



Van 'inpoldering'ⁱ naar 'uitwaaiering' van het leven.

Gerard Koek in gesprek met zichzelf

(uit: *Filosofie*, jrg.4, 1994: 33-36)

Gerard Koek (1929) is bijna zijn hele beroepsleven lang leraar geweest. Hij is begonnen als docent dogmatiek aan een theologisch seminarie (r.k.) voor studenten, waarvan een groot deel na hun studie in de pastorale praktijk werkzaam werd. Daarna fungeerde hij als filosofieleraar aan een Sociale Academie en probeerde personeelfunktionarissen, cultureel en sociaal werkers het vak wijsgerige antropologie en beroepsethiek bij te brengen. Als lid van de Vereniging voor Filosofie Onderwijs voerde hij jarenlang een pleidooi voor een filosofieonderwijs, dat geënt was op de ervaring- en beroepswereld van studenten en niet op een verplichte introductie in de Grote Denkers of belangrijke stromingen uit het heden en het verleden van de filosofie.

Na zijn V.U.T. kwam er ruimte in zijn hoofd vrij om zijn 'eigen' levensfilosofie uit te werken. Een belangrijke stimulans hierbij was de uitspraak van Socrates, dat een niet-onderzocht leven geen menswaardig leven is. Het onderzoek naar de zin of zinloosheid van het leven bracht de theologische en filosofische bronnen, waaruit hij zelf leefde en leeft, boven waterⁱⁱ. Dit gesprek met zichzelf probeert die bronnen in kaart te brengen.

Van theologische huize

Met plezier denk ik terug aan mijn eigen filosofische en theologische studie en aan mijn docentschap in de dogmatiek. Ik zie mezelf nog lopen op snikhete dagen langs het Colloseum in Rome op weg naar de universiteit. In mijn boekentas zat meestal een van de delen van de *Summa Theologica* van Thomas van Aquino. Met bewondering heb ik gezien, hoe hij daarin een prachtig rationeel systeem kon opbouwen vanuit bijbel en traditie. Als levenshouding heb ik me altijd het meest verwant gevoeld met de argumenten, die hij aanhaalt tegen zijn eigen stelling: 'sed contra est.' Ik heb studenten mogen bijbrengen, hoe speels bepaalde theologen met geloofsgegevens omgingen en hoe ze, vooral in de eerste tijd van het christendom, met elkaar vochten om de juiste interpretatie van de geloofstraditie.

Als het in dit theologisch bedrijf niet om de éne, verplichte waarheid was gegaan, was ik misschien wel bij mijn vak gebleven. Maar een waarheid, die geen knipoog toelaat, kon me op de duur niet meer bekoren. Toch heeft de theologie diepe sporen in mijn filosofisch denken achter gelaten. Ik denk hierbij aan twee elementen. Het eerste had te maken met mijn belangstelling voor het traditionele probleem 'geloof en rede' ofwel (in zijn moderne vorm) voor de grenzen van denken en taal met betrekking tot metafysische en religieuze vraagstukken. Het tweede met de vraag, hoe men historische teksten uit het verleden voor moderne mensen weer toegankelijk kan maken. Dit laatste element had invloed op mijn rol als filosofieleraar. In vergelijking met het bedrijven van theologie, waar op een of andere wijze 'ons heil' aan gekoppeld is, is het filosoferen een weinig spannende onderneming, tenzij -op een of andere manier- ons eigen leven op het spel staat.

Twee stokpaardjes

Er zijn enkele kwesties, die me nog steeds raken en soms mijn ergernis opwekken. De eerste heeft betrekking op het accent, dat de laatste levensvragen soms krijgen. Ze richt zich op die theologen of theologisch geïnspireerde denkers, die voortdurend bezig zijn met de 'laatste levensvragen', zonder dat men daarbij het gevoel krijgt, dat deze voortkomen uit het gewone leven van mensen en in de hitte van de dag onbelangrijk zijn. De overspannen nadruk op de 'laatste vragen' vormt voor mij de 'chantage-plek' van een aantal godsdiensten, die met deze vragen wel raad weten en daar een aantal mensen mee kunnen geruststellen. Nietzsche heeft hier met zijn aanval op het ultieme en zijn nadruk op het fundamentele de vloer mee aan geveegd. Als de eerste vragen voldoende uit de verf komen (wat is bv. het goede leven?), komt er vanzelf een



organische plek waar de laatste vragen thuis horen.

