en een tweetal kritische werken van tijdgenoten in de jaren dertig van de twintigste eeuw, de periode waarin Krishnamurti in Nederland zijn opmars maakte.

Daarnaast heb ik tijdens het onderzoek allerlei materiaal verzameld waarmee ik mij een beeld heb kunnen vormen van de receptie en de actualiteit van Krishnamurti's gedachtengoed. Dit materiaal bestaat onder meer uit nieuwsbrieven van de Stichting Krishnamurti Nederland, 'The Brockwood Observer' - de nieuwsbrief van de Brockwood Park School in Engeland, één van de scholen die Krishnamurti heeft opgericht en diverse video-opnamen van zijn toespraken en gesprekken, die gedurende de laatste tien jaar van zijn leven zijn gemaakt en die ook nu nog op circa twintig verschillende plaatsen in Nederland en België worden vertoond. Ook heb ik lezingen verzameld van symposia die zijn georganiseerd over Krishnamurti, zoals het symposium *Krishnamurti. Leven, werk & actualiteit*, georganiseerd door het Centrum voor Spiritualiteit en Filosofie in 2000. Sprekers waren onder meer Hans van der Kroft, voorzitter van de Stichting Krishnamurti Nederland en vertaler van vele werken van Krishnamurti, en Bart Wolthuis,

---

<sup>35</sup> Stuart Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust. De filosofie van Krishnamurti* (Amsterdam 1980), 83.

promovendus aan de Universiteit van Amsterdam. Onder begeleiding van Wouter Hanegraaff, auteur van *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden, New York, Köln 1996), werkt Wolhuis aan een promotieonderzoek over Krishnamurti waarbij hij Krishnamurti vergelijkt met de Japanse zenmeester Masao Abe en de Franse filosoof Michel Foucault.

De meest opmerkelijke vondst in dit verband is wel het centraal schriftelijk eindexamen filosofie VWO 1997, waarin twee vragen zijn opgenomen over het gedachtegoed van de ‘spiritueel leraar’ Krishnamurti, zoals hij genoemd wordt in de inleidende tekst bij de examenvragen. Eén van deze vragen luidt als volgt: “Krishnamurti en Taylor hebben uiteenlopende visies op sociaal-politieke fragmentatie en de oorsprong daarvan. Noem een punt van overeenkomst en een punt van verschil tussen de visie van Krishnamurti en die van Taylor op sociaal-politieke fragmentatie en de oorsprong daarvan.”<sup>36</sup> Geen eenvoudige vraag voor VWO-scholieren, maar wat een verrassing dat Krishnamurti een plaats heeft (gehad) in het curriculum van het VWO!

Met betrekking tot deze tweede categorie bespreek ik enkele van de meest gebruikte publicaties; de meeste daarvan zijn biografieën. Van de vele uitgaven over het leven en werk van Krishnamurti worden die van Mary Lutyens en Pupul Jayakar als de ‘officiële’ biografieën beschouwd. Krishnamurti heeft beide auteurs zelf benaderd en verzocht zijn levensgeschiedenis te boek te stellen, om sensationele verhalen en ongewenste legendevorming te voorkomen. Zowel Lutyens als Jayakar hadden daarbij de beschikking over Krishnamurti’s archieven, zijn dagboeken en brieven, waaronder de correspondentie met Lady Emily Lutyens, moeder van Mary Lutyens en actief lid van de Theosofische Vereniging in Londen. Vanaf de aankomst van Krishnamurti en zijn broer Nitya in 1911 in Londen vervulde zij samen met Annie Besant de rol van vertrouwenspersoon en moederfiguur in Krishnamurti’s vroege leven. Haar dochter Mary Lutyens, toen nog een jong meisje, heeft haar verdere leven tot Krishnamurti’s kring van intimi behoord.

Zijn tweede officiële biografie, Pupul Jayakar, ontmoette Krishnamurti in 1948 toen ze tweeëndertig jaar was. Jayakar was als vrijheidsstrijder actief in de Indiase

---

<sup>36</sup> *Centraal schriftelijk eindexamen filosofie VWO 1997 (tijdvak 1)*, Opgave 3 Fragmentatie, vraag 10. De uitwerking van de examenvragen over Krishnamurti (vraag 10 en 11) was helaas niet meer beschikbaar bij het magazijn examenopgaven Groningen, waar ik het examen heb opgevraagd.

politiek en in de kunst en raakte gefascineerd door Krishnamurti's toespraken. Zij introduceerde hem bij Indira Gandhi en werkte vanaf de jaren vijftig nauw met Krishnamurti samen op vriendschappelijke basis.

Zowel de biografie van Mary Lutyens, *The Life and Death of Krishnamurti* (London 1990) als die van Pupul Jayakar, *Krishnamurti. A Biography* (New York 1986)<sup>37</sup> zijn ter instemming voorgelegd aan Krishnamurti. Hij wilde daarmee voorkomen dat zijn theosofische achtergrond en zijn mystieke ervaringen direct gerelateerd zouden worden aan zijn missie 'de mens absoluut, onvoorwaardelijk vrij te maken'<sup>38</sup> - vrij van alle beperkingen, waaronder het verleden.<sup>39</sup> Beide auteurs besteden echter relatief veel aandacht aan zijn occulte inwijdingen en zijn mystieke ervaringen in de eerste helft van zijn leven; Lutyens meer dan Jayakar. Laatstgenoemde concentreert zich vooral op de ontwikkeling van zijn gedachtegoed als onafhankelijk denker, waar Luytens in detail zijn levensloop schetst. Beiden waren ook enthousiaste volgelingen, wat ongetwijfeld aanleiding is geweest voor de haast eerbiedige toon en de weinig kritische benadering. Desondanks zijn de boeken goed leesbaar en bijzonder informatief, mede dankzij de weergave van vele dialogen en de publicatie van persoonlijke brieven van Krishnamurti.

De biografie van Roland Vernon, *Star in the East. Krishnamurti, the Invention of a Messiah* (Boulder 2002) is onafhankelijker en kritischer. Vernon analyseert de wijze waarop - de titel zeg het al - Krishnamurti gevormd werd tot de nieuwe theosofische 'messias' die de wereld moest redden en de problemen die Krishnamurti ondervond bij het loskomen van de rol die hem was toebedacht. Vernon bespreekt daarbij de twijfels die Krishnamurti zelf koesterde over zijn rol als wereldleraar en de twee 'gezichten' die velen in hem zagen die hem van nabij hadden meegemaakt: Krishnamurti als de oprechte, charismatische en 'verlichte' leraar en Krishnamurti als mens; vaak onberekenbaar, afstandelijk en ijdel.<sup>40</sup> Ook gaat hij in op controversiële kwesties als Krishnamurti's geheime sexuele relatie met Rosalind Williams, echtgenote van D. Rajagopal, die een invloedrijke rol had als secretaris en uitgever van Krishnamurti's publicaties.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Beide biografieën zijn in het Nederlands vertaald: Mary Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti 1885-1986* (Deventer 1992) en Pupul Jayakar, *Krishnamurti. Een biografie* (Hillegom 1988).

<sup>38</sup> Jayakar, *Krishnamurti*, 88.

<sup>39</sup> Henri Methorst, *Krishnamurti: A Spiritual Revolutionary. Reflections on his life and work* (Ojai 2003), 111.

<sup>40</sup> Vernon, *Star in the East*, 127, 228.

<sup>41</sup> Vernon, *Star in the East*, 201-204.

Meer dan Lutyens en Jayakar benadrukt Vernon het belang van de vele gesprekken die Krishnamurti had met natuurkundige David Bohm (1917-1992), leerling en medewerker van Alfred Einstein. Bohm kreeg op latere leeftijd belangstelling voor de filosofische achtergronden van de fysica en werd vooral bekend door zijn boek *Heelheid en de impliciete orde* (1980), waarin hij een nieuwe fysica-theorie uiteenzette die overeenkomsten vertoont met Krishnamurti's ideeën over de ondeelbaarheid van het leven. Tevens wijst Vernon op de aantrekkingskracht die Krishnamurti uitoefende en de invloed die hij had op de vele andere beroemdheden met wie hij contact had, waaronder Aldous Huxley, Bertold Brecht, Thomas Mann, Bertrand Russell, Indira Ghandi, Charlie Chaplin, Leopold Stokowski, Greta Garbo, Allan Anderson en Rupert Sheldrake.<sup>42</sup>

Eindredacteur Hans van der Kroft verwijst met de titel van het boek *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995) naar Krishnamurti's veel geciteerde uitspraak: 'Truth is a pathless land'. In deze publicatie geven zes auteurs vanuit verschillende invalshoeken een visie op het leven en werk van Krishnamurti en de betekenis van zijn optreden voor het sociaal-culturele klimaat in Nederland tijdens het interbellum. Vanwege de aandacht voor de Nederlandse context en het illustratieve historische fotomateriaal is deze bundel zeer interessant gebleken voor dit onderzoek. Zo wordt bijvoorbeeld in het hoofdstuk 'Van goddelijke geometrie tot bevlogen zakelijkheid, een wending in de bouwkunst' de relatie tussen de 'Sterkampen' in Ommen en het Nieuwe Bouwen in Nederland belicht, compleet met de bouwtekeningen van het voor Krishnamurti bestemde huisje op het landgoed van de Sterkampen in Ommen.<sup>43</sup>

Rijk geïllustreerd is ook de biografie van Evelyne Blau (ed.), *Krishnamurti: 100 years* (New York 1995). Ter gelegenheid van Krishnamurti's honderdste geboortjaar heeft Blau diverse mensen geïnterviewd die geïnspireerd waren door Krishnamurti, waaronder dirigent Leopold Stokowski, zanger Van Morisson (die een songtekst aan Krishnamurti gewijd heeft) en de reeds genoemde Mary Lutyens, Pupul Jayakar, David Bohm en Aldous Huxley. Tevens is een interview opgenomen met Baron Phillip van Pallandt, die in 1923 zijn kasteel en landgoed Eerde bij Ommen aan Krishnamurti

---

<sup>42</sup> Idem, 205, 232; zie ook Van der Kroft, 'Inleiding', 31-32 en Hans R. Vincent, 'Krishnamurti en educatie: opvoeden tot zelfkennis', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 171-178.

<sup>43</sup> Joris Molenaar, 'Van goddelijke geometrie tot bevlogen zakelijkheid, een wending in de bouwkunst', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 35-66.

schonk. Ommen is tot het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog het Europese hoofdkwartier geweest van de 'Orde van de Ster in het Oosten', een internationale organisatie die was opgericht door de Theosofische Vereniging met als doel de mensheid voor te bereiden op de komst van de wereldleraar.<sup>44</sup> Tot het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog werden op het landgoed in Ommen iedere zomer internationale Sterkampen georganiseerd waar duizenden mensen bijeen kwamen om Krishnamurti te horen spreken.<sup>45</sup>

Stuart Holroyd concentreert zich in *Op zoek naar innerlijke rust. De filosofie van Krishnamurti* (Amsterdam 1980) op de betekenis van het gedachtengoed van Krishnamurti. In Holroyds gedegen analyse is 'revolutie' het sleutelwoord in Krishnamurti's gedachtengoed. Het gaat daarbij niet om politieke hervormingen of een revolutie van geloof of ideologie, maar om een psychologische revolutie: een fundamentele transformatie in de geest en de natuur van de mens, die hem vrij maakt van alle beperkingen.<sup>46</sup> Interessant is dat Holroyd verder graaft en ook ingaat op de vraag naar het 'hoe' van die psychologische revolutie. Krishnamurti heeft deze veel gestelde vraag altijd beantwoord met de stelling dat er geen weg is, geen methode of techniek voor verandering ('truth is a pathless land'). Volgens Krishnamurti is fundamentele transformatie geen cumulatief proces dat in de toekomst plaatsvindt. Transformatie kan alleen maar *nu*: het is niet evolutionair, maar revolutionair; het is geen 'worden', maar 'zijn'. Holroyd behandelt Krishnamurti's antwoord op het 'hoe' van die verandering als de 'kunst van het zien': totaal, helder en onbelemmerd.<sup>47</sup>

Volgens Raymond Martin is zijn boek *On Krishnamurti* (Wadsworth 2003) het eerste boek over de filosofie van Krishnamurti dat geschreven is door een analytisch filosoof. Het boek is onderdeel van een wetenschappelijke reeks over 'major philosophers throughout history', de Wadsworth Philosophers Series, gepubliceerd door de internationale uitgever Thomson Learning Inc. De totale serie omvat circa 75 'grote denkers', waaronder Aristoteles, Spinoza en Heidegger, en ook Confucius en Lao Tzu.

---

<sup>44</sup> Wouter Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', in *Religieuze bewegingen in Nederland 19* (1989), 72.

<sup>45</sup> Van der Kroft, 'Inleiding', 12-13; Stef Lokin, 'Het Sterkamp: een tuinstad. Het landgoed Eerde en Krishnamurti', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 67-77.

<sup>46</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 83-86.

<sup>47</sup> Idem, 88-89.



Martin besteedt in *On Krishnamurti* een kort hoofdstuk aan de biografie van Krishnamurti en vervolgt met een analyse van zijn gedachtengoed aan de hand van enkele centrale thema's, waaronder 'the Self' en 'Identification'. Hoewel ik minder enthousiast ben over de wijze waarop Martin bepaalde zaken aannemelijk probeert te maken en over de 'verkooptoon' die soms in zijn tekst weerklinkt ("Did Krishnamurti often succeed in getting to the heart of the matter? You decide"<sup>48</sup>), stelt de auteur zichzelf interessante vragen, zoals: "Why haven't western philosophers tried to describe the illusion of self in experience?"<sup>49</sup> Martin vergelijkt daarbij Krishnamurti's notie van het 'zelf' met dat van David Hume en Richard Taylor, en Krishnamurti's bespiegelingen over identificatie met die van William James.

### 2.3 Gedachtengoed van Krishnamurti

*"Wijsheid krijg je niet uit boeken, net zo min als door ervaring, door een ander te volgen of door een stelletje gemeenplaatsen na te zeggen. Wijsheid ontstaat in een geest die inzicht in zichzelf heeft, die inziet wat de oorsprong van het denken is."*  
- Jiddu Krishnamurti<sup>50</sup>

De derde categorie literatuur die ik heb gebruikt voor deze thesis zijn de *primaire bronnen, de teksten van Krishnamurti zelf*. Het gaat daarbij vooral om de op schrift gestelde toespraken en dialogen, want Krishnamurti heeft slechts enkele boeken zelf geschreven. De publicaties van eigen hand staan bekend als Krishnamurti's dagboeken en aantekeningen en zijn getiteld *Commentaries on Living* (driedelig, Ojai 1956), *Krishnamurti's Notebook* (Hampshire 1976, 2<sup>e</sup> uitgebreide editie Hampshire 2003), *Meditations* (London 1980), *Krishnamurti's Journal* (London 1982) en *Krishnamurti to himself: his last journal* (London 1987).<sup>51</sup> Het laatste dagboek dicteerde hij in 1985 in

---

<sup>48</sup> Raymond Martin, *On Krishnamurti* (Wadsworth USA, 2003), 14.

<sup>49</sup> Zijn antwoord op deze vraag is (verkort): "The answer, I think, is that they haven't seen it. [...] Their assumption has been that as soon as one searches introspectively for the illusion of self, the illusion dissipates." Zie Martin, *On Krishnamurti*, 29.

<sup>50</sup> Krishnamurti, *Als een wit zeil op een blauwe zee. Het mooiste van Krishnamurti* (samengesteld door Hans van der Kroft, Den Haag 2007), 175.

<sup>51</sup> In de Nederlandse vertaling beschikbaar onder de titels *Commentaar op het leven* (driedelig, Deventer 1987), *Krishnamurti over Krishnamurti* (2<sup>e</sup> uitgebreide editie, Den Haag 2004), *Meditaties* (Deventer

Ojai in een bandrecorder, omdat het voor de inmiddels zevenentachtigjarige Krishnamurti te vermoeiend was om met de hand te schrijven.

Een groot deel van Krishnamurti's dagboekantekeningen begint met een nauwkeurige en poëtische natuurbeschrijving, waaruit blijkt in hoeverre zijn boodschap werd geïnspireerd door de verbondenheid met de natuur.<sup>52</sup> Tevens blijkt hieruit dat een kernpunt van zijn gedachtengoed, namelijk te leven in het moment en daarbij de aandacht en het gewaarzijn steeds te vernieuwen, een praktische toepassing kent in het eigen leven en niet slechts een theoretische abstractie is.<sup>53</sup> Deze praktische relatie tussen filosofie en leven is in het Westen lang niet altijd vanzelfsprekend. Ter illustratie een passage uit *Krishnamurti's Journal*:

*19th September 1973*

*"The monsoon had set in. The sea was almost black under the dark heavy clouds and the wind was tearing at the trees. It would rain for a few days, torrential rains, and it would stop for a day or so, to begin again. Frogs were croaking in every pond and the pleasant smell the rains brought filled the air. The earth was clean again and in a few days it became astonishingly green. Things grew almost under your eyes; the sun would come and all the things of the earth would be sparkling. Early in the morning there would be chanting and the small squirrels were all over the place. There were flowers everywhere, the wild ones and the cultivated, the jasmine, the rose and the marigold."*<sup>54</sup>

Deze natuurbeschrijvingen, die getuigen van een romantische dimensie in Krishnamurti's werk, worden veelal gevolgd door een bespiegeling over bijvoorbeeld de oorzaak van relationele conflicten, de problemen in de wereld of over de essentie van het leven. Krishnamurti toonde daarbij hoe de mens allerlei uitvluchten verzint om het moment en de realiteit te ontwijken en wees daarbij steeds op de eigen verantwoordelijkheid. Een voorbeeld uit Krishnamurti's laatste dagboek:

---

1982), *Dagboek* (2<sup>e</sup> druk, Deventer 1988), *Laatste dagboek. In gesprek met zichzelf* (2<sup>e</sup> druk, Deventer 1992).

<sup>52</sup> Mary Lutyens in haar voorwoord bij J. Krishnamurti, *Dagboek* (Deventer 1982, Nederlandse vertaling van Krishnamurti's Journal) 5-6.

<sup>53</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 35.

<sup>54</sup> J. Krishnamurti, *Krishnamurti's Journal*, 19th September 1973, in *The Krishnamurti Text Collection. The Complete Published Works 1933-1986* (cd-rom, Krishnamurti Foundation Trust, Hampshire 2006).