De tweede kwestie gaat over het respecteren van de grens die we overschrijden, als we metafysische of religieuze kwesties ter sprake brengen. In 1979 publiceerde Beerling een boek met als titel: "Niet te geloven. Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs" ⁱⁱⁱ. In dit boek laat hij zijn eigen tekst beoordelen door twee godsdienstwijsgeren en een dogmaticus. In dit boek komt heel scherp aan het licht, hoe Beerling voor zichzelf een duidelijke grens trekt tussen het kenbare en het onkenbare, tussen het rationele weten en het geloof. Die grens mag je volgens hem als filosoof niet overschrijden, zonder in het niemandsland terecht te komen. Degene die met hem deze grens helder aan het licht brengt, is tot mijn verrassing niet één van de godsdienstwijsgeren uit het gezelschap, maar de dogmaticus. De godsdienstwijsgeren lopen in hun bijdragen veel te gemakkelijk over deze grens heen, zonder hun identiteitspapieren te laten zien. De dogmaticus daarentegen is zich terdege bewust van het feit, dat hij het gesprek met Beerling afbreekt door over de grens te gaan. "Maar dan komt dat éne water, waar ik met een salto vitale over heen spring en waarvoor hij met een gelukkig gevoel halt maakt" ^{iv}.

Ik merk bij mijzelf, hoezeer ik mij eraan erger, als theologen en filosofen zich van deze grens van taal en denken niet bewust zijn. Met spanning las ik b.v. het boek van de godsdienstfilosoof Stoker over godsdienstige en seculiere zingeving ^v. Hij laat uitvoerig zien, hoe een seculiere zingeving een eigen recht van bestaan heeft naast een religieuze zingeving, waarin God en openbaring een rol spelen. Op het moment echter dat hij de onderlinge relatie tussen beide moet gaan aangeven, spreekt hij toch weer over het 'betere' van het christendom, niet over het 'andere'. "De mens is weliswaar reeds mens buiten Christus. Tegelijk is te zeggen dat de openbaring van God in Christus de mens nog menselijker maakt" ^{vi}. Hij voegt er haastig aan toe, dat hij hiermee het goede tegenover het betere plaatst, zonder te willen discrimineren. Maar het onheil is al geschied. Op dat moment voel ik me grensbewaarder. Er is geen eenduidig criterium om het 'betere' of 'meer menselijke' aan te geven op een terrein, waar geen onderlinge overeenstemming op rationele gronden mogelijk is.

Noodzakelijke illusies

Beerling plaatst zichzelf in de traditie van het agnosticisme. Hij stopt bij de grens van het zeggbare, omdat iedere overschrijding van die grens tot onoverkomelijke communicatiestoornissen leidt in de omgangstaal. In dit opzicht is bij hem de invloed van Wittgenstein duidelijk voelbaar. Zelfs de taalspelen mogen voor Beerling niet verhullen, dat hiermee een grens overschreden wordt, waardoor iedere groep zijn eigen geheimtaal gaat spreken.

Zelf ben ik uitgekeken op het voorvoegsel 'a' van agnosticisme. Dat heeft zeker met mijn theologische achtergrond te maken. Ik beschouw mijzelf als een 'animal metaphysicum', dat zichzelf bewust laat verstrikken in oplosbare vragen over God, de wereld, de vrije wil, de onsterfelijkheid van de ziel en de zin van het leven. De paradoxen van het bestaan, de aporieën van het leven houden me nog steeds bezig, maar op een heel andere manier dan vroeger. Ik weet, dat er geen sluitende antwoorden zijn, geen metafysische of religieuze systemen, die zich op dit terrein met de waarheid mogen tooien. Toch kunnen we het niet laten om een netwerk van illusies te scheppen, waardoor we het leven voor onszelf dragelijk maken. Het zijn illusies om de angst voor de leegte te bezweren. Met het woord 'illusie' ben ik in goed gezelschap. Kant spreekt over illusies, waarmee onze rede 'unhintertreiblich' behept is. Men kan ze ontmaskeren en ontzenuwen zoveel men wil, maar ze blijven de rede begoochelen, schrijft van Maarten van Nierop in zijn proefschrift ^{vii}. Ze zijn inherent aan de structuur van ons denken (Kant) of inherent aan onze noodzaak tot instandhouding (Nietzsche).