16<sup>th</sup> March 1983 (continuing the dialogue of 15th March 1983)

*“Man has killed man in different states of mind. He has killed him for religious reasons, he has killed him for patriotic reasons, for peace, killed him through organized war. This has been our lot, killing each other endlessly. Sir, have you considered this kind of killing, what sorrow has come to man – the immense sorrow of mankind which has gone on through the ages, the tears, the agony, the brutality, the fear of it all? And it is still going on. The world is sick. The politicians, whether left, right, centre, or totalitarian, are not going to bring about peace. Each one of us is responsible, and being responsible we must see that the slaughter comes to an end so that we live on this earth, which is ours, in beauty and peace. It is an immense tragedy which we do not face or want to resolve. We leave it all to the experts; and the danger of experts is as dangerous as a deep precipice or a poisonous snake.”*<sup>55</sup>

Zoals ook blijkt uit bovenstaand fragment, vormt de dialoog (in dit geval met zichzelf) een veel gebruikte vorm om aandachtig een bepaald thema of probleem in beschouwing te nemen. Krishnamurti wilde daarmee zijn toehoorders aansporen om zelf op onderzoek uit te gaan naar de essentie van het vraagstuk en niet weg te zakken in een passieve volge-leider-mentaliteit. Hij weigerde zelf een autoriteit te zijn en verwachtte van zijn gehoor een onafhankelijke, actieve houding; geen volgzzaamheid of gehoorzaamheid en geen voorbarige conclusies.<sup>56</sup>

In navolging daarvan verwees Krishnamurti in zijn dagboeken en ook in zijn toespraken in toenemende mate naar zichzelf in de derde persoon. Om de onbelangrijkheid van zijn persoon aan te geven duidde hij zichzelf aan als ‘the speaker’ of noemde zichzelf kortweg ‘K’. Aandacht voor de wezenlijke menselijke problemen was voor Krishnamurti iets dat aan het persoonlijke voorbij ging.<sup>57</sup>

Bovengenoemde dagboeken zijn ook uitgebracht op cd-rom door de Krishnamurti Foundation Trust. Deze database, *The Krishnamurti Text Collection. The Complete Published Works 1933-1986* (Hampshire 2006, 2<sup>e</sup> gewijzigde uitgave<sup>58</sup>) bevat het gedachtengoed van Krishnamurti vanaf het moment dat hij als onafhankelijk denker de

---

<sup>55</sup> J. Krishnamurti, Krishnamurti to himself: his last journal, 16<sup>th</sup> March 1983, in *The Krishnamurti Text Collection*.

<sup>56</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 30; Henri W. Methorst, ‘Inzicht en hartstocht’, in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 115.

<sup>57</sup> Methorst, ‘Inzicht en hartstocht’, 124-125.

<sup>58</sup> De tweede uitgave van de cd-rom heeft een verbeterde zoekfunctie.

wereld rondreisde. De omvangrijke collectie bestaat uit 2662 teksten, inclusief alle uitgewerkte toespraken, dialogen, interviews, boeken, aantekeningen, audio- en video-opnamen. De cd-rom is de centrale informatiebron voor dit onderzoek, met name voor hoofdstuk vier waarin ik het gedachtengoed van Krishnamurti aan de hand van de thema's autoriteit, tijd en identiteit verder wil uitdiepen.

## HOOFDSTUK 3 KRISHNAMURTI'S BIOGRAFIE

### 3.1 Theosofische invloeden: de creatie van een messias

*“Het merkwaardigste dat over Krishnamurti's leven te zeggen viel, was wel dat de omtrent hem in zijn jeugd gedane voorspellingen geheel in vervulling zijn gegaan, maar op een manier die sterk verschilde van wat men aanvankelijk verwacht had.”*

- Mary Lutyens<sup>59</sup>

De voorspellingen waar Mary Lutyens in bovenstaand fragment aan refereert, zijn de voorspellingen van twee centrale figuren van de Theosofische<sup>60</sup> Vereniging aan het begin van de twintigste eeuw: feministe en ex-socialiste Annie Besant (1847-1933), president van de Theosofische Vereniging en voormalig Anglicaanse geestelijke Charles Webster Leadbeater (1854-1934), vooraanstaand lid van de Theosofische Vereniging en rechterhand van Annie Besant. Leadbeater voorspelde in 1909 dat Krishnamurti, toen dertien jaar, een groot spiritueel leraar en redenaar zou worden, en ‘tenzij er iets mis mocht gaan’ het voertuig van de nieuwe ‘wereldleraar’.<sup>61</sup>

De verwachting van de komst van de wereldleraar was onderdeel van de theosofische mystieke leer, zoals door de Russische mystica en helderziende Helena Petrovna Blavatsky (1813-1891) was opgetekend in de ‘bijbel’ van de theosofie, *The Secret Doctrine*. Samen met kolonel Henry Steel Olcott (1832-1907), oudstrijder uit de Amerikaanse burgeroorlog, stichtte Blavatsky in 1875 in New York de Theosofische Vereniging. In 1879 werd het hoofdkwartier van de vereniging verplaatst naar Bombay en later naar Adyar in India, dat in de ogen van de theosofen mystieker en spiritueler was. In navolging van de groeiende publieke interesse voor ‘exotische’ culturen en nieuwe spirituele denkwijzen in het begin van de twintigste eeuw groeide de Theosofische Vereniging tot een wereldwijde organisatie, met nationale afdelingen in achtenveertig landen. In 1897 werd de Nederlandse afdeling opgericht in Amsterdam.

---

<sup>59</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 16.

<sup>60</sup> De naam theosofie komt van het griekse ‘theos’ en ‘sophia’ en betekent letterlijk goddelijke wijsheid.

<sup>61</sup> Wouter J. Hanegraaff, ‘De vroege Krishnamurti: van wereldleraar tot ‘vrijdenker’’, in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 93.

De definitieve doelstellingen van de Theosofische Vereniging werden in 1890 als volgt geformuleerd:

1. Het vormen van een kern van algemene broederschap der mensheid, zonder aanzien van ras, geloof, geslacht, kaste of kleur.
2. Het aanmoedigen van de vergelijkende studie van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap.
3. Het onderzoeken van onverklaarbare wetten der natuur en de latente krachten van de mens.<sup>62</sup>

De theosofische leer was voornamelijk gebaseerd op denkbeelden uit oosterse filosofieën, waaronder het hindoeïsme en het boeddhisme. In de jaren 1850 en 1860 reisde Blavatsky naar India waar ze zich sterk aangetrokken voelde tot het hindoeïstische principe van het goddelijke beginsel, het onbegrensde Ene of de Wereldgrond, waar alles uit voortvloeit, mee samenvalt en naar terugkeert. Blavatsky liet zich ook inspireren door denkbeelden uit de joodse kabbala en de talmoed, het mystiek-islamitische soefisme, de Chinese I Ching, de christelijke bijbel en de geschriften van de antieke Griekse filosofen. Deze oude wijsheden combineerde ze met wetenschappelijke inzichten uit de moderne natuurkunde, zoals de chaostheorie van de Franse wiskundige Henri Poincaré (1854-1912) en de evolutieleer van Charles Darwin (1809-1882). Daarmee streefde ze naar de grondlegging van een ‘derde weg’ in de mengelmoes van wetenschap en godsdienst; de weg van de gnosis, waar kennis en geloof een nieuwe synthese moesten vormen.<sup>63</sup>

Een belangrijk element in de theosofische leer was het geloof in een hiërarchie van verheven geestelijke wezens, de zogeheten witte broederschap. Daarbij werd aangenomen dat de mensheid zich via een lange reeks van levens (reïncarnatie) tot volmaaktheid zou ontwikkelen. Het laatste stadium van deze menselijke evolutie was dat van de ‘meesters’ of ‘mahatma’s’; een soort supermensen. Behalve via reïncarnatie was het ook mogelijk om de evolutie binnen één leven te versnellen door aangenomen te worden als leerling van een meester, waarvoor het ‘pad’ van de spirituele ontwikkeling gevolgd moest worden. Dit pad was onderverdeeld in verschillende graden die gemarkeerd werden door inwijdingen.

---

<sup>62</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 16-18; Jayakar, *Krishnamurti*, 25-26; Jansen, ‘...een kern van broederschap...’, 11-14; Van der Kroft, ‘Inleiding’, 11.

<sup>63</sup> René Zwaap, ‘De keizer van Atlantis’, in *De Groene Amsterdammer*, 26 april 1995; Vernon, *Star in the East*, 11-12.

Boven de meesters in de hiërarchie van het menselijke evolutieschema stond de wereldleraar, bekend als de heer Maitreya of de bodhisattva. De wereldleraar viel in de hiërarchie direct onder nog machtiger wezens, onder andere de Boeddha, en incarneerde in een stoffelijk lichaam wanneer de wereld hem dringend nodig had. Twee keer eerder in de geschiedenis van de mensheid was de wereldleraar afgedaald in een menselijk lichaam, éénmaal in dat van Sri Krishna in India, de tweede maal in dat van Christus in Palestina. Volgens de theosofen was de tijd aangebroken voor de derde incarnatie en zij meenden dat zij de opdracht hadden daarvoor een geschikt lichaam te vinden. Dat gebeurde in april 1909, toen Leadbeater tijdens het zwemmen Jiddu Krishnamurti ontdekte op het strand van Adyar, nabij Madras in Zuidoost-India, waar het hoofdkwartier van de Theosofische Vereniging gevestigd was.<sup>64</sup>

Jiddu Krishnamurti werd op 12 mei 1895 geboren in Madanapalle, noordwestelijk van Madras. Hij groeide op in een Telugu sprekend, brahmaans gezin van tien kinderen; hij was het achtste kind. Het gezin was naar Indiase begrippen niet arm, aangezien Krishnamurti's vader ambtenaar was bij de Britse belastingdienst en kort voor zijn pensioen de positie van regionaal hoofdinspecteur bereikte. In de biografieën wordt Krishnamurti omschreven als een traag en dromerig kind, niet erg intelligent en met een zwakke gezondheid. Zijn moeder Sanjeevamma stierf toen hij tien jaar was, wat een zware slag was voor het gezin en vooral voor Krishnamurti, die erg aan zijn moeder gehecht was. Haar dood versterkte de band met zijn drie jaar jongere broertje Nitya, met wie hij samen zou blijven tot Nitya's dood in 1925.<sup>65</sup>

Krishnamurti's vader Naraniah was lid van de Theosofische Vereniging die rond de eeuwwisseling ook in India aanhang had gevonden. Toen Naraniah op de leeftijd van tweeënvijftig jaar gedwongen werd ontslag te nemen, vroeg hij Annie Besant om een baantje in Adyar in ruil voor onderdak. Uiteindelijk kon hij aan de slag als tweede secretaris en in 1909 verhuisde hij met zijn kinderen naar een bouwvallig huisje net buiten het terrein van de Theosofische Vereniging.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', 65-67; Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 16-18; Van der Kroft, 'Inleiding', 11.

<sup>65</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 18-20; Van der Kroft, 'Inleiding', 9-12; Methorst, 'Inzicht en hartstocht', 93-94.

<sup>66</sup> Idem.

In de maanden na de ontdekking op het strand werden Krishnamurti en zijn broer Nitya door Leadbeater onder de hoede genomen, die meende dat de jongens opgevoed moesten worden als Engelse gentlemen.<sup>67</sup> Krishnamurti moest bovendien worden voorbereid om als ‘stoffelijk voertuig’ te dienen voor de wereldleraar, en kreeg daarvoor lichamelijk en spiritueel onderricht. Dat betekende onder meer dat Krishnamurti iedere nacht gedurende vijf maanden ‘zijn lichaam verliet’ en dat Leadbeater Krishnamurti’s ‘astrale lichaam’ meenam naar de meester Koet Hoemi, door wie Krishnamurti als proefleerling aangenomen was. ’s Morgens moest Krishnamurti zich het geleerde herinneren en opschrijven, wat resulteerde in zijn eerste boekje dat een bestseller werd en nog altijd in de handel is: *At the feet of the Master*. Dat Leadbeater hem hielp zich het geleerde te herinneren en de werkelijke auteur was van *At the feet of the Master*, acht Hanegraaff zeer waarschijnlijk, aangezien Krishnamurti toen nog niet voldoende kennis had van de Engelse taal.<sup>68</sup>

In 1911 werd de *Order of the Rising Sun* opgericht, dat enkele maanden later hernoemd werd tot *Order of the Star in the East*, later afgekort tot *Order of the Star*. Krishnamurti werd aan het hoofd geplaatst met Besant en Leadbeater als ‘beschermers’ van de orde, die bedoeld was om de komst van de wereldleraar voor te bereiden. De publieke belangstelling voor de orde was groot; zowel theosofen als niet-theosofen sloten zich aan. De orde groeide snel tot een wereldomvattende beweging en telde op haar hoogtepunt circa honderdduizend leden.<sup>69</sup>

Omdat Leadbeater de mogelijkheden voor de vorming van de toekomstige wereldleraar gunstiger achtte in Europa, reisden Krishnamurti, Nitya en Annie Besant in 1911 naar Engeland. Bij aankomst in London werden zij verwelkomd door een groep theosofen, waaronder Lady Emily Lutyens; zij zou de komende jaren voor Krishnamurti een tweede moeder worden. Krishnamurti en Nitya werden opgenomen in de Engelse aristocratie en gingen naar musea, ballet, film en toneeluitvoeringen. Krishnamurti leerde golfen en las veel, onder andere auteurs als Dostojevski, Wodehouse, Bergson, Keats en Nietzsche. In de maanden die volgden deden Krishnamurti en Nitya toelatingsexamens

---

<sup>67</sup> Jayakar, *Krishnamurti*, 32.

<sup>68</sup> Hanegraaff, ‘Krishnamurti en de Theosofische Vereniging’, 71.

<sup>69</sup> Hans van der Kroft, *100 jaar Krishnamurti. Waarheid is het leven zelf*, Stichting IVIO, no. 2557 (Lelystad 1995), 11.



voor de universiteit, maar alleen Nitya slaagde daarin en ging rechten studeren. Krishnamurti had geen aanleg en zakte keer op keer voor de toelatingsexamens.

Mede als gevolg van zijn falen als student begon Krishnamurti in de periode 1912 tot 1922 steeds meer te twijfelen aan zijn positie van uitverkorenheid en aan de uitgangspunten van de Theosofische Vereniging. Ook in het kamp van de theosofen vroegen sommigen zich af of Krishnamurti wel voldoende capaciteiten had om zich te ontwikkelen tot messias. De pogingen om toegelaten te worden tot de universiteit werden uiteindelijk opgegeven; bovendien werden de hooggespannen verwachtingen rond de komst van de wereldleraar getemperd door het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in 1914.<sup>70</sup>

In 1922 vertrokken Krishnamurti en Nitya met enkele bekenden naar Californië, om daar in de vallei van Ojai tot rust te komen. Het droge klimaat in de vallei was gunstig voor Nitya, die leed aan longtuberculose. In het bijzijn van Nitya en enkele anderen onderging Krishnamurti in Ojai een ervaring die enkele dagen duurde en die het keerpunt van zijn leven zou betekenen. Hij noemde wat hij beleefde 'het proces', en beschreef het als intense lichamelijke en geestelijke, visionaire ervaringen. De ervaringen zouden zich later in zijn leven vaker voordoen en leidden uiteindelijk tot de opheffing van de Orde van de Ster, maar in die tijd interpreteerde Krishnamurti de ervaringen nog in theosofische zin en zag hierin een bevestiging van zijn rol als toekomstig voertuig van de wereldleraar. De twijfels waren voorlopig weer even van de baan.<sup>71</sup>

Besant en Krishnamurti reisden in 1926 naar New York om een reeks toespraken te houden, waar een leger van journalisten hen opwachtte. De belangstelling van de pers voor de 'Theosophist Messiah' was groot, en Besant liet geen moment onbenut om te verkondigen dat haar voorspelling van twintig jaar geleden op het punt stond uit te komen.<sup>72</sup> Kort daarop schreef ze in het tijdschrift van de Orde van de Ster:

*“De geschiedenis vertelt ons, dat met elk zo'n nieuw begin ook een nieuwe beschaving begint, gegrondvest op de leringen van een grote profeet of bovenmenselijk mens. Voor zulk een gebeurtenis staan wij ook heden. Zullen wij,*

---

<sup>70</sup> Hanegraaff, 'De vroege Krishnamurti', 98-100; Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 28-39.

<sup>71</sup> Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', 76-78; zie ook Hanegraaff, 'De vroege Krishnamurti', 101-103; Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 50-59; Jayakar, *Krishnamurti*, 51-70.

<sup>72</sup> Zie Evelyn Blau, *Krishnamurti. 100 years* (New York 1995), 74-75: krantenartikelen uit the New York Herald en New York Tribune over Krishnamurti. Zie ook Vernon, *Star in the East*, 164-165.

*in navolging van de mensen uit het verleden, in blindheid de wet van de evolutie ontkennen of zullen wij er mee samenwerken, met open ogen, door de voorwaarden te scheppen nodig voor het uitzaaien der zaden van de Nieuwe Beschaving, geleidelijk en met bedachtzame zorg zaaiende en de Nieuwe Orde vestigend?”<sup>73</sup>*

Vele theosofen en ook anderen waren inmiddels overtuigd van het feit dat Krishnamurti de verwachtte wereldleraar was, maar de wereldleraar zelf vertoonde steeds meer onvrede met zijn positie en stelde zich kritisch op tegen de theosofische leer. De groeiende twijfel en bewustwording werden mede gevoed door het overlijden van Nitya in november 1925, wat een grote schok was voor Krishnamurti, temeer omdat Leadbeater en Besant hem hadden verzekerd dat de meesters zijn broer zouden redden.<sup>74</sup>

Vanaf 1927 sprak Krishnamurti in zijn toespraken steeds vaker over de eenheid van zijn bewustzijn en de totale onbelangrijkheid van uiterlijke instituties. Tot ontzetting van de theosofen verkondigde hij bovendien dat de meesters slechts bijkomstigheden waren, “nothing more than a toy, shaped by the experiencer’s own perception” en dat de Theosofische Vereniging, “with its prejudices and preconceptions, its blinkered reliance on leaders, its false morality and spiritual snobbery” een overbodige en misleidende vertoning was.<sup>75</sup>

Op 3 augustus 1929, tijdens het jaarlijkse Sterkamp in Ommen, Nederland, distantieerde Krishnamurti zich definitief van de Theosofische Vereniging. In een toespraak voor meer dan drieduizend Sterleden, die diverse malen rechtstreeks op de radio werd uitgezonden, hief Krishnamurti de Orde van de Ster op en maakte zich op vierendertigjarige leeftijd los van twintig jaar theosofisch messianisme:

*“Waarheid, zeg ik u, is een land zonder paden, dat langs geen enkele weg, door geen enkele godsdienst, geen enkele sekte, is te bereiken. Dat is mijn standpunt, daar houd ik absoluut en onvoorwaardelijk aan vast. Omdat waarheid onbegrensd, absoluut en onbenaderbaar is, langs welke weg ook, is ze niet te organiseren en er moeten dan ook geen organisaties worden gevormd om mensen,*

---

<sup>73</sup> Annie Besant in het tijdschrift *De Ster*, juli 1927, spelling aangepast. Zie Vincent, ‘Krishnamurti en educatie’, 128.