Onder leraren

De eerste maanden na mijn VUT heb ik gebruikt om schoon schip te maken met al mijn aantekeningen (met de hand geschreven) over de periode van bijna 20 jaar, waarin ik als filosofieleraar ben opgetreden voor studenten die een beroepspraktijk uitoefenden. Aantekeningen weggooien zonder er nog even in te neuzen lukte me niet. Hieruit kwam een globaal beeld tevoorschijn van wat ik in al die jaren als leraar heb uitgevoerd. Om een groot woord te gebruiken: Ik heb geprobeerd 'mijn eigen tijd in gedachten te vangen': de jaren 60, 70 en 80. Colleges over Marx en het marxisme, over het feminisme, over de persoonlijke groei, over de ethische consequenties van het beroepshandelen van studenten. Wat de moeite van het herlezen waard was, waren niet zozeer mijn inleidingen, maar de weergave van de discussies met studenten. Daarin kwam een van de belangrijkste peilers van mijn leraarschap tot uiting: het meedenken met studenten over de maatschappij waarin ze hun beroepspraktijk moeten uitoefenen en hun eigen persoonlijke inbreng daarin. In dit meedenken had het selectieproces van beroemde namen en bekende stromingen uit de filosofie plaats. Wat was voor henzelf en voor hun beroepspraktijk echt de moeite waard en wat was voorbijgaande filosofische mode? Wat bleef er over van de gedachtenwereld van Hegel en Marx, Marcuse, Althusser, Foucault, Habermas, het existentialisme, het structuralisme en het postmodernisme? Aan jargon en ingewikkelde gedachtenconstructies geen gebrek, maar wat leverden ze inhoudelijk aan materiaal op om de eigen tijd en de eigen persoon te begrijpen?

Het gemis aan een Bultmann

In mijn docentschap in de dogmatiek heb ik me verdiept in het werk van Rudolf Bultmann, een protestantse theoloog uit deze eeuw, bekend om zijn ontmythologiseringspoging van de bijbelse en oud-christelijke teksten^{viii}. Hoe zijn historische teksten verstaanbaar te maken voor iemand uit de 20e eeuw, die een heel andere horizon van leven en denken heeft dan iemand uit vroegere eeuwen? Wat ligt er in deze teksten aan existentiële boodschap verscholen, die voor het zelfverstaan van de moderne mens van belang is? Dat waren voor Bultmann geen vrijblijvende vragen. Ze hadden te maken met de verkondiging van het evangelie voor mensen uit de 20e eeuw. Het was niet alleen een probleem van de taal: het even omzetten van archeïsche woorden in een modern jasje. Het was het probleem van het verstaan, het contact kunnen leggen met de betekenis-horizon van de moderne mens.

Ik ben dit soort discussie in de filosofie niet tegengekomen. Ik heb daarmee het gevoel, dat het nadenken over de functie van het leraarschap in de filosofie op een laag niveau is blijven steken. In de inhoudsopgave van een van de belangrijkste boeken van Ekkehard Martens^{ix}, een expert in de didaktiek van de filosofie, kom ik de naam van Bultmann niet tegen. Toch is bij de filosofie het probleem niet veel anders dan bij de theologie. Hoe kan een moderne mens voor zijn zelfverstaan 'iets hebben' aan Plato, aan Aristoteles, enz.? Het eeuwige ritueel van herhalingsoefeningen van denkers en stromingen gaat deze kwestie uit de weg. Het is natuurlijk leuk om iets van de grote filosofen en hun denksystemen te weten (voor de intellectueel nieuwsgierigen onder ons), maar wat moeten ze er mee? Als filosofie iets met het zelfverstaan van de mens in zijn eigen tijd te maken heeft, dan zet dit geen zoden aan de dijk.