<sup>74</sup> Vernon, *Star in the East*, 154-156.

<sup>75</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 70-71; Hanegraaff, ‘De vroege Krishnamurti’, 108-109; Vernon, *A Star in the East*, 155, 173, 180.

*vrijwillig of onder dwang, in een bepaalde richting te leiden. Als je dat doet, wordt het een geloofsovertuiging, een sekte, een godsdienst, die aan anderen wordt opgelegd. Niemand van buitenaf kan ons vrijmaken. Daarom, het is mij er niet om begonnen een nieuwe godsdienst of een nieuwe sekte te stichten, of nieuwe theorieën of nieuwe filosofieën in te voeren. Integendeel, het gaat mij om het enige dat wezenlijk belangrijk is, dat de mens echt vrij zal zijn. Ik heb hier twee jaar lang diep en zorgvuldig over nagedacht en nu heb ik besloten de Orde, waarvan ik nu eenmaal het hoofd ben, op te heffen. Het staat u vrij andere organisaties op te zetten en iemand anders te verwachten. Dat interesseert mij niet. Het enige waar het mij om gaat is de mens absoluut en onvoorwaardelijk vrij te maken.*”<sup>76</sup>

Vanaf die tijd ontwikkelde Krishnamurti zich als onafhankelijke denker en trad hij zelfstandig op. De verschillende stichtingen en fondsen werden opgeheven; landgoed Eerde en de overige grondgebieden werden teruggegeven aan de oorspronkelijke donateurs. Het ledenaantal van de Theosofische Vereniging liep drastisch terug en heeft nooit meer het oude niveau bereikt. De Ommense Sterkampen werden openbaar en Krishnamurti bleef daar zijn toespraken houden, tot de toenemende oorlogsdreiging in 1939 een einde maakte aan de Sterkampen.<sup>77</sup>

### **3.2 Ontwikkeling als onafhankelijk denker**

*“Het is mijn bedoeling gedurende deze reeks toespraken jullie eigen vermogen tot kritiek te doen ontwaken, zo dat leraren overbodig voor jullie worden, zodat je lezingen en preken niet meer als noodzakelijk zult voelen, en zodat je zelf zult beseffen wat waar is en ten volle zult leven.”*

- Jiddu Krishnamurti<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Dit is slechts een deel van de toespraak. De kernzin ‘I maintain that Truth is a pathless land’ is door Hans van der Kroft verschillend vertaald; de ene keer als: ‘Waarheid, zeg ik u, is een land *zonder wegen erheen*, dat langs geen enkel pad...’; de andere keer als: ‘Waarheid, zeg ik u, is een land *zonder paden*, dat langs geen enkele weg...’ Hoewel de eerste vertaling waarschijnlijk dichter ligt bij wat Krishnamurti bedoelde, geef ik de voorkeur aan de tweede vertaling, die ik taalkundig mooier vind en meer aansluit bij het Engels. Bovendien blijkt uit het vervolg (‘... dat langs geen enkele weg’) dat het gaat om het pad *erheen*. Zie Van der Kroft, ‘Inleiding’, 23; Van der Kroft, *100 jaar Krishnamurti*, 19-20; Zie voor de Engelse tekst Vernon, *Star in the East*, 181-183.

<sup>77</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 92-93; Jayakar, *Krishnamurti*, 88; Van der Kroft, ‘Inleiding’, 23.

<sup>78</sup> Krishnamurti in een toespraak eind 1933 in Madras. Zie Van der Kroft, ‘Inleiding’, 25.

Krishnamurti's nieuw ingeslagen weg betekende ook dat hij zich afzette tegen zijn eerder gedane uitspraken en geschriften. Hij meende dat deze beter konden worden vergeten, omdat ze doorspekt waren met theosofische ideeën en mystieke formuleringen. Dat is ook de reden dat op de recent uitgebrachte cd-rom, *The Krishnamurti Text Collection*, alleen de teksten zijn verzameld die Krishnamurti vanaf 1933 heeft uitgesproken of geschreven. De teksten uit de periode daarvoor is op cd-rom niet beschikbaar.

Krishnamurti verbleef in de jaren veertig grotendeels in afzondering in Ojai, Californië. De oorlog beperkte zijn reismogelijkheden en in plaats van lezingen te geven maakte hij lange wandelingen in de bergen. In die jaren raakte hij bevriend met Aldous Huxley (1894-1963), die hem ertoe aanzette te schrijven. Huxley schreef later een uitvoerig voorwoord in het boek *Vrijheid van het bekende* (1954), dat volgens Lutyens bij meer mensen belangstelling voor Krishnamurti's boodschap heeft gewekt dan welk ander van zijn boeken dan ook.<sup>79</sup>

De periode van rust en afzondering in de natuur van Ojai zijn van grote waarde geweest voor de verdere ontwikkeling van Krishnamurti's visie en zijn gedachtengoed. Uit deze jaren dateren ook zijn eerste dagboekantekeningen. In 1956 werden deze uitgebracht onder de titel *Commentaries on Living*, een driedelige serie met korte verslagen van gesprekken met diverse mensen, vaak voorafgegaan of gevolgd door een poëtische natuurobservatie.<sup>80</sup>

Na de oorlog hervatte Krishnamurti zijn reizen en toespraken. Hij sprak in deze periode vooral over de problemen in de wereld - de verschrikkingen van oorlogen, de verdeeldheid als gevolg van ideologieën, regeringsvormen, maatschappelijke structuren - en over onderwerpen als angst, begeerte, liefde, lijden, opvoeding en communicatie. Zijn taal- en woordgebruik werd steeds concreter en aardser; mystieke formuleringen als 'de eenheid met de geliefde' en 'het zoeken' liet hij achter zich. In deze periode werd hij nog steeds achtervolgd met vragen over de meesters, het 'pad', reïncarnatie of goeroes, maar die beantwoordde hij door de vragensteller steeds terug te brengen naar de wezenlijke problemen van de dagelijkse realiteit.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 106-107.

<sup>80</sup> Jayakar, *Krishnamurti*, 94-100; Van der Kroft, 'Inleiding', 27; Methorst, 'Inzicht en hartstocht', 119.

<sup>81</sup> Idem, 119.

Vanaf de jaren 1960 breidde het veld van onderwerpen zich verder uit tot geheel nieuwe maatschappelijke vraagstukken, zoals hongersnood, milieuvervuiling, racisme, corruptie en de veranderingen als gevolg van de toenemende informatisering en technologisering. Met zijn indringende analyses en eigentijdse probleembesef was Krishnamurti zijn tijd vaak ver vooruit. Hij sprak met een toenemend ongeduld en urgentie over de problemen en wees steeds vaker op de dwingende noodzaak om maatregelen te nemen.

Krishnamurti aarzelde niet om zich aan nieuwe historische situaties aan te passen en in te gaan op nieuwe maatschappelijke en geestelijke vraagstukken, maar de inhoud van zijn 'boodschap' is in zijn ontwikkeling als denker nooit wezenlijk veranderd. In 1974 vroeg Mary Lutyens hem om voor de biografie de kern van zijn leer op te schrijven. Als antwoord greep hij terug op de verklaring uit 1929 en schreef hij een korte tekst die als volgt begint:

*“De kern van Krishnamurti’s leer is vervat in de verklaring die hij in 1929 opstelde, waarin hij zei: ‘De waarheid is een land zonder paden.’ De mens kan die nooit via een organisatie, via enig geloof, enig dogma, via een priester of een ritueel benaderen, maar ook niet langs de weg van wijsgerige kennis of van psychologische technieken. Hij zal die moeten vinden met behulp van de spiegel der relaties, van inzicht in de inhoud van de geest, door waarneming en niet door verstandelijke analyse.”*<sup>82</sup>

Vervolgens, en dat is een verdieping ten opzichte van de verklaring uit 1929, gaf hij een uiteenzetting van de relatie tussen waarheid en ideeën. In de loop van zijn ontwikkeling als denker ontleedde hij de menselijke problemen in toenemende mate in filosofische zin, en zou hij steeds indringender en directer het verband tussen de feitelijke problemen en ‘het beeldvormende denken’ of ‘het geconditioneerde denken’ aan de orde stellen, vaak in dialoog met zijn publiek of gesprekspartner. Zijn kernpunt daarbij was dat de verdeeldheid in de mens en in de wereld, de gescheidenheid van de realiteit (door beelden, gedachten, overtuigingen, herinneringen, geloof - Krishnamurti noemde dit ‘tweedehands kennis’), de oorzaak van alle problemen vormt. Ter illustratie volgt hierbij

---

<sup>82</sup> Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 160.

het vervolg van de tekst die Krishnamurti in 1974 aan Lutyens stuurde over de kern van zijn leer:

*“In zijn binnenste heeft de mens uit behoefte aan veiligheid beelden opgebouwd - godsdienstige, politieke zowel als persoonlijke beelden. Die manifesteren zich in de vorm van symbolen, ideeën en overtuigingen. Die overheersen door hun gewicht het denken van de mens zowel als zijn relaties en zijn dagelijks leven. Zij zijn de ware oorzaak van onze moeilijkheden, immers ze scheppen verdeeldheid tussen de ene mens en de andere, in al zijn relaties. Zijn kijk op het leven is gevormd door die visies, die al bij voorbaat in zijn geest zijn vastgelegd.”<sup>83</sup>*

In zijn gesprekken ging Krishnamurti vaak dieper in op deze kwestie van verdeeldheid, waarbij hij de relatie tussen ‘de waarnemer’ (dat wat ziet) en ‘het waargenomene’ (dat wat gezien wordt) ontrafelde en ter discussie stelde. Een voorbeeld uit een toespraak in de jaren zestig:

*“Wanneer we ons in dit probleem [het probleem van het geweld] verdiepen, komen we onvermijdelijk op de kwestie van ‘hij, die analyseert’ en ‘dat wat geanalyseerd wordt’, de ‘denker’ en de ‘gedachte’, de ‘waarnemer’ en het ‘waargenomene’ en op de vraag of die indeling in ‘waarnemer’ en het ‘waargenomene’ reëel is; reëel in de zin van een feitelijk probleem en niet iets theoretisch. Is de ‘waarnemer’ - het centrum van waaruit je kijkt, van waaruit je iets ziet, van waaruit je luistert - een wezen, ontstaan uit onze verbeelding, dat zichzelf heeft afgescheiden van dat, wat wordt waargenomen? Wanneer je zegt: ‘Ik ben kwaad’, is die boosheid dan verschillend van het wezen, dat weet dat het kwaad is? – Is het geweld afgescheiden van hem, die het waarneemt? Maakt dat geweld niet deel uit van de waarnemer? [...] Zolang er een indeling in de waarnemer en het waargenomene is, is er conflict. Die indeling, zowel in ruimte als in woorden, die de geest binnen dringt via de fantasie, de kennis, of de herinnering, schept de waarnemer en in de afstand van hem tot het waargenomene ligt het conflict. Die indeling wordt door het denken veroorzaakt.”<sup>84</sup>*

---

<sup>83</sup> Idem.

<sup>84</sup> Krishnamurti, *De wereld - dat ben jij* (Wassenaar 1973), 9-19.

Krishnamurti beweerde daarbij niet dat denken en begripsvorming in zichzelf nutteloos of ‘slecht’ zijn. Denken is noodzakelijk in het leven van alledag, op een praktische manier. Het probleem is dat het denken uitzonderlijk veel betekenis en belang wordt toegekend, wat verhindert dat er een rechtstreekse ‘ontmoeting’, een direct ‘kennen’ kan zijn tussen ‘ik’ en ‘de ander’, tussen de ‘waarnemer’ en het ‘waargenomene’. Het denkbeeld staat dus letterlijk in de weg, en veroorzaakt het conflict van verdeelheid:

*“Vragensteller: “Is het eigenlijk wel mogelijk te handelen, zonder dat men verstandelijke voorstellingen of begrippen heeft? Kan men bijvoorbeeld door deze kamer lopen en in die stoel gaan zitten, zonder het begrip te hebben wat een stoel is? U schijnt te beweren, dat er in het geheel geen begrippen behoeven te zijn.”*

*Krishnamurti: “Misschien ben ik niet voldoende in details getreden. Begrippen zijn nodig. Als ik je vraag, waar je woont, dan zul je mij dat - als je niet aan geheugenverlies lijdt - kunnen vertellen. Dat ‘aan mij vertellen’ komt voort uit een voorstelling, uit een herinnering en dergelijke voorstellingen en herinneringen heeft men nodig. Maar het zijn de voorstellingen, waaruit ideologieën zijn voortgekomen, die de bron zijn van de ellende. Jij bent een Amerikaan, ik een Hindoe, een Indiër. Jij schaaft je achter de ene ideologie en ik achter een andere. Deze ideologieën behoren tot de wereld van voorstellingen en begrippen en we zijn bereid elkaar daarvoor te vermoorden, hoewel we misschien op wetenschappelijk gebied samenwerken. Maar heeft dat beeldvormende denken in de menselijke verhoudingen een rechtmatige plaats?” [...]*

*“Wij leven in een wereld van begrippen, in een wereld van het denken. Wij trachten al onze problemen, van de meest mechanische tot de meest ingrijpende psychologische, door het denken op te lossen. [...] Is nu het denken het enige instrument, dat wij ter beschikking hebben om onze menselijke problemen aan te pakken? Want dat brengt geen antwoord; dat lost de problemen niet op. Als dat tenminste zo is. We stellen de vraag maar; we willen niets dogmatisch beweren. Misschien heeft het denken alleen een rechtmatige plaats in mechanische, technische en wetenschappelijke zaken.”<sup>85</sup>*

Het gaat er dus om dat de mens zich realiseert hoe zijn denken werkt en inzicht krijgt in zijn eigen bewustzijnsinhoud. Volgens Krishnamurti is zelfkennis, inzicht in zichzelf, van essentieel belang, maar dat ‘inzicht’ of dat ‘kennen’ is dus iets anders dan verstandelijk analyseren. Kennen, in de gebruikelijke betekenis van *kennis (over iets) vergaren of*

---

<sup>85</sup> Idem.

*inzicht verkrijgen*, veronderstelt afstand en daarmee verdeeldheid - afstand en verdeeldheid tussen waarnemer en waargenomene, tussen object en subject. Dit is tevens de onderliggende premisse van het wetenschappelijke denken, en zodanig daarmee verweven, dat het zelden als *vooronderstelling* wordt gekarakteriseerd, laat staan geproblematiseerd.

Krishnamurti deed dat wel. Hij onderwierp de uitgangspunten van het 'kennen' aan een gezamenlijk onderzoek en besprak ook een ander 'kennen' - een waarnemen zonder veroordelen, zonder loochenen of aannemen - dat juist de afstand in tijd en ruimte tussen kenner en gekende verkleint, of zelfs radicaal oplost:

*“Het hele mensenras leeft in een ieder van ons, in het bewuste gedeelte en in het onbewuste, in de diepere lagen. Ieder mens is het resultaat van duizenden jaren; de hele historie en alle kennis van het verleden ligt geborgen in een ieder van ons en dat kan men zelf ontdekken, als men maar weet, hoe men dat alles kan opgraven en hoe men diep in zichzelf kan afdalen. Daarom is zelfkennis zo ongelooflijk belangrijk. Zoals het nu is, is het ‘zelf’ tweedehands; men praat na wat anderen hebben gezegd, of dat nu Freud is, of een andere specialist. Als je jezelf wilt leren kennen, kun je niet door de ogen van de specialist kijken; men moet zichzelf rechtstreeks zien. Hoe kan men zichzelf leren kennen zonder ‘waarnemer’ te zijn? Wat bedoelen we eigenlijk met kennen? Dit is geen woordenzijferij - maar, wat bedoelen we met ‘kennen’? Wanneer kennen we iets?” [...]*

*“Iets over mijzelf leren en iets van mijzelf kennen zijn twee heel verschillende dingen. Leren is een onafgebroken proces, waarbij niets vergaard wordt en ikzelf ben iets, dat voortdurend verandert - er zijn nieuwe gedachten, nieuwe gevoelens, nieuwe variaties, nieuwe suggesties en vermoedens. Leren hangt niet samen met het verleden of de toekomst. De geest moet onafgebroken in een toestand van leren zijn en daarmee dus altijd in het daadwerkelijke heden altijd fris en niet muf door al het stof van vergaarde kennis van gisteren.”<sup>86</sup>*

De waarde die Krishnamurti hechtte aan deze vorm van leren vertaalde zich in de oprichting van diverse scholen in India, de Brockwood Park School in Hampshire, Engeland en The Oak Grove School in Ojai, Californië. Hij meende dat “schools are not just merely to turn out human beings as mechanical, technological instruments - though

---

<sup>86</sup> Idem.



jobs and careers are necessary - but also to flower as human beings, without fear, without confusion, with great integrity.” Hij wilde dat de scholen de functie vervulden van “real centres of understanding, of comprehension of life. Such places are necessary. That is why we have these schools.”<sup>87</sup> Krishnamurti bezocht de scholen regelmatig, sprak met studenten en docenten en schreef regelmatig brieven, waarin hij zijn visie op onderwijs en opvoeding uiteenzette.<sup>88</sup>

Het onderzoek naar de filosofische achtergronden van de vraagstukken kreeg een verdieping in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw. Krishnamurti raakte in gesprek met religieuze denkers als Chögyam Trungpa, een bekend Tibetaans-boeddhistisch leraar, en met wetenschappers, waaronder fysici, biologen, psychologen, neurologen en filosofen, die geïnteresseerd waren in zijn ideeën en zijn benaderingswijze van de vraagstukken. Hij sprak met deze mensen over de ingrijpende verandering die de computer met zich mee zou brengen, over de werking van de hersenen en de geest, de aard van intuïtie en energie, de oorzaken van lijden, en over de ‘Grond’ van alles - dat waar niets over gezegd kan worden en waar geen beeld over kan worden gevormd, omdat het geen idee of denkbeeld is (waar over nagedacht kan worden), maar werkelijkheid. Hij beoogde daarbij niet om een puur theoretisch, wijsgerig sluitend vertoog te voeren, maar zocht steeds naar de betekenis van deze vraagstukken voor de praktijk.<sup>89</sup>

Vooraf de vele gesprekken met de prominente natuurkundige David Bohm zijn van belang geweest voor de ontwikkeling van Krishnamurti’s denken en het zoeken naar de juiste terminologie. Door Bohms exacte en systematische benadering werd Krishnamurti gedwongen tot een consistente en logische redenering en een zeer precieze formulering van de gebruikte begrippen. In de inleiding van *The Limits of Thought* (London, New York 1999) schrijft Bohm dat hij in eerste instantie vooral getroffen was door Krishnamurti’s inzicht in het vraagstuk van de waarnemer en het waargenomene:

*“What particularly aroused my interest was his deep insight into the question of the observer and the observed. This question had long been close to the centre of my own work as a theoretical physicist who was primarily interested in the*

---

<sup>87</sup> ‘About the Schools’, in *The Krishnamurti Text Collection*.

<sup>88</sup> Zie Vincent, ‘Krishnamurti en educatie’, 127-151; Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti*, 168-169.

<sup>89</sup> Wouter J. Hanegraaff, ‘Krishnamurti en ‘het einde van de tijd’: de gesprekken met David Bohm’, in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder Weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 171- 178.

*meaning of the quantum theory. In this theory, for the first time in the development of physics, the notion that the observer and the observed cannot be separated has been put forth as necessary for the understanding of the fundamental laws of matter in general. Because of this, as well as because the book [Krishnamurti's boek The First and Last Freedom] contained many other deep insights, I felt that it was urgent for me to talk with Krishnamurti directly and personally as soon as possible.*"<sup>90</sup>

Behalve de thematiek die ter discussie stond in de gesprekken met Krishnamurti, is David Bohms reflectie op Krishnamurti's benaderingswijze daarvan belangwekkend. Volgens Bohm is het werk van Krishnamurti doordrongen van wat in essentie een wetenschappelijke benaderingswijze is:

*"Krishnamurti's work is permeated by what may be called the essence of the scientific approach, when this is considered in its very highest and purest form. Thus, he begins from a fact: this fact about the nature of our thought processes. This fact is established through close attention, involving careful listening to the process of consciousness, and observing it assiduously. In this, one is constantly learning, and out of this learning comes insight into the overall or general nature of the process of thought. This insight is then tested. First, one sees whether it holds together in a rational order. And then one sees whether it leads to order and coherence, on what flows out of it in life as a whole."*<sup>91</sup>

Krishnamurti's boodschap dat verstandelijk redeneren (of welke methode dan ook) ons niet verder brengt lijkt in tegenspraak met Bohm's stelling dat "Krishnamurti's work is permeated by what may be called the essence of the scientific approach." Bohm verwijst hier echter naar Krishnamurti's pleidooi voor zelfkennis en zelfonderzoek, dat niet begint met de vraag 'Wat ben ik?', maar met de vraag 'Wat ben ik *niet*?'. Deze ontkenkende vraagstelling stelt dat 'ik' ter discussie zonder het te vermeerderen met kennis en is niet gebaat bij theoretische beschouwingen of een filosofisch begrippeninstrumentarium. Het ging Krishnamurti niet om het bouwen van een gesloten, consistent filosofisch systeem, maar om de levenspraktijk, om te leven en handelen in het directe 'zien wat is', dat

---

<sup>90</sup> David Bohm, 'Preface. An introduction to Krishnamurti's work', in J. Krishnamurti and David Bohm, *The Limits of Thought. Discussions* (London, New York 1999), vii.

<sup>91</sup> Bohm, 'Preface', ix.

ontdekt wordt door het 'zien wat niet-is'. Illustratief voor het belang dat Krishnamurti hechtte aan de praktijk van het 'zien' is de volgende reactie, die hij vaak uitte tijdens de dialogen met zijn publiek:

*Vragensteller: 'Ja, ik geloof, dat ik begrijp, wat u zegt.'*

*Krishnamurti: 'Mooi, maar nu moet je het nog doen.'*<sup>92</sup>

In de jaren tachtig van de vorige eeuw werd het aantal toespraken geleidelijk minder, maar tot zijn dood in 1986 bleef Krishnamurti gesprekken voeren en toespraken houden. Zo sprak de negentigjarige Krishnamurti in 1985 op een bijeenkomst ter gelegenheid van het veertigjarige bestaan van de Verenigde Naties in New York, waar hij een kernachtige toespraak hield over oorlog en vrede. "Geen enkele organisatie heeft ooit het probleem van de oorlog heeft kunnen oplossen", vertelde hij de verbouwde leden van de internationale subgroep van de Verenigde Naties, 'Pacem in Terris'. "Zolang er afzonderlijke naties bestaan zal de wereld geen vrede kennen. Zolang er niet nu, op dit moment, een fundamentele verandering optreedt in onze kijk op mens en wereld, zal de toekomst niet verschillen van het heden."<sup>93</sup> In januari 1986 hield Krishnamurti zijn laatste toespraak in Madras. Hij overleed in Ojai op 17 februari 1986.

Na zijn dood hebben Krishnamurti's uitspraken niet ingeboet aan actualiteit en zeggingskracht, zoals ook blijkt uit de vele postume publicaties en internationale documentatie- en studiecentra. Volgens Van der Kroft is er met het verstrijken van de twintigste en het begin van de eenentwintigste eeuw een nieuw publiek ontstaan dat zich minder laat leiden door de sensationele aspecten van Krishnamurti's persoonlijke geschiedenis en daardoor beter in staat is om de essentie van zijn oproep te begrijpen én in praktijk te brengen.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Krishnamurti, *De wereld - dat ben jij*, 18. Het (wetenschappelijk) denken *zelf* ligt dus niet onder vuur, maar de betekenis die eraan wordt gehecht.

<sup>93</sup> Hans van der Kroft, 'De actualiteit van het werk van Krishnamurti', toespraak voor de Stichting Krishnamurti Nederland (Driebergen 2004), 2.

<sup>94</sup> Idem, 5.

## HOOFDSTUK 4 KRISHNAMURTI OVER...

### 4.1 Autoriteit

*“De grootsheid van de mens is dat hij door geen ander dan zichzelf verlost kan worden.”*

- Jiddu Krishnamurti<sup>95</sup>

Een groot obstakel bij het ‘zien wat is’, is de aanvaarding van gezag, het volgen van een leider, het gehoorzamen van een ideologie, geloof of denksysteem. ‘To see, you must be free from all authority, tradition, fear, and thought, with its cunning words.’<sup>96</sup> Krishnamurti heeft zijn leven lang gewezen op de noodzaak om zelfstandig en actief te denken en te handelen, om vanuit de eigen verantwoordelijkheid de dingen te onderzoeken. Hier ligt een paradox waar vele auteurs die over Krishnamurti schrijven op wijzen: Krishnamurti was “een leraar die je ontraadde om een leraar te volgen”<sup>97</sup>, “een leider tegen wil en dank”<sup>98</sup>, een “meester die geen meester wilde zijn en geen enkele vorm van organisatie en geen aanhangers wenste.”<sup>99</sup> Desondanks sprak hij zestig jaar lang overal ter wereld voor grote groepen volgelingen die in hem de hoogste autoriteit zagen.

Krishnamurti weigerde echter stelselmatig de rol van geestelijk hulpverlener of leider op zich te nemen. Hij onderbrak regelmatig zijn lezingen om de intenties van zijn toehoorders in twijfel te trekken als hij de indruk kreeg dat ze een ander leven zochten zonder zelf te willen veranderen:

*“Ik wil jullie niet ontmoedigen door te zeggen dat ik mijn hand niet zal uitsteken; zo is het ook weer niet. Als wij samen optrekken doen we dat hand in hand. Maar dan is er geen sprake van dat jullie je hand uitstrekt om hulp. Zijn wij samen aan het werk? Of ben ik degene die het werk doet en die het er warm van krijgt? [...]*

---

<sup>95</sup> Toespraak in Colosseum in Oslo, 10 september 1933. Zie Van der Kroft, ‘De actualiteit van het werk van Krishnamurti’, 4.

<sup>96</sup> Toespraak in India, 1 januari 1970, in *The Krishnamurti Text Collection*.

<sup>97</sup> Erik Hoogcarspel, ‘De eerste en laatste Wereldleraar’, bijdrage aan symposium over Krishnamurti (Rotterdam 2000).

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Methorst, ‘Inzicht en hartstocht’, 113.

*Wat is nu de wortel van angst? Wacht niet tot ik het antwoord geef. Ik ben jullie leider niet, ik ben jullie helper niet en ik ben gelukkig ook jullie goeroe niet! Wij trekken samen op, als twee broers, en dat meen ik, dat meent de spreker, dat zijn niet alleen maar woorden. Als twee goede vrienden, die elkaar al kennen sinds onheuglijke tijden, die samen hetzelfde pad bewandelen, met gelijke snelheid en alles wat om ons heen en in ons is bekijken; wij gaan dit dus samen onderzoeken. Vooral samen. Anders worden het loze woorden en dan zullen jullie aan het eind van de toespraak zeggen: ‘Maar wat moet ik nu eigenlijk met mijn angst beginnen?’”<sup>100</sup>*

Krishnamurti verwachtte van zijn publiek een actieve en intelligente samenwerking, geen passiviteit, geen gehoorzaamheid of bewondering. Dat leidde vaak tot onbegrip bij zijn toehoorders, die een oplossing verwachtten voor persoonlijke problemen of een methode om gelukkig te worden. Zij zagen in Krishnamurti een verlicht goeroe met spirituele vermogens, of ten minste een geestelijk leider die hun zou kunnen verlossen.<sup>101</sup>

Wat verstond Krishnamurti precies onder ‘autoriteit’? Wat was zijn visie op de maatschappelijke orde in relatie tot politiek en religieus leiderschap? Krishnamurti interpreteerde het begrip autoriteit in brede zin. Hij stelde dat de aanvaarding van autoriteit of gezag niet alleen het volgen van externe gezagspersonen of gezaghebbende instanties is, zoals een geestelijk leider of een politieke partij. Het gaat in zijn interpretatie daarnaast om allerlei innerlijke vormen van autoriteit, waarbij het denken een grote rol speelt. Voorbeelden hiervan zijn het aanhangen van een geloof, ideologie, kennis of traditie, maar ook de meer subtiele vormen van innerlijke autoriteit, bijvoorbeeld het toekennen van gezag aan het intellect boven het fysieke lichaam<sup>102</sup>, of het primair volgen van de eigen opvattingen of emoties boven uiterlijke omstandigheden.<sup>103</sup> Het onderscheid tussen uiterlijke en innerlijke vormen van gezag is in feite fictief, omdat ook het volgen van een politiek leider een innerlijke onderwerping aan een externe gezagsvorm is en daarmee een ontkenning van de individuele vrijheid.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> Krishnamurti, *Laatste toespraken in Saanen* (Den Haag 1987), 71-73.

<sup>101</sup> Methorst, ‘Inzicht en hartstocht’, 115.

<sup>102</sup> Zie ook Tiemersma over de problematiek van de scheiding tussen lichaam en geest in de westerse filosofie, *Verdwijnende scheidingen*, 45 e.v.

<sup>103</sup> Zie ook Bart Wolthuis, ‘Krishnamurti en de totale negatie’, bijdrage aan symposium over Krishnamurti (Rotterdam 2000).

<sup>104</sup> Zie Krishnamurti, *Waar zijn we in hemelsnaam mee bezig?* (Den Haag 2004), 31-35.

Volgens Krishnamurti creëert gezagstoekenning bij het zoeken naar antwoorden op wezenlijke vragen een afgescheidenheid van de situatie. De waarnemer scheidt zich af van het waargenomene en is niet in staat om in contact te treden met de realiteit van het heden. Het volgen van een autoriteit leidt af van de situatie die zich voordoet, het vertroebelt het zicht op het ‘zien wat is’: er is geen directe relatie met het waargenomene.

*“Men kan niet waarnemen wat er feitelijk gaande is, als iemands opvatting of conditionering de waarneming kleurt. Daarmee wordt het begrijpen van wat er is in de weg gestaan. [...] Kan men zijn afhankelijkheid echt observeren, hetzij afhankelijkheid van een persoon, hetzij van een geloof, van een ideaal, of van een of andere ervaring die een hele belevenis was? Die afhankelijkheid brengt onvermijdelijk illusie tot stand. Een geest die niet langer illusies schept, die geen hypothese opstelt, die geen hallucinaties kent, die niet op een ervaring uit is van iets wat waarheid wordt genoemd, heeft zichzelf geordend. Dan is er geen verwarring die door illusies, misleidingen, hallucinaties teweeg wordt gebracht.”<sup>105</sup>*

In zijn toespraken en dialogen over autoriteit noemde Krishnamurti verschillende redenen waarom de mens behoefte heeft aan leiding of hulp. De behoefte aan leiding vanuit een interne autoriteit komt vanuit angst om gekwetst te worden die reeds in de opvoeding wordt gecultiveerd. Tegelijkertijd wordt aan de angst *zelf* autoriteit gegeven, waardoor deze cirkelgang steeds opnieuw wordt bevestigd en versterkt. Uit angst om gekwetst te worden, proberen we kwetsingen te voorkomen door een barricade van angst op te bouwen, waardoor de muur van gezag steeds dichtert. Het toekennen van gezag aan de angst is een vorm van verzet: de situatie wordt niet aanvaard en kan dus niet werkelijk gekend worden.<sup>106</sup> Daarmee is ook angst als uiting van autoriteit sterk gerelateerd aan het probleem van het voorstellende denken, zoals door Krishnamurti als volgt geformuleerd:

*“De geest is zo overladen met ontelbare ervaringen en herinneringen, hij is zo gekwetst en gekneusd geraakt door smart, dat hij niets meer onbevungen zien kan; integendeel, al wat hij ziet vertaalt hij onophoudelijk in termen van zijn*

---

<sup>105</sup> Krishnamurti, *Antwoord op vragen* (Den Haag 2001), 37-38.

<sup>106</sup> Krishnamurti, *Laatste toespraken*, 68.

*eigen herinneringen, conclusies en standaardformulaties, voortdurend citeert hij wat voorbij is; hij is gezagsgebonden; het is een oudgeworden geest.*"<sup>107</sup>

Ten aanzien van externe vormen van autoriteit maakte Krishnamurti onderscheid tussen de neutrale hulpverlening van bijvoorbeeld een arts, die aangeeft hoe de patiënt moet handelen om beter te worden en een gezond leven te leiden, en de hulpverlening van een externe autoriteit die de afhankelijkheid van de mens alleen maar bevestigt en vergroot. Dit is bijvoorbeeld het gezag dat toegekend wordt aan priesters, goeroes en politici. De behoefte aan deze vorm van leiding of hulp ontstaat niet door onkunde, maar door onvrede met een bepaalde situatie. Vanuit het niet aanvaarden van de situatie zoals deze zich voordoet wordt het gezag in wezen 'verinnerlijkt': de autoriteit bestaat bij de gratie van de 'denker' die gelooft in het gezag en er betekenis aan hecht.<sup>108</sup> Het probleem is dus niet zozeer autoriteit *an sich*, als wel het *toekennen van* autoriteit, het 'denken van' autoriteit, het jezelf afhankelijk maken van autoriteit. Ook hier wijst Krishnamurti op de eigen verantwoordelijkheid van de mens: "Als je geholpen wilt worden, dan draag je de verantwoording voor het feit dat er een autoriteit, een leider of een priester, met gezag wordt bekleed."<sup>109</sup>

Door de invloeden die het gezag uitoefent en de druk om zich te conformeren aan de gekozen leider of organisatie, wordt weerstand opgebouwd tegen andere invloeden en is er geen vrijheid van handelen en denken, geen 'keuzeloos gewaarzijn'. De mens wordt zo een werktuig van de leider of de organisatie waar hij zich op richt.<sup>110</sup> We hebben volgens Krishnamurti geen hulp of leiding nodig als we het probleem werkelijk onder ogen zien en van daaruit handelen. Pas als een probleem of situatie duidelijk<sup>111</sup> is en aanvaard wordt, als er geen onvrede heerst, is er vrijheid om te handelen.<sup>112</sup> Zolang er geen inzicht is in de innerlijke werking van gezag en een alomvattend besef van de

---

<sup>107</sup> Krishnamurti, *Leven Eeuwig-Nu*, 15 oktober.

<sup>108</sup> De tegenstelling innerlijk-outerlijk bestaat dus in feite niet. Zie ook Wolthuis, 'Krishnamurti en de totale negatie', noot 9.

<sup>109</sup> Krishnamurti, *Laatste toespraken*, 69.

<sup>110</sup> Krishnamurti, *Leven Eeuwig-Nu*, 7 december.

<sup>111</sup> De kanttekening die hierbij geplaatst zou kunnen worden is deze: wie bepaalt wat 'werkelijk' en 'duidelijk' is? Veronderstelt dit niet een geautoriseerde keuze (keuzevol gewaarzijn)? Krishnamurti gaat echter uit van een direct, onbemiddeld weten, voorbij het redenerende denken.

<sup>112</sup> Krishnamurti, *Laatste toespraken*, 69-70.

consequenties daarvan, zal de mens veel belang toekennen aan uiterlijke macht en maatschappelijke positie en is hij aan gezag en dwang onderworpen.<sup>113</sup>

Krishnamurti's centrale doelstelling, zoals verwoord in paragraaf 3.2, heeft een directe relatie met het thema autoriteit. Zijn doelstelling was de mens vrij te maken, vrij van iedere vorm van menselijke afhankelijkheid en slavernij. Daarin was hij echter niet origineel; ook vele westerse denkers hadden de doelstelling de mens vrij te maken, waaronder sociaal-politieke filosofen als Rousseau en Marx en existentialisten als Kierkegaard en Sartre. De ideeën over de menselijke slavernij zijn echter bij alle filosofen binnen het vertoog uitgewerkt, terwijl Krishnamurti met zijn totale kritiek op het denken als origineel en radicaal kan worden beschouwd.<sup>114</sup>

Krishnamurti's idee van menselijke slavernij was niet gebaseerd op het standpunt dat de vrijheid van de mens noodzakelijkerwijs beperkt is, zoals bij de sociaal-politieke filosofen. Een dergelijk axioma leidt in het denken van Krishnamurti onherroepelijk tot het organiseren van een bepaalde vorm van gezag, een bepaalde ideologie of een sociaal construct, waarmee de vrijheid aan banden gelegd wordt; in de lijn van de sociaal-politieke filosofen was dat het maatschappelijk contract.<sup>115</sup> Een compromis tussen vrijheid en aanvaarding van gezag in de vorm van een maatschappelijk contract, of in welke andere vorm dan ook, was volgens Krishnamurti niet denkbaar. Hij stelde dat vrijheid niet slechts een doel is, maar tevens het middel om het doel te bereiken. Vrijheid kan alleen 'bereikt' worden dóór vrijheid:

*“Het lijkt wel of we vrijheid als een doel, een eindresultaat zien en dat we ons om die vrijheid te verkrijgen eerst aan allerlei vormen van dwang en intimidatie moeten onderwerpen. We hopen op die manier door conformisme vrijheid te verwerven, maar zijn de middelen tot het einddoel niet minstens even belangrijk als het doel zelf? Wordt het doel niet juist vorm gegeven door de middelen?”<sup>116</sup>*

De vrijheid van de mens wordt dus in Krishnamurti's visie niet noodzakelijkerwijs beperkt door de maatschappelijke context zoals bij de sociaal-politieke filosofen. Wat is dan zijn visie op de menselijke slavernij in de tijd waarin hij leefde, die gekenmerkt werd

---

<sup>113</sup> Krishnamurti, *Waar zijn we in hemelsnaam mee bezig?*, 34

<sup>114</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 39.