Met de neus op het leven

De taak van de filosofieleraar is een uitvloeisel van de wijze, waarop filosofie en filosoferen wordt omschreven. Zelf voel ik mij het beste thuis bij de omschrijving, die Dilthey geeft: Filosoferen is geen tijdloze contemplatie, maar een explicatie van levenservaring, die nauw



samenhangt met de historische omstandigheden waarin mensen leven^x. Hiermee is de kern van het leraarschap aangegeven: het helpen expliciteren van de levenservaring van studenten met heel hun historische en maatschappelijke kontekst. Daarmee rijst het probleem, dat Bultmann schetste voor de theologie en de verkondiging huizenhoog op voor de filosofie en het filosofieonderwijs. Het gaat hier niet meer over ons 'heil' en de 'heilsverkondiging', maar om een beter verstaan van onszelf en onze tijd, met alle historische wortels die hier aan vastzitten. Geen enkel filosofisch huisje hoort dan veilig te zijn.

Ik heb me in dit opzicht verbaasd over het boek "Weer zin leren", geschreven door sociologen, cultuurpsychologen, theologen en filosofen^{xi}. Het gezamenlijk thema van dit boek is de levensbeschouwelijke vorming. Als ex-leraar ben ik dan gespitst op de rol, die filosofen in dit geheel spelen. Op het moment, dat er een goede analyse gemaakt wordt van de situatie van de moderne jeugd op het gebied van zingeving en levensbeschouwing, kruipen de filosofen in hun eigen metafysisch domein. Onbegrijpelijk, want hier ligt nu juist de mogelijkheid om mee te denken met het 'zelfverstaan' van jongeren, die -zoals in het boek door sociologen en cultuurpsychologen wordt betoogd- geen behoefte meer hebben aan vastliggende metafysische systemen, maar wel aan een orientatie op de markt van levensbeschouwingen, in de hoop dat ze iets van hun of haar gading vinden. Dit is precies het punt, waar filosofieleraars het niet mogen laten afweten, ook al hebben ze hier niet meer recht van spreken dan sociologen en psychologen. Ze zijn in mijn ogen, om een groot woord te gebruiken, de bewakers van het eigen filosoferen van studenten. Daar ligt hun taak en alles is daaraan ondergeschikt, ook de grote denkers uit de geschiedenis van de filosofie. De filosofieleraar neemt een bemiddelende en selecterende functie in. Hij moet het verleden van de filosofie vruchtbaar maken voor het zelfverstaan door de student van de wereld, waarin hij leeft, zodat ze hun of haar eigen levensverhaal kunnen vertellen. Ik heb de ontwikkeling van de didaktiek van de filosofie voor kinderen niet goed gevolgd. Maar ik heb het idee, dat daarin goede aanknopingspunten liggen voor het hele filosofie-onderwijs voor niet-filosofiestudenten.

Achter het beeldscherm

In mijn boek over de zin of zinloosheid van ons leven heb ik uitvoerig aandacht besteed aan mijn eigen filosofisch uitgangspunt: het verlangen naar eenheid in ons leven of als tegenhanger de angst voor de chaos. Het is het punt, waar de meeste levensbeschouwingen van allerlei pluimage op ingespeeld hebben en nog steeds op inspelen. Zij proberen het leven in een grote metafysische of religieuze samenhang te brengen, waarin begin en einde van het leven aan elkaar gekoppeld worden. Door het verlies aan betekenis van deze levensbeschouwingen is in de huidige tijd de zin-krisis ontstaan, het vacuüm waarin mensen niet meer weten, waar ze deze samenhang in hun leven terug kunnen vinden. Overal zie je daarom achterhoedegevechten om die verloren eenheid weer terug te vinden. Het dringt tot veel mensen niet door, dat het secularisatieproces ten einde is. Dit soort eenheid en harmonie komen in het moderne leven nooit meer terug. Vandaar dat ik tijdens het schrijven van het boek steeds meer ben gaan twijfelen aan mijn eigen filosofisch uitgangspunt. Ik kwam er langzaam achter, dat het door mij gepostuleerde verlangen naar eenheid en samenhang van het leven geen wezenskenmerk van de mens is, maar een gewoon cultureel gegeven, een diepgeworteld overblijfsel uit metafysische en religieuze tijden. Daarmee staan allerlei kwesties op de tocht, vooral de vraag naar de identiteit van de mens.

Achterhaald uitgangspunt

Tijdens het fabriceren van mijn boek is mijn visie op het leven grondig veranderd. Mij overkwam hetzelfde wat de romanschrijver Chaim Potok in een interview verwoordde: "naarmate ik ouder wordt, wordt het (leven) minder samenhangend"^{xii}. Ik ben oorspronkelijk



uitgegaan van het idee, dat de mens voor de opgave staat zijn eigen wereld te scheppen vanuit een veld van mogelijkheden/onmogelijkheden en dat hij daarbij geleid wordt door een verlangen naar eenheid en samenhang. De mens wil zijn leven 'inpolderen', d.w.z. tot een overzichtelijk en inzichtelijk landschap maken. Ik beschouwde dit verlangen als een soort wezenskenmerk van de mens.

Gaandeweg formuleerde ik allerlei opvattingen, die in het geheel niet correspondeerden met dit geponeerde verlangen naar eenheid. Door het secularisatieproces is de samenhang tussen de drie zinnen van het leven, zoals die door de grote wereldbeschouwingen is gesmeed, verbroken. De kosmische, de collectieve en de individuele zin van het leven zijn losgeraakt. De moderne mens krijgt daardoor niet meer zijn plaats in een groot overkoepelend geheel toegewezen, maar moet zelf zijn positie gaan bepalen. Deze eerste stap, die mij al jarenlang vertrouwd was, werd gevolgd door een andere. De zin van de geschiedenis als een proces van steeds verdergaande vooruitgang, met het perspectief op een uiteindelijke voltooiing (de droom van Hegel en Marx en vele anderen) is steeds onduidelijker geworden. De zin van de geschiedenis bestaat uit vele geschiedenissen, die gezamenlijk geen eenduidige richting opleveren. De laatste stap raakte ons individuele leven. Het individuele leven bestaat niet uit één samenhangend verhaal, maar uit meerdere verhalen, die lang niet altijd onderling verbonden zijn.

De bontheid van het leven

Het drong toen pas tot mij door, dat mijn opvatting over het verlangen naar eenheid nog een restant was uit mijn eigen metafysisch en religieus verleden. Het verlangen vormt geen wezenskenmerk van de mens, maar is nauw gebonden aan de tijd, waarin de grote religies en metafysische systemen een belangrijke rol speelden in het leven van mensen. Dit is ook nog merkbaar bij hedendaagse metafysici. Hun uitgangspunt wordt gevormd door een antropologisch postulaat: de behoefte aan eenheid en samenhang van het leven, aan 'heelheid', zowel in biografisch (persoonlijke identiteit) als in maatschappelijk en kosmisch opzicht (opgenomen in een groter geheel). Bereiken we deze eenheid niet, dan belanden we volgens hen in de chaos, in de verbroekeling en fragmentarisering van het leven ^{xiii}.

Een belangrijke rol in het loslaten van mijn eigen opvatting over dit verlangen naar eenheid hebben W. Dilthey en O. Marquard gespeeld. De levensvisie van Dilthey gaat helemaal uit van de meerzijdigheid van het leven en van het feit, dat het leven in vele opzichten geen eenheid en samenhang vertoont. "Voor zover het leven kan worden begrepen doet het zich niet als een eenheid, maar in een factische menigvuldigheid aan ons voor" ^{xiv}. De verschillende aspecten van de werkelijkheid staan zonder samenhang naast elkaar. Dat vormt een tegenspraak in het denken zelf, die niet verzoend kan worden door welke poging tot eenheid ook.