<sup>115</sup> Idem, 39-40.

<sup>116</sup> Krishnamurti, *Waar zijn we in hemelsnaam mee bezig?*, 33.



door grote sociale en politieke onrust? Oorlogen en revoluties hadden in de twintigste eeuw miljoenen mensenlevens opgeëist en de sociale en technologische veranderingen brachten velen in verwarring. Wat was zijn reactie daarop?

Krishnamurti meende dat de wereldcrisis in de twintigste eeuw niet werd veroorzaakt door territoriale en sociaal-economische conflicten, maar door de *ideologieën*, zoals het socialisme, het communisme, het nazisme en het kapitalisme. Menselijke slavernij is volgens Krishnamurti niet het probleem van een beperkte vrijheid, van het gevangen zijn in een uiterlijke omstandigheid, maar het is het gehoor geven aan de innerlijke, psychologische afhankelijkheid van ideeën. De ideologieën van de twintigste eeuw bleken echter geen nieuwe, betere wereld te bieden, maar waren vaak de keerzijde van de oude wereld en een voortzetting van een onvrije en gewelddadige samenleving.<sup>117</sup>

De mens heeft in de visie van Krishnamurti een dwangmatige behoefte aan heersen en beheerst worden, een verlangen naar politieke en psychologische zekerheid en veiligheid, uiterlijke macht en maatschappelijke positie.<sup>118</sup> Deze behoefte creëert afhankelijkheid en beperkt de vrijheid van de mens, die slaaf is van zijn eigen verwachtingen, verlangens en hulpeloosheid.<sup>119</sup> Krishnamurti meende dat deze innerlijke afhankelijkheid niet alleen de geestesgesteldheid van de individuele mens beheerst, maar tevens de hele wereld in haar greep houdt, en daarmee dus ook een sociaal-maatschappelijk probleem vormt. De autoriteit van ideeën, in de vorm van sociaal-politieke ideologieën, dogma's of religie, vormt de grootste beperking van het leven, van de vrijheid van de mens:

*“Because you have placed beliefs before life, creeds before life, dogmas before life, religions before life, there is stagnation. Can you bind the waters of the sea or gather the winds in your fist? Religion, as I understand it, is the frozen thought of men out of which they have built temples and churches. The moment you attribute to external authority a spiritual and divine law and order, you are limiting, you are suffocating, that very life that you wish to fulfill, to which you would give freedom. If there is limitation, there is bondage and hence suffering. The world at present is the expression of life in bondage. So, according to my*

---

<sup>117</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 83.

<sup>118</sup> Vergelijk de ‘wil tot macht’ van Nietzsche en de piramide van Maslow.

<sup>119</sup> Idem, 41-43.

*point of view, beliefs, religions, dogmas, and creeds, have nothing to do with life, and hence have nothing to do with truth.*”<sup>120</sup>

## 4.2 Tijd

Krishnamurti: *Laten wij nu, meneer, terugkomen op de kwestie van de waarheid.*

*Voeren wij vanmiddag een discussie? Kunnen wij de waarheid najagen?*

Vragensteller: *Nee, ik wil niet op de waarheid wachten!*

Krishnamurti: *U wilt het allemaal in vijf minuten, meneer?*

Vragensteller: *Zelfs niet in vijf minuten.*

Krishnamurti: *In één minuut?*

Vragensteller: *In één minuut. Als het in één minuut niet kan, kan het niet in vijf uur.*

Krishnamurti: *Daar ben ik het helemaal mee eens. Goed, meneer, in één seconde.*

*De waarheid kan niet worden waargenomen door middel van de tijd.*

- Jiddu Krishnamurti<sup>121</sup>

Tijdens het onderzoek voor deze scriptie stuitte ik op een kort essay dat ik 2004 schreef voor het vak Theorie van de Geschiedenis III, getiteld *Heideggers ‘Dasein’ in Sein und Zeit. Het menselijk bestaan en verstaan als een voltrekking van de tijd*. De opdracht was een samenvatting te maken van een hoofdstuk uit het boek van Maria Grever en Harry Jansen (ed.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001). Dit essay was het laatste van een reeks over het concept ‘tijd’ dat we voor dit vak moesten indienen, en de docent prof.dr. Grever had ons verzocht het essay af te sluiten met een stelling. Mijn stelling luidde als volgt:

*“Ter afsluiting van dit essay en naar aanleiding van de colleges van dit vak zou ik de volgende stelling willen verdedigen: In de multiculturele samenleving zijn niet-westerse opvattingen van het fenomeen tijd een wenselijke en noodzakelijke aanvulling op de conceptualisering van tijd vanuit de westerse denktraditie. De wenselijkheid en noodzakelijkheid van deze aanvulling is gebaseerd op de overtuiging dat niet-westerse tijdsconcepties een ruimer perspectief mogelijk maken. Daarnaast kunnen zij meer inzicht bieden in de constructie van het*

---

<sup>120</sup> Krishnamurti tijdens een toespraak in 1929. In Blau, *Krishnamurti 100 years*, 76.

<sup>121</sup> Krishnamurti tijdens een gesprek in Brockwood Park, 29 juni 1979. In Krishnamurti. *Krishnamurti over waarheid* (Heemstede 1997), 122.

*historisch besef, dat in deze tijd - ook in Europa - een uitsluitend westerse visie overstijgt.”*

Professor Grever had een paar aantekeningen gemaakt in de kantlijn. Bij de zin ‘meer inzicht bieden in de constructie van het historisch besef’ stond de opmerking: “*Zie de witte canon in de NRC!*” En met betrekking tot de hele stelling schreef ze: “*Hoe kun je een niet-westerse tijdsconceptie beredeneren? Is de authentieke tijdservaring van Heidegger niet vergelijkbaar met een bepaalde fase in meditatie zoals in het boeddhisme?*”

Ruim drie jaar later vind ik dit nog steeds interessante vragen die tevens onontbeerlijk zijn als een verdere uitwerking in het onderwijs overwogen zou worden. Ik denk dat het zeker mogelijk is om een niet-westerse conceptie van tijd te beredeneren; bovendien zijn de tijdsconcepties van filosofen in de westerse academische traditie, zoals Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl, Heidegger, Koselleck, Ricoeur en Bergson,<sup>122</sup> veelal complexer en minder eenvoudig te doorgronden.

Het tijdsbegrip van Krishnamurti is radicaler dan de westerse tijdsbegrippen (zonder dat ik hier de intentie en de ruimte heb om deze uitputtend te behandelen), en kan in dat opzicht als origineel worden beschouwd. Daarnaast zijn er ook een aantal overeenkomstige noties, maar deze worden op een hele andere manier geïdentificeerd. Zo beschouwde Krishnamurti tijd als een reeks bewegingen, gelijk aan Aristoteles, die in boek IV van zijn *Physica* het tijdsbegrip verbond met beweging.<sup>123</sup> Ook het onderscheid dat Krishnamurti maakte tussen chronologische tijd enerzijds en psychologische tijd anderzijds komt overeen met Aristoteles’ notie van objectieve en subjectieve tijd. Augustinus werkte de notie van de subjectieve tijd verder uit naar de ervaringstijd of geleefde tijd en legde daarmee de basis voor de fenomenologische benadering van tijd zoals deze in de negentiende en twintigste eeuw werd ontwikkeld door Husserl, Heidegger en Ricoeur.<sup>124</sup>

Volgens Krishnamurti is de chronologische of uiterlijke tijd de tijd volgens de klok, de tijd van seconden, uren, dagen, jaren, de tijd van de zon die opkomt en

---

<sup>122</sup> In de colleges over het begrip ‘tijd’ hebben we deze filosofen (in meer en mindere mate) behandeld.

<sup>123</sup> Harry Jansen en Maria Grever, ‘Inleiding’, in Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001), 8.

<sup>124</sup> Idem, 9, 178.

ondergaat. Deze tijd is een gegeven en is nodig om bijvoorbeeld de trein te halen of een afspraak na te komen. De psychologische of innerlijke tijd is de tijd van een geestelijk verleden, heden en toekomst; de tijd van herinnering, hoop en verwachting. Hierbij wordt een denkbeweging gemaakt van ‘dat wat was’ naar ‘dat wat is’ en naar ‘dat wat zou moeten zijn’; een slingerbeweging in het bewustzijn van verleden naar toekomst. De herinneringen aan het verleden en de verwachtingen aan de toekomst bepalen de inhoud van het bewustzijn waardoor het heden niet aanwezig is. De toekomst van morgen ontstaat door de herinnering aan gisteren:

*“De [psychologische] tijd is het verleden, alle ervaringen, alle kennis die mensen hebben verkregen en die als herinnering in de hersenen achterblijft. Dat is eenvoudig te begrijpen. En dat verleden heeft zijn uitwerking op het heden. Al die herinneringen, al die kennis, al die ervaringen, neigingen, enzovoort, vormen de achtergrond en die achtergrond heeft zijn uitwerking nu, in het heden. U bent dus het verleden. En ook de toekomst is wat u nu bent, misschien een beetje anders, maar de toekomst is het gewijzigd verleden.”<sup>125</sup>*

De mens, het heden, wordt dus bepaald door zijn verleden, aldus Krishnamurti. De mens is niet ‘tegenwoordig’; hij dekt zichzelf en de wereld toe met denkbeelden en begrippen uit het verleden die zijn bestaan een allesverklarend fundament moeten geven. In deze situatie heeft het ‘zijn’ van de mens een begin en eind, een verleden en een toekomst, een hoger ‘Zijn’ waarin het gefundeerd is en dat de vraag naar het ‘waarom’ van het bestaan moet beantwoorden.

Maar waarom is dit nu zo’n probleem? Iedere historicus en iedere psycholoog zal toch erkennen dat het verleden en de toekomst een reële functie hebben, en dat het zoeken naar (historische) verklaringen en (toekomstige) zingeving ten minste interessant genoeg is om serieus te nemen?

Het probleem ligt volgens Krishnamurti niet in het verleden en de toekomst als gegeven, maar in de betekenis die de mens aan deze begrippen geeft. Tijd betekent vermeerdering, zo stelt Krishnamurti.<sup>126</sup> Het is als het ware een verborgen autoriteit, een vastgeroest en allesbepalend dogma, een van de vele ‘meesters’ waar we ons blindelings

---

<sup>125</sup> Krishnamurti, *Krishnamurti over waarheid*, 130.

<sup>126</sup> Krishnamurti, *Totale Vrijheid* (Haarlem 2000), 465.

aan overgeven. De vermeerdering van betekenis ontstaat in de tijdspanne tussen ‘zijn’ en ‘worden’, in het nastreven van een vals ideaal dat het zicht op het ‘zijn’ verhult. De mens ziet niet wat hij is, maar heeft alleen een beeld, een idee over wat hij moet worden in de tijd. Hij bestaat dus uit een reeks ideeën en beelden, hij *is* het denken, en bestaat niet ‘in zichzelf’ en ‘op zichzelf’. Tijd is daarmee gelijk aan denken (“denken is het reageren van de herinnering”<sup>127</sup>), en denken is gelijk aan ego, dat niet bestaat buiten tijd en denken. Het ‘ik’ is fictief en denkbeeldig en daardoor in het diepst van zijn wezen onzeker van zijn bestaan. Om deze onzekerheid en angst te ontvluchten identificeren we ons met het fictieve ‘ik’ in een poging houvast te krijgen, en de cirkel is daarmee rond. We klampen ons vast aan een denkbeeld, een illusie die alleen maar groter wordt, waardoor we steeds verder verwijderd raken van ons ‘ware zijn’. De mens is dus een slaaf van tijd en denken, en lijdt aan deze onvrijheid.

*“Waarom heeft ons denken zich een ideaal bedacht? Het ideaal is dat wat tegengesteld is aan dat wat is. Het ideaal ligt in de toekomst, en het ‘dat wat is’ is feitelijk aanwezig. We weten niet hoe we met het feitelijke moeten omgaan, hoe we er inzicht in kunnen krijgen, hoe we eraan kunnen ontstijgen en bijgevolg, omdat we niet in staat zijn er inzicht in te krijgen, projecteren we een ideaal dat denkbeeldig is, dat niet reëel is. Vandaar een splitsing tussen dat wat is en het ideaal, en dientengevolge een conflict. Omdat het denken iets fragmentarisch is, is het concreet en feitelijk, is het in het heden niet in staat in inzicht in dat wat is. Het meent wel dat het wel tot dat inzicht zal komen door het scheppen van een ideaal en door te trachten dat ideaal trouw te blijven, en bijgevolg scheidt het juist steeds meer conflicten.”*<sup>128</sup>

Hoe ontsnappen we nu aan deze vicieuze cirkel? Hoe kunnen we de radicale zelfstandigheid van onszelf en de dingen gewaarzijn, zonder de dekmantel van de tijd en het voorstellende denken? Hoe kunnen we ‘zien wat is’, zonder de waarnemer die het verleden vertegenwoordigt?<sup>129</sup> Een bijkomend probleem is dat deze ontsnapping aan het denken, waardoor het ware ‘zijn’ wordt onthuld, niet door het denken beredeneerd of begrepen kan worden. Het denken vormt zich namelijk direct ideeën over deze toestand,

---

<sup>127</sup> Krishnamurti, *Totale vrijheid*, 415.

<sup>128</sup> Idem, 418.

<sup>129</sup> Idem.

die een eigen leven gaan lijden: de beweging tussen ‘zijn’ en ‘worden’, tussen subject en object, is daarmee weer begonnen. En de waarheid is geen idee, geen object of subject en ook niet de beweging daartussen.<sup>130</sup>

Omdat de waarheid, dat was ‘is’, niet te beredeneren is, kan het alleen in negatieve termen geduid worden:

*“De waarheid aan het licht brengen is ontdekken wat onwaar is. Op het ogenblik dat u weet wat onwaar is - als dat wegvalt - is daar de waarheid. De waarheid is dus iets dat van moment tot moment leeft - om ontdekt te worden, niet geloofd, niet geciteerd, niet onder woorden gebracht. Maar om die waarheid te zien, moeten uw geest en uw hart uitermate plooibaar zijn, alert.”<sup>131</sup>*

Om diezelfde reden kan de waarheid ook niet nagestreefd of gevonden worden, het is niet ‘iets’ dat zich ‘daar’ bevindt, wat weer een subject-object-beweging zou inhouden. Het leeft van ‘moment tot moment’; het is tegenwoordig, waardoor het dus ook niet mogelijk is het ‘in de toekomst’ te bereiken. Wat overblijft is ‘ontdekken wat onwaar is’ en ‘zien wat is’, zonder vooroordeel, zonder idee of denkbeeld, vrij van de herinnering aan het verleden en de verwachting van de toekomst.

Het antwoord op de vraag naar het ‘hoe’ van dit ‘zien wat is’, of keuzeloos gewaarzijn, ligt in de vraag besloten. Buiten dit ‘zien wat is’ is er geen handeling, het ‘zien’ is de handeling van het zien zelf (zien=zijn). Er is dus geen waarnemer die ‘het ware’ waarneemt; er is geen waarnemer die zich onderscheidt van het waargenomene. De waarnemer is dat wat waargenomen wordt. In dat directe, onbemiddelde zien heerst de ontvankelijkheid om de zelfstandigheid en de tegenwoordigheid van de dingen gewaar te zijn.<sup>132</sup>

*“Stel dat u op bepaalde mensen naijverig bent. Hoe slaat u die naijver dan gade? Kijkt u daar dan naar als een waarnemer die zich van de naijver onderscheidt? U kijkt ernaar alsof u van de naijver verschilt, maar in feite bent u zelf die naijver. U bent geen waarnemer die zich ervan onderscheidt; de waarnemer is dat zelf. De waarnemer is bijgevolg het waargenomene. Het is werkelijk van het grootste*

---

<sup>130</sup> Zie ook Hanegraaff, ‘Krishnamurti en ‘het einde van de tijd’’, 172.

<sup>131</sup> Krishnamurti, *Krishnamurti over waarheid*, 22-23.

<sup>132</sup> Krishnamurti, *Totale vrijheid*, 419.

*belang dit in te zien! Wanneer eenmaal de waarheid tot u doorgedrongen is dat de waarnemer datgene is wat waargenomen wordt, dan voltrekt zich een radicale verandering in dat wat waargenomen wordt. Dat wat een radicale verandering van dat wat is belet, is die bemoeienis door de waarnemer, die het verleden vertegenwoordigt. Met dit inzicht daarin valt ieder conflict.”<sup>133</sup>*

‘De waarnemer is het waargenomene’ raakt de kern van Krishnamurti’s denken en precies op dit punt is zijn leer radicaler dan dat van Heidegger en vele andere westerse filosofen. Krishnamurti’s benadering van ‘de waarnemer is het waargenomene’ onthult een radicale opheffing van de subject-object-scheiding, zonder dat daar een gelijksoortig alternatief voor wordt geboden. De opheffing van dit wetenschappelijke ‘oergegeven’ is in het denken van Krishnamurti bovendien niet slechts een theoretische, conceptuele mogelijkheid, maar wordt in eerste instantie direct betrokken op de levenspraktijk en op de persoonlijke ervaring.

De moderne<sup>134</sup> westerse filosofen stellen het dualistische oppositiedenken van de subject-object-scheiding ook ter discussie, maar vullen de conceptuele leegte die ontstaat doorgaans met een theoretisch alternatief waarin subject en object als filosofische *grondcategorieën* onaangetast blijven. Zo hebben postmoderne filosofen als Lyotard, Derrida en Foucault het subject-object-denken ontmaskerd en gedeconstrueerd als een politiek-historisch product van een bepaald sociolinguïstisch vertoog, maar daarin is het autonome subject eerder gerelativeerd dan werkelijk opgeheven. En Nietzsche schreef in *Morgenrood*: “Waarom ziet de mens de dingen niet? Hij staat zelf in de weg, hij dekt de dingen toe.”<sup>135</sup>

Voor zover in het postmoderne denken toch van het opheffen van het subject-object-denken gesproken kan worden, dan geldt dat alleen binnen de fictieve grenzen van een ‘taalspel’. Ook in de postmoderne geschiedfilosofie van Hayden White en Frank Ankersmit lijkt de leegte die het subject-object-denken achterlaat te worden gevuld met

---

<sup>133</sup> Idem.

<sup>134</sup> ‘Modern’ omdat de mystieke traditie van het westen wellicht een uitzondering vormt, ik denk hierbij aan Meister Eckhart. Zie Bruno M.J. Nagel, ‘In het hart van de tijd. Het ogenblik in het boeddhisme en bij Meister Eckhart’, in Oosterling en Bhagwandin (red.), *Met drie ogen, Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005), 82-97.

<sup>135</sup> Awee Prins, ‘Verveling, verstilling en gelatenheid. Naar andere bestaanspraktijken in het Westen?’, in Oosterling en Bhagwandin (red.), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005), 60.

het alternatief van het *linguïstisch determinisme*: de (historische) werkelijkheid wordt opgevat als een product van de taal, en staat niet op zichzelf.<sup>136</sup> In dit opzicht kan het linguïstisch determinisme beschouwd worden als de conceptuele vervanger van het dualistische oppositiedenken. Er is, in de bekende woorden van Derrida, geen uitgang uit de gevangenis van taal en tekst: *il n'y a pas de hors-texte*.<sup>137</sup>

In relatie tot het tijdsbegrip van Krishnamurti is Heideggers visie illustratief. Zijn visie op de tijd wordt beschouwd als een breuk met de traditionele, westerse opvattingen over het fenomeen tijd die teruggaan op de klassieke bronnen van Aristoteles en Augustinus. Heidegger richtte zich in *Sein und Zeit* (1927) op de samenhang tussen zijn en tijd, die in zijn visie wordt versluierd door het denken in termen van subject en object. Volgens Heidegger leidt het subject-object-denken tot een kunstmatige, theoretische scheiding in het 'zijn' en verhult dat de mens zich altijd al 'tegenwoordig is' in een wereld en niet buiten het 'zijn' kan staan. Voor de tijd betekent dit dat de tijdsdimensies van verleden, heden en toekomst geconcentreerd zijn in het heden, in 'tegenwoordigheid'.<sup>138</sup>

Tot op dit punt vertoont Heideggers visie op de tijd overeenkomsten met die van Krishnamurti.<sup>139</sup> In zijn latere herinterpretatie van het tijdsbegrip lijkt Heidegger echter terug te komen op de bevoorrechting van het heden. Daarin stelt hij dat de deconstructie van de subject-object-relatie voor het tijdsbegrip, en de samenhang tussen zijn en tijd, als consequentie heeft dat de mens geen 'in zichzelf gesloten subject' is, met daarbuiten de objecten, maar dat hij betrokken is op de dingen buiten zich (ontslotenheid). In die betrokkenheid en openheid is er een 'verstaan' mogelijk. Zo is de mens door zijn ontslotenheid 'buiten zichzelf', wat in temporele termen verwijst naar de tijd 'buiten het nu': de dimensies van verleden en toekomst. Het 'Dasein in Sein und Zeit' is dus een menselijk bestaan en verstaan als een voltrekking van de drie horizonten van de tijd. De interpretatiekaders die nodig zijn voor het verstaan van iets 'wat tegenwoordig is', zijn de

---

<sup>136</sup> Lorenz, *De constructie van het denken*, 123.

<sup>137</sup> Idem, 122, 123, 126-127.

<sup>138</sup> Veronica Vasterling, 'De rechte lijn en de lus. Heideggers onderzoek naar de tijd en de geschiedenis van het tijdsbegrip', in Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001, 178 (noot 7).

<sup>139</sup> In dit verband is het interessant om te wijzen op de studie van Reinhard May, *Heideggers hidden sources* (1996). Volgens Prins toont May hierin aan dat Heidegger zijn inzichten zonder expliciete bronvermelding heeft overgenomen uit het japanse zenboeddhisme. Zie Prins, 'Verveling, verstilling en gelatenheid', 53-54.



temporele dimensies van het verleden. Daarnaast veronderstelt het expliciete verstaan een ontwerp van betekenis mogelijkheden, wat Heidegger verbindt met de dimensie van de toekomst.<sup>140</sup>

Deze herinterpretatie wijkt sterk af van Krishnamurti's visie, die juist de tijdsdimensies van verleden en toekomst afdoet als hersenschimmen en als veroorzakers van innerlijke conflicten en wanorde. Volgens Krishnamurti is er wél een uitgang uit de gevangenis van taal en tekst - ook al kan dat niet in woorden worden uitgedrukt. Voor het verstaan van 'iets wat tegenwoordig is', moeten we volgens Krishnamurti ons juist *bevrijden* van alle interpretatiekaders van verleden en toekomst omdat zij verhinderen 'te zien wat (tegenwoordig) is'. Krishnamurti gaat in dat opzicht een stap verder en relateert niet alleen het tijdsbegrip van verleden en toekomst, maar wijst het psychologische tijdsbesef van de hand, waarmee een 'tijd van een volledig andere orde' kan ontstaan:

*“Weet je, er is nog iets veel belangrijkers; misschien bestaat er nog wel een tijd van een volledig andere orde. Wij kennen maar twee types tijd: fysieke en psychologische, en zitten in tijdsbesef gevangen. Fysieke tijd speelt een belangrijke rol in de psyche, en de psyche heeft omgekeerd een belangrijke invloed op het fysieke. In die strijd, in die wederzijdse beïnvloeding zitten we gevangen. We moeten de fysieke tijd aanvaarden om de bus of de trein te halen, maar als we de psychische tijd volledig van de hand wijzen, komen we misschien tot een soort tijd van een volledig andere orde, een tijd die tot geen van beide in betrekking staat. Ik wilde wel dat je met me mee die tijd binnenging. Dan is tijd geen wanorde; dan is hij machtige orde.”<sup>141</sup>*

---

<sup>140</sup> Vasterling, 'De rechte lijn en de lus', 179-181.

<sup>141</sup> Krishnamurti, *Leven Eeuwig-Nu*, 5 oktober.

### 4.3 Identiteit

*“Weten jullie wat ik met het zelf bedoel? Daarmee bedoel ik het denkbeeld, de herinnering, de getrokken conclusie, de ervaring, de intenties in al hun noembare en onnoembare vormen, de bewuste inspanning iets wel of niet te zijn, alle aangeslibde herinneringen van het onderbewuste, al wat tot het ras, de groep, het individu of de clan behoort en ook dat alles tezamen: dat is het zelf.”*

- Jiddu Krishnamurti<sup>142</sup>

‘Identiteit’ als de vraag naar het eigene, het wezenlijke van het ‘zelf’ is door Krishnamurti geproblematiseerd op de wijze waarop ook de betekenis van identiteit van personen in de traditie van de wijsgerige antropologie is onderzocht. Zo stelden John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1776) de vraag wat als het wezenlijke van de mens beschouwd kon worden. Dit was bij Locke en Hume verweven met het lichaam-ziel-probleem: de vraag of het lichaam als het wezenlijke van de mens te beschouwen is, of dat de geest of de ziel het aspect van de mens is dat identiteit, de ‘eenheid van wezen’ mogelijk maakt.<sup>143</sup>

In de geschiedtheorie is identiteit een veelbesproken thema. De geschiedfilosofen Hermann Lübbe en Jörn Rüsen werkten in de jaren zeventig van de twintigste eeuw de gedachte uit dat de essentiële functie van de geschiedenis is dat ze (collectieve) identiteiten presenteert en construeert. Onder historici groeide in de twintigste eeuw met name de belangstelling voor het thema van de historische productie van (collectieve) identiteiten in relatie tot sociaal-politieke machtsstrategieën. Zij baseerden zich daarbij onder andere op Foucaults postmoderne these van het machtsproductieve karakter van alle kennis en de constitutieve rol van de taal in de werkelijkheidsbeleving.<sup>144</sup> Volgens deze visie is identiteit een contextafhankelijk historisch construct en in wezen reflexief: de mens creëert en definieert tot op zekere hoogte zichzelf.<sup>145</sup>

In de context van het thema ‘identiteit’ bij Krishnamurti is ook het werk van de geschiedfilosoof Frank Ankersmit interessant. Ankersmit verbindt in zijn boek *De sublieme historische ervaring* (2007) het ‘zelf’, of eigenlijk het verlies van het zelf, met

---

<sup>142</sup> Idem, 6 februari.

<sup>143</sup> Harry Willemsen (red.), *Woordenboek filosofie* (Assen/Maastricht 1992), 207.

<sup>144</sup> Ik denk hierbij ook aan het linguïstisch determinisme van Derrida, Frank Ankersmit en Hayden White. Zie Lorenz, *De constructie van het verleden*, 122-123, 273-275.

<sup>145</sup> Idem 281.

de sublieme historische ervaring. Volgens Ankersmit is de historische ervaring een moment van versmelting van het object met het subject, waardoor beide worden opgeheven. Tijdens een sublieme historische ervaring verlies je jezelf, val je samen met die ervaring, bèn je die ervaring. Deze ervaring kan niet in taal worden weergegeven: als de ervaring onder woorden wordt gebracht, verwijdert zij zich van het ‘zelf’ en verandert in een afstandelijk, onbereikbaar object.<sup>146</sup>

In de studie Geschiedenis is de productie van (collectieve) identiteiten vanuit verschillende gezichtspunten behandeld: in het college Theorie van de Maatschappijgeschiedenis (The Silenced Past) vanuit de thematiek van de crisis van de herinnering, de taboeïsering van het verleden, het spanningsveld tussen historische ervaring en historisch besef, de ‘lieu de memoire’ en de ‘politics of memory’, historisch narrativisme en -relativisme (Derrida, Hayden White). In de colleges van het themagebied Niet-westerse Geschiedenis of Multiculturele Geschiedenis kwam dit thema naar voren als het onderzoek naar etiketterings- en identificatieprocessen, gendergeschiedenis, etniciteit als strategie, geschiedschrijving en ‘De Ander’ in de wereld, ‘wij-zij perspectieven’ (Elias) en processen van creolisering (vermenging van etnische identiteiten). Buiten de colleges om speelde daarnaast het debat over wat ‘de identiteit van de Nederlandse historische canon’ genoemd kan worden. Ter discussie stonden de thema’s die de commissie Oostrom had gekozen voor de nieuwe canon van de Nederlandse geschiedenis, die eenzijdig gericht waren op het benadrukken van een ‘gezamenlijke’ Nederlandse geschiedenis en de vorming van een sterkere nationale identiteit.<sup>147</sup>

Dat identiteit een zeer actueel en veelbesproken thema is, blijkt ook uit de politieke discussie over het dubbele paspoort en de ophef die recentelijk ontstond naar aanleiding van de toespraak van prinses Máxima die stelde dat dé Nederlandse identiteit niet bestaat. Het thema identiteit is ook aanwezig in minder politiek beladen omgevingen, zoals in het VPRO-programma *Tegenlicht*, waarin de avonturen van Harry Holland en zijn zoektocht naar identiteit centraal staan.

---

<sup>146</sup> Frank Ankersmit, *De sublieme historische ervaring*. Zie ook Piet Gerbrandy, ‘Splijting en hereniging’, in *De Groene Amsterdammer*, 31 augustus 2007, 35-37.

<sup>147</sup> Zie Gijsbert Oonk, ‘De laatste canon’, in *Erasmus Magazine*, 2 november 2006, 12.

Los van de uiteenlopende benaderingswijzen van het thema identiteit, is de algemene veronderstelling in de geschiedenis van het denken dat ‘identiteit’ een gegeven is. Identiteit staat in deze benadering vaak gelijk aan ‘zijn’ en is een van de belangrijkste en meest gewaardeerde kenmerken van de mens. Wie niet weet wie hij of zij is, gaat op zoek naar zichzelf, want alleen met een identiteit ‘is’ de mens iets. Een sterke, al dan niet meervoudige (individuele, collectieve, nationale, culturele) identiteit zou bijdragen aan een doortastende persoonlijkheid, een stabiele samenleving, een sterke natie.

Het bestaan(srecht) van identiteit of het ‘zelf’ *als gegeven* wordt in het dominante academische vertoog echter niet ter discussie gesteld; de vraag richt zich eerder op de *inhoud* en de *kwaliteit* van de identiteit en op de wijze waarop deze wordt vormgegeven. ‘De wetenschap denkt niet’, stelde de filosoof Heidegger in dit verband. Daarmee bedoelde hij dat de wetenschap niet filosofeert over het meest fundamentele vraagstuk van het bestaan, namelijk het zijn en het niet-zijn. Volgens Heidegger zoeken wetenschappers en filosofen naar principes om het denken betekenis te geven, maar zijn ze de vraag naar het ‘zijn’ daarbij uit het oog verloren (*Seinsvergeessenheit*).<sup>148</sup>

Krishnamurti stelt ‘identiteit’ en het ‘zelf’ als gegeven wél ter discussie. Daarbij neemt hij een fundamenteel standpunt in: hij stelt dat ‘identiteit’ en het ‘zelf’ in essentie niet bestaan. Identiteit is volgens Krishnamurti niet meer dan een opeenstapeling van gefragmenteerde herinneringen, ervaringen en verwachtingen, van namen en eigenschappen; een illusie van een geïntegreerde identiteit die “in tijdsverband door het denken geschapen is” en als een grijze sluier het ware ‘Zelf’ bedekt:

*“Het ‘ik’ waaraan we ons vastklampen is [dus] denkbeeldig. Misschien is dat wel de grondoorzaak van de angst, namelijk dat zich vastklampen aan iets dat niet bestaat. Dat is dus dat denkbeeldige, fictieve ik: een plaatje, een symbool, een denkbeeld of afbeelding die in tijdsverband door het denken geschapen is en die een materieel, meetbaar gebeuren is. En dat ‘ik’, dat in de grond, in het diepst van zijn wezen, onzeker is van zijn eigen bestaan, is misschien wel de fundamentele grondoorzaak van vrees. Maar dat wil niet zeggen dat u als u geen ‘ik’ bezit, niet in deze wereld zou kunnen leven. Integendeel!”*<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Tiers Bakker, ‘Th.C.W. Oudemans, Echte Filosofie’ (boekbespreking), in *De Groene Amsterdammer*, 11 mei 2007, 43.

<sup>149</sup> Krishnamurti, *Totale vrijheid*, 426.

Volgens Krishnamurti is de ontwikkeling van het 'ik' en de versterking van identiteit juist *niet* iets dat nagestreefd moet worden, aangezien het 'zelf' tweedracht zaait en tot verdeeldheid en isolement leidt.<sup>150</sup> Pas als de mens vrij is van het 'zelf', vrij van alle woorden en beelden die zijn identiteit vormen, kan de mens waarlijk 'zijn', kan hij echt 'in deze wereld leven'.<sup>151</sup> Het 'ik' is in Krishnamurti's visie dus zeker geen vanzelfsprekend of noodzakelijk gegeven voor het functioneren van de mens in de maatschappij, integendeel, het is een fictieve last waar wij ons van moeten bevrijden.

Maar hoe 'ont-dekken' we onszelf? In hoeverre kan het 'ik' zich van zichzelf bevrijden? Volgens Krishnamurti is er niets wat de mens kan doen om zich van zichzelf te bevrijden. Iedere poging om het 'ware Zelf' te onthullen is een verlangen van het egocentrische 'ik' en zal het 'ik' alleen maar bevestigen en versterken. Het zien van 'de waarheid' is geen creatie of activiteit van het zelf, het is geen resultaat dat we kunnen nastreven, want dat is een functie van het 'ik' dat in de tijd plaatsvindt. Het 'ware (Zelf)', dat Krishnamurti ook 'liefde' noemt, is daarentegen tijd- en zelfloos en kan niet herkend worden door het 'ik'.<sup>152</sup>

*“Bestaat er zoiets dat het 'zelf' zal opheffen? Kijk nu goed wat we aan het doen zijn. We drijven het 'zelf' in een hoek. Als je jezelf in een hoek laat drijven, zul je zien wat er zal gebeuren. We zouden graag willen dat er iets bestaat dat tijdloos is, dat niet iets van het 'zelf' is en dat, hopen we, tussenbeide zal komen en het 'zelf' teniet zal doen – en dat we God noemen. Bestaat er nu zoiets waar de geest zich een voorstelling van kan maken? Misschien wel en misschien ook niet, daar gaat het niet om. Maar als de geest een tijdloze, spirituele gesteldheid zoekt, die actie zal ondernemen om het 'zelf' uit te schakelen, is dat dan niet weer een vorm van ervaring, die het 'ik' versterkt? Is dat niet wat er in feite gebeurt, wanneer je gelooft? Als je gelooft dat er waarheid is, God, de toestand van tijdloosheid, het onsterfelijke, is dat dan niet het proces van het versterken van het 'zelf'? Het 'zelf' heeft zich datgene voorgespiegeld waarvan je denkt en gelooft dat het zal komen en het 'zelf' teniet zal doen. Dus, wanneer je jezelf dit idee van een voortbestaan in een toestand van tijdloosheid hebt voorgespiegeld, het je een ervaring, en zo'n ervaring versterkt het 'zelf' alleen maar. En wat heb je dus gedaan? Je hebt niet echt het 'zelf' geëlimineerd, maar je hebt het een andere*

---

<sup>150</sup> Zie Krishnamurti, *Als een wit zeil op een blauwe zee*, 67.

<sup>151</sup> Vergelijk ook het 'in der Welt sein' van Heidegger: het is voor de mens onmogelijk zich volledig tegenover de wereld op te stellen; de wereld behoort tot de mens zelf.

<sup>152</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 86-88.

*naam en andere eigenschappen gegeven; het ‘zelf’ is er nog, want je hebt het ervaren. Ons handelen blijft dus van het begin tot het einde hetzelfde, we verbeelden ons maar dat het zich ontwikkelt, dat het groei vertoont, dat het steeds mooier wordt, maar als je bij jezelf naar binnen kijkt, is het hetzelfde handelen dat steeds doorgaat, hetzelfde ‘ik’ dat op verschillende niveaus blijft functioneren, met een andere etikettering, onder andere benamingen.”<sup>153</sup>*

Bovenstaande passage roept de vraag op wat Krishnamurti te bieden heeft als het ‘zelf’ blijft functioneren en de mens gevangen is in de vicieuze cirkel van denken en tijd. Als er geen manier is om bevrijd te raken van de illusie van het zelf, als de waarheid een onbereikbaar land zonder paden erheen is, wat is dan de praktische betekenis van Krishnamurti’s boodschap? Moeten we nu concluderen dat de weg naar ‘de waarheid’ doodlopend is? Wat zijn dan de handreikingen die Krishnamurti biedt om ons te bevrijden van de illusie van het zelf?