O. Marquard wijst alle vormen van mono-denken af en voert een pleidooi voor de bontheid van het leven ^{xv}, voor de 'uitwaaiering' van het leven. Alle pogingen om de menselijke geschiedenis of het persoonlijk leven van mensen tot één geschiedenis terug te brengen, doen te kort aan de bontheid van het maatschappelijk leven en aan de individualiteit van de persoon. Alle mensen samen en iedere mens afzonderlijk hebben vele geschiedenissen, waarin ze verstrikt zijn en die ze aan anderen kunnen en moeten vertellen. Alleen de veelheid maakt de individualiteit van de mens mogelijk. We hebben meerdere levens en meerdere geschiedenissen, niet alleen door de gelijktijdige communicatie met tijdgenoten, maar ook door de historische communicatie met andere mensen uit andere tijden en culturen.

Wat mij het meest interesseert in deze bontheid van leven, is de vraag, hoe onze eigen identiteit in deze visie er uit gaat zien. Van het gewone 'ik', die het substraat vormt van alles wat ons leven betreft, is niet veel meer over. Waar vinden we een minimale eenheid en continuïteit in



ons leven, waardoor we voor onszelf en anderen herkenbaar worden? Waar ligt de grens tussen zin en waanzin in ons leven? Vragen genoeg om mijn oude dag mee te vullen en om nieuwe bronnen te zoeken, die me hierbij richting kunnen geven^{xvi}.

ⁱ Het woord 'inpoldering' kwam ik tegen bij P. Meeuse, *De jacht op Proteus*. Amsterdam 1992, in zijn analyse van deze metafoer bij Harry Mulisch. 'Uitwaaiering' ontleen ik aan het boek van M. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid*. Baarn 1991.

ⁱⁱ Gerard Koek, *Op het spel gezet. Een speurtocht naar de zin of de zinloosheid van het leven*. Best 1993.

ⁱⁱⁱ Deventer 1979.

^{iv} Beerling, o.c. blz. 237.

^v W. Stoker, *Is vragen naar zin vragen naar God?* Zoetermeer 1993.

^{vi} Stoker, o.c. blz. 222.

^{vii} M. van Nierop, *Denken in tweespalt - Interpreteren in ambivalentie*. Delft 1989.

^{viii} Zie: F.J. Theunis, Rudolf Bultmann, in: *Kritisch denkerslexicon*, Houten 1989.

^{ix} *Einführung in die Didaktik der Philosophie*. Darmstadt 1983.

^x Zie: J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*. Kampen 1993, blz. 24-25.

^{xi} . F.Eijkman (red.), *Weer zin leren. Over levensbeschouwing en educatie*. Best 1992.

^{xii} . L.Ligtenberg, *Gesprek met Chaim Potok*, in: *NRC van 13-11-1992*. CS lit.

^{xiii} Een belangrijke exponent hiervan is Herman Berger. Hij schetst heel uitvoerig het probleem van eenheid en veelheid, waar iedere metafysiek mee te maken krijgt. Geen van de beide polen mag opgegeven worden ten koste van de ander. Toch hanteert hij wel een zekere gradatie: zonder eenheid is de veelheid ten dode opgeschreven. Het is de verdeeldheid van de werkelijkheid die ons doet twijfelen aan de zinvolheid van het bestaan, want verdeeldheid is: verscheurdheid, veelheid zonder verband, werkelijkheden die elkaar naar het leven staan. Hoe zou het leven zinvol kunnen zijn als de werkelijkheid tegen zichzelf verdeeld is? Heeft het leven wel zin? De waarheid, waarnaar de mens uitstaat, is niet te vinden in een reizen zonder eind door de veelheid van verschijnselen die zich aan hem voordoen overal en zolang hij leeft. De wereld van de mens valt dan uit elkaar en wordt zinloos (zie: *Vragen naar zin. Een nieuwe inleiding in de metafysiek*. Tilburg 1986).

^{xiv} Zie J.de Mul, o.c. 57.

^{xv} Zie o.a. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart 1986, blz. 69-75; 107-116.

^{xvi} Een eerste inspiratiebron heb ik gevonden bij J. Elster (ed.), *The multiple self. Studies in rationality and social change*. Cambridge 1987.