De uitweg in deze impasse is zichtbaar in de wijze waarop Krishnamurti ‘waarheid’, ‘vrijheid’ of ‘liefde’ definieert, namelijk door te zeggen wat zij *niet* is: “Aangezien de liefde het ongekende is, moeten wij haar benaderen door het gekende te elimineren.”<sup>154</sup> Zoals ook eerder in dit onderzoek is besproken, is deze ‘weg van de negatie’ de meest radicale vorm van zelfonderzoek, die via de vraag ‘wat ben ik?’ antwoordt geeft op de vraag ‘wat ben ik *niet*?’.<sup>155</sup> Deze benaderingswijze zet alle beeldvorming over het ‘zelf’ en alle identiteitsconstructies op het spel, en gaat voorbij aan alle dieptepsychologieën, filosofische theorieën en geloofsstelsels.

*“So what is the self? You, what are you? [...] You are a name. Right? A form. The result of a society, a culture which has emphasised throughout the ages that you are separate, something indefinitely identifiable. Right? You have your character, your peculiar tendency, either aggressive or yielding. Is that not put*

---

<sup>153</sup> Krishnamurti, *Als een wit zeil op de blauwe zee*, 68-69.

<sup>154</sup> Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 87.

<sup>155</sup> Vergelijk het radicale zelfonderzoek van de advaita vedanta-filosofie uit India. Zie bijvoorbeeld Sri Nisargadatta Maharaj, *I Am That* (Bombay 1972); Eliot Deutsch, *Advaita Vedanta. A Philosophical Reconstruction* (Honolulu 1969); Arvind Sharma, *Advaita Vedanta. An Introduction* (Delhi 2004); Shambhala Publications, *The Spiritual Teachings of Ramana Maharshi. Foreword by C.G. Jung* (Boulder 1972); Philip Renard, *Ramana Upanishad. De verzamelde geschriften van Ramana Maharshi* (Utrecht 1999); Wolter A. Keers, *Vrij Zijn* (Amsterdam 2004); John Levy, *Non-dualiteit. Het wezen van de mens volgens de Advaita Vedanta* (Heemstede 1992 (1972)); Paul Blok, *Welkom in Satsang. Zeven leraren over de essentie van het bestaan* (Haarlem 2002).

*together by the culture which has been brought about by thought? It is very difficult for people to accept a very simple, logical explanation, because they would like to think the self is something most extraordinary. We are pointing out the self is nothing but words and memories. So the self is the past. And to know oneself means to observe yourself, actually what you are, in our relationship with each other.*"<sup>156</sup>

Door systematisch en kritisch zichzelf te onderzoeken en alle beelden en gedachten over het 'zelf' opzij te schuiven, 'ont-dekt' de onderzoeker het onbepaalde, ware 'Zelf' dat niet reduceerbaar is tot tweedehands beelden en gedachten, maar dat liefde, vrijheid en waarheid is. Deze bevrijding is geen kwestie van een 'zelf' dat 'iets' anders wordt, maar van een 'zelf' dat aan zijn einde komt.

Volgens Krishnamurti impliceert deze radicale transformatie een totaal, helder en onbelemmerd zien waarbij er geen barrière is tussen de waarnemer en dat wat waargenomen wordt. Dit 'zien' is niet hetzelfde als 'begrijpen', maar is het 'zien' in de letterlijke betekenis van het woord:

*"Observeren is een hele kunst, waaraan men zeer veel aandacht moet schenken. Wij zien slechts partieel, wij zien nooit iets helemaal, met de gehele geest of met de volheid van het hart. Conditionering, zorg om onze eigen probleempjes, onze neiging, begrippen en beelden van mensen en dingen te vormen en dan die te zien in plaats van de werkelijkheid, dit alles voorkomt dat wij rechtstreeks waarnemen 'wat is'. Ook onze training en culturele achtergrond hebben ons geleerd om fragmentarisch, analytisch te kijken, om eerder de delen afzonderlijk te zien dan het geheel waar zij deel van uitmaken. Dit soort zien leidt tot duifheid en ongevoeligheid, tot een mentaliteit die het deel uitbuit en kwetst omdat zij het niet ziet in zijn relatie tot het geheel.*"<sup>157</sup>

Krishnamurti meende dat de innerlijke transformatie ook de sleutel tot de oplossing van de problemen in de wereld vormt. Hij stelde dat de buitenwereld een afspiegeling is van de innerlijke mens en zijn relaties, zoals ook de titel van één van zijn boeken luidt: 'De wereld, dat ben jij'. De maatschappij met haar problemen is een projectie van het individu en diens houding en gedrag in relatie tot zijn omgeving. Volgens Krishnamurti is

---

<sup>156</sup> Madras, talk 5, 7 januari 1978, in *The Krishnamurti Text Collection*.

<sup>157</sup> Krishnamurti geciteerd door Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust*, 88-89.

de individuele mens door zijn relatie met de wereld mede verantwoordelijk voor de problemen in de wereld.

Oorlogen, volkerenmoord, hongersnood en allerlei andere vormen van collectief geweld lijken weinig te maken te hebben met het individu, maar volgens Krishnamurti is het verschil gradueel en niet principieel. De problemen van de wereld kunnen daarom niet opgelost worden als er geen inzicht is in het 'zelf' en in de relaties met anderen.<sup>158</sup> De politieke revoluties uit de geschiedenis die een eind moesten maken aan maatschappelijke misstanden zijn in Krishnamurti's visie niet meer dan gewijzigde continuïteiten. Zij brengen veranderingen aan in maatschappelijke en politieke systemen, maar zijn gedoemd te falen, "omdat een systeem de mens niet veranderen kan; de mens verandert altijd het systeem, zoals de geschiedenis toont."<sup>159</sup> De enige revolutie die de mens en de wereld werkelijk kan veranderen, is een fundamentele transformatie in de geest en de natuur van de mens, door alles wat de directe waarneming en de ervaring van de werkelijkheid blokkeert, opzij te schuiven:

*"In jezelf ligt de gehele wereld besloten en als je weet hoe je moet kijken en leren, dan sta je voor de deur en de sleutel is in je eigen hand. Geen mens ter wereld kan je die sleutel geven, of kan die deur voor je openen. Dat kun je alleen zelf doen."*<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Idem, 84-86.

<sup>159</sup> Idem.

<sup>160</sup> Krishnamurti, *De wereld - dat ben jij*, titelblad.



## HOOFDSTUK 5      CONCLUSIE

*“Sir, what are the East and the West? You see, we are asking a wrong question and trying to find a right answer. Is there an East and a West, except geographically? Is there an eastern culture and a western culture? Is there an eastern way of thinking and a western way of thinking? Superficially there may be; but whether it is called eastern or western, communist or Catholic, each one of us is conditioned by the culture in which he is brought up. You may live in the East, and another in the West; but he is conditioned by his society, by the climate, by the food he eats, by the innumerable impressions, pressures, influences, that exist around him, just as you are. In the West, people wear a certain type of clothing, and here they wear something else; but the human being is the same throughout the world, whatever he wears, and regardless of whether his skin is brown, white, black, or yellow. [...] We are human beings, not easterners and westerners; this is our world, it is not the world of the communists, the Catholics, or any other group, however much they may want it to be. Large groups of people are deliberately being conditioned to think in a certain way. But there is no ‘better’ conditioning, there is only conditioned thinking; and as long as our minds are conditioned, and act according to that conditioning, we are bound to create wars.”*

- Jiddu Krishnamurti<sup>161</sup>

Autoriteit, tijd en identiteit zijn drie van de meest fundamentele thema's die Krishnamurti problematiseerde in zijn toespraken en geschriften. De problemen die de mechanismen van autoriteit, tijd en identiteit in het dagelijkse leven met zich meebrengen raken elkaar in hun oorsprong: het beeldvormende denken. Het zijn functies van het beeldvormende denken dat de oorzaak vormt van alle menselijke problemen omdat het verdeeldheid schept in de mens en in de wereld. Dit vormt de kern van Krishnamurti's gedachtengoed en is van toepassing op vrijwel alle individuele en maatschappelijke problemen die hij in dialoog met zijn toehoorders ter sprake bracht: een direct 'kennen' tussen 'ik' en 'de ander', tussen object en subject, is niet mogelijk zolang een gefragmenteerd denkbeeld het zicht vertroebelt en de afstand en verdeeldheid tussen waarnemer en waargenomene vergroot. Tevens is er geen oplossing mogelijk zolang er geen inzicht is in de werkelijke oorzaak van de problemen.

---

<sup>161</sup> Bombay, 14 maart 1956, in *The Krishnamurti Text Collection*.

Krishnamurti's missie was de mens vrij te maken. Vrij van het beeldvormende denken, vrij van de last van autoriteit, tijd en identiteit, vrij van het idee dat de waarheid een land is mét paden. Alleen in vrijheid kan de mens kritisch en geïntegreerd de zelfstandigheid van de dingen gewaarzijn en daarop reageren. In de loop van zijn ontwikkeling als onafhankelijk denker zou Krishnamurti steeds indringender en directer het verband leggen tussen de feitelijke individuele en maatschappelijke problemen en het beeldvormende denken.

Het denken heeft volgens Krishnamurti een rechtmatige plaats in mechanische, technische en wetenschappelijke zaken, maar is niet het enige instrument dat ter beschikking is om de menselijke problemen aan te pakken. Zonder de noodzakelijke, praktische toepassing van het denken opzij te schuiven, pleitte Krishnamurti voor *choiceless awareness*, voor keuzeloos gewaarzijn en het toelaten van de twijfel bij het bevragen en onderzoeken van problemen. Hij spoorde zijn toehoorders aan om onbevooroordeeld, maar met kritische blik, alle vooronderstellingen over menselijke subjectiviteit, de rol van identificatie, de psychologische werking van de tijd en het mechanisme van het geconditioneerde denken diepgaand te onderzoeken. Zijn missie om de mens 'vrij te maken' betekende voor Krishnamurti 'vrij *zijn*', wat in zijn visie hetzelfde was als (het ware) 'zijn' en hetzelfde als 'zien' of 'gewaarzijn'. De beperking van vrijheid was volgens Krishnamurti niet het probleem van het gevangen zijn in een uiterlijke omstandigheid, maar het gehoor geven aan de innerlijke, psychologische afhankelijkheid van ideeën. Het is deze afhankelijkheid van het beeldvormende denken dat de mens beperkt in zijn vrijheid.

Met het opheffen van de scheiding tussen waarnemer en waargenomene brak Krishnamurti radicaal met het wetenschappelijke oergegeven van het oppositiedenken in subject en object. Krishnamurti beschouwde deze opheffing bovendien niet slechts als een theoretische, conceptuele mogelijkheid, maar betrok dit direct op de praktijk van het dagelijks leven. Deze twee gegevens, het opheffen van de subject-object-relatie en de praktische toepassing daarvan, maken Krishnamurti als filosoof uniek en 'anders' dan de filosofen van de academische traditie.

Wellicht zijn dit de belangrijkste redenen dat Krishnamurti gemarginaliseerd is geweest in het academische historische en filosofische vertoog, zoals in de inleiding van deze masters thesis is uiteengezet. De gescheidenheid van subject en object en de ontwikkeling van theorieën vormen het fundament en het bestaansrecht van het academische vertoog. Krishnamurti stelde deze beginselen ter discussie zonder dat hij een vergelijkbaar alternatief bood dat aansloot bij de wetenschappelijke traditie. Tevens was hij niet geïnteresseerd in een wetenschappelijk debat over zijn gedachtengoed en reageerde hij niet op andere filosofen, waarmee hij zichzelf buiten de gevestigde academische orde plaatste.

In hoeverre is Krishnamurti's gedachtengoed nu te karakteriseren als 'niet-westers'? Wat kan naar aanleiding van dit onderzoek gezegd worden over het onderscheid of de kruisbestuiving tussen 'oosters' en 'westers' denken en de mogelijke bijdrage van Krishnamurti aan de geschiedenis van het denken? Uit het onderzoek is gebleken dat er weinig aanleiding is om Krishnamurti te reduceren tot 'niet-westers denker'. In zijn jonge jaren bij de theosofen had hij een westerse opvoeding en scholing gehad. Hij sprak vloeiend Engels, Frans en Italiaans en zou later zelfs de taal van zijn geboortestreek, het Telugu, niet meer beheersen. Vanaf zijn vijfendertigste jaar reisde hij de hele wereld rond en verbleef langere perioden in Europa, Zuid-Amerika, India en de Verenigde Staten. Als hij in India was ging hij Indiaas gekleed, in Europa en de Verenigde Staten westers; behalve om zijn geografische herkomst aan te duiden zou hij zichzelf nooit kwalificeren als een 'niet-westers' denker. Voor zover mogelijk vermeed hij ook vocabulaire dat refereerde aan een specifieke denktraditie of cultuur. Tegelijkertijd kan echter gesteld worden dat de inhoud van zijn gedachtengoed en de wijze waarop hij wijsgerige vraagstukken benaderde sterk afweek van het academische vertoog. Voor zover het dominante academische vertoog 'westers' genoemd kan worden, kan de classificering 'niet-westers' (in de zin van 'anders dan westers' of 'buiten-academisch') van toepassing worden geacht op het gedachtengoed van Krishnamurti.

Voor Krishnamurti was het onderscheid tussen 'Oost' en 'West' vooral een kunstmatig, conceptueel onderscheid dat in essentie niet van belang is maar dat bovenal verdeeldheid en conflicten scheidt. De enige reden om een dergelijk onderscheid in stand te houden is om de mens bewust te maken van de schadelijke *werking* van deze psychologische conditioneringen zodra er bepaalde waarden aan het onderscheid worden

toegekend. Krishnamurti wilde juist het polariserende mechanisme dat achter het onderscheid Oost-West schuilgaat doorbreken en overstijgen door een kritische beschouwing van de onderliggende aannames en het verwerven van inzicht daarin. In zijn woorden: er is geen 'betere' conditionering, er is slechts *geconditioneerd denken* dat de mens gevangen houdt.

In deze visie ligt tevens de bijdrage van het gedachtengoed van Krishnamurti aan de geschiedenis van het denken. Krishnamurti sprak vanuit een eigen cultuuroverstijgend vertoog dat niet direct gegrondvest was in een bepaalde cultuur of een filosofische traditie uit het Oosten of het Westen. Zijn onafhankelijke positie en kritische visie, nadat hij zich had losgemaakt van de theosofie, maakten hem tot een brugfiguur dat de bestaande ideeën over Oost-West-denken in een nieuw en integrerend licht plaatste. Bovendien is zijn gedachtengoed zeer toegankelijk voor de academische praktijk door het argumentatieve, kritische en toetsende karakter van zijn betogen. De uitdaging die Krishnamurti biedt is dus niet een oriëntatie op een niet-westerse geschiedenis van het denken, maar een oriëntatie op een 'ongescheiden' geschiedenis van het denken; een gedachtengoed dat voorbij de polariserende mechanismen van Oost en West gaat en dat vooral een praktische betekenis heeft. Het feit dat zijn bijdrage aan de academische, geïnstitutionaliseerde geschiedenis van het denken gering is hoeft daar geen afbreuk aan te doen, voor zover er binnen die traditie de ruimte bestaat om nieuwe visies en benaderingen te onderzoeken.

Zoals duidelijk is geworden biedt het gedachtengoed van Krishnamurti geen theoretische abstracties maar een aanzet tot een andere levenspraktijk, die gebaseerd is op de directe, onbemiddelde waarneming. Dit onderzoek geeft tevens aanleiding om te veronderstellen dat de waarneming en de levende dialoog als 'methoden' van groot belang kunnen zijn bij het onderzoek naar interculturele verschijnselen. Het wetenschappelijke, objectivistische en abstracte denken beperkt zich tot het vormen van concepten en theorieën en biedt uiteindelijk geen werkelijk inzicht in de interculturele situatie, waarvoor invoelende nabijheid mijns inziens een voorwaarde is. Een dialogisering van het academische vertoog, in de lijn van de benaderingswijze van Krishnamurti, zou kunnen leiden tot een grotere maatschappelijke resonantie en interactie van de onderzochte vraagstukken. Het academische onderwijs en onderzoek zou daarmee beantwoorden aan deze tijd van globalisering en polarisering waarin

geschiedenis een groeiende politieke en strategische functie heeft. Behalve dat het wetenschappelijke onderwijs en onderzoek in zichzelf verrijkt kan worden, wint het op deze manier aan maatschappelijke relevantie.

Ten aanzien van de historische wetenschapsbeoefening kan daarnaast gesteld worden dat het gedachtengoed van Krishnamurti een bijdrage kan leveren aan een alternatieve kijk op centrale geschiedtheoretische thema's, zoals uiteengezet in de bespreking van de thema's autoriteit, tijd en identiteit. In de academische benadering zijn dit vaststaande, vanzelfsprekende gegevens die over het algemeen niet geproblematiseerd worden op de radicale wijze die Krishnamurti voorstaat. Zeker in een studie als Niet-westerse Geschiedenis waar een deel van het onderzoek gericht is op de rol van sociaal-hiërarchische kennisproductie en het gebruik van historische beeldvorming als westers beheersinstrument, kan een alternatieve visie zoals die van Krishnamurti vernieuwend en verrijkend zijn. Zoals gezegd heeft dit enerzijds betrekking op de *inhoud* van Krishnamurti's denken en de thema's die hij behandelt en anderzijds op zijn *benaderingswijze*, die in brede zin wijsgerig is maar sterk verschilt van de academische benadering: het kritische (zelf)onderzoek, de levende dialoog, het keuzeloos gewaarzijn. Meer concreet kan bijvoorbeeld aan de hand van het werk van Krishnamurti geschiedtheoretische thema's en vooronderstellingen waarop ze gebaseerd zijn geproblematiseerd en gedeconstrueerd worden als beslissende kencategorieën in de geschiedschrijving. Voor de Niet-westerse Geschiedenis kan bijvoorbeeld het onderzoek naar het wezen van culturele identificatie en de rol die dit speelt in de vormgeving van het historische bewustzijn en het menselijke zelf interessant zijn.

Het onderzoek naar het gedachtengoed van Krishnamurti is met deze master thesis uiteraard verre van volledig, zowel niet in de breedte als in de diepte. Voor ieder onderzoek geldt dat er keuzes gemaakt moeten worden die beperkingen met zich meebrengen. Mede vanwege een persoonlijke fascinatie en nieuwsgierigheid heb ik in deze master thesis getracht om zo veel mogelijk ruimte te bieden aan zijn leven en werk door een brede en open vraagstelling. In ruil daarvoor heb ik een eerdere opzet om een vergelijkend onderzoek te doen naar zijn gedachtengoed en dat van een 'westers' denker laten varen. Het zou voor eventueel verder vervolgonderzoek en de institutionalisering van 'ongescheiden' gedachtengoed binnen de academische praktijk echter interessant zijn om systematisch onderzoek te doen naar ideeënhistorische vergelijkingen tussen

‘westerse’ en een ‘niet-westerse’ denkers. Nog afgezien van het feit dat een dergelijk onderzoek in zichzelf boeiend is, zou het inzicht in de verschillen en de overeenkomsten tussen ‘oosters’ en ‘westers’ gedachtengoed nieuwe vensters kunnen openen op relevante, integrerende visies én mogelijke nieuwe levenspraktijken.

## **SAMENVATTING**

Over het algemeen wordt in de westerse academische traditie weinig aandacht besteed aan denkrichtingen die voorbij de grenzen van het eigen ‘cultuurgebied’ gaan. In een tijd van toenemende globalisering en polarisering kan de academische en maatschappelijke relevantie van intercultureel gedachtegoed echter niet ontkend worden. Deze master thesis is een oriëntatie op gedachtegoed dat het dominante academische vertoog overstijgt en is toegespitst op het werk van de Indiase ‘denker’ Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Centraal staat de vraag in hoeverre het gedachtegoed van Krishnamurti een bijdrage levert aan de geschiedenis van het denken. In het onderzoek heb ik mij beperkt tot een historische benadering van enkele contemporaine thema’s die Krishnamurti in zijn gesprekken en toespraken problematiseerde en die tevens relaties hebben met geschiedtheoretische onderzoeksthema’s: autoriteit, tijd en identiteit. Daarnaast is specifieke aandacht voor Krishnamurti’s benadering van de subject-object-relatie in vergelijking met enkele wetenschappelijke opvattingen hiervan.

Naar aanleiding van het onderzoek is geconcludeerd dat Krishnamurti’s gedachtegoed vooral van praktische betekenis is. Krishnamurti’s bijdrage aan de academische, geïnstitutionaliseerde geschiedenis van het denken is gering, mede omdat Krishnamurti zelf niet expliciet reageerde op andere filosofen en niet geïnteresseerd was in theoretische stellingnamen of een wetenschappelijk debat over zijn gedachtegoed. Tegelijkertijd is vastgesteld dat Krishnamurti niet te reduceren is tot een ‘niet-westers denker’ en dat de bijdrage van zijn gedachtegoed ligt in het cultuuroverstijgende vertoog dat niet direct gegrondvest is in een bepaalde cultuur of een filosofische traditie. Zijn onafhankelijke positie en kritische visie maakten hem tot een brugfiguur die de bestaande ideeën over Oost-West-denken in een nieuw en integrerend licht plaatste en de (schijnbare) tegenstelling tussen Oost en West doorbrak door het polaire mechanisme dat achter dergelijke onderscheidingen schuilgaat te onderzoeken in dialoog met zijn publiek.

Tevens is geconcludeerd dat het gedachtegoed van Krishnamurti een bijdrage kan leveren aan een alternatieve kijk op centrale geschiedtheoretische thema’s, door de vooronderstellingen die aan deze begrippen ten grondslag liggen aan een kritisch onderzoek te onderwerpen en de betekenis van deze concepten ter discussie te stellen.

Krishnamurti brak op radicale wijze met het wetenschappelijke ‘oergegeven’ van het oppositiedenken in subject en object en betrok dit direct op de praktijk van het dagelijks leven.

Naar aanleiding van dit onderzoek is bovendien geconcludeerd dat een dialogisering van het academische vertoog, in de lijn van Krishnamurti’s benadering, zou kunnen leiden tot een grotere maatschappelijke resonantie en interactie van de onderzochte vraagstukken. Het academische onderwijs en onderzoek zou daarmee beantwoorden aan de uitdaging van globalisering en polarisering waarin geschiedenis meer dan ooit een politieke en strategische functie heeft.



## LITERATUUR EN BRONNEN

Tiers Bakker, 'Th.C.W. Oudemans, Echte Filosofie' (boekbespreking), in *De Groene Amsterdammer*, 11 mei 2007.

Wim van Binsbergen, '*Culturen bestaan niet*'. *Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden* (Rotterdam 1999).

Piet Blaas, 'Ideeëngeschiedenis. Enkele recente ontwikkelingen', in *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw. Discussie zonder eind* (Amsterdam 1996), 343-364.

Evelyne Blau, *Krishnamurti 100 years* (New York 1995).

David Bohm, 'Preface. An introduction to Krishnamurti's work', in J. Krishnamurti and David Bohm, *The Limits of Thought. Discussions* (London/New York 1999).

Jan Bor, Ilse Bulhof (red.), *Het antwoordloze waarom. Filosoferen tussen Oost en West* (Kampen 2001).

Jan Bor, Karel de Leeuw (red.), *25 eeuwen oosterse filosofie. Teksten toelichtingen* (Amsterdam 2003).

Jan Bor, Errit Petersma, Jelle Kingma (red.), *De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie* (Amsterdam/Antwerpen 1995).

Antoon Van den Braembussche, 'De taal van het onzegbare. Een ontmoeting tussen Dogen en Derrida' (niet gepubliceerd).

Han Fortmann, *Oosterse Renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu* (Baarn 1970).

Piet Gerbrandy, 'Splijting en hereniging', in *De Groene Amsterdammer*, 31 augustus 2007.

Wouter J. Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', in *Religieuze bewegingen in Nederland 19* (1989).

Wouter J. Hanegraaff, 'De vroege Krishnamurti: van wereldleraar tot 'vrijdenker'', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 93-110.

Wouter J. Hanegraaff, 'Krishnamurti en 'het einde van de tijd': de gesprekken met David Bohm', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 171- 178.

Stuart Holroyd, *Op zoek naar innerlijke rust. De filosofie van Krishnamurti* (Amsterdam 1980).

Erik Hoogcarspel, 'De eerste en laatste Wereldleraar', bijdrage aan symposium over Krishnamurti (Rotterdam, 2000).

Roel Houwink, *Krishnamurti* (Amsterdam 1931).

Harry Jansen en Maria Grever, 'Inleiding', in Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001), 7-16.

Ruud Jansen, '...een kern van broederschap...' *100 jaar Theosofische Vereniging in Nederland* (Amsterdam 1997).

Pupul Jayakar, *Krishnamurti. Een biografie* (Hillegom 1988).

Heinz Kimmerle, 'Interculturele filosofie als ontmoetingsplek tussen wereldbeschouwingen', in Ilse Bulhof, Marcel Poorthuis, Vinod Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats. Ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen* (Kampen 2003), 205-218.

Krishnamurti, *Als een wit zeil op een blauwe zee. Het mooiste van Krishnamurti* (samengesteld door Hans van der Kroft, Den Haag 2007).

Krishnamurti, *Antwoord op vragen* (2<sup>e</sup> druk, Den Haag 2001).

Krishnamurti, *Commentaar op het leven I* (Deventer 1987, vertaling van *Commentaries on living, first series*, edited by D. Rajagopal).

Krishnamurti, *Dagboek* (2<sup>e</sup> druk, Deventer 1988, vertaling van *Krishnamurti's Journal*).

Krishnamurti, *De wereld - dat ben jij* (Wassenaar 1973, vertaling van *You are the World*).

Krishnamurti, *Krishnamurti over Krishnamurti* (2<sup>e</sup> uitgebreide editie, Den Haag 2004, vertaling van *Krishnamurti's Notebook*).

Krishnamurti, *Krishnamurti over waarheid* (Heemstede 1997).

Krishnamurti, *Laat het verleden los* (5<sup>e</sup> druk, Wassenaar 1977, vertaling van *Freedom from the known*, edited by Mary Lutyens).

Krishnamurti, *Laatste dagboek* (2<sup>e</sup> druk, Deventer 1992, vertaling van *Krishnamurti to himself; his last journal*).

Krishnamurti, *Laatste toespraken in Saanen 1985* (Den Haag 1987).

Krishnamurti, *Leven Eeuwig-Nu. Dagelijkse meditaties met Krishnamurti* (Den Haag 1996).

Krishnamurti, *Meditaties* (Deventer 1982, vertaling van *Meditations*).

Krishnamurti, *Totale Vrijheid* (Haarlem 2000).

Krishnamurti, *Vrijheid van het bekende* (3<sup>e</sup> druk, 's-Gravenhage 1958).

Krishnamurti, *Waar zijn we in hemelsnaam mee bezig?* (2<sup>e</sup> druk, Den Haag 2004, vertaling van *Reflections on the Self*, edited by Raymond Martin).

Hans van der Kroft, 'De actualiteit van het werk van Krishnamurti', toespraak voor de Stichting Krishnamurti Nederland (Driebergen 2004) en bijdrage aan symposium over Krishnamurti (Rotterdam 2000).

Hans van der Kroft, Inleiding, in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 9-33.

Hans van der Kroft, *100 jaar Krishnamurti. Waarheid is het leven zelf*, Stichting IVIO, no. 2557 (Lelystad 1995).

Theo van Leeuwen, 'Over de moed te ontmoeten', in Ilse Bulhof, Marcel Poorthuis, Vinod Bhagwandin (red.), *Mijn plaats is geen plaats. Ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen* (Kampen 2003), 33-50.

Dick van Lente (red.), *Studiemiddag: Visies op de Bacheloropleiding Geschiedenis aan de FHKW* (Rotterdam 2003).

Ulrich Libbrecht, *Oosterse Filosofie. Een inleiding* (Leuven 2002, 6<sup>e</sup> volledig herziene druk).

Stef Lokin, 'Het Sterkamp: een tuinstad. Het landgoed Eerde en Krishnamurti', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 66-91.

Chris Lorenz, *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 2002, 6<sup>e</sup> gewijzigde druk).

Mary Lutyens, *De levensweg van Krishnamurti. 1895-1986* (Deventer 1992).

Raymond Martin, *On Krishnamurti* (Wadsworth 2003).

Henri W. Methorst, 'Inzicht en hartstocht', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 112-125.

Henri Methorst, *Krishnamurti: A Spiritual Revolutionary. Reflections on his life and work* (Ojai 2003).

Joris Molenaar, 'Van goddelijke geometrie tot bevlogen zakelijkheid, een wending in de bouwkunst', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 35-66.

Bruno M.J. Nagel, 'In het hart van de tijd. Het ogenblik in het boeddhisme en bij Meister Eckhart', in Oosterling en Bhagwandin (red.), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuivingen tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005), 82-97.

Gijsbert Oonk, 'De laatste canon', in *Erasmus Magazine* 2 november 2006, 12.

Henk Oosterling en Vinod Bhagwandin (red.), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005).

Awee Prins, 'Verveling, verstillings en gelatenheid. Naar andere bestaanspraktijken in het Westen?', in Oosterling en Bhagwandin (red.), *Met drie ogen. Interculturele kruisbestuiving tussen filosofie en spiritualiteit* (Rotterdam 2005), 49-64.

Edward Said, *Orientalism. Western conceptions of the Orient* (New York 1978).

R.K. Shringy, *Philosophy of J. Krishnamurti. A systematic study* (New Delhi 1976).

Alex van Stipriaan Luïscius, *Creolisering. Vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin* (Rotterdam 2000).

Douwe Tiemersma, *Niet-westerse Filosofie. Een inleiding* (Reader Faculteit Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam 1996-1997).

Douwe Tiemersma, *Verdwijnende scheidingen. Proeven van intercultureel filosoferen* (Rotterdam 2005).

Jo Tollebeek, 'De ekster en de kooi. Over het (bedrieglijke) succes van de theoretische geschiedenis in Nederland', in *De ekster en de kooi. Nieuwe opstellen over de geschiedschrijving* (Amsterdam 1996), 11-32.

Veronica Vasterling, 'De rechte lijn en de lus. Heideggers onderzoek naar de tijd en de geschiedenis van het tijdsbegrip', in Grever en Jansen (ed.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001), 175-186.

Roland Vernon, *Star in the East. Krishnamurti, the Invention of a Messiah* (Boulder 2002).

Hans R. Vincent, 'Krishnamurti en educatie: opvoeden tot zelfkennis', in Hans van der Kroft (red.), *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995), 126-151.

Harry Willemsen (red.), *Woordenboek filosofie* (Assen, Maastricht 1992).

Susunaga Weeraperuma, *Jiddu Krishnamurti: a bibliographical guide* (Delhi 1996, second revised edition).

Bart Wolthuis, 'Krishnamurti en de totale negatie', bijdrage aan symposium over Krishnamurti, 10 december 2000.

René Zwaap, 'De keizer van Atlantis', in *De Groene Amsterdammer*, 26 april 1995.

*Geschiedenis. Over de grenzen van de tijd* (informatie-/wervingsbrochure Erasmus Universiteit Rotterdam).

*Centraal schriftelijk eindexamen filosofie VWO 1997 (tijdvak 1)*, Opgave 3 Fragmentatie, vraag 10.

*FOW-jaarbrochure 2007* (Utrecht 2007).

*The Krishnamurti Text Collection. The Complete Published Works 1933-1986* (cd-rom, Krishnamurti Foundation Trust, Hampshire 2006).

*Zelfevaluatie Bacheloropleiding Geschiedenis* (Rotterdam 2004).

*Zelfevaluatie Masteropleiding Maatschappijgeschiedenis* (Rotterdam 2004).

## NAMENREGISTER

- Abe, M. 21  
Alexander de Grote 17  
Al-Farabi 8  
Al-Ghazali 8  
Anderson, A. 23  
Ankersmit, F. 17, 55, 58, 59  
Appiah, K.A. 8  
Aristoteles 24, 51, 56  
Augustinus 51, 56  
Aurobindo 8  
Avicenna 8
- Bakker, T. 60  
Beliën, H. 17  
Bergson, H. 32, 51  
Besant, A. 21, 29, 31, 32, 33, 34  
Bhagwandin, V. 14, 15, 18, 19, 55  
Binsbergen, W. van 14  
Blaas, P. 17  
Blau, E. 23, 33, 50  
Blavatsky, H.P. 29, 30  
Bloch, M. 17  
Blok, P. 62  
Boeddha 8, 31  
Bohm, D. 20, 23, 41, 42  
Bor, J. 8, 18, 19  
Bose, S.C. 8  
Braembussche, A. van den 9, 14  
Brecht, B. 23  
Brinkman, M. 10  
Bulhof, I.N. 14, 15, 18, 19  
Burke, E. 17
- Chaplin, C. 23  
Confucius 8, 24
- Darwin, C. 30  
Derrida, J. 14, 55, 56, 58, 59  
Deutsch, E. 62  
Dogen 8, 14  
Dostojevski, F. 32
- Eckhart, M. 55  
Eeden, F. van 10  
Einstein, A. 23  
Elias, N. 59
- Febvre, L. 17
- Fortmann, H. 18  
Foucault, M. 13, 17, 21, 55, 58  
Fung Yulan 8
- Gadamer, H-G. 13  
Garbo, G. 23  
Gerbrandy, P. 59  
Ghandi, I. 22, 23  
Ghandi, M.K. 8  
Grever, M. 17, 50, 51, 56
- Hanegraaff, W. 21, 24, 29, 31, 32, 33, 34, 41, 54  
Hegel, G.W.F. 18  
Heidegger, M. 10, 24, 50, 51, 56, 57, 60, 61  
Holroyd, S. 20, 24, 26, 27, 48, 49, 61, 62, 63  
Hoogcarspel, E. 44  
Huizinga, J. 17  
Hume, D. 25, 58  
Husserl, E. 51  
Huxley, A. 23, 36
- Iqbal, M. 8
- James, W. 25  
Jansen, H. 17, 50, 51, 56  
Jansen, R. 18, 30  
Jayakar, P. 11, 21, 22, 23, 30, 32, 33, 35, 36  
Jung, C.G. 62
- Kant, I. 51  
Keats, J. 32  
Keers, W.A. 62  
Kierkegaard, S. 48  
Kimmerle, H. 14, 18  
Kingma, J. 8, 18  
Kluckhohn, C. 14  
Koselleck, R. 51  
Krishnamurti, J. *passim*  
Kroft, H. van der 10, 20, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 41, 43, 44
- Lange, D. de 10  
Lao-Tze 8, 24  
Leadbeater, C.W. 29, 31, 32, 34  
Leeuw, Karel van der 8, 19  
Leeuw, Kees van der 10  
Leeuwen, Th. van 15, 18  
Leibniz, G.W. 18

Lente, D. van 5, 6  
 Levy, J. 62  
 Libbrecht, U. 18  
 Locke, J. 58  
 Lokin, S. 24  
 Lorenz, C. 12, 13, 16, 56, 58  
 Lübbe, H. 58  
 Lutyens, E. 21, 32  
 Lutyens, M. 21, 22, 23, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38  
 Lyotard, J-F., 55

Maharaj, N. 62  
 Maharshi, R. 62  
 Mann, Th. 23  
 Martin, R. 24, 25  
 Marx, K. 48  
 Maslow, A. 49  
 May, R. 56  
 Megill, A. 13  
 Merleau-Ponty, M. 18  
 Methorst, H.W. 22, 27, 31, 44, 45  
 Molenaar, J. 23  
 Mondriaan, P. 10  
 Morrison, V. 23

Nagarjuna 8  
 Nagel, B.M.J. 55  
 Naraniah 31  
 Nietzsche, F. 18, 32, 49, 55  
 Nishida 8  
 Nishitani 8  
 Nitya 21, 31, 32, 33, 34

Oonk, G. 59  
 Oosterling, H. 19, 55  
 Osho 8, 9  
 Oudemans, Th.C.W. 60

Pallandt, Ph. Baron van 23  
 Petersma, E. 8, 18  
 Plato 17  
 Poincaré, H. 30  
 Poorthuis, M. 14, 15, 18, 19  
 Prins, A. 55, 56

Quinet, E. 18

Rajagopal, D. 22

Ramadan, T. 8  
 Ramakrishna 8  
 Renard, Ph. 62  
 Ricoeur, P. 51  
 Rigney, A. 17  
 Roelvink, H. 10  
 Romein, J. 16  
 Rousseau, J-J. 48  
 Rösen, J. 58  
 Russell, B. 23

Said, E. 19  
 Sanjeevamma 31  
 Sartre, J-P. 48  
 Schelling, F. 18  
 Schopenhauer, A. 18  
 Senghor, L. 8  
 Setten, G.J. van 17  
 Shankara 8  
 Sharma, A. 62  
 Sheldrake, R. 23  
 Socrates 10  
 Spengler, O. 6  
 Spinoza, B. 24  
 Steel Olcott, H. 29  
 Stipriaan Luiscius, A. van 14  
 Stokowski, L. 23

Taylor, C. 21, 25  
 Tiemersma, D. 5, 7, 14, 18, 19, 45  
 Tollebeek, J. 16  
 Toynbee, A. 6  
 Trungpa, C. 41

Vasterling, V. 56, 57  
 Veen, G.J. van 10  
 Vernon, R. 12, 22, 23, 30, 33, 34, 35  
 Vincent, H.R. 23, 34, 41  
 Vivekananda 8  
 Voltaire 18

White, H. 17, 55, 58, 59  
 Willemsen, H. 58  
 Williams, R. 22  
 Wodehouse, P.G. 32  
 Wolthuis, B. 20, 21, 45, 47

Zwaap, R. 